

Markus Widenmeyer

Kann man die Existenz Gottes beweisen?

1. Was kann ein Gottesbeweis leisten?

Was sollte man hier sinnvollerweise unter einem Beweis verstehen? Es gibt den Begriff eines strengen Beweises, den wir in der Mathematik oder in der formalen Logik vorfinden. Nehmen wir folgendes Beispiel (P1 und P2 sind die Prämissen, K die Konklusion):

P1: Alle X sind Y .
P2: a ist ein X .
K: a ist Y .

Dieser Schluss ist aufgrund seiner Form immer wahr und folglich unbezweifelbar: Er hat eine logisch korrekte Form und ist gleichzeitig völlig allgemein gehalten, da X und Y völlig unbestimmt sind. Der Nachteil ist: Wir lernen mit einem solchen Schluss nichts über die wirkliche Welt. Das Schließen bleibt im Bereich des reinen Denkens.

Die Situation ändert sich, wenn wir X , Y und a mit Inhalt füllen:

P1: Alle Menschen sind sterblich.
P2: Adam ist ein Mensch
Konklusion: Adam ist sterblich.

Die Konklusion informiert uns über die wirkliche Welt, aber leider ist die absolute Gewissheit nicht mehr gegeben. Denn der eigentliche Informationsgehalt liegt in den Prämissen, nicht in der Form des Schlusses. Und solche Prämissen können normalerweise *immer* angezweifelt werden. Betrachten wir die erste Prämisse. Woher wissen wir eigentlich, dass alle Menschen sterblich sind? Aus der Erfahrung. Aber unsere Erfahrung erstreckt sich in der Regel über einen begrenzten Bereich von Individuen, nicht über *alle* Individuen. Wir können daher nur sicher sagen: Alle Menschen, *über deren Biographie uns die entsprechenden Daten vorliegen*, sind gestorben, bevor sie ein bestimmtes Alter erreicht haben. Natürlich vorausgesetzt, die Daten sind zuverlässig. Auch die zweite Prämisse ist prinzipiell anzweifelbar. Wenn bei einem bestimmten Individuum die augenfälligen Merkmale dafürsprechen, dass es sich um einen Menschen handelt, könnte es sich dennoch zum Beispiel um einen Roboter handeln. In der Philosophie ist noch weit mehr angezweifelt worden. Ein Klassiker ist die Frage, ob es außer meinen

Vorstellungen eine davon unabhängige Außenwelt gibt. Oder ob es eine Vergangenheit gibt. Denn es könnte ja sein, dass alle Dinge einschließlich meiner Erinnerungen und anderer Spuren einer scheinbaren Vergangenheit soeben in Existenz gekommen sind. Tatsächlich sind derartige Zweifel *rein theoretisch* möglich.

Hat jetzt also der Wahrheitsskeptiker recht, wenn er behauptet, man könne nichts wirklich wissen, alles sei relativ und alle Thesen über die Welt seien letztlich gleich gültig? Dies wäre ein völlig falscher Schluss. Der Wahrheitsskeptiker wird am eindrucksvollsten von unserer und seiner eigenen Alltagspraxis Lügen gestraft: Wir leben in der Regel sehr gut mit Gewissheiten, bei denen nicht jeder Rest an Zweifel ausgeräumt ist: Wir setzen uns in Flugzeuge und nehmen Medikamente, vertrauen Menschen wie dem Chirurgen, dem Flugzeugpiloten oder denen, die uns Lebensmittel verkaufen. Genauso haben Beweise vor Gericht immer eine theoretische Irrtumsmöglichkeit. Übrigens auch die These, dass morgen die Sonne wieder aufgeht, sowie generell unser naturwissenschaftliches Wissen. Doch ganz offensichtlich sind solche theoretischen Ungewissheiten für unsere Lebenspraxis meist völlig irrelevant und wir haben in der Regel kein Problem damit, in solchen Fällen das Wort „Wissen“ benutzen. Wir *wissen* einfach, dass zum Beispiel uns dieser Freund nicht anlügt, auch ohne theoretisch unbezweifelbaren Beweis.

Wir müssen also bestimmte Unterscheidungen treffen: Erstens gibt es einen gewichtigen Unterschied zwischen *theoretisch bezweifelbarem Wissen* und *sinnvoll bezweifelbarem Wissen*. Zweitens ist es häufig so, dass es *rational gerechtfertigt ist*, angesichts vorliegender Indizien eine bestimmte These *W* konkurrierenden Thesen vorzuziehen, auch wenn These *W* sinnvoll bezweifelbar ist. These *W* ist dann in Graden wahrscheinlicher oder plausibler als *nicht-W*. Beides kann auf Gottesbeweise zutreffen. Weiterhin ist der Grad an Gewissheit (oder Wahrscheinlichkeit), der für bestimmte rationale Lebensentscheidungen nötig ist, abhängig vom jeweiligen lebensweltlichen Zusammenhang und dessen Risikostruktur: Als ein Beispiel kann die „Pascal’sche Wette“ dienen. Ein Kernaspekt ist hier, dass auch nicht bestimmbare Wahrscheinlichkeiten für die Existenz Gottes Grund genug sein könnten, in der Lebenspraxis von Gottes Existenz auszugehen.

Sicherlich kann man hier streiten, bis zu welchem Grad an Gewissheit das Wort „Beweis“ angebracht ist. Ich werde daher häufiger das Wort „Argument“ verwenden. Entscheidend ist aber, dass es weder aussichtsreich noch nötig ist, einen Beweis für die Existenz Gottes zu verlangen, der über *jeden theoretischen Zweifel* erhaben ist. Solche Beweise sind für unsere Lebenspraxis und unsere Lebensentscheidungen irrelevant.

2. Die Aktualität von Gottesbeweisen

2.1 Warum eine pauschale Ablehnung von Gottesbeweisen unangemessen ist

Gottesbeweise sind für lange Zeit aus der Mode gekommen. Historisch betrachtet hängt dies (vor allem im kontinentaleuropäischen Raum) mit dem starken Einfluss Immanuel Kants zusammen, der theoretische Gottesbeweise in der *Kritik der reinen Vernunft* für aussichtslos erklärte. Gottesbeweise, so hieß es oft, seien „nach Kant“ nicht mehr möglich. Allerdings wurde Kant oft allzu unkritisch als Autorität akzeptiert. Es gibt gute Gründe dafür, dass Kants Kritik an den klassischen Beweisen für die Existenz Gottes auf problematischen Voraussetzungen fußt (Schlatter, 1959, 107–147; Swinburne, 2012, 317–333; Widenmeyer, 2007). Zum Beispiel beruhen für Kant wichtige Prinzipien wie Ursache und Wirkung lediglich auf menschlichen Erkenntnisbedingungen. Konsequenz gedacht, führt dies zu einem radikalen Subjektivismus. Dazu kommt Kants Ausgangsvoraussetzung, dass ein Gottesbeweis keinen theoretischen Zweifel zulassen dürfe (von Wachter, 2009, 23), was, wie wir gesehen haben, weder sinnvoll noch nötig ist. Eine bloße Berufung auf Kant ist also nicht geeignet, die Möglichkeit von Gottesbeweisen pauschal vom Tisch zu wischen. Wer wirklich substanziell etwas zu Gottesbeweisen beitragen möchte, sei es kritisch oder positiv, sollte sich schon *in concreto* mit den jeweiligen Sachargumenten auseinandersetzen. Im Folgenden werden einige weitere Pauschalargumente gegen die Beweisbarkeit der Existenz Gottes dargestellt und entkräftet.

1. Es gibt die recht volkstümliche These, dass Dinge, die Gott betreffen, in den Bereich des Glaubens gehören und dieser Bereich vom Bereich des Wissens zu trennen sei. Glaubensdinge seien, so die Behauptung, schlechterdings keinen Beweisführungen zugänglich. – Auffällig sind der stark pauschalisierende Ansatz und die entsprechende Vermeidung einer *inhaltlichen* Auseinandersetzung mit den relevanten Sachfragen. In diesem Fall bleibt man im Bereich bloßer lexikalischer Wortbedeutungen. Der Einwand ist leicht zu entkräften: Erstens berücksichtigt er nicht die mehrdeutige Semantik von „glauben“: Das biblische Wort „glauben“ (*πιστεύω*) umfasst sowohl epistemische („glauben“ als „für wahr halten“) als auch nicht-epistemische Bedeutungen („glauben“ als „vertrauen“). Zweitens ist „glauben“ auch im epistemischen Sinne keinesfalls konträr zu „wissen“. In der Epistemologie ist die klassische Definition von „Wissen“ „wahrer, rational gerechtfertigter Glaube“ wobei „Glaube“ in etwa synonym mit „Überzeugung“, „Meinung“ oder „Für-Wahr-Halten“ (englisch „*belief*“) ist. Das heißt: Bloßer Glaube kann mit zunehmendem Grad an rationaler Rechtfertigung fließend in gut gesichertes Wissen übergehen. Wenn ich zum Beispiel sage „ich glaube, dass es regnet“, kann dies durchaus auf guten Gründen beruhen: Ich meine zum Beispiel Regengeräusche zu hören oder eine

Person mit einem nassen Schirm kam kürzlich herein. Der hier besprochene Einwand ist also nicht stichhaltig.

2. Ein anderer Einwand lautet in etwa so: Weil Gott so viel höher als der Mensch ist, sei seine Existenz für den Menschen nicht beweisbar. So kritisiert Peter Müller pauschal die Schlussfolgerung auf die Existenz Gottes am Ende meines Buches „Welt ohne Gott“, da „das Wesen Gottes ... den Intellekt des Menschen erheblich übersteigt“ (Müller, 2015, 308). Müller geht weder inhaltlich auf die umfangreiche Argumentation ein, die dieser Schlussfolgerung vorausgeht, noch gibt er Gründe an, *warum* der enorme Intellekt Gottes bedingen soll, dass seine Existenz nicht beweisbar ist. Tatsächlich scheint gerade das Gegenteil richtig zu sein: Gerade *weil* Gott so sehr mächtig und intelligent ist, sollte die Welt ganz besondere Merkmale tragen, wenn sie Produkt Seiner Schöpfung ist, und sich klar von einer möglichen Welt unterscheiden, die das Produkt geist- und intelligenzloser Faktoren und letztlich des Zufalls ist. Ohne Frage hätte Gott die Macht, sich geschaffenen intelligenten Wesen durch seine Werke zu offenbaren. Theoretisch könnte man also höchstens die Frage stellen, ob er das auch tun *will*. (Falls es für einen Schöpfer überhaupt möglich sein sollte, eine entsprechend hochfunktionale Welt, die intelligente und körperliche Wesen beherbergt, zu schaffen, ohne Indizien zu hinterlassen, die auf Schöpfung hindeuten.) Solange also der Einwand nicht mit klaren, konkreten Gründen untermauert wird, *warum* Gott sich durch seine Werke nicht mitteilen will oder gar kann, bleibt er argumentativ bedeutungslos.
3. Ein dritter Einwand gegen Gottesbeweise beruht auf der meist vage formulierten These, dass unser Wissen von der Wirklichkeit beziehungsweise unsere Erklärungen derselben in (mindestens) zwei voneinander getrennte Bereiche gespalten sei. Dies will vermutlich auch Müller ausdrücken, wo er sagt, dass die religiöse Welterklärung nicht „auf der gleichen Ebene“ liege wie eine naturalistische oder philosophische Welterklärung (Müller, 2015, 308). Dabei fehlt erneut eine Bezugnahme auf die Sachargumente. Zudem bleibt dunkel, was hier mit solchen „Ebenen“ gemeint ist, und vor allem, warum dies eine mögliche Kritik des Naturalismus beziehungsweise die Möglichkeit eines Gottesbeweises betreffen soll. Tatsächlich sind der Naturalismus und der Theismus *konkurrierende* Weltansichten; sie schließen sich gegenseitig aus und liegen diesbezüglich „auf einer Ebene“, wenn man diese Metaphorik beibehalten will. Denn der Naturalismus ist die These, dass es nur die Natur (das Immanente) gibt und dass entsprechend alle Phänomene dieser Welt durch Bezug auf innerweltliche, materielle Faktoren und folglich ohne Gott erklärt werden können. Wäre eine solche Erklärung tatsächlich erfolgreich, verlöre die These, dass Gott die Welt geschaffen hat, ihren Sinn und wäre aufzugeben: Wenn zum Beispiel ein Mord vollständig aufgeklärt und alle vorliegenden Indizien sauber erklärt sind und in diesem Rahmen eine Person *P* keinerlei Funktion hat, hätte die These, *P* habe trotz allem mit dem Mord etwas zu tun, schlicht keinen Sinn.

