



REINHARD HILTSCHER

Gottesbeweise

2. Auflage

WBG 
Wissen verbindet

Reinhard Hiltcher
Gottesbeweise

Reinhard Hiltcher

Gottesbeweise

2. Auflage

Für Susann Schmutzer

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

2., durchgesehene Auflage 2010

© 2010 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
1. Auflage 2008

Die Herausgabe dieses Werks wurde durch die Vereinsmitglieder
der WBG ermöglicht.

Satz: Janß GmbH, Pfungstadt

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn

Einbandabbildung: Venetianisches Mosaik aus dem 13. Jahrhundert:

„Die Hand Gottes“, San Marco, Venedig, Narthex (Vorhalle);

© akg-images/Erich Lessing

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-23626-8

Vorwort

Der Versuch, eine Einführung in die Problematik der Gottesbeweise zu geben, den der vorliegende Band unternimmt, ist mit überaus großen Schwierigkeiten belastet. Man könnte denken – fast mit zu großen. Ganz offenkundig kann dieser Versuch weder historische noch systematische Vollständigkeit bei der Darstellung seines Gegenstandes (seiner Gegenstände) erreichen. Zudem steht das Bändchen in Konkurrenz mit vorzüglichen Monographien, die sich dem ontologischen Gottesbeweis (den Gottesbeweisen) gewidmet haben.¹ Es besteht also ganz offenkundig die Gefahr, dass die vorliegende Einführungsmonographie sich mehr oder weniger nur als ein unvollständiger Zettelkasten präsentieren kann. Der Autor versucht dieser Gefahr vorzubeugen, indem er bei seiner Diskussion der Gottesbeweise deren Funktionen und das mit ihnen verbundene Interesse in den Mittelpunkt der Erwägungen stellt. Generell betrachtet, sind die Funktionen und die Interessenverwobenheit der Gottesbeweise nur vor dem Hintergrund des philosophischen Letzbegründungsgedankens zureichend einzuschätzen. Die Letztbegründungsprätention der Gottesbeweise kann sich aber alternativ auf die abschließende Fundierung einer mehr oder weniger objektiven „Sachlage“ beziehen – oder aber subjektiv auf eine abschließende Letztrechtfertigung eines Ursprungsinteresses des Menschen. Das vorliegende Büchlein verfolgt insbesondere das Anliegen, die erkenntnistheoretische (gnoseologische) und die moralphilosophische Bedeutung bzw. Funktion der Gottesbeweise herauszuarbeiten. Ein adäquates Verständnis der Gottesbeweise erreichen oder gar vermitteln zu können, ohne eine Bezugnahme auf deren Funktion und das jeweilige Interesse, dem sie entstammen, erscheint dem Autor unmöglich gelingen zu können. Der sogenannte ontologische Gottesbeweis, der recht verstanden gerade kein ontologischer Gottesbeweis ist, muss primär von seiner gnoseologischen Funktion für die Möglichkeit einer letzten Begründung der Gültigkeit unseres Wissens aus rekonstruiert werden, die anderen Gottesbeweise ruhen auf dem teilweise verborgenen Fundament der möglichen Letztrechtfertigung des moralisch-pragmatischen Interesses des Menschen auf. Aufgrund dieser Ausgangsperspektive des vorliegenden Bandes wird es möglich, alle behandelten historischen Formen der Gottesbeweise als quasi idealtypische Beispiele für die beiden gerade genannten Hauptfunktionen der Gottesbeweise zu verwenden. Eine Vollständigkeit der abzuhandelnden Positionen ist aufgrund dieser Herangehensweise nicht erforderlich.

¹ Dieter Henrich: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen ²1967; Jan Rohls: Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1987; Wolfgang Röd: Der Gott der reinen Vernunft. Eine Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München 1992; John Leslie Mackie: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Aus dem Engl. übers. von Rudolf Ginters, Stuttgart 1986.

Anselms Argument und seine Transformationen in den „ontologischen Gottesbeweisen“ der (frühen) Neuzeit sind überhaupt nur dann angemessen zu begreifen, wenn man sie in ihrer Relevanz für die Letztbegründung der gnoseologischen Intentionalität analysiert. Die Diskussionen um Anselms Argument aus dem Umkreis der analytischen Philosophie und Theologie, die in dieser Monographie exemplarisch angeführt werden, können relativ leicht als Positionen entlarvt werden, die keinerlei Begriff von der zentralen gnoseologischen Bedeutung des ontologischen Gottesbeweises aufweisen. Dagegen kann dem Leser der geradezu exemplarisch gute Text von Klaus Riesenhuber (Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein. Intentionalitätsanalyse als Gottesbeweis in „Proslogion“, Kap. 2, in: Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen. Wolfgang Kluxen zum 65. Geburtstag, hg. von Beckmann u. a., Hamburg ²1996, 39–59), der die gnoseologische und intentionalitätstheoretische Systematik Anselms im Proslogion voll ausschöpft, nur wärmstens zur Lektüre empfohlen werden.

Ebenso ist selbst der kosmologische Gottesbeweis nur dann kein letztlich doch nur noch verstaubtes Lehrstück von Philosophie und Theologie, wenn man das verborgene Interesse begreift, das hinter ihm steht. Nur mit wenig Anstrengung lässt sich dartun, dass das gemeinsame Fundament des kosmologischen und des teleologischen Gottesbeweises das moralische und pragmatische Interesse des Menschen ist, das sich gleichsam im moralischen Gottesbeweis fokussiert. Denn einem „interesselosen Beobachter“ muss es letztlich als gleichgültig erscheinen, ob das Universum selbst, ein Gott oder irgend etwas anderes als letzter unhintergebar Grund einer imaginären kosmologischen Begründungsreihe statuiert wird. Ist doch die Möglichkeit, an das ersehnte Ende dieser kosmologischen Begründungsreihe zu gelangen, uns Menschen durch die Natur der „aposteriorisch-empirischen Sache“ versagt. Wir können nicht das Totum des Universums in der uns nur zur Verfügung stehenden endlichen Zeit und Raumrestriktion präsentiert bekommen. Ohne einen Bezug aber zu diesem Totum können wir keine sichere Aussage über dessen letzten Grund treffen. Die begründungstheoretische Attraktivität, die der kosmologische Gottesgedanke erzeugt, resultiert letztlich aus einem latenten moralisch-pragmatischen Interesse des Menschen, weniger aber aus isolierten theoretisch-kosmologischen Argumentationen.

Wegen der großen Bedeutung des moralischen Gottesbeweises für die sogenannten aposteriorischen Gottesbeweise² füge ich deshalb als Anhang ein Essay zum moralischen Gottesbeweis bei, das Christoph Glimpel aus der Sicht eines evangelischen Theologen verfasst hat. Dr. Christoph Glimpel ist Pfarrvikar in Schiltach und promovierte 2005 in Heidelberg im Fach Systematische Theologie mit einer Arbeit zu „Gottesgedanke und autonome Vernunft“, die 2007 in Göttingen in Buchform erschienen ist. Herrn Dr. Alexander Riebel habe ich gebeten, ein Nachwort zu diesem Einführungsband zu verfassen. Er ist Kulturredakteur der überregionalen katholischen Tageszeitung „Die Tagespost“ in Würzburg. Riebel ist einer der wenigen Philosophen, die sich noch auf eine philosophisch zutreffende Bestimmung und systematische Situierung des

² Gemeint sind kosmologischer, teleologischer und adäquater noologischer Gottesbeweis!

Letztbegründungsgedankens verstehen, wie er in seiner Dissertation³ unter Beweis gestellt hat.

Bedanken möchte ich mich ganz herzlich bei Herrn Dr. Bernd Villhauer für die Aufnahme des Bandes in das Verlagsprogramm der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft. Vielleicht gelingt es der vorliegenden Monographie, ein breiteres Interesse an dem Thema der Gottesbeweise zu erwecken.

Mein Dank gilt auch Herrn Dr. Stephan Dreischer vom Institut für Politikwissenschaft der Technischen Universität Dresden für die „technische Hilfestellung“, die er mir geleistet hat.

Auch Herrn Axel Walter M. A. (Jena) gilt es zu danken. Er hat in der ihm eigenen präzisen Art das Manuskript in aller „gebotenen Strenge“ korrekturgelesen. Hin und wieder hat er mich auf Inkonsistenzen meiner Argumentation aufmerksam gemacht – ich hoffe, ich konnte diese alle zu seiner Zufriedenheit ausräumen.

2006 ist meine Monographie „Der ontologische Gottesbeweis als kryptognoseologischer Traktat. Acht Vorlesungen mit Anhang zu einem systematischen Problem der Philosophie“ bei Olms erschienen. Die Ergebnisse dieser Monographie lege ich in diesem nunmehr vorliegenden Band dem Anselmkapitel, dem ersten Thomaskapitel, dem Descarteskapitel, dem Leibnizkapitel und den Kantkapiteln zugrunde. Aufgrund des ähnlichen Gegenstandes beider Bücher sind sprachliche Kongruenzen zwischen beiden Monographien nicht immer zu vermeiden gewesen.

Gerne weise ich abschließend die Leser auf die vorzügliche Magisterarbeit zum ontologischen Gottesbeweis hin, die Stefan Klingner 2005 unter meiner Betreuung an der Technischen Universität Dresden angefertigt hat (Das Unum Argumentum Anselmi. Der ontologische Gottesbeweis im „Proslogion“ [cap. 2–4] als Grundlegung der Logik). Insbesondere die Destruktion der „analytischen Anselmliteratur“, die Klingner in dieser Arbeit gelingt, machen seinen Text zu einem sehr lesenswerten Forschungsbeitrag.

Dresden-Gruna

21. April 2008,

am Fest des heiligen Anselm von Canterbury

Reinhard Hiltcher

³ Zur Prinzipienlehre bei Heinrich Rickert. Eine Untersuchung zur Stufung der Denk- und Erkenntnisprinzipien, Würzburg 1992.

Inhalt

| | | |
|------------|--|-----|
| 0 | <i>Einführung</i> | 11 |
| 1 | <i>Der ontologische Gottesbeweis</i> | 21 |
| 1.1 | Bedeutende Formen des ontologischen Gottesbeweises in der Philosophiegeschichte | 21 |
| 1.1.1 | Anselm | 21 |
| 1.1.2 | Descartes | 41 |
| 1.1.3 | Spinoza | 48 |
| 1.1.4 | Leibniz | 52 |
| 1.1.5 | Kant | 55 |
| 1.1.6 | Hegel | 64 |
| 1.2 | Die systematische Funktion der klassischen ontologischen Gottesbeweise | 72 |
| 1.3 | Klassiker der Diskussion um Anselms Argument im Kontext der analytischen Religionsphilosophie | 75 |
| 1.3.1 | Findlay | 75 |
| 1.3.2 | Malcolm | 79 |
| 1.3.3 | Hartshorne | 84 |
| 1.3.4 | Lewis | 93 |
| 1.3.5 | Plantinga | 101 |
| 1.3.6 | Gombocz | 108 |
| 1.3.7 | Der systematische Ertrag der Diskussion im Rahmen der analytischen Philosophie | 112 |
| 2 | <i>Andere Formen der Gottesbeweise neben dem ontologischen Gottesbeweis</i> | 115 |
| 2.1 | Überblick über die „anderen Strategien“, Gott zu beweisen | 115 |
| 2.1.1 | Die Quinque viae | 115 |
| 2.1.2 | Der kosmologische Gottesbeweis | 121 |
| 2.1.3 | Der teleologische Gottesbeweis | 128 |
| 2.1.4 | Der moralische Gottesbeweis | 138 |
| 2.1.5 | Der noologische Gottesbeweis | 145 |
| 2.2 | Der innere Zusammenhang der einzelnen Gottesbeweise | 151 |
| | <i>Literatur</i> | 157 |

Anhang

Christoph Glimpel: Der moralische Gottesbeweis 165

Nachwort von Alexander Riebel 179

0 Einführung

Was ist ein Gottesbeweis? Die Antwort könnte trivialerweise lauten: Ein Gottesbeweis ist der Versuch zu beweisen, dass ein Gott existiert. Wenn wir aber etwas als existent behaupten, dann müssen wir zumindest ein Grundwissen davon haben, welche Verfasstheit diejenige „Sache“ aufweist, die da existieren soll. Vielleicht betreiben wir drittmittegefordert etwas Zoologie. Wir könnten z. B. im Dschungel Südamerikas die Existenz einer neuen Tierart feststellen. Zu diesem Zwecke müssten wir Eigenschaften, die mit diesem „neuen Tier“ grundsätzlich immer „unauflöslich“ verbunden sind, beobachten. Denn nur ein fest geschnürtes Bouquet bestimmter signifikanter Eigenschaften kann Indiz für eine neu entdeckte Spezies sein. Außerdem sollten wir bei einem ausführlichen schriftlichen Bericht in der Lage sein, sicher und ohne jeden Zweifel gegenüber der DFG nachzuweisen, dass dieser spezifische Eigenschaftsverbund weltweit bisher bei keiner anderen Tiergattung festgestellt werden konnte. Oder wir gehen umgekehrt von einem Begriff bzw. einer Fiktion aus. Wir könnten etwa den Begriff eines grünen Marsmenschen bilden. Die minimalen Bestandteile dieses Begriffs sind grüne Hautfarbe (evtl. Fellfarbe?), der ursprüngliche Lebensraum auf dem Planeten Mars und das Menschsein. Wenn wir Menschsein als eine bestimmte Verfasstheit der rational-kognitiven Ausstattung verstehen, dann müssten wir sagen: Der Marsmensch, den wir meinen, ist grün eingefärbt, lebt auf dem Mars, ist strukturell ähnlich intelligent wie wir und hat eine mit der unsrigen vergleichbare kognitive Ausstattung. Bisher konnte man die Existenz eines so gearteten Mitbewohners unseres Kosmos leider nicht nachweisen. Aber die Forscher der NASA bleiben bei derlei Fragen bestimmt hartnäckig „am Ball“. Entweder entdecken wir somit einen Teil unserer Welt neu und bilden dann erst begrifflich das *Was* seiner Eigenschaften – oder aber, wir haben eine Vorstellung oder einen Begriff zur Verfügung und fragen dann, ob dieser Vorstellung (bzw. diesem Begriff) etwas in der Welt entspricht. In jedem Falle ist die Existenzfrage stets mit dem Was der Eigenschaften derjenigen Entität verbunden, die da existieren soll. Die Frage nach der Existenz Gottes ist nun wohl eher der zweiten der beiden alternativen Möglichkeiten zuzuordnen. Wir müssen einen Begriff (eine Art Vorstellung) von Gott besitzen – und können dann erst fragen, ob ein „wirkliches Seiendes“¹ diesem Begriff korrespondiert. In einer Weise, die eine eindeutige empirische „Existenzidentifikation“ erlaubte, begegnet uns Gott in der Welt sicherlich nicht. Ein Wesen welcher Art versuchen wir nun aber zu beweisen, wenn wir Gott beweisen wollen? Welchen Begriff, welche Vorstellung haben wir von diesem Wesen? Als Kinder des christlichen Abendlandes und Personen, die kulturell von dessen monotheistischen Traditionen geprägt sind, könnten wir sagen: Wir fragen nach der Existenz eines Wesens, das wenigstens diese fünf Eigenschaften auf-

¹ In der metaphysischen Tradition wird Gott natürlich nicht als ein bestimmtes Seiendes oder eine bestimmte Existenz aufgefasst, sondern als Sein selbst (ipsum esse).

weist: Gott ist eine Person (1), die allmächtig (2), allweise (3), allgütig (4) und höchst gerecht (5) ist. Wir müssen gar nicht unseren Kulturkreis verlassen, um zu bemerken, dass dieses Gottesbild alles andere denn alternativlos ist. Die alten griechischen Götter waren sicherlich nicht allgütig – und keineswegs moralisch integer bzw. moralisch skrupulös. Die meisten griechischen Göttinnen hätten wohl nur einen sehr kurzen Aufenthalt in einem Mädchenpensionat genießen können und wären dort keineswegs zu „ignorieren“ gewesen – sehr im Gegensatz zu jenem relativ harmlosen „Mann im Mädchenpensionat“, von dem Georg Kreisler einmal gesungen hat.² Von einer Allmacht der griechischen Götter zu sprechen, wäre ebenfalls eher als Kategorienfehler zu bewerten, denn die griechischen Götter waren dem Schicksal – der Moira – genauso unterworfen wie die Menschen. Ähnliche Inkompatibilitäten mit der monotheistischen Gottesvorstellung gibt es bei den germanischen Göttern. Diese waren offenkundig rechte Raufbolde und gegen moralische Fehler nicht wirklich gefeit. Wie die griechischen Götter hatten sie eine Vorliebe für sexuelle Exzesse sowie Saufgelage – und waren unseren germanischen Ahnen keineswegs immer liebenswürdige Zeitgenossen. Mit welchem Recht geht also unsere Gottes-Existenzfrage *scheinbar* vom monotheistischen Gottesverständnis aus, wie es sich im Judentum, dem Christentum und dem Islam findet? Ist dies nur deshalb der Fall, weil das Gottesbild in diesen Religionen intellektuell ausgefeilter ist als in anderen Religionen? Ein Blick auf die fernöstlichen Religionen kann diese Annahme sofort widerlegen. Viele Spielarten der fernöstlichen Religionen haben überhaupt keinen expliziten Gottesbegriff (zum Beispiel der Buddhismus). Der Hinduismus andererseits hält unverbrüchlich an seiner Vielgötterei fest. Von beiden Religionen kann aber keineswegs gesagt werden, sie seien intellektuell rückständig. Man denke etwa an die parallel zu diesen Religionen praktizierte hoch entwickelte Philosophie und „Seelentechnik“ (um einen Ausdruck Max Schelers zu verwenden). Sollten uns die Pilgerfahrten der europäischen Jugend nach Indien insbesondere in den sechziger und siebziger Jahren nicht endgültig Bedenken gegenüber der monotheistischen Gottesvorstellung einflößen – waren denn John Lennon und George Harrison keine echten, ernst zu nehmenden Intellektuellen? Und schließlich hat doch auch Spinoza in seiner Glasschleiferwerkstatt ein pantheistisches Gottesverständnis zumindest mit relativer immanenter Konsistenz darlegen können.

Vor diesem Hintergrund scheint die Frage nach einem Existenzbeweis Gottes, die von dem skizzierten jüdisch-christlichen Gottesbild ihren Ausgang nimmt, extrem eurozentrisch zu sein. Dieser Befund wäre zutreffend, wenn nicht ein zweiter Aspekt hinzukäme. Dieser Aspekt ist primär innerphilosophisch situiert. Wir meinen damit den Gedanken einer letzten Begründung, der sich von Anfang an in der griechischen Philosophie gebildet hatte und der bis in unsere Tage im philosophischen Kopfwerk weitertradiert wird, wenn er sich auch innerhalb der Philosophenzunft nicht immer einer gleichbleibenden Beliebtheit erfreut. Der Letztbegründungsgedanke ist unabdingbare Voraussetzung für die philosophische Berechtigung und Entstehung der Frage nach der Existenz eines monotheistischen Gottes. Nun ist die philosophische Frage nach Letztbegründung keineswegs eine univoke Frage, sondern es gibt verschiedene (wenn auch

² Vgl. Georg Kreislers Chanson „Als der Zirkus in Flammen stand“.

zusammenhängende) Begründungsprobleme, die einer letzten Begründung harren. Die Frage nach einem letzten Grund kann ontologisch gestellt werden. Wir fragen dann nach einem letzten Grund alles Seins. Sie kann aber auch erkenntnistheoretisch (gnoseologisch) gestellt werden. Wir fragen dann nach dem letzten Grund der Möglichkeit dafür, dass wir gültige Erkenntnis von der Welt haben. Eine weitere Letztbegründungsfrage könnte in der Frage nach dem letzten Grund unserer Moral bestehen usw. Es zeigt sich sehr schnell, dass ein allmächtiger, allweiser, allgütiger und allgerechter personaler Gott am besten als ein letzter Grund aufgefasst zu werden vermag. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang scheint auch die Tatsache zu sein, dass dieser monotheistische Gott als optimaler Kandidat dafür, letzter Grund zu sein, gleichermaßen für all diese Letztbegründungsprobleme infrage kommt. Die skizzierten Letztbegründungsfragen können wir nun sehr leicht den verschiedenen Formen der Gottesbeweise zuordnen. Der kosmologische und der teleologische Gottesbeweis suchen nach einem letzten Grund alles Seins bzw. der Welt. Der moralische Gottesbeweis statuiert Gott als den letzten Grund der Möglichkeit der Geltung der Moral. Der ontologische Gottesbeweis fragt nach der letzten Basis der Möglichkeit der Erkenntnis, indem er ein ganz bestimmtes Verhältnis von Denken und Sein letztfundiert. In jedem dieser Fälle ist ersichtlich, dass philosophische Gottesbeweise keine Selbstzwecke sind, sondern eine Begründungsfunktion zu übernehmen haben. Diese rein rationale Begründungsfrage unterscheidet die philosophische Frage nach Gott fundamental von der theologischen. Im theologischen Rahmen sind die Gottesbeweise natürlich ebenfalls von erheblicher systematischer Signifikanz.³ Mit ihnen soll ja mit dem Anspruch auf theoretische Geltung bewiesen werden, dass der „geglaubte Gott“ ist. Aber selbst dann, wenn es rein rational gelingen sollte, in irgendeinem theoretischen Beweis aufzuzeigen, dass ein „aliquid“ ist, welches wir mit dem Namen „Gott“ bedenken, so könnte dies nur der Ausweis eines letzten Absoluten der Begründung sein, dessen Identität mit dem im Medium des Religiösen intendierten *totalen Sinnuniversum* noch nachgewiesen werden müsste. Ohne einen solchen „Identitätsnachweis“ läge z. B. aus christlicher Sicht nur ein „höflicher Atheismus“ vor, wie dereinst ein nicht völlig unbekannter Philosoph (allerdings) mit Blick auf den Pantheismus bemerkte. Geben wir zunächst einen „Durchblick“ durch die verschiedenen Formen der Gottesbeweise. Worum geht es beim kosmologischen bzw. beim teleologischen Gottesbeweis? Beide Beweisformen – wir sagten dies bereits – streben an, einen letzten Grund alles Seins auszumachen. Nun kennen wir in der Welt nur Dinge, die zu existieren beginnen und ebenso wieder zu existieren aufhören. Hieraus resultieren nun zwei unterschiedliche, jedoch eng zusammenhängende Probleme. 1.) Stellen die Zustände der Welt und der Dinge in ihr eine unendliche Zeitfolge bis zum jetzigen Zeitpunkt dar – oder gibt es einen Anfang in der Zeit? 2.) Gibt es einen ersten Grund von allem, was ist? Die zweite Problemstellung ergibt sich aus der Tat-

³ Die nachfolgenden Passagen entnehme ich meinem Essay „Externe und interne Perspektiven einer geltungstheoretischen Religionsphilosophie: Oder Quintus Fabius Maximus und die Religionsphilosophie“, erschienen in: Rundbrief Nr. 29 (Mai 2007), hg. vom Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der Technischen Universität Dresden (Professor Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz), 13.

sache, dass bei allen Dingen, die wir kennen, letztlich immer eine diesen Dingen externe Ursache (oder Bedingung) den Eintritt dieser Dinge in ihre Existenz sowie aus dieser hinaus gründet. Entweder man nimmt an, dieser Gründungsprozess sei ewig, womit wir bei Problem 1.) angekommen wären, oder aber dieser Prozess wird als endlich und abgeschlossen betrachtet. Wird er als abgeschlossen betrachtet, so ist für ihn eine erste Ursache anzunehmen. Diese könnte nun entweder unbegründet und zufällig stattfinden, oder aber – wie auch immer dies gedacht werden können soll – Grund ihrer selbst sein. Nur im letzteren Falle hätten wir einen echten Abschluss der Begründung, mithin eine echte *Letzt-Begründung*. Im ersten Falle läge sozusagen nur ein unbegründeter und zufälliger erster Grund vor. Wir brauchen nicht viel Rhetorik aufzuwenden, wenn wir klarmachen wollen, dass eine erste Ursache, die Grund ihrer selbst sein soll, nicht anders denn als allmächtig verstanden werden kann, *sofern* wir diese selbstgründende Ursache mit dem monotheistischen Attribut der Personalität in Verbindung bringen. Wir sind hier bei einem ersten theistischen Attribut angelangt, nämlich dem der Allmacht. Wie steht es mit der Zweckordnung der Welt? Tun wir einmal so, als habe Darwin nie gelebt. Dem ersten Augenschein nach gibt es viel Seiendes der Welt, das zweckhaft strukturiert ist. Eine zweckhafte Strukturierung verlangt aber nach einem Erzeuger, der vernunftbegabt ist. Denn planende Zweckrationalität kennen wir nur von Wesen, die Vernunft besitzen. Nun könnte man sich betreffs einzelner natürlicher Zwecke der Welt durchaus Kobolde, Dämonen, Zwerge, Riesen und andere Phantasiegestalten ausdenken, die diese jeweils erzeugt hätten. In ätiologischen Mythen, Märchen und Sagen finden wir dergleichen Erklärungen ja oftmals. Eines können diese ganzen Phantasiegestalten wohl aber nicht überzeugend erklären: nämlich die gesamte und durchgängige Zweckordnung der Welt – oder plakativer gesprochen, den Sinn der Welt. Um eine durchgängige Zweckordnung der Welt im Ganzen bis hinein in ihre kleinsten Details entwerfen zu können, benötigt man Allweisheit. Dies gilt umso mehr, als diese durchgängige Zweckordnung nicht nur den aktuellen Zustand unseres Universums betreffen kann, sondern die Gesamtzukunft des Universums „umgreifen“ muss. Damit sind wir bei einem weiteren Attribut des theistischen Gottesbegriffes angelangt. Soll das allweise Wesen in der Lage sein, seinen Gesamtplan der Schöpfung selbst durchsetzen zu können, muss es zugleich das allmächtige Wesen des kosmologischen Beweises sein. Wieder dient Gott als letzter Grund, diesmal als letzter Begründungsbaustein in der Erklärung der Zweckordnung der Welt. Was ist nun mit unserer Moral? Egal, wie diese in ihren einzelnen Statuten aussehen mag, sie erhielte einen unbedingten Charakter insbesondere dann, wenn ein allgütiger Gott, der zugleich höchstgerecht ist, deren Gesetze garantieren würde. Aber selbst dann, wenn man etwa wie Kant eine Selbstfundierung der Moral in Abwehr ihrer Theonomie propagiert, bleibt die Frage offen. Kann sich Moral durchsetzen? Diese Frage hat ihren Ort zunächst in einer „allgemeinen“ Lebenserfahrung, nämlich der, dass offenkundige Schurken zumeist besser leben und sich auch oftmals als „lebenstüchtiger“ erweisen als sensible Moralisten. In tiefen süddeutschen Gefilden bringt man deshalb oftmals dem gerissenen „Sauhund“ (insbesondere auch dann, wenn er ein bekannter Politiker ist) eine Art Bewunderung entgegen. Vertritt man einen Atheismus, so scheint deshalb die Frage berechtigt zu sein, warum man denn moralisch handeln sollte, wenn einem dieses moralische Handeln in der Welt erkennbar