

## Alexander Crombie (1762–1840) über die Rationalität natürlicher Theologie

VON ULRICH L. LEHNER

Neben William Paley († 1805) sind auch andere bedeutende englisch-schottische Denker des 19. Jahrhunderts der Tradition der ‚Theologia Naturalis‘ gefolgt, um den Materialismus von Hume, Laplace, d’Holbach wirksam zu bekämpfen. Unter diesen ist – fast vergessen – der schottische Philosoph Alexander Crombie (1762–1840)<sup>1</sup> mit seinem Werk „Natural Theology“<sup>2</sup>. Crombie trug keine umfangreiche naturwissenschaftliche Stoffsammlung für einen physikotheologischen Gottesbeweis zusammen, wie dies in seiner Zeit durchaus üblich war und unter oft kuriosen Namen geschah<sup>3</sup>, sondern analysierte die Aussagen der Materialisten auf ihre Konsistenz und Kohärenz hin, um ihre „intellectual flaws“ aufzudecken.<sup>4</sup> Sein über 1200 Seiten starkes Werk steht mit dem Veröffentlichungsjahr 1829 unmittelbar vor der geistesgeschichtlichen Revolution, die mit der Evolutionstheorie von Charles Darwin einsetzt; mit ihrem Grundprinzip des genetischen „Zufalls“ bzw. der „Selektion“ wurde die klassische Physikotheologie undurchführbar gemacht. Erst im 20. Jahrhundert deckte man den hypothetischen Charakter der Darwinschen Theorie auf und begann erneut mit Spekulationen über das Design des Universums.<sup>5</sup> Der Nachdruck der „Natural Theology“ ist gerechtfertigter Anlaß, einige Grundpositionen dieses Denkers vorzustellen.<sup>6</sup>

### Die Ursachen des Atheismus

Die umfangreichen Prolegomena seines Werkes<sup>7</sup> dienen zum einen der Abgrenzung von bisherigen religionsphilosophischen Publikationen, zum anderen zur Porträtierung seines intellektuellen Gegners, des Materialismus. Die Ursachen dieses Weltbildes sieht er nicht in moralischen Verfehlungen seiner Vertreter<sup>8</sup>, die den Verstand verdunkelten, sondern sie beruhten auf fehlerhaften intellektuellen Prämissen.<sup>9</sup> Crombie setzt sich schon mit dieser Analyse in bemerkenswerter Weise von den meisten christlichen Apologeten seiner Zeit ab, die die Person des Atheisten von vornherein als unmoralische Existenz zurückwiesen; denn obwohl auch für Crombie der Materialismus die schlimmste moralische Verfehlung darstellte, sei sie durch einen intellektuellen Willensakt verur-

<sup>1</sup> J. Fieser hat dem Nachdruck von A. Crombie, *Natural Theology*, 2 Bde., London 1829 (Nachdruck: Bristol: Thoemmes Press 2001, ISBN 1-85506-913-X), eine kurze Einleitung (V-XXII) vorausgeschickt, in der auch eine Komplettbibliographie des Autors enthalten ist.

<sup>2</sup> Crombie, *Natural Theology*, wird im folgenden zitiert nach Band und Seitenzahl.

<sup>3</sup> Vgl. U. Krolzik, *Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung*, Neukirchen-Vluyn 1988, der etwa die Hydrotheologie, Insektotheologie und Geotheologie erläutert.

<sup>4</sup> Auch die materialistischen Systeme Priestleys und Coopers, die mentale Operationen zu reinen Gehirnfunktionen reduzierten, erfahren ihre Beurteilung und machen Crombie so auch für die zeitgenössische „philosophy of mind“ interessant.

<sup>5</sup> Hier ist vor allem der zeitgenössische Philosoph R. Swinburne (Oxford) zu nennen, der in vielen seiner Publikationen das Designargument forciert hat, so etwa in: *The Existence of God*, Oxford 1991; vgl. auch M. Behe, W. Dembski, S. Meyer (Hg.), *Science and Evidence for Design in the Universe*, San Francisco 2000; W. Dembski, M. Behe, *Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology*, Downers Grove 1999.

<sup>6</sup> Crombies Frühwerk „*Essay on Philosophical Necessity*“ (1794), war noch dem Determinismus Priestleys und Humes geschrieben.

<sup>7</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* I, 1–82.

<sup>8</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* I, Introduction, IV.

<sup>9</sup> „(...) Atheism is a creed“. (Crombie, *Natural Theology* I, Introduction, XIII).

sacht und nicht umgekehrt. Deshalb verdiene das Weltbild des Atheismus auch eine eingehende psychologische Untersuchung.

Die erste Ursache sieht er in der Sprachverwirrung der materialistischen Naturerklärung. So spreche diese auf der einen Seite von der Natur „inhärierenden“ Kräften, zum anderen aber hypostasierend von „Intentionen“ der Natur.<sup>10</sup> Der Materialismus, der offensichtlich nicht ohne Teleologie auskommt, erschaffe sich aus dieser Notlage heraus ständig neue und tautologische Begriffe, die die eigentliche Naturerklärung nur hinauschieben und die Frage nach dem „Wozu“ verschleiern. So würden die Phänomenbeschreibungen naturalistisch in Ursachenerklärungen umgemünzt.<sup>11</sup> Der zweite Grund liege in einem skeptischen Grundzug materialistischer Denker. Obwohl der Skeptizismus dem vernünftigen Intellekt zunächst als widersinnig erscheinen muß, wird er durch die ständige Konfrontation mit skeptischen „Grunddogmen“ zermürbt und verliert seine Kraft. Dieser Grundzug wird durch die Tendenz, die eigenen Zweifel zu multiplizieren, verstärkt, so daß man von der gesunden, skeptischen Einstellung zum Skeptizismus übergeht.<sup>12</sup> Der Skeptizismus „stiehlt“ dann, Stück um Stück, die dem Intellekt eigenen Überzeugungen. „Der Skeptizismus ist notwendigerweise progressiv. Er stiehlt sich schrittweise, und kaum bemerkbar, voran. Kein Mensch wurde je *sofort* zum überzeugten Ungläubigen; aber ein Zweifel bringt den nächsten hervor.“<sup>13</sup>

In einem übersteigerten Glauben an die Kraft des menschlichen Intellekts liege der dritte Grund für den Atheismus. Die Arroganz menschlichen Denkens nehme an, daß, was nicht klar und distinkt durch Erfahrung oder Denken unter Begriffe zu bringen sei, auch nicht existiere.<sup>14</sup> Dieser kurzen Bemerkung schließt sich als vierte Ursache der blinde Autoritätsglauben („implicit faith“) an. Die Anhänger des Materialismus ließen sich durch berühmte Gelehrte zu unreflektierter Gefolgschaft hinreißen.<sup>15</sup> Interessanterweise wird aber auch in der Überanstrengung der Gottesbeweise durch die Wesensmetaphysik der Neuzeit ein Grund für die Abnahme der Glaubwürdigkeit der theistischen Religionen gesehen. Diese Metaphysik habe, so Crombie, Gottes Existenz a priori als die sicherste Tatsache zu erweisen versucht<sup>16</sup> und habe durch ihre Loslösung von jeglicher Erfahrung dem Atheismus den Weg ebenso geebnet<sup>17</sup> wie die Verunreinigung des Gottesbegriffs durch den „supralapsarischen Prädestinationsglauben“<sup>18</sup>. Auch Isaac Newton gerät in die Kritik Crombies, weil er den Raum als das *sensorium* Gottes bezeichnet; diese Rede „[...] nimmt ihre Zuflucht zu einer Ähnlichkeit, die nicht nur dun-

<sup>10</sup> Ebenfalls dargelegt von C. Kummer, Philosophie der organischen Entwicklung, Stuttgart 1996, 29–31.

<sup>11</sup> Crombie, Natural Theology I, 3–13; ebd. 9: „And, while the Atheist fancies, that he knows the causes [...] and talks fluently of the powers of gravitation, repulsion, evaporation, organization, and so forth, he seems not to be aware, that he is amusing himself with mere terms – that these express no causes, but are the names of general phenomena, and give us just as much information, respecting the origin or cause of the universe, and its organized forms, as if we were to ascribe the construction of a watch to a power of *chronometrifcation*.“

<sup>12</sup> Kant spricht ähnlich vom Wert des Empirismus in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Zum einen bewahre er davor, den „[...] Faden physischer Untersuchungen abzureißen und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntniß ihn an transcendente Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, daß man nichts wisse“ (KrV, B 498). Wenn der Empirismus aber in Ansehung der Ideen dogmatisch werde, „[...] und dasjenige dreist verneint, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, so fällt er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelbarer ist, weil dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachtheil verursacht wird“ (KrV, B 499).

<sup>13</sup> Crombie, Natural Theology I, 21.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 29.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 39.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 49.

<sup>17</sup> Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommen M. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven 1983; und W. Schmidt-Biggemann, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt am Main 1988.

<sup>18</sup> Crombie, Natural Theology I, 59–69.

kel und uneinsichtig ist, sondern die transzendente Majestät Gottes als großem und ewigem Lenker und Regierer des Universums erniedrigt“<sup>19</sup>. Diese Spekulationen „[...] sind schlimmer als nur nutzlos; sie sind geradezu schwanger mit Unheil. Sie verraten die höchste menschliche Anmaßung, und besitzen eine direkte und notwendige Tendenz, unwürdige Begriffe vom göttlichen Wesen hervorzubringen.“<sup>20</sup> Der letzte Grund für den Atheismus, der angeführt wird, besteht in der psychologischen Struktur des menschlichen Intellektes. Eine neu aufgefundene Wahrheit wird zuerst mit Ehrfurcht und Begeisterung empfangen; ist er an sie gewöhnt, wird der Geist indifferent und träge.<sup>21</sup> So verblissen nicht nur die Emotionen, sondern auch die mit ihnen verknüpften Wahrheiten.<sup>22</sup> Dieser Indifferenz entgegenzuarbeiten, ist nur durch eine permanente Erweiterung des Objektbereichs möglich. Hierher gehören nach Crombie auch die Beispiele aus der Physikotheologie, die den Menschen immer wieder in Erstaunen und Ehrfurcht versetzen.<sup>23</sup>

## Die Abweisung der materialistischen Naturerklärung

Für Crombie können Zufall und Notwendigkeit weder die Gestalt des Universums noch die der tierischen und pflanzlichen Welt erklären; allein eine ordnende Intelligenz sei zu diesem Design fähig gewesen.<sup>24</sup> Nicht eine Summe von Einzelbeispielen vermag die physikotheologische Position zu stärken, sondern die holistische Perspektive<sup>25</sup>, die neben der Welt mit ihrer Ausstattung auch das gesamte Universum mit in die Hypothese einbezieht. Denn auch wenn die Kongruenz aller Mittel und Ziele, die gegenseitige Ausrichtung von intellektloser Materie und organischen Wesen auf Zufall zurückzuführen sei, wird dieses Axiom bei seiner Ausweitung auf das gesamte Sonnensystem derart unwahrscheinlich, daß in umgekehrter Proportion die Evidenz des Theisten und der Physikotheologie zunimmt.<sup>26</sup>

Doch schon Crombie war das Gegenargument bekannt, einer unendlichen Anzahl von zufälligen Versuchen müsse irgendwann einmal die Gestalt der Sonne oder eines Grashalmes entspringen. Crombie lehnt dieses Argument mit dem Hinweis ab, daß die Wahrscheinlichkeit dafür unendlich (!) gering sei.<sup>27</sup> Auch könne die Eigenart des Lebendigen durch Zufall nicht erklärt werden, weil die Natur aus sich nichts Neuartiges hervorbringen könne – die graduelle Entwicklung der Natur lehre dies aus der Erfahrung.<sup>28</sup> Das zweite, interessantere Argument entlehnt Crombie aber dem Materialismus selbst: Wenn die Materie als ewig gedacht wird, dann auch ihre einzelnen Teile, die von Ewigkeit her in Bewegung sein müssen. Jede neue kompositionelle Einheit von Materie muß

<sup>19</sup> Ebd. 63.

<sup>20</sup> Ebd. 64; *I. Kant*, Reflexionen zur Metaphysik, Akademieausgabe Bd. XVIII, 294: „Es ist [...] beym Dogmatism [...] Gefahr [...] der Auffassung eines Wusts von Irrthümern unter einer kleinen Zahl Warheiten (!) und der Verachtung der letzteren selbst wegen ihrer Verwandtschaft mit jenen [...]“.

<sup>21</sup> *Crombie*, *Natural Theology* I, 71: „If we look back to the admiration and astonishment, with which we viewed in childhood any curious production of art, and compare it with the indifference with which we now regard it, we shall feel a confirmation of the same truth.“

<sup>22</sup> *Crombie*, *Natural Theology* I, 78: „Repetition weakens the emotion [...]“.

<sup>23</sup> *Crombie*, *Natural Theology* I, 81.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 156–163. Crombie führt etwa an, daß die menschliche Rasse sich nicht entwickeln oder erhalten könnte, wenn die Distanz der Erde zur Sonne geringer oder größer wäre und nimmt damit Design-Argumente des 20. Jahrhunderts vorweg.

<sup>25</sup> Vgl. *G. W. Leibniz*, *Versuche in der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, Hamburg 1996, 169–170. Die gesamte Argumentation Crombies ist größtenteils an Leibniz orientiert, obwohl er dessen Werk nicht ein einziges Mal nennt.

<sup>26</sup> *Crombie*, *Natural Theology* I, 158: „In the same proportion, in which the possibilities of chance are lessened, and the evidences of design multiplied, is the conclusion of the Theist confirmed.“

<sup>27</sup> *Crombie*, *Natural Theology* I, 160.

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 166.

daher aus Zufall entstanden sein. Ist es aber wahrscheinlich, fragt Crombie, daß sich aus der wesenhaften Unordnung der Materie „zufällig“ eine Regularität herausbildet, die das Leben hervorbringt? Anders gefragt: Ist Leben das notwendige Resultat der Organisation der Materie?<sup>29</sup> Dies anzunehmen, kann allerdings aus der empirischen Wissenschaft nicht deduziert werden; das Leben beruht zwar auf Organisation, folgt aber nicht notwendig aus dieser: „[...] Kein lebender Organismus kann produziert werden, in dem Leben nicht schon vorher existent war.“<sup>30</sup>

Hume hat durch ein der Materie inhärierendes Ordnungsprinzip<sup>31</sup> die Welt materialistisch zu erklären versucht. Um seine Theorie zu veranschaulichen, konstatierte er eine Parallele zwischen Geist und Materie: So, wie der Geist das Prinzip der Ordnung in sich enthalte, so auch die Materie.<sup>32</sup> Allerdings ist diese Ansicht inkonsistent mit der gesamten Philosophie Humes, was Crombie auch hervorhebt.<sup>33</sup> Er lehnt Humes Lösung ab: 1.) weil sie keinerlei Evidenz für sich beanspruchen könne, da die Ursachen für Ordnung, Schönheit und Nützlichkeit der Erfahrung unbekannt sind. 2.) Ordnung impliziere immer Intelligenz. Daß Materieteilchen solche Intelligenz produzierten, sei ungläubwürdig. 3.) Es sei nicht verstehbar, warum die Materie in dem erreichten Zustand der Ordnung verbleiben sollte. 4.) Aber selbst, wenn das Ordnungsprinzip essentiell der Materie innewohne und nicht das Resultat von Intelligenz sei, ergäben sich drei bemerkenswerte Einwände gegen den Materialismus:

A) Da Leben mehr ist als Organisation, kann die bloße Komposition von Atomen den Menschen als „lebendiges Wesen“ nicht erklären. B) Wenn das Ordnungsprinzip der Materie notwendig innewohnt, ist die Existenz von Unordnung nicht verständlich. C) Wenn Ordnung aus Materie entsteht, kann kein Werk menschlicher Arbeit einer schaffenden Intelligenz zugeschrieben werden. Dies hat die Unmöglichkeit moralischen Handelns als auch eine epistemologische Verwirrung des Menschen zur Folge:

Da ich nicht persönlich beobachtet habe, wie Herr Hume seine Essays verfaßt hat, sehe ich auch keinen guten Grund, warum man zu der Annahme Zuflucht nehmen sollte, Intelligenz sei für deren Entstehen verantwortlich, wenn man doch ein Ordnungsprinzip besitzt, das deren Ursprung aus ignoranter Notwendigkeit erklären kann.<sup>34</sup>

Wenn die Materie aber nach notwendigen Gesetzen in Bewegung sein muß, bis sie einen Zustand erreicht, ist die Rückfrage möglich, warum ihre Zustandsformen regelmäßig nützlich und nicht schädlich sind. Denn die Harmonie und Nützlichkeit, die aus der Materie entsteht, kann unmöglich durch den Zufall erklärt werden.<sup>35</sup> Die Antwort Humes, diese Anordnung entstehe durch die „Anpassung“ der Materie, verschiebt das Problem nur auf einen tautologischen Begriff, der den Grund für diese Anpassung schuldig bleibt.<sup>36</sup>

### Das Wahrscheinlichkeitsargument für die Existenz Gottes

Wo immer sich Ordnung und Regularität uniform oder in einer großen Anzahl von Fällen zeigen, in denen die Wahrscheinlichkeit der Unordnung unendlich groß ist, sei der Mensch vollauf berechtigt, auf einen intelligenten Schöpfer zu schließen.<sup>37</sup> Man müsse

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 169. Diese Frage wird auch gegenwärtig diskutiert; und man scheint sich von der im 20. Jahrhundert entwickelten Theorie der Erstorganisation der DNA zu entfernen zugunsten eines (allerdings naturalistisch konzipierten) ersten Lebensprozesses, der auf dem Zitronensäurezyklus basiert.

<sup>30</sup> Crombie, *Natural Theology* I, 169.

<sup>31</sup> Vgl. *D. Hume*, *Dialoge über natürliche Religion*, Leipzig 1905, Sechster Teil, 87.

<sup>32</sup> Vgl. *Hume*, *Dialoge*, Zweiter Teil, 51.

<sup>33</sup> Vgl. *Crombie*, *Natural Theology* I, 191.

<sup>34</sup> Ebd. 194.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 198.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 199.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 388 bzw. I, 16.

außerdem nicht den genauen Probabilitätswert kennen, um von der Existenz Gottes überzeugt zu sein, es reiche die intuitive Gewißheit aus, die das Übergewicht auf Seiten des Designargumentes wahrnimmt.<sup>38</sup> Da die Wahrscheinlichkeitsrechnung dem Zufall nur geringe Wahrscheinlichkeit zugesteht („a single possibility“), muß der vernünftige Intellekt die vielen Möglichkeiten („preponderance of possibilities“) vorziehen, die ihm die Gotteshypothese eröffnet. Der Schluß auf Gott als Urheber der Welt geschieht somit „[...] durch die unmittelbare Wahrnehmung des gewaltigen Übergewichts der Möglichkeiten auf der einen Seite, gegenüber der einen Möglichkeit auf der anderen“<sup>39</sup>. Die zweite Basis des Wahrscheinlichkeitsarguments ruht auf dem Zusammentreffen von Naturzwecken auf, die auf die Erreichung von bestimmten Wirkungen abzielen und daher auf eine intelligente Ursache zurückgeführt werden müssen. Ist nur ein Mittel nicht vorhanden, werden Bewegungen oder Zyklen nicht ausgeführt, es werden andere verunmöglicht usf. Daher ruht der Schluß auf einen Schöpfer nicht auf dem *common sense* auf, sondern auf der Wahrscheinlichkeitsrechnung, nach der es höchst unwahrscheinlich ist, daß die Vielzahl der Naturzwecke so exakt übereinstimmt, wenn sie nicht durch Design geordnet worden wäre.<sup>40</sup> „Das Zusammentreffen von Mitteln und Zwecken ist rational erklärbar nur bei einer Hypothese, die daher intuitiv evident sein muß.“<sup>41</sup>

Der klassische Gegeneinwand des Materialismus besteht im Hinweis darauf, daß man wohl von Wirkungen, solange man aber nicht die Intentionen des einrichtenden Intellektes kenne, unmöglich von Design sprechen könne. Dieses Prinzip verneint damit aber den Grundsatz der Logik, von einer Wirkung auf ihre Ursache zu schließen.<sup>42</sup> Zwar sei die Wirkung kein unfehlbarer Hinweis auf die Ursache oder die Intention, aber es erscheine als intellektuelle Unredlichkeit, dieses Prinzip vollends abzulehnen, da es den Menschen konsequenterweise zum Solipsismus führen muß: Intelligenz kann nur anhand ihrer Wirkungen erkannt werden.

Herr Hume hat ein ‚*Essay über Wunder*‘ verfaßt. Er hätte wohl keine Bedenken getragen, kundzutun, daß die Intention des Autors mit klarer Sicherheit aus dem Tenor des Werkes erhoben werden könne [...] Doch während er mit der Verfassung seiner Schrift beschäftigt war, und die losen Buchstaben die Wörter formten, ‚*Ein Essay über Wunder von D. Hume, Esq.*‘, [...] hätte er sicher nicht für einen Moment gezweifelt, daß dieses geistige Arrangement aus intellektuellem Design hervorgegangen ist [...] Wenn wirklich Intelligenz und Design nicht aus der sinnvollen Anordnung von Dingen oder aus der detaillierten Einrichtung von Mitteln und Zwecken in der Natur deduzierbar wären, so wäre es für den Menschen unmöglich festzustellen und zu behaupten, daß im ganzen Universum auch nur ein intelligentes Wesen neben ihm existierte. Wie könnte man Intelligenz denn erkennen, wenn nicht anhand ihrer Wirkungen?<sup>43</sup>

Das Gegenargument läuft darauf hinaus, daß niemand eine Erfahrung von der „Er-schaffung“ der Welt besitzen könne.<sup>44</sup> Dieses Argument ist unwiderlegbar, weil in der Tat keine Erfahrung von der Weltenschöpfung möglich ist. Es schließt aber weder den Schluß von der Wirkung auf die Ursache aus noch die Wahrheit von der Schöpfung selbst. Es scheint, als ob Hume einen Augenzeugenbericht für die Schöpfung einfordere, den er schon aufgrund seiner Prämissen für unmöglich erklärt.<sup>45</sup> Hume weist damit aber auch das grundlegende Prinzip zurück, nach dem spezifische Taten einem Handelnden grundsätzlich zugeschrieben werden können,<sup>46</sup> was sinnvolles Handeln völlig auflöst.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. 394.

<sup>39</sup> Ebd. 396.

<sup>40</sup> Vgl. ebd. 402.

<sup>41</sup> Ebd. 404.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. 406.

<sup>43</sup> Ebd. 407.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. 411–431.

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 418.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 419–421.

Nachdem die Einwände des Materialismus als „intellectual flaws“ aufgedeckt sind, die dem menschlichen Handeln und der Logik zuwider laufen, wird von Crombie der Schluß von der präzise eingerichteten Welt auf einen Urheber mittels der Wahrscheinlichkeitsrechnung als zulässig erwiesen. Auch dem Einwand, Schöpfung als *actio* setze eine *passio*, also eine bereits existierende Materie voraus<sup>47</sup>, widerspricht er: Diese Voraussetzung aus der Erfahrung abzuleiten, wie es Hume vorgab, erscheint unzulässig, denn die Erfahrung lehre, was existiere, nicht, was existieren müsse. Aus der Erfahrung könne nie und nimmer abgeleitet werden, daß keine andere Kraft (d. i. Gott) *ex nihilo* erschaffen könne.<sup>48</sup> Das Bemerkenswerte an Crombies Argumentation ist seine wiederholte Betonung, einen Gottesbeweis aus der Erfahrung<sup>49</sup> und nicht aus der leeren metaphysischen Spekulation<sup>50</sup> vorzulegen. Das Unbehagen an der Wesensmetaphysik ist also nicht nur im skeptischen und kritischen Denken zu finden, sondern auch in der christlichen Apologetik des 19. Jahrhunderts.

### Das Übel als Erkenntnisgrund der Güte Gottes

Die Realität physischer und moralischer Übel scheint zur Annahme eines übelwollenden Gottes zu führen. Wenn aber Gott, dessen Attribute vollkommen sein müssen, übelwollend („malevolent“) wäre, müßte er es in vollendetem Maße sein: D. h., jeder Zustand des Menschen müßte Leid hervorbringen, und wenn sich Glück einstellte, müßte es dazu dienen, das vorhandene Leid zu steigern. Die Leiden, die dem menschlichen Körper, vor allem aber seiner Seele zugefügt werden können, sind nahezu unbegrenzt. Angst- und Zwangsvorstellungen bis hin zu schwersten Depressionen wären der Normalfall menschlichen Lebens. Allerdings sei aus Erfahrung bekannt, daß der Normalzustand des Menschen der der Indifferenz zum Schmerz bzw. sogar des Glücks sei.<sup>51</sup> „[...] Das Wunder besteht nicht darin, daß wir leiden, sondern, daß wir die meiste Zeit frei von Leiden sind. Die Freiheit vom Schmerz ist der *allgemeine* Zustand unserer Existenz. Leiden ist die verhältnismäßig seltene Ausnahme.“<sup>52</sup> Wenn Gott wirklich übelwollend wäre, dann müßte jeglicher Zustand des Menschen mit Schmerz erfüllt sein:

Das Gedächtnis würde uns mit nichts anderem als schrecklichen Bildern heimsuchen, während uns unsere Einbildungskraft den Horror der Zukunft vor Augen führte; und der Verstand, wenn uns denn Verstand gegeben wäre, würde nur dazu dienen, unser Leid zu verstärken. Hoffnung [...] wäre etwas Fremdes in unserer Brust; Begriffe, dunkel und bedrückend, würden ihren Platz einnehmen und uns mit Verzweiflung überwältigen.<sup>53</sup>

Das menschliche Glück in seinem überragendem Ausmaß festzustellen, sei dem Atheisten unmöglich, da die Verneinung der