Kritisch ist weiterhin anzumerken, dass es sprachlich ungenau und irreführend ist, den Begriff „Erklärung“ mit Attributen wie „philosophisch“, „naturalistisch“ oder „religiös“ zu versehen. Relevante Attribute für Erklärungen sind vielmehr „gut begründet“ / „schlecht begründet“ oder „(wahrscheinlich) zutreffend“ / „unzutreffend“. Entscheidend muss sein, was die *beste* und (aller Wahrscheinlichkeit nach) *zutreffende* Erklärung für all die Daten ist, die wir über die Welt haben. Und diese Erklärung kann einen Bezug auf Gott benötigen oder auch nicht, was jeweils mit konkreten und klaren Argumenten zu zeigen wäre.

Der biblische Befund kennt mindestens vier Arten von Beweisen für die Existenz Gottes: Erstens aus der Betrachtung der Schöpfung (Röm 1,20), zweitens aus erfüllten Prophetien (Jes 41,22), drittens aus dem innerlichen Bewusstsein eines moralischen Gesetzes (Röm 2,15), viertens aus glaubwürdigen menschlichen Zeugnissen (1Kor 15,3–8; Joh 20,31; Lk 1,1–4). In diesem Aufsatz wird es um Beweise des ersten und dritten Typs gehen.

2.2 Die Renaissance der natural theology

Insofern alles dafür spricht, dass Fragen über Gott und seine Existenz rational behandelbar sind, und diese Fragen zweifellos wichtig und interessant sind, war es vermutlich nur eine Frage der Zeit, bis dieses Gebiet in der Philosophie wieder neu belebt wurde. Dies ist seit mehreren Jahrzehnten vor allem im angelsächsischen Raum der Fall.¹ Beispiele christlicher Religionsphilosophen, die in den letzten Jahrzehnten produktiv waren oder noch sind, sind Richard Swinburne, Alvin Plantinga oder William Lane Craig; im deutschsprachigen Raum ist Daniel von Wachter zu nennen (Internationale Akademie für Philosophie in Liechtenstein). Die akademischen Arbeiten dieser Richtung sind in der Regel von einem wohlthuend klaren, analytischen Stil geprägt mit der Zielsetzung einer gründlichen Forschung: Klar formulierte Fragen sollen gründlich und zuverlässig sowie auf dem Stand der aktuellen philosophischen und, wo erforderlich, naturwissenschaftlichen oder historischen Forschung beantwortet werden.

Erträge dieser Arbeiten sind in zahllosen akademischen Publikationen, häufig in eigenen christlich-philosophischen wissenschaftlichen Zeitschriften sowie Büchern und Sammelbänden erschienen. Beispiele sind *Reasonable Faith* und das kürzlich auch auf Deutsch erschienene *On Guard* (beide von William Lane Craig), *Is there a God?* von Richard Swinburne, der Sammelband *The Rationality of Theism*, herausgegeben von Paul Copan und Paul K. Moser oder der *Blackwell Companion to Natural Theology* (herausgegeben von William L. Craig und J. P. Moreland). Zu nennen sind weiterhin zahlreiche Debatten und Vorträge, die

1 Mehr dazu in: Craig, *Die Revolution in der angloamerikanischen Philosophie*, <http://www.reasonablefaith.org/german/die-revolution-in-der-angloamerikanischen-philosophie> [abgerufen am 15.04.2016].

meist über das Videoportal *YouTube* oder über die Internetseite *Reasonable Faith* frei zugänglich sind.² Diese Seite enthält darüber hinaus offen zugängliche wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Artikel im Bereich der Religionsphilosophie und christlichen Apologetik. Die Beiträge sind seit 2015 zum Teil auch in deutscher Sprache erhältlich.³

Nachfolgend werden nun drei Gottesbeweise vorgestellt.

3. Das teleologische Argument – die Feinabstimmung des Universums

Das teleologische Argument geht von der empirischen Tatsache *komplexer* und darin gleichzeitig *funktionaler* Systeme aus. „Komplexität“ bedeutet, dass das System aus vielen Bestandteilen besteht, die in der Regel in äußerst vielfältiger Weise angeordnet und aufeinander bezogen sein können. „Funktionalität“ bedeutet, dass ein System einen definierten Zweck erfüllt. Komplexe und funktionale Systeme zeichnen sich in der Regel dadurch aus, dass nur ein verschwindend geringer Anteil aller Kombinationsmöglichkeiten (oder Konfigurationen) die einschlägige Funktion ausüben kann. Man spricht hier auch von einer hohen *Spezifität*. Die Wahrscheinlichkeit, dass ein solches funktional-komplexes System wirklich *zufällig* entsteht, ist entsprechend statistisch äußerst gering. Die Wahrscheinlichkeit von Ursachen, die hier eine *systematische* Erklärung erlauben, erhöht sich folglich um ein gewaltiges Maß. Eine naheliegende systematische Erklärung der Existenz funktionaler komplexer Systeme ist teleologischer Art: Ein geistbegabtes Wesen *wollte* (und konnte) die entsprechende Funktion in Existenz bringen, weil es damit einen Zweck verbindet. Daher hat es gezielt eine Konfiguration erzeugt, die diese Funktion ausüben kann.

Alltägliche Beispiele funktional-komplexer Systeme sind Maschinen oder unsere geschriebene Sprache. Eine Maschine besteht aus Bauteilen, die untereinander in sehr spezifischer Weise angeordnet sein müssen, um die Funktion der Maschine zu gewährleisten. Zudem sind bereits die Bauteile selbst meist sehr spezifisch beschaffen. Ähnliches finden wir bei bedeutungstragenden Wörtern und Texten. Sie bestehen aus Zeichen, die schon für sich eine spezifische Form haben. Diese Zeichen müssen dann in einer bestimmten, hochspezifischen Reihenfolge angeordnet sein, damit sich ihre sprachlich-semantische Funktion ergibt. Die Wahrscheinlichkeit, dass sich aus (bereits gegebenen Einzelzeichen) zufällig zusammenhängende, semantisch sinnvolle Zeichenketten bilden, dürfte für größere zusammenhängende Texte unvorstellbar gering sein. Man könnte dies beispielsweise mit Scrabble-Buchstaben selbst experimentell testen, falls man die

2 Reasonable Faith (non-profit organisation), <http://www.reasonablefaith.org/> [abgerufen am 15.04.2016].

3 Reasonable Faith (non-profit organisation), <http://www.reasonablefaith.org/translations/german> [abgerufen am 15.04.2016].

erforderliche Zeit aufbringen könnte. Die Größenordnungen werden deutlich, wenn man die riesige Anzahl der Kombinationsmöglichkeiten längerer Zeichenketten betrachtet: In unserer Sprache gibt es (vereinfacht) 27 Zeichen (inklusive Leerzeichen). Eine Zeichenkette mit 70.000 Zeichen (ungefähr dieser Aufsatz) ermöglicht $27^{70.000}$ oder rund $10^{100.000}$ Kombinationsmöglichkeiten. Unsere Alltagsintuition, dass selbst für relativ kurze zusammenhängende Texte Zufall als rationale Erklärung ausscheidet, ist daher völlig berechtigt: Wenn wir an einen einsamen Strand kommen und im Sand eine sinnvolle Botschaft wie „wir waren heute hier“ sehen, kommen wir nicht auf die Idee, dies Wind, Wellen oder wilden Tieren zuzuschreiben. Eine vernünftige Erklärung kann nur lauten: Hier war ein intelligentes, sprachbegabtes Wesen am Werk, das eine *Absicht* hatte, nämlich diesen Text zu produzieren um vermutlich anderen sprachbegabten Wesen etwas mitzuteilen. Es handelt sich um eine *teleologische* Erklärung: Sie bezieht sich auf eine Absicht, einen Zweck eines geistigen, personalen Wesens: Jemand wollte diese Funktion verwirklichen, weil er mit ihr einen Zweck verfolgt beziehungsweise darin einen Wert oder etwas (zumindest für ihn) Gutes sieht.

Während für Texte das spezifische Merkmal deren jeweilige semantische Bedeutung ist, ist das besondere spezifische Merkmal unseres physikalischen Universums die Möglichkeit von körperlichem Leben: Für ein lebensfreundliches Universum muss eine ganze Reihe von zum Teil äußerst speziellen Voraussetzungen gleichzeitig erfüllt sein. Diese Voraussetzungen sind, falls keine systematische Erklärung gefunden werden kann, bereits für sich meist äußerst unwahrscheinlich und noch viel mehr die nötige Kombination dieser Voraussetzungen. Beispiele sind:

1. Unsere physikalische Welt verhält sich nicht chaotisch, sondern folgt Regeln. Dabei weist sie eine intellektuell höchst anspruchsvolle mathematisch-naturgesetzlichen Struktur auf.
2. Die Grundstrukturen der Naturgesetze sind ganz genau so beschaffen, dass stabile Materie sowie chemische Bindungen möglich sind. Beides sind unverzichtbare Voraussetzungen für ein lebensfreundliches Universum.
3. Darüber hinaus sind viele Naturkonstanten genau so eingestellt, dass Leben im Universum möglich ist.
4. Die Masse-Energie im Universum besitzt eine hochgradig spezifische Verteilung, was unverzichtbar für die Existenz von Atomen und somit stabiler Materie und Leben ist.
5. Zusätzlich dazu stellen biologische Lebewesen eine hochgradig spezifische Struktur dar, was bereits in ihren Bestandteilen wie der DNA oder Proteinen zum Ausdruck kommt.

In allen fünf Fällen sind teleologische Erklärungen naheliegend. Im Folgenden sollen schwerpunktmäßig die Punkte (2) bis (4) näher dargestellt werden. Viele

der im Folgenden genannten Beispiele finden sich beispielsweise in (Collins, 2013, 125–143; Trüb, 2015).

3.1 Die naturgesetzliche Architektur der physikalischen Welt

Körperliches Leben beruht unter anderem auf unzähligen fein aufeinander abgestimmten Prozessen. Es benötigt als erste Grundvoraussetzung eine Welt, in der hinreichend stabile und berechenbare Prozesse ablaufen, also eine Welt mit Naturgesetzen. Eine weitere zentrale Voraussetzung für körperliches Leben, die jetzt näher betrachtet werden soll, sind geeignete Grundbausteine. In unserer Welt sind dies die Atome. Jedoch sind die Existenz und Funktion der Atome alles andere als eine Selbstverständlichkeit, da hierfür unter anderem ganz spezielle Naturgesetze gelten müssen (neben einer sehr speziellen Masseverteilung im Universum, was später erläutert wird). Dies sei an drei Beispielen verdeutlicht.

1. Atome bestehen aus einem Atomkern und Elektronen, die um den Atomkern herum angeordnet sind. Dafür wird eine Kraft benötigt, um den Kern und die Elektronen beieinander zu halten. Diese Kraft ist die elektromagnetische Kraft. (Zudem hat diese Kraft etliche weitere wichtige Funktionen wie beispielsweise die Ermöglichung elektromagnetischer Strahlung für den Energietransport durch den Raum.)
2. Atomkerne (mit Ausnahme des Wasserstoffatoms) enthalten auf engstem Raum mehrere positiv geladene Teilchen, die Protonen. Da sich aufgrund der elektromagnetischen Kraft gleichnamig geladene Teilchen abstoßen, müsste der Atomkern auseinanderfliegen. Um das zu verhindern, braucht man eine spezielle Kraft, die im Nahbereich stärker als die elektromagnetische Kraft ist, jedoch in ihrer Fernwirkung schwächer. Außerdem sollte sie nur auf die Atomkernbestandteile, nicht jedoch auf Elektronen wirken. Genau diese Kraft gibt es. Es ist die starke Kernkraft.
3. Diese Kräfte allein ergeben aber noch keine stabilen Atome: Nach dem Stand der Physik des 19. Jahrhunderts dürfte es eigentlich keine stabile Materie geben. Elektronen müssten zum Beispiel in den Atomkern stürzen. Genauso wenig erklären die genannten Kräfte chemische Bindungen, die für Leben ebenfalls unverzichtbar sind. Heute wissen wir, dass für die Stabilität und Bindungsfähigkeit der Atome der abstrakte Apparat der Quantenmechanik nötig ist, einschließlich bestimmter Prinzipien wie das Quantisierungsprinzip oder das Pauli-Prinzip. Das Quantisierungsprinzip hat die wichtige Konsequenz, dass Elektronen an einem Atom nur ganz bestimmte Energiezustände einnehmen können. Das Pauli-Prinzip besagt, dass keine zwei Fermionen (wie Elektronen) denselben Quantenzustand besetzen können. Beide Prinzipien dürften für ein lebensfreundliches Universum unverzichtbar sein.

Neben solchen Bausteinen benötigen wir auch noch ein Prinzip, das größere Materieanhäufungen im Universum wie Sterne oder Planeten ermöglicht. Dieses ist mit der Gravitationskraft gegeben. Solche Beispiele zeigen, dass die Grundarchitektur der Physik genau so organisiert ist, dass es Atome, Moleküle und schließlich Leben geben kann. Wenn nur eines der genannten Kräfte oder Prinzipien fehlt, ist Leben nicht denkbar. Gleichzeitig gibt es aus einer empirischen, naturwissenschaftlichen Sicht keinen Grund, warum es diese Kräfte und in dieser Kombination gibt. Dies erscheint rein zufällig.⁴

3.2 Die Feinabstimmung der fundamentalen Naturkonstanten

Was wir eben betrachtet haben, ist die mathematisch formulierbare Grundstruktur der Naturgesetze. Ein Beispiel ist das Coulomb'sche Gesetz:

$$F = C \cdot \frac{q_1 \cdot q_2}{r^2}$$

Das Produkt zweier Ladungsgrößen geteilt durch den Abstand im Quadrat ist proportional zur Kraft. Die wirkliche Größe der Kraft wird dabei aber (auch) grundlegend durch die Konstante C bestimmt. Es gibt in der Physik eine ganze Reihe solcher Konstanten, die entscheidend dafür sind, ob das Universum lebensfreundlich sein kann oder nicht. Sie bestimmen zum Beispiel die relativen Größen der Grundkräfte zueinander. Dies sei zunächst anhand der drei oben angesprochenen Grundkräfte verdeutlicht: Wie erwähnt, hat die starke Kernkraft als die stärkste der Grundkräfte die kürzeste Reichweite; die schwächere elektromagnetische Kraft hat eine mittlere Reichweite. Die Natur ist hier so konstruiert, dass über größere Distanzen weitgehend Ladungsneutralität herrscht, so dass dann diese Kraft nicht wirkt. Die Gravitationskraft ist mit Abstand die schwächste der Grundkräfte und dennoch wirkt sie am stärksten über große Distanzen. Dieser Umstand ist außerordentlich wichtig: Damit jede der Kräfte ihre spezielle Funktion zum Aufbau stabiler, funktionaler Materie erfüllen kann, muss sie in einem jeweils genau definierten Bereich über die anderen Kräfte dominieren. Keine Kraft darf immer dominieren und keine darf immer von anderen dominiert werden. Wäre zum Beispiel eine Kraft sowohl über kurze als auch über lange Distanzen die stärkste, würden alle anderen Kräfte von dieser dominiert werden und verlören praktisch ihre Funktion. Die Physik des Universums ist genau so konstruiert, dass jede der Grundkräfte in einem bestimmten Bereich ihre Funktion ausüben kann: Die starke Kernkraft hält den Atomkern zusammen, die elektromagnetische Kraft hält unter anderem das Atom zusammen, die Gravitations-

4 Dies gilt selbstverständlich auch dann, wenn ein Teil dieser Kräfte vereinheitlicht beschrieben werden kann. Denn die Möglichkeit einer solchen Vereinheitlichung erscheint ebenso rein kontingent. Sie hat nichts Zwingendes an sich.

kraft sorgt dafür, dass die Materie im Universum größere Anhäufungen bilden kann.

In vielen Fällen müssen die Naturkonstanten recht genau eingestellt sein, um Lebensfreundlichkeit zu ermöglichen. Man kann die Gesamtheit der relevanten Naturkonstanten hierbei gut mit einem Zahlenschloss vergleichen, bei dem alle Werte meist recht genau getroffen werden müssen, damit das Schloss öffnet und, im übertragenen Sinn, passend für Leben eingestellt sind. Während es bei einem typischen Zahlenschloss pro Stelle eine richtige unter insgesamt zehn möglichen Ziffern gibt, variieren Naturkonstanten und die damit verbundenen physikalischen Kräfte und anderen Größen um Dutzende von Zehnerpotenzen. So ist die starke Kernkraft etwa um Faktor 10^{40} größer als die Gravitationskraft. Der mögliche Bereich, in dem eine Konstante theoretisch jeweils liegen könnte, dürfte aber noch wesentlich gewaltiger sein: Es gibt schlechthin keinen zwingenden Grund für eine Begrenzung. Dabei könnte zum Beispiel die Gravitationskonstante auch über Null hinaus ins Negative gehen, so dass die Gravitationskraft dann abstoßend wäre. Der Bereich, in dem dagegen eine Konstante liegen muss, damit ein lebensfreundliches Universum ermöglicht wird, ist in der Regel im Vergleich dazu extrem schmal. Einige Beispiele: Ein Universum, bei dem lediglich die Gravitationskonstante um einige Zehnerpotenzen anders läge, könnte nach allem, was wir uns vorstellen können, kein höheres Leben beherbergen: Eine Vergrößerung um lediglich drei bis vier Zehnerpotenzen würde zum Beispiel die Lebensdauer von Sternen beträchtlich verringern. Wenigstens in einem evolutionären Szenario wäre eine zu kurze Sternlebensdauer allein deshalb verhängnisvoll, weil eine hypothetische Entstehung und Entwicklung des Lebens sehr viel Zeit bräuhete. Eine Veränderung von einigen Zehnerpotenzen mag auf den ersten Blick gewaltig erscheinen. Jedoch muss man sich vor Augen halten, dass die mögliche Spanne (eher als Untergrenze!) 40 Zehnerpotenzen umfasst. Selbst ein Bereich, der sich über einen Faktor von einer Milliarde erstreckt, müsste mit einer Genauigkeit von mindestens 1 zu 10^{31} getroffen werden. Ein anderes Beispiel liefert die starke Kernkraft. Eine geringfügige Veränderung um wenige Prozent würde die Nukleosynthese in Sternen, also das Hervorbringen lebenswichtiger Elemente wie Kohlenstoff oder Sauerstoff stark reduzieren (Collins, 2013, 127–129). Eine leichte Verringerung würde (teilweise lebenswichtige) mittelschwere Elemente wie Eisen instabil machen. Für weitere Beispiele sei auf die einschlägige Literatur verwiesen (Collins, 2003, 80–178; McGrath, 2009; Trüb, 2015).

Michael J. Denton hat in seinem Buch *Nature's Destiny* einige spezielle und faszinierende Konsequenzen dieser naturgesetzlichen Architektur und ihrer Feinabstimmung aufgezeigt: In zahllosen Fällen ergeben sich spezielle Funktionen, die auf verschiedenen Ebenen der Physik, Chemie und Biologie zutage treten. Jede dieser Funktionen ist höchst zuträglich, wenn nicht häufig unverzichtbar für Leben. Beispiele sind die einzigartigen und in vielfacher Hinsicht genau passenden Eigenschaften des Wassers, des Lichts, des Elements Kohlenstoff (und auch weiterer Elemente), der Atmosphärgase Sauerstoff und CO_2 oder der bioorga-

nischen Chemie. Für mehr Details sei der interessierte Leser auf das Original verwiesen (Denton, 1998).

3.3 Die Verteilung der Masse-Energie im Universum

Dieses präzise konstruierte Gebäude der Physik wäre im Hinblick auf Leben nutzlos, wenn nicht noch eine weitere Bedingung erfüllt wäre. Und diese ist zahlenmäßig sogar die anspruchsvollste Bedingung überhaupt: Für ein Universum wie das unsere, dessen Masse zum großen Teil in Form von Atomen (also „brauchbarer“ Materie) vorliegt, ist eine äußerst spezielle und damit eine statistisch äußerst unwahrscheinliche Verteilung der Masse im Raum nötig. (Mit „Universum“ ist hier das heute bekannte Universum gemeint; mit „Masse“ ist die damit äquivalente Energie mitgemeint. Weiterhin betrachten wir hier nur die sichtbare Masse unseres Universums, keine „dunkle Materie“ oder ähnliches.)

Atome bestehen aus einer Elektronenhülle und einem Atomkern, der auf sehr kleinem Raum über 99,9 % der Masse des Atoms enthält. Die Massendichte des Atomkerns ist etwa 10^{44} Mal größer als die durchschnittliche Massendichte des Universums. Ein Großteil der Masse des Universums liegt dabei in Form von Atomkernen vor. In unserem Universum gibt es rund 10^{80} Atome beziehungsweise Atomkerne. Diese extreme Konzentration der Masse, jedoch verteilt auf derart viele Portionen, stellt eine statistisch unvorstellbar unwahrscheinliche Verteilung dar. Zwei andere Verteilungsarten wären um ein gewaltiges Maß wahrscheinlicher: (1) Die Masse des Universums wäre über den Raum in statistisch zufälliger Weise verteilt. Das Universum bestünde aus einem Ozean niedrigenergetischer Quanten. (2) Die Masse des Universums wäre durch die Gravitation zu einer Portion oder zu einigen wenigen Portionen („schwarze Löcher“) zusammengeballt. In beiden Fällen gäbe es keinerlei Atome, Sterne, Planeten und erst Recht kein Leben.

Was ist die statistische Wahrscheinlichkeit eines Universums, dessen Masse vor allem in Form von Atomen vorliegt? Abbildung 1 zeigt ein Modell, das (analog, aber mit viel kleineren Zahlen) ein Universum unseres Typs mit einem Universum vergleicht, in dem die Masse statistisch zufällig verteilt wäre. Die linke Seite zeigt die geordnete Verteilung, die unserem Universum ähnelt: 64 Elemente sind auf vier Portionen verteilt: diese Portionen stellen gleichsam Atome dar (diese vier Portionen selbst dürfen hier zufällig verteilt sein). Die rechte Seite zeigt dagegen eine ungeordnete, statistisch-zufällige Verteilung von 64 Elementen auf 64 Bereiche. Die Wahrscheinlichkeit, zufällig eine geordnete Verteilung (linke Seite) zu erhalten, ist mit etwa $1 : 10^{72}$ äußerst gering.

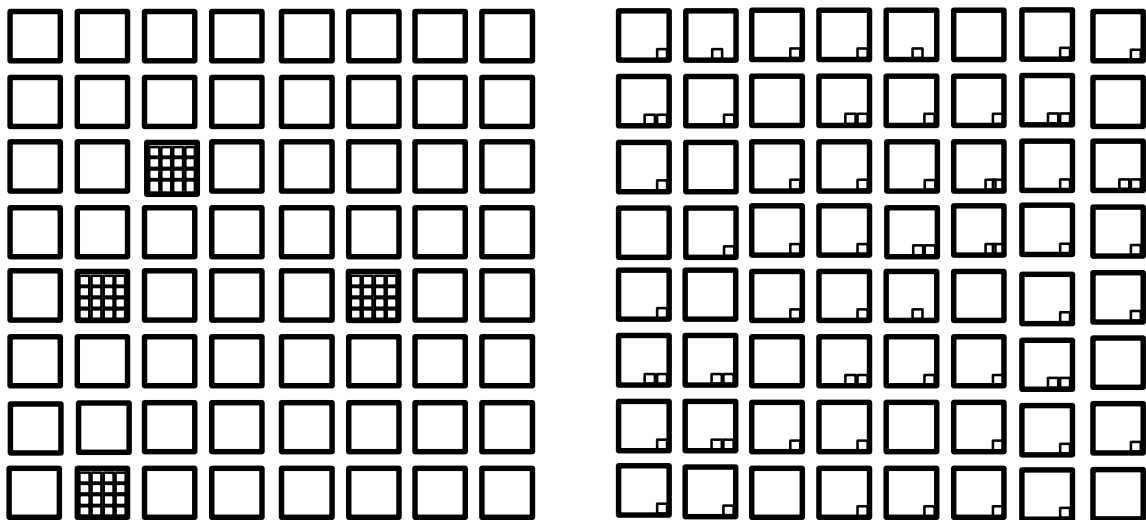


Abbildung 1: Geordneter Zustand (links) und zufällige Verteilung (rechts).

Mit plausiblen Zahlen für die Masseverteilung unseres Universums resultiert etwa eine Wahrscheinlichkeit von $1 : 10^x$ mit $x = 10^{126}$, dies ist eine Zahl mit 10^{126} Nullen. (Die Überschlagrechnung findet sich im Anhang.)

Der theoretische Physiker Roger Penrose verglich unser lebensfreundliches Universum mit dem Szenario, bei dem die Wirkung der Gravitation im Universum dominiert und dadurch die ganze Masse in einer Portion zusammengeballt ist. Dieses Szenario ist nach seiner Abschätzung um Faktor 10^x mit $x = 10^{123}$ wahrscheinlicher als ein Universum unseres Typs, welches überwiegend Masse in Form von Atomen enthält (Penrose, 2004, 729).

Natürlich enthalten solche Modelle Annahmen, die mehr oder weniger willkürlich sind. Es geht hier aber nicht um den genauen Zahlenwert. Auch wenn man diese Annahmen in einem plausiblen Rahmen variiert, bleiben grundsätzlich die unvorstellbaren Größenordnungen bestehen. Wir können davon ausgehen: Die Wahrscheinlichkeit, dass wir durch Zufall in einem Universum leben, in dem die Masse so verteilt ist, dass eine lebensfreundliche Welt resultiert, ist praktisch Null.

3.4 Von der Feinabstimmung zur Existenz Gottes

Ein lebensfreundliches Universum wie das unsere scheint ein unvorstellbar präziser Spezialfall zu sein und ist daher, für sich betrachtet, äußerst unwahrscheinlich. Eine Erklärung hat nun die Aufgabe, die enorme formale Unwahrscheinlichkeit dadurch aufzulösen, dass sie einen klaren Grund angibt, *warum* unser Universum so beschaffen ist, dass es lebensfreundlich ist. Wir brauchen, anders ausgedrückt, ein klar nachvollziehbares Auswahlprinzip, das aus der fast unendlichmal größeren Menge aller denkbaren materiellen Universen eine der verschwindend wenigen lebensfreundlichen Varianten zielsicher herausgreift. Wel-

che Erklärungstypen dafür gibt es? Betrachten wir zunächst drei Erklärungsansätze, die mit dem Atheismus vereinbar sind: Eine Erklärung (falls man dies „Erklärung“ nennen will), die sich auf den Zufall beruft, eine Erklärung, die sich auf eine metaphysische Notwendigkeit beruft, und eine Erklärung durch die Naturwissenschaft.

Die bloße Berufung auf den *Zufall* scheidet angesichts der hyperastronomisch geringen Wahrscheinlichkeiten, die hier im Spiel sind, von vornherein aus. Kein vernünftiger Mensch würde im Alltag jemals eine solche Erklärung akzeptieren. Zumindest auf den ersten Blick erfolgversprechender wäre die Erklärung „Zufall mit System“, wie zum Beispiel die Multiversum-Hypothese. Diese wird unten im Zusammenhang der Diskussion möglicher naturwissenschaftlicher Erklärungen besprochen.

Ein anderer Erklärungsversuch könnte sich auf eine metaphysische *Notwendigkeit* berufen. Etwas, das in diesem Sinne notwendig ist, kann schlechterdings nicht anders sein. Demnach wäre es eine notwendige Eigenschaft der Materie, dass eine materielle Welt mit Naturgesetzen und zudem mit den für Leben genau passenden Naturgesetzen ausgestattet ist sowie mit allen anderen Eigenschaften, die für Leben nötig sind. Die Schwierigkeit ist offensichtlich: Diese Notwendigkeitshypothese ist nichts anderes als eine *ad hoc*-Annahme. Es stünde sofort wieder die Frage im Raum, warum die notwendige Struktur der Welt ausgerechnet mit der, für sich betrachtet extrem unwahrscheinlichen Struktur zusammenfallen sollte, die für stabile Materie, chemische Bindungen und für Leben erforderlich ist. Der enorme, nicht weiter erklärbare Zufall bliebe bestehen. Diese Notwendigkeitshypothese ist explanatorisch nicht besser als die soeben erwähnte Zufallshypothese.

Kommen wir zu möglichen naturwissenschaftlichen Erklärungen. Hier muss man sich vor Augen halten, dass die Naturwissenschaft eine *empirische* Disziplin ist, die im Grunde einfach nur feststellt und beschreibt, was der Fall ist, wenn auch in systematisierender Weise.⁵ Zum Beispiel spielen hier Notwendigkeiten wie eben beschrieben keine Rolle, da diese, falls es sie in der materiellen Welt überhaupt geben sollte, empirisch nicht fassbar sind. Das einzige, was für eine naturwissenschaftliche Hypothesenbildung zwingend erforderlich ist, ist die Abwesenheit logischer Widersprüche in der Beschreibung. Logisch widerspruchsfrei zu beschreiben wären aber beispielsweise alle beliebigen Verteilungen von Datenpunkten oder von Masse-Energie in einem beliebig-dimensionalen System. Aus empirischer Sicht sind somit praktisch unendlich viele Varianten denkbar, wie die Welt hätte sein können, die widerspruchsfrei beschrieben werden könnten. Und wir hätten keinen Grund, sie nicht alle als gleichermaßen möglich und wahrscheinlich einzustufen. Nur ein verschwindender Bruchteil dürfte lebensfreundlich sein. Eine empirisch-naturwissenschaftliche Erklärung für die äußerst

5 Das heißt, grob gesprochen, dass man in der Gesamtheit der Phänomene dieser Welt bestimmte Muster und Regelmäßigkeiten sucht.

spezielle, lebensfreundliche Ordnung unserer physikalischen Welt ist daher nicht zu erwarten. Man kann auch so argumentieren, dass naturwissenschaftliche Erklärungen stets von Naturgesetzen und speziellen Randbedingungen *ausgehen* müssten. Und hier sind es ja gerade die Existenz der Naturgesetze an sich, ihre spezielle Form, ihre Konstanten sowie weitere für Leben geeignete Randbedingungen (wie die für sich äußerst unwahrscheinliche Verteilung der Masse im Universum), die zu erklären sind.

Ein anderer Erklärungsversuch beruht auf der Hoffnung, es gebe ein fundamentales und in sich relativ einfaches Naturgesetz, aus dem heraus sich die Physik ableiten lässt, die ein lebensfreundliches Universum ermöglicht. Aber diese Hoffnung würde, selbst wenn sie begründet wäre, ebenso explanatorisch in eine Sackgasse führen. Denn auch dieses Gesetz wäre ein unvorstellbar unwahrscheinlicher Spezialfall verglichen mit allen denkbaren Möglichkeiten, wie eine materielle Welt sonst hätte beschaffen sein können (sei sie gesetzesartig oder nicht). Es wäre sogar ein merkwürdiger Zufall, wenn ausgerechnet eine Physik, die ein lebensfreundliches Universum ermöglicht, auch noch höchst ästhetisch und elegant wäre; dies kann eher als weiteres Indiz für eine dahinterstehende Intelligenz aufgefasst werden (Widenmeyer, 2015a).

Ein prominenter, auf den ersten Blick vielversprechender Ansatz ist die Multiversum-Hypothese. Der Gedanke hinter diesem Konzept ist, dass extrem spezielle und somit formal unwahrscheinliche Einzelereignisse doch realistisch sein können, wenn eine entsprechend riesige Zahl solcher Ereignisse produziert und dabei variiert werden, also eine gewaltige Erhöhung der Wahrscheinlichkeitsressource. Dazu ein Beispiel: Wenn wenige Affen für begrenzte Zeit auf wenigen Schreibmaschinen zufällige Zeichenreihen produzieren, ist es enorm unwahrscheinlich, dass größere sinnvolle Textpassagen wie zum Beispiel das Johannes-evangelium resultieren. Hat man aber (fast) unendlich viel Zeit oder unendlich viele Schreibmaschinen und Affen zur Verfügung, sollte irgendwann einmal rein zufällig ein solcher Text herauskommen. Wenn es entsprechend (fast) unendlich viele Universen gäbe, und deren Parameter alle auf geeignete Weise variierbar wären, müssten zufällig auch einige wenige lebensfreundliche Varianten unter vielleicht mehr als 10^x mit $x > 10^{100}$ nicht lebensfreundlichen Varianten dabei sein. Intelligente Lebewesen wären in diesen extrem seltenen lebensfreundlichen Varianten dann höchst erstaunt, dass es sie gibt – bis sie diesen Mechanismus entdeckt hätten.

Die Multiversum-Hypothese ist jedoch schwerwiegenden Einwänden ausgesetzt. Gerade das Affenbeispiel macht klar, dass eine Erhöhung der Wahrscheinlichkeitsressource nicht einfach nur „gratis“ zu haben ist. Man bräuchte (falls die Affen parallel arbeiten) fast unendlich viele Schreibmaschinen und Affen, fast unendlich viel Futter, Wasser, Papier, Druckerschwärze und so weiter. Um nahezu unendlich viele Welten hervorzubringen, ist offensichtlich ein Apparat inklusive eines dort implementierten produzierenden Mechanismus‘ nötig. Ob es einen solchen Apparat geben kann und wie er aussehen würde, ist zwar spekulativ.

Es ist aber naheliegend, dass ein materieller Apparat, der fast unendlich viele Dinge der Art X hervorbringt, tendenziell aufwändiger aufgebaut sein müsste als ein X . Dabei wird der Mechanismus sicher auch eine geeignete, vermutlich sehr anspruchsvolle Struktur und passende Parametereinstellungen benötigen. Das Ausgangsproblem ist damit nicht gelöst, sondern nur verschoben.

Ein weiterer Punkt ist folgender: Die formale statistische Wahrscheinlichkeit eines qualitativ gleichartig geordneten Systems sinkt mit seiner Systemgröße exponentiell. Das erfährt man zum Beispiel, wenn man versucht, jeweils mit zwei, drei oder vier Würfeln einen 6er-Pasch zu würfeln. Die formale Wahrscheinlichkeit unseres Universums würde also enorm ansteigen, wenn der geordnete Bereich (zum Beispiel wo die Masse zu einem großen Teil in Form von Atomen vorliegt), kleiner wäre. Und eine gewisse Verkleinerung würde seiner Lebensfreundlichkeit keinen Abbruch tun. Für die statistische Wahrscheinlichkeit eines lediglich zehnmal kleineren lebensfreundlichen Universums als das unsere errechnet Roger Penrose den Wert $1 : 10^x$ mit $x = 10^{117}$, statt $1 : 10^x$ mit $x = 10^{123}$ für unser tatsächliches Universum (Penrose, 2004, 763). Das Verhältnis dieser beiden Zahlen ist aufgrund der Regeln des Exponentialrechnens immer noch knapp 10^x mit $x = 10^{123}$. Das heißt nun: Wenn die Multiversum-Hypothese wahr wäre, müssten sich Wesen wie wir mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit in einer möglichst kleinen Insel der Ordnung wiederfinden. Dass wir uns tatsächlich in einem derartig extravagant großräumig geordneten Universum wiederfinden, macht die Multiversum-Hypothese extrem unwahrscheinlich.

Eine ganz andersartige Erklärung ist teleologischer Art. Sie liefert ein Auswahlprinzip, das klar und direkt verständlich macht, warum aus der fast unendlichmal größeren Menge aller denkbaren materiellen Universen ausgerechnet eine lebensfreundliche Variante realisiert ist: Leben ist vom Schöpfer gewollt.

4. Das Argument aus der Existenz des Geistigen

Wir kommen zu einem zweiten Argument, das für die Existenz Gottes spricht: Die Tatsache, dass es in unserer Welt geistige, bewusste Wesen wie uns gibt, steht in einer Spannung zu einer materialistischen Weltauffassung und dadurch auch zum Atheismus. In der Regel sind Atheisten ebenso Materialisten. Das hat gute Gründe: Gott denken wir uns als ein ursprüngliches, geistiges und nichtmaterielles Wesen, das andere, nicht-ursprüngliche geistige (und auch materielle) Wesen geschaffen hat: Ohne Gott müssten geistige Wesen entweder plötzlich ohne Ursache aufgetaucht sein – was wohl kaum jemand annehmen wird – oder aber sie sind Produkt materieller Prozesse und bestehen ausschließlich aus materiellen Grundbestandteilen, was genau eine Kernauffassung des Materialismus ist. Argumente gegen den Materialismus sind daher Argumente für den Theismus.

Das Materielle können wir so definieren, dass es nichtgeistig ist oder zumindest ausschließlich aus nichtgeistigen Bestandteilen (wie beispielsweise Elementarteilchen) besteht und dabei räumlich strukturiert ist. Betrachten wir das Geistige, so ist es sinnvoll, von zwei Kategorien zu sprechen:⁶

- Bewusstseinszustände oder -inhalte verschiedener Art: Dies sind zum Beispiel Sinnes- und Schmerzempfindungen, Gedanken oder Willenshaltungen. Sie bilden die Kategorie nicht eigenständig existierender geistiger Dinge, da sie ohne ein Subjekt, das sie hat, nicht existieren können.
- Geistige Subjekte. Das sind diejenigen Instanzen, die Bewusstseinsinhalte haben beziehungsweise in Bewusstseinszuständen sein können. Wir sind zum Beispiel solche Subjekte. Das heißt, wir existieren nicht einfach nur wie zum Beispiel ein Stein, sondern wir können die Welt erleben und eine Einstellung zu den Dingen in der Welt haben. Solch ein Subjekt können wir auch „Selbst“, „Person“ oder ein „Ich“ nennen.

Geist finden wir in unserer Welt bei Menschen und auch bei vielen Tierarten vor, wenn wir davon ausgehen, dass diese empfindungsfähig sind. (Ich verwende den Begriff „geistig“ etwas weiter als häufig üblich, so dass auch Tiere mit Empfindungsfähigkeit beziehungsweise Bewusstsein darunter fallen.) Wie erwähnt wäre Gott in der Welt, wie sie der Theist denkt, ein rein geistiges, also körperloses, von allem Materiellen prinzipiell unabhängig existierendes Wesen, Ursache aller (anderen) Dinge. Es ist klar, dass die Existenz anderer geistiger Subjekte sich in eine solche Welt harmonisch fügt. Aber wie sieht es mit einer Welt aus, in der das Nichtgeistige, nämlich Materie, der Ursprung aller Dinge ist? Wie kann es sein, dass das Geistige aus Materie, also aus etwas ganz ohne Geist, ohne Bewusstsein, Vorstellungskraft, Empfindungsfähigkeit oder ähnliches, etwas mit diesen Fähigkeiten *entstehen* kann? Und wie kann es sein, dass Geist letztlich aus Materie *besteht*? Das erste ist der historische Aspekt, der zweite der ontologische Aspekt des Materialismus. Beide Aspekte bedingen sich gegenseitig. Wenn am Anfang nur Materie da ist, dann ist beispielsweise nicht zu erwarten, dass irgendwann einmal Dinge vorhanden sind, die gar nicht aus materiellen Grundbestandteilen bestehen. Der Materialismus ist angesichts des Geistigen eine Position, die mit sehr gewichtigen Problemen konfrontiert ist, ein Umstand, den auch viele nicht-theistische Philosophen recht offen einräumen (Bieri, 2006; Nagel, 2012; McGinn, 2007).

6 Das Thema unbewusster geistiger Zustände von Subjekten wird hier ausgeklammert, da es für die Fragestellung nicht relevant ist.

4.1 Qualia – intrinsische Bewusstseinsqualitäten

Betrachten wir (auch stellvertretend für andere Bewusstseinsinhalte) eine Art von Bewusstseinszuständen genauer, sogenannte Qualia. Qualia sind Bewusstseins- oder Empfindungsqualitäten, wie visuelle Qualitäten (Helligkeit, Farben), akustische Qualitäten, olfaktorische Qualitäten, Schmerzqualitäten und so weiter. Ihr Wesensmerkmal ist eine jeweilige Qualität für ein Subjekt, welches diese Qualia als Bewusstseinszustände hat. Diese Qualitäten sind keine Eigenschaften der wahrgenommenen Dinge selbst, wie sie unabhängig von unserem Bewusstsein und unserer Wahrnehmung existieren, sondern sie existieren nur *subjektseitig*. Dies ist bei Schmerzqualitäten besonders klar: Einen Schmerz „da draußen“ ohne ein Subjekt, das ihn empfindet, gibt es nicht. Es gilt aber auch für die anderen Empfindungsqualitäten: Zum Beispiel schreiben wir zwar den Dingen „da draußen“ instinktiv Farbqualitäten zu, jedoch genügt bereits eine Reflexion über die physiologischen Prozesse der Farbwahrnehmung, um zu sehen, dass dies nicht wörtlich verstanden werden kann (Widenmeyer, 2015b, 99). Sehr gründlich wird dies in der Habilitationsschrift von Peter Lanz nachgewiesen (Lanz, 1996).

Der Materialismus würde nun mit sich bringen, dass geistige Dinge wie Empfindungen und ihre eigentümlichen Qualitäten nichts anderes als irgendwelche materiellen Dinge, Prozesse oder Eigenschaften sind, wie zum Beispiel ein bestimmter Gehirnzustand oder -prozess. Dies bedeutet eine strenge (numerische) Identität, für die gilt:

Wenn A identisch mit B ist, dann müssen alle und nur die Eigenschaften von A auch Eigenschaften von B sein.

Wenn wir nun physikalisch-materielle Dinge wie Gehirnzustände mit den Empfindungsqualitäten vergleichen, sehen wir aber, dass dies aufgrund einer Vielzahl von Merkmalen nicht der Fall ist:

- Eine Farb- oder Schmerzqualität als solche hat keinerlei physikalische Eigenschaften wie Länge, Ladung, Masse.
- Empfindungsqualitäten sind etwas Einfaches, Unteilbares, denn das empfindende Subjekt kann daran keine Teile unterscheiden. Physikalische Dinge wie neuronale Muster sind komplex und haben Teile.
- Ein Bewusstseinsinhalt besitzt eine besondere, intrinsische Qualität, die an physikalischen Gegenständen nicht festgestellt werden kann.
- Bewusstseinsinhalte sind dem Subjekt unmittelbar gegeben; physikalische Dinge immer nur mittelbar über eine physiologisch vermittelte Wahrnehmung.
- Ein Subjekt kann sich über das aktuelle Haben und die Qualität eines Bewusstseinsinhalts (zum Beispiel das aktuelle Haben eines intensiven Schmerzes) *nicht im Irrtum* befinden. Es hat keinen Sinn zu sagen „ich weiß nicht, ob

ich Schmerzen habe.“ Über einen äußeren, physikalischen Sachverhalt ist grundsätzlich Irrtum möglich.

- Ein und derselbe Gehirnprozess kann von verschiedenen Personen beobachtet werden. Er ist *öffentlich*. Ein Bewusstseinsinhalt ist *privat*, also nur dem Subjekt gegeben, das ihn hat. *Meinen* Schmerz spüre *nur* ich.

Empfindungsqualitäten sind demnach mit physikalisch-materiellen Dingen nicht identisch. Daher können wir zwar bei allen komplexen physikalischen Gegenständen (wie zum Beispiel bei einem Stein) durch Untersuchung ihrer Struktur mehr und mehr verstehen, warum sie ihre speziellen physikalischen Eigenschaften (elektrische Leitfähigkeit, Härte, chemisches Reaktionsvermögen und ähnliches) haben. Durch eine Untersuchung eines Gehirns allein kann jedoch keine geistige Eigenschaft festgestellt werden und es gibt keinerlei Grundlage für ein Verständnis, warum überhaupt eine bestimmte geistige Eigenschaft und warum gerade diese auftritt. Wir wissen von geistigen Eigenschaften nur aus unserer Selbsterfahrung und weiter dadurch, dass sich uns andere geistige Wesen mitteilen, woraus wir schließen, dass sie gleichartige Empfindungen oder Gedanken wie wir haben.

Wie versuchen Materialisten, ihre Weltsicht dennoch zu verteidigen? Da ist zum Beispiel die These, unsere psychologischen Begrifflichkeiten, mit denen wir Bewusstseinsinhalte bezeichnen, führen uns in die Irre führen, da es sich schlechthin um physikalische Dinge handle (Rorty, 1997, 96). Aber dieser Ansatz ist unhaltbar: Bewusstseinsinhalte sind ganz genau das, was einem Subjekt unmittelbar gegeben ist. Und diese stellen sich radikal andersartig dar als physikalische Dinge. Diese entscheidende phänomenologische Differenz wird von unseren Begriffen korrekt wiedergegeben. Ein anderer Ansatz fasst geistigen Eigenschaften als Innenperspektive und die physikalischen Eigenschaften als Außenperspektive auf ein und dieselbe Sache auf. Und für Materialisten ist diese Sache letztlich materiell. So könne doch ein Baum von Süden betrachtet und der identische Baum von Norden betrachtet unterschiedliche Eigenschaften aufweisen (Carrier und Mittelstraß, 1989, 87; Pauen, 2007, 116–118). Dieser Ansatz stellt für den Materialismus aber keine Lösung dar. Natürlich ist der Baum als Ganzer mit sich selbst identisch. Jedoch sind die *Nordseite* des Baumes und die *Südseite* desselben Baumes keinesfalls identisch. Aber das müssten sie nach dieser Analogie sein, wenn geistige Dinge wirklich materiell sein sollten.

Eine andere theoretische Möglichkeit für Materialisten wäre, von der Forderung einer strengen Identität abzurücken. Die Schwierigkeit ist dabei, dass der Materialist ausschließlich materielle Dinge als Grundbestandteile der Welt akzeptieren kann (zum Beispiel Elementarteilchen). Das Geistige dürfte aus nichts Weiterem und Andersartigem bestehen. Ohne das Postulat strenger Identität wäre dies aber der Fall, was letztlich einen unauflösbaren Widerspruch impliziert (Widenmeyer, 2012). Colin McGinn drückt diese Notwendigkeit einer strengen

psychophysischen Identität für den Materialismus so aus: „Der einzige Ausweg für den Materialismus besteht in einer begrifflichen Reduktion des Mentalen.“ Bei einer solchen begrifflichen Reduktion müsste das Geistige letztlich in physikalischen Grundbegriffen beschreibbar sein, was, wie wir gesehen haben, aussichtslos sein dürfte. Diese Aussichtslosigkeit räumt McGinn, selbst Materialist und Atheist, offen ein (McGinn, 2006, 371–399).

4.2 Subjekte – Bezugspunkte von Bewusstseinsinhalten

Am Beispiel Bewusstseinszustände wird bereits deutlich, dass geistige Dinge einen Seinsbereich eigener Art darstellen. Bewusstseinszustände gehören dabei in die Kategorie nicht eigenständig existierender geistiger Dinge, da sie ohne ein jeweiliges Subjekt, das in solchen Zuständen ist, nicht existieren können. Man kann ein Subjekt als einheitliches Bewusstseinszentrum oder als Bezugspunkt aller Bewusstseinsinhalte bezeichnen, die in einem einheitlichen Bewusstsein vorkommen. Solche Subjekte liegen jedem anderen geistigen Phänomen notwendig zugrunde (Widenmeyer, 2015b, 152).

In Bezug auf die Existenz solcher Subjekte hat der Materialismus nicht weniger Schwierigkeiten. Zwei Punkte seien hier genannt. Erstens sind Subjekte einfache, unteilbare Dinge. Diese Einfachheit geistiger Subjekte ergibt sich nicht nur aus unserer Selbsterfahrung, sondern muss auch notwendig gedacht werden (Widenmeyer, 2015b, 151). Die Einfachheit widerspricht unmittelbar der konkreten Komplexität körperlicher Dinge. Der Widerspruch ist auflösbar, wenn man akzeptiert, dass ein geistiges Subjekt in seinem Wesenskern *kein* materielles, körperliches Wesen ist, sondern ein Ding eigener Art. Eine weitere Schwierigkeit für den Materialismus ist die Eigenschaft der *Identität* von Subjekten, besonders deutlich im Hinblick auf die *diachrone Identität*, dem (im strikten Sinne) Dasselbe-Bleiben durch die Zeit hindurch: Ich bin der, der ich auch vor zehn Jahren war, und ich bleibe ich selbst, auch wenn sich körperliche und viele psychische Merkmale deutlich verändern sollten. Man kann die Schwierigkeiten des Materialismus im Hinblick auf diese Identität so verdeutlichen: Praktisch alle Atome in unserem Körper werden im Laufe der Monate und Jahre durch andere ausgetauscht. Man könnte mit den Atomen, die aus meinem Körper ausgebaut werden, theoretisch einen (in materieller Hinsicht) perfekten Doppelgänger erstellen. Der sollte, zumindest nach einer materialistischen Weltansicht, dann auch wieder die genau gleichen psychischen Eigenschaften wie ich haben. Die entscheidende Frage ist aber dann: Wer ist jetzt *Ich*? Es gibt keine Handhabe, dies mittels physikalischer Kriterien rational zu entscheiden. Also scheint die körperlich-physikalische Identität eines Körpers mit der wirklichen Identität eines Subjekts nicht identisch zu sein. Es sind wesensmäßig zwei unterschiedliche Dinge. Wir

müssen folglich von der Existenz eines immateriellen Subjekts ausgehen, das man klassischerweise auch „Seele“ oder „Geistseele“ nennt.⁷

Wir haben also gute Gründe davon auszugehen, dass es in der Welt nicht nur ein Reich des Materiellen gibt, sondern auch ein Reich des Geistigen. Die fundamentalen Dinge in diesem Reich des Geistigen sind nichtmateriell, nämlich geistige Subjekte wie menschliche Seelen oder Gott. Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass bei körperlichen Wesen geistige Eigenschaften innig mit körperlichen verwoben sind. Dass geistige Subjekte wie wir in Existenz gekommen sind, kann nicht lediglich durch materielle Prozesse erklärt werden. Vielmehr muss angenommen werden, dass es einen nicht entstandenen, ewigen Geist gibt, der Ursache der anderen, entstandenen geistigen Subjekte ist.

5. Das Argument aus der Moral

Das Argument aus der Moral für die Existenz Gottes, das im Folgenden besprochen wird, hat folgende Struktur:

Prämisse 1: Es gibt objektive Moral.

Prämisse 2: Wenn es Gott nicht gibt, gibt es keine objektive Moral.

Konklusion: Gott existiert.

Mit „objektiv“ ist hier gemeint, dass die moralischen Prinzipien der Menschheit vorgegeben sind und unabhängig davon gelten, was Menschen gerade meinen. Das vorgebrachte Argument ist in seiner logischen Struktur korrekt. Die entscheidende Aufgabe ist aber natürlich zu zeigen, dass die beiden Prämissen wahr oder wenigstens deutlich plausibler als ihr Gegenteil sind.

5.1 Die Objektivität von Moral

Gibt es objektive Moral? Gibt es moralische Tatsachen, ungefähr so wie es mathematische oder physikalische Tatsachen gibt? Heute herrscht in westlichen Kulturen ein vordergründiger *moralischer Relativismus* vor: Viele Menschen lehnen offiziell die Vorstellung objektiver Moral ab. Interessanterweise verzichten sie aber keineswegs darauf, auch selbst moralisch-normative Ansprüche zu erheben. So wird oft Vertretern einer objektiven Moral der Vorwurf gemacht, dass sie anderen ihre Werte überstülpen wollten und intolerant seien. Relativisten führen so aber selbst unterschwellig moralische Normen ein. (Hier: „Man darf anderen nicht seine Werte überstülpen.“ „Man soll tolerant sein.“) Dabei sind diese Normen für sie meist nicht verhandelbar und durch ihre Unterschwelligkeit sogar einem rationalen Diskurs entzogen. Dem entsprechend ist unser Zeitalter

7 Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Alvin Plantinga: (Plantinga, 2012, 105-146).

des Relativismus von einem häufig stark moralisierenden politisch-gesellschaftlichen Diskurs geprägt. Sicherlich ist die Funktion solcher meist einseitigen Moralisationen hauptsächlich die eines Herrschaftsinstruments („*political correctness*“). Wirksam kann dies aber nur sein, wenn ein hinreichend großer Teil der Bevölkerung *glaubt*, dass die moralischen Bewertungen, die vorgegeben werden, *tatsächlich berechtigt* seien. Ein besonders wichtiger Punkt ist, dass moralische Zuschreibungen von Pflichten, Rechten, Schuld oder Verdienst unseren Lebensalltag durchziehen. Wer zum Beispiel meint, dass ihm selbst großes Unrecht geschieht, und er sich darüber beschwert, widerspricht dadurch faktisch dem Relativismus. Er meint ja, dass ihm *tatsächlich* und *objektiv* Unrecht geschieht und er sich *zu Recht* beschwert.

Solche Befunde sind starke Indizien dafür, dass Menschen, auch wenn sie weltanschaulich in eine andere Richtung beeinflusst sind, von Natur aus die Vorstellung fester, objektiv gültiger moralischer Maßstäbe haben. Entspricht dieser Vorstellung aber etwas in der Wirklichkeit oder ist sie letztlich eine Illusion? Ich möchte nun für Ersteres argumentieren. Zunächst verweise ich dazu auf ein erkenntnistheoretisches Prinzip, das wir im Alltag ganz selbstverständlich benutzen:

Nehmen wir mit unseren inneren oder äußeren Sinnen einen Sachverhalt X wahr und liegen keine eindeutigen Gegenindizien vor, die gegen die Realität von X sprechen, ist es vernünftig, X als real anzusehen.

Die allgemeine Vorstellung von Menschen, dass es ein objektives Richtig und Falsch gibt, beruht in der Regel auf teils sehr starken inneren Wahrnehmungen. Beispiele sind die Wahrnehmungen, dass das Quälen von Kindern zum Vergnügen oder die Gräueltaten im Kommunismus oder im Nationalsozialismus etwas objektiv moralisch Schlechtes darstellen. Die Stärke solcher moralischen Wahrnehmungen kann durchaus mit unseren Sinneswahrnehmungen verglichen werden: Mit dem gegebenen Inhalt ist in beiden Fällen eine sehr starke Intuition verbunden, dass das, was dieser Inhalt darstellt, zuverlässig ist.

Existieren eindeutige Gegenindizien? Das wahrscheinlich wichtigste Gegenargument, das auch von vielen Relativisten vorgebracht wird, verweist auf den Umstand, dass die Auffassungen, was moralisch richtig und falsch ist, je nach Kultur und Zeit unterschiedlich sein können (Benedict, 2004, 43). So hielt wohl die Mehrheit der Deutschen in den Sechzigerjahren Homosexualität für moralisch falsch, während heute selbst Kritik daran verpönt ist. Zeigt dies eine grundlegende Relativität und damit Beliebigkeit moralischer Bewertungen?

Ich denke nicht. Im Grunde existiert auch angesichts solcher Fälle eine Parallelität zu unserer Sinneswahrnehmung: Wir wissen, dass unklare Wahrnehmungen oder Sinnestäuschungen möglich sind und gelegentlich vorkommen. Dies nehmen wir aber keinesfalls zum Anlass, die Zuverlässigkeit unserer Wahrnehmungen umfassend in Frage zu stellen. Unsere Erfahrung ist, dass das grundsätz-

liche Vertrauen in unsere Sinnesdaten in der Praxis berechtigt ist. Weiterhin können wir durch weitere Sinnesdaten und durch reflektiertes Nachdenken häufig Sinnestäuschungen als solche erkennen und gegebenenfalls korrigieren. Auch in moralischen Fragen kann es manchmal hilfreich sein, beispielsweise nach allgemeineren moralischen Prinzipien Ausschau zu halten und mit diesen umstrittene moralische Fragen zu untersuchen. Ein Beispiel ist der kategorische Imperativ Kants: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“

Wir machen so häufig die Erfahrung, dass unsere moralischen Urteile einem entscheidbaren, argumentativen Diskurs zugänglich sind und im Großen und Ganzen ein in sich stimmiges (kohärentes) Gesamtbild ergeben, selbst wenn einige Spezialfälle unklar bleiben sollten. Wir sind also durchaus darin gerechtfertigt, von der Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile und somit einer objektiven Moral auszugehen. So ist dann auch die These plausibel, dass trotz oberflächlicher Unterschiede zwischen den Kulturen ein umfassender Grundbestand moralischer Prinzipien universell anerkannt wird. Vermutlich dürften, so wie Paul Copan schreibt, wohl alle Menschen leicht einsehen können, „dass Freundlichkeit eine Tugend und kein Laster ist, dass wir andere so behandeln sollen, wie wir selbst behandelt werden wollen, und dass ein moralischer Unterschied zwischen Mutter Theresa und Pol Pot oder Joseph Stalin besteht“ (Copan, 2013, 145).

5.2 *Moralische Tatsachen gründen in einer absoluten Person*

Die These, die ich jetzt verteidigen möchte, ist, dass es moralische Tatsachen nur geben kann, wenn auch Gott existiert. Im ersten Schritt möchte ich zeigen, dass Moral (Pflichten oder Werte) notwendig etwas mit Personen zu tun hat.⁸ (Personen seien hier als Subjekte verstanden, die prinzipiell fähig zu Vernunft und Sprache sind.) Im zweiten Schritt geht es darum, dass objektive Moral nicht von endlichen Personen ausgehen kann, sondern in einer absoluten, unendlichen Person gründen muss.

5.2.1 Verbindung von Moral und Personalität

Bezüglich einer Verbindung von Moral und Personalität können wir mindestens drei Aspekte unterscheiden:

1. Nur Personen sind *empfänglich* für Pflichten.
2. Nur Personen können moralisch *verpflichtet* werden und nur sie selbst oder ihre Handlungen können moralisch *bewertet* werden.

⁸ Auch Paul Copan sieht klar, dass moralische Phänomene eng an Personalität gekoppelt und von dieser nicht wegzudenken sind (Copan, 2004, 113).

3. Das Moralische als solches *gründet* darüber hinaus *ontologisch* in (mindestens) einer Person.

Die ersten beiden Punkte dürften kaum umstritten sein. Ein Elementarteilchen, ein Stein oder eine Pflanze sind nicht empfänglich für Moral; auch ist es sinnlos, sie moralisch zu bewerten, zu loben oder zu tadeln. Relevant für uns ist jedoch der dritte Punkt, für den ich im Folgenden argumentieren möchte: Der letzte Maßstab für das Gute liegt in mindestens einer Person und nur Personen können Pflichten erlassen. Zunächst können bereits die ersten beiden Punkte als Indizien für den dritten Punkt gelten: Moralische Tatsachen scheinen in irgendeiner Weise an Personen gebunden zu sein. Um dies jedoch noch genauer dingfest zu machen, ist die Frage zu beantworten, was für eine Art von Dingen moralische Tatsachen sind. Ich möchte dafür argumentieren, dass moralische Tatsachen *intentionale* Dinge und dadurch notwendig an *geistige Subjekte* gebunden sind.

Intentional ist etwas, das einen Bedeutungsinhalt hat und so auf etwas außerhalb seiner selbst verweist oder, anders formuliert, etwas repräsentiert.⁹ Ein Beispiel ist der Gedanke: „Morgen regnet es in München.“ Er hat den entsprechenden Bedeutungsinhalt und verweist so auf etwas außerhalb seiner selbst. Es dürfte klar sein, dass der Gedanke nicht die Stadt München selbst als Bestandteil enthält, sondern eine (gedankliche) Repräsentation von ihr. Entsprechend muss das, worauf ein Gedanke verweist, nicht notwendig aktuell existieren (wie das morgige Regnen in München). Man nennt dies *Kontrafaktizität*, ein weiteres häufiges und charakteristisches Merkmal von Intentionalität. Diese Kontrafaktizität finden wir zum Beispiel auch bei Plänen, die wir fassen, oder bei Phantasiegeschichten. Ein drittes häufiges Merkmal von Intentionalität ist eine bestimmte Einstellung zum repräsentierten Sachverhalt oder Gegenstand: Wir können hoffen, dass es morgen in München regnet, glauben, dass es morgen in München regnet, und so weiter.

Moralische Tatsachen erfüllen alle Merkmale der Intentionalität. Allgemein gesprochen impliziert eine moralische Tatsache wie „*X* ist moralisch gut“: „*X* soll getan werden“. „*X* ist moralisch schlecht“ impliziert: „*X* soll nicht getan werden“. Beides gilt ganz unabhängig davon, ob *X* nun aktuell oder jemals getan wird. Moralische Tatsachen weisen über sich hinaus und haben somit einen Bedeutungsinhalt; auch hier ist klar, dass *X* nicht die Handlung selbst sein kann, sondern eine *Repräsentation* einer (möglichen) Handlung ist. Entsprechend ist Kontrafaktizität ein Merkmal moralischer Tatsachen. Und schließlich enthalten sie eine Einstellung zu einer Handlung, ein Sollen oder Nichtsollen. Zum Beispiel ist ein wesentlicher Teil des Bedeutungsgehalts von „Du sollst nicht morden“ der Bezug auf einen (möglichen) Mord. Gleichzeitig ist diese moralische Tatsache kontrafaktisch, sie gilt unabhängig davon, ob es zu einem Mord kommt

9 John Searle hat in seinem Buch *Intentionalität* eine über weite Strecken sehr gute Einführung und Analyse dieses zentralen Phänomens gegeben (Searle, 1987).

oder nicht. Und das Nichtsollen stellt eine konkrete, missbilligende Einstellung zu einem möglichen Mord dar.

Das nächste Puzzleteil ist die Tatsache, dass Intentionalität ein Merkmal des Geistigen ist, nämlich eine Fähigkeit von Personen. So schreibt der Philosoph Thomas Metzinger (Metzinger, 2010, 13):

„Der Unterschied zwischen *mentalen* und physischen Zuständen besteht also darin, dass mit den ersten immer *etwas gemeint* ist, dass sie *von etwas handeln*, weil sie auf etwas außerhalb ihrer selbst verweisen – während physische Zustände einfach nur Zustände sind, bedeutungslos, ohne eigenen, inneren Bezug zu anderen Teilen der Wirklichkeit. Die *Welt des Geistes* ist die Welt der Inhalte, die Welt der Physik ist die Welt der Ursachen.“ Und weiter: „Der Kern des Problems ist jetzt, dass Intentionalität *keine natürliche oder physikalische Beziehung* sein kann, weil Beziehungen zwischen existierenden und nicht-existierenden Dingen einfach *keine natürlichen Beziehungen* sein können.“

Metzinger ist ein naturalistischer Philosoph, der mit dem Phänomen der Intentionalität seine Schwierigkeiten hat, da es sich einer Reduktion auf Physikalisches sperrt (Widenmeyer, 2015, 157-163). Dennoch räumt er ein, dass Intentionalität etwas typisch Geistiges ist. Dies wird an den genannten drei Eigenschaften der Intentionalität deutlich:

1. Repräsentation (*Gerichtet-Sein, Inhalt*): Dies kann nur so gedacht werden, dass etwas einem Subjekt geistig vergegenwärtigt ist, beziehungsweise sie geistig auf etwas Bezug nimmt.
2. Bezug auf *Nicht-Existierendes* (Kontrafaktizität): Dies kann nur so gedacht werden, dass ein Subjekt in seiner Vorstellungswelt darauf Bezug nimmt.
3. *Einstellungen* zu Weltzuständen wie ein Wünschen oder eine Missbilligung (eines Weltzustandes *X*) oder ähnliches: Dies kann nur so gedacht werden, dass es sich um innere Haltungen eines Subjekts handelt.

Fälschlicherweise werden zwar manchmal auch materiellen Dingen Bedeutungsinhalte zugesprochen. Aber sie können, wie eine Festplatte oder ein Buch, nur Bedeutungsträger sein; dabei wird eine Bedeutung erst erfasst durch einen geistbegabten Interpreten, der bestimmte Strukturen als Zeichen interpretiert und über ein Codesystem eine Bedeutung rekonstruieren kann, die der Autor dieser Struktur vor dem Hintergrund des Codesystems hineingelegt hat.

Da also moralische Tatsachen intentional sind und Intentionalität ein spezifisches Merkmal geistiger Subjekte ist, sind diese für moralische Tatsachen konstitutiv.

5.2.2 Die Notwendigkeit einer absoluten Person

Jetzt ist die Frage, welche Art von Subjekten geeignet ist, um *objektive* Moral zu gewährleisten. Sicherlich muss es sich hierbei um vernunft- und sprachbegabte

geistige Subjekte, also um Personen, handeln. Können endliche Personen, sei es einzeln oder kollektiv, Moral hervorbringen? Anhand von vier Punkten möchte ich dafür argumentieren, dass objektive Moral notwendig in (mindestens) einer absoluten Person gründet.

1. Das Problem des moralischen Pluralismus: Stellen wir uns vor, dass die Menschheit versucht, in irgendeiner Weise moralische Normen aus dem Nichts hervorzubringen. Dabei müssten erstens alle Menschen, insofern sie durch den zu schaffenden Moralkodex verpflichtet werden sollen, beteiligt sein und auch zustimmen. Denn dass zum Beispiel eine Minderheit durch Zwang genötigt wird, sich einem durch eine Übermacht beschlossenen Moralkodex zu unterwerfen, dürfte wohl kaum moralisch sein. Zweitens müssen wir davon ausgehen, dass grundlegend unterschiedliche Vorstellungen aufeinander treffen. Ein besonders wichtiger (und oft unterschätzter) Punkt ist drittens, dass hier natürlich keinerlei moralische Normen *vorausgesetzt* werden können, da diese ja erst hervorzubringen sind. Eine rationale Entscheidung über moralische Fragen ist in einer solchen Situation prinzipiell nicht möglich, da eine Argumentation über Normen stets von normativen Grundprinzipien *ausgehen* muss, was hier nicht möglich ist (Widenmeyer 2015b, 37-40). Wollte man zum Beispiel aufgrund inhaltlich unüberbrückbarer Differenzen durch eine Mehrheitsabstimmung zu einem Ergebnis kommen, müsste bereits das (ebenfalls normative) Mehrheitsprinzip vorausgesetzt werden, das natürlich selbst nicht durch Mehrheitsentscheid in Kraft gesetzt werden kann. Diese Schwierigkeiten entfallen, wenn eine einheitliche und übergeordnete Instanz jenseits der Menschheit als Quelle des Moralkodex gedacht wird.
2. Die Notwendigkeit einer absoluten Autorität: Offensichtlich ist nicht jedes Sollen, das von *irgendjemandem* beansprucht wird, verpflichtend. Die angemessene Reaktion darauf, dass sozusagen die falschen Personen normative Ansprüche an uns richten, ist etwa „wer sagt denn das?“ oder „ist diese Person überhaupt dazu befugt?“ Berechtigte Sollensansprüche setzen eine angemessene Autorität voraus und wer einen Sollensanspruch erhebt, erhebt automatisch einen (eigenen oder geliehenen) Autoritätsanspruch. Für eine Grundlegung der Moral ist nun nicht zu sehen, wie dieser Autoritätsanspruch eingelöst werden kann, wenn ihn endliche, relative Personen auf Grundlage ihrer selbst erheben. Die Frage „warum sollte diese Person oder Personengruppe eine solche Autorität haben?“, scheint hier prinzipiell unbeantwortbar zu sein. Dies ist auch verständlich: Endliche Wesen verdanken ihre Existenz und *a fortiori* ihre mögliche Autorität etwas anderem. Daher kann auch deren Autorität bestenfalls nur abgeleitet sein. Zudem könnten mehrere (und beliebige) Personen oder Personengruppen eine solche Autorität beanspruchen und massiv in Konflikt geraten. Eine wirklich objektive Moral muss also in einer Instanz gründen, welche auf Grundlage ihrer selbst mit einer unanfechtbaren, nicht relati-

- ven Autorität ausgestattet ist. Es sollte sich um ein Wesen handeln, über das hinaus nichts mit mehr Autorität gedacht werden kann.
3. Die Notwendigkeit einer absoluten Instanz des Guten: Mit moralischen Tatsachen ist absolut festgelegt, was gut und was schlecht ist. Daher müssen diese in einer Instanz gründen, welche ein *maximales Gutsein* verkörpert. Die Instanz muss als so gut gedacht werden können, dass darüber hinaus kein höherer Grad an Gutsein und an „normativer Maßgeblichkeit“ gedacht werden kann. Weiterhin müssen objektive moralische Tatsachen *metaphysisch notwendig* sein: Es ist undenkbar, dass bestimmte moralische Grundprinzipien auch ganz anders sein könnten. Eine Welt, in der zum Beispiel Mord an Unschuldigen als gut und Freundlichkeit als böse gelten könnten, erscheint uns absurd und unmöglich. Und insofern moralische Normen notwendig gelten, müssen sie auch ewig, also zu jeder Zeit in Geltung sein. Endliche Personen stellen nun keine höchstmögliche Instanz des Guten dar, da recht offensichtlich vollkommeneren Wesen denkbar sind. Gründete Moral auf endlichen Wesen, wäre sie nicht notwendig, sondern kontingent, da auch diese Wesen und was sie für richtig und falsch halten, kontingent sind, also auch ganz anders sein könnten. Außerdem existieren endliche Wesen zeitlich begrenzt. Die Eigenschaften einer derartigen absoluten Instanz des Guten erfüllt nur Gott.
 4. Die Notwendigkeit einer angemessenen Verantwortungsinstantz: Das System moralischer Pflichten erschiene unvollständig, wenn damit keine substanzielle Verantwortung moralisch verpflichteter Wesen verbunden wäre. Und Verantwortung kann nur gegenüber *jemandem*, einer Person, gedacht werden. Auch erschiene es absurd, wenn das Tun des Guten oft nicht zum Guten führt. Dagegen müssen Menschen, die sich in dieser Welt für das moralisch Richtige entscheiden, oft erhebliche Nachteile in Kauf nehmen. Es muss also eine geeignete Instanz gedacht werden, der gegenüber alle Menschen verantwortlich sind und die dabei auch in irgendeiner Form für eine umfassende Gerechtigkeit sorgt. Das heißt: Macht und das moralisch Gute müssen in dieser Instanz zusammenfallen, was offensichtlich keine menschliche Instanz ist.

Das Argument aus der Moral sei nochmals zusammengefasst: Es ist sehr plausibel, dass es objektive moralische Tatsachen gibt. Moralische Tatsachen gründen notwendig in mindestens einer Person. Dabei kann es sich nicht um endliche Personen handeln. Folglich gibt es eine unendliche, absolute Person, Gott.

6. Fazit

Gottesbeweise können zeigen, dass die Existenz Gottes nicht sinnvoll bezweifelt werden kann, dass wenigstens die These der Existenz Gottes plausibler ist als ihr Gegenteil, oder ferner, dass es lebenspraktisch vernünftiger ist, an Gott zu glauben, als es nicht zu tun. Einige populäre Pauschalargumente gegen die prinzipiel-

le Beweisbarkeit der Existenz Gottes wurden zurückgewiesen. Es wurden drei unabhängige Argumente für die Existenz Gottes vorgestellt:

1. Das Argument aus der Struktur des Universums, die hochspezifisch für körperliches Leben maßgeschneidert ist.
2. Das Argument aus der Existenz des Geistigen in der Welt, welches auf einer materiellen Basis nicht erklärt werden kann.
3. Das Argument aus unserer Wahrnehmung einer objektiven moralischen Realität, welche ohne die Existenz einer absoluten Person nicht gedacht werden kann.

Die Frage nach der Existenz Gottes kann also grundsätzlich rational beantwortet werden. Der vorliegende Aufsatz beansprucht jedoch nicht, diesen Beweis vollständig geführt zu haben, nicht zuletzt, weil hierfür noch die relevanten Argumente *gegen* die Existenz Gottes zu betrachten wären (wie das Theodizeeproblem), die nicht Gegenstand dieses Aufsatzes waren. Der interessierte Leser sei hierfür auf die einschlägige Literatur verwiesen: (Irlenbohn, Koritensky, 2013, 157–207; Mackie, 1982; Nash, 2004, 203; Von Wachter, 2011, 19–40; Widemeyer, 2015b, 199–208).

Anhang

Ausgangspunkt des Modells ist die empirische Erkenntnis, dass der größte Teil der Masse des Universums in den Kernen der Atome und damit in einem winzigen Teilvolumen des Universums untergebracht ist. Für das Modell zugrunde gelegt seien ein Volumen des Universums von 10^{80} m^3 und eine Anzahl von (ebenso) 10^{80} Wasserstoffatomen, deren Kerne zusammen rund 10^{-44} des Volumens des Universums ausfüllen. Eine weitere, jetzt willkürlich definierte Annahme ist, dass das Universum in Untervolumina unterteilt sei, die das Volumen eines Wasserstoff-Atomkerns haben. Davon gibt es dann pro Kubikmeter etwa 10^{44} . Mit dem Volumen des Universums von 10^{80} m^3 ergeben sich folglich 10^{124} Untervolumina. Ebenso sei für das Modell angenommen, dass es so viele kleinste Portionen an Masse gibt, wie es auch Untervolumina gibt, nämlich 10^{124} . Demnach sind 10^{124} Masseportionen in 10^{80} von 10^{124} Volumina unterzubringen. Nach einer vereinfachten Überschlagrechnung ist die formale Wahrscheinlichkeit für eine solche Verteilung:

$$p = (10^{-44})^{10^{124}} = 10^{-10^{125,64}}$$

Dies sei kurz erläutert. Vereinfacht gilt, dass 10^{124} Portionen auf nur 10^{-44} aller zur Verfügung stehenden Untervolumina zu verteilen sind. 10^{124} Mal müssen

daher Ereignisse realisiert werden, die jeweils eine Wahrscheinlichkeit von 10^{-44} haben. Für die Gesamtwahrscheinlichkeit muss 10^{-44} also 10^{124} Mal mit sich selbst multipliziert werden.

Literatur

- Ruth Benedict 2004, *Defending Cultural Relativism*, in: Harry J. Gensler, Earl W. Spurgin, James C. Swindal (Hg.), *Ethics, Contemporary Readings*, New York: Routledge, 2004.
- Peter Bieri 2006, Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel, in: Thomas Metzinger (Hg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes, Band 1: Phänomenales Bewusstsein*, Paderborn: Mentis 2006.
- Martin Carrier, Jürgen Mittelstraß 1989, *Geist, Gehirn, Verhalten: Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin: de Gruyter, 1989.
- Robin Collins 2003, The Evidence for Fine-tuning. In: Neil Manson (Hg.), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, New York: Routledge, 2003.
- Robin Collins 2013, Das Teleologische Argument, in: Bernd Irlenbohn, Andreas Koritensky (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Neue Wege der Forschung – Philosophie, Darmstadt: WBG, 2013.
- Paul Copan 2004, A Moral Argument, in: Francis J. Beckwith, William L. Craig, James P. Moreland (Hg.), *To Everyone an Answer*, Downers Grove: IVP, 2004.
- Paul Copan 2013, Das moralische Argument, in: Bernd Irlenborn, Andreas Koritensky (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Darmstadt: WBG, 2013.
- William L. Craig, *Die Revolution in der angloamerikanischen Philosophie*, <http://www.reasonablefaith.org/german/die-revolution-in-der-angloamerikanischen-philosophie> [abgerufen am 15.04.2016].
- Michael Denton 1998, *Nature's Destiny, How the laws of biology reveal purpose in the universe*, New York: The Free Press, 1998.
- Peter Lanz 1996, *Das phänomenale Bewusstsein*, Frankfurt: Klostermann, 1996.
- John L. Mackie 1982, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart: Reclam, 1982.
- Colin McGinn 2006, Wie man das Leib-Seele Problem nicht löst, in: Hans-Dieter Heckmann, Sven Walter (Hg.), *Qualia – ausgewählte Beiträge*, Paderborn: Mentis, 2006, 371–399.
- Alister E. McGrath 2006, *A Fine-Tuned Universe*, Louisville, Kentucky: WJK, 2009.

- Thomas Metzinger 2010, in: Thomas Metzinger (Hg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes, Band 3, Intentionalität und mentale Repräsentation*, Paderborn: Mentis 2010.
- Peter Müller 2015, *Markus Widenmeyer: Welt ohne Gott, eine kritische Analyse des Naturalismus*, JETH 29, 2015, 307–308.
- Thomas Nagel 2012, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford: OUP, 2012.
- Ronald H. Nash 2004, The Problem of Evil, in: Francis J. Beckwith, William L. Craig, James P. Moreland (Hg.), *To Everyone an Answer*, Downers Grove: IVP, 2004.
- Michael Pauen 2007: *Was ist der Mensch?* München: DVA, 2007.
- Roger Penrose 2004, *The Road to Reality*, New York: Vintage, 2004.
- Alvin Plantinga 2012, Against Materialism, in: Paul Göcke (Hg.), *After Physicalism*, Notre Dame: UNDPress, 2012.
- Richard Rorty 1997: Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien, in: Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim: Beltz, ³1997.
- William L. Rowe, Paul Draper, Peter von Inwagen 2013, *Das Problem des Übels*, in: Bernd Irlenborn, Andreas Koritensky (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Darmstadt: WBG, 2013, 157–207.
- Adolf Schlatter 1959, *Die philosophische Arbeit seit Descartes, ihr ethischer und religiöser Ertrag*, Stuttgart: Calwer, ⁴1959.
- John Searle 1987, *Intentionalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- Richard Swinburne 2012, Why Hume and Kant were mistaken in rejecting natural theology, in: Thomas Buchheim, Friedrich Hermanni, Axel Hutter und Christoph Schwöbel (Hg.), *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Peter Trüb 2015, *Der bewohnbare Kosmos, die Feinabstimmung der Naturgesetze als Hinweis auf einen Schöpfer*, <https://www.wort-und-wissen.de/publikationen.html> [abgerufen am 17.04.2016].
- Daniel von Wachter 2007, *Die kausale Struktur der Welt*, [epub.umuenchen.de/1975/1/wachter_2007-ursachen.pdf](http://pub.umuenchen.de/1975/1/wachter_2007-ursachen.pdf) [abgerufen am 31.12.2013].
- Daniel von Wachter 2011, Schlechte, aber einflussreiche Argumente gegen die Existenz Gottes, in: Ron Kubsch (Hg.): *Im Zweifel für den Zweifel? Beiträge zur christlichen Apologetik*, Bonn: VKW, 2011.
- Markus Widenmeyer 2007, *Der Ursprung des Autonomismus in der kritischen Philosophie Kants*, Magisterarbeit, Universität Stuttgart, 2007.
- Markus Widenmeyer 2012, *Reduktion und Emergenz, ist Leben mehr als komplexe Physik?* <http://www.wort-und-wissen.de/artikel/a11/a11.pdf> [abgerufen 20.04.2016].
- Markus Widenmeyer 2015a, *Zufall, Notwendigkeit oder Geist? Die mathematisch-naturgesetzliche Grundordnung der Welt*. <http://www.wort-und-wissen.de/artikel/a18/a18.pdf> [abgerufen 20.04.2016].

Markus Widenmeyer 2015b, *Welt ohne Gott? Eine kritische Analyse des Naturalismus*, Holzgerlingen: Hänssler, 2015.

Markus Widenmeyer

Proof of God's existence?

Proofs for God's existence do not aim to be compelling in a theoretical sense in the same way as mathematical truths. However, they can show, for example, that God's existence is significantly more probable than His non-existence. Some popular sweeping arguments against the possibility of proofs for God's existence are rejected. Three arguments for the existence of God are presented: A teleological argument from the multi-level fine-tuning of the universe, an argument from consciousness, and a moral argument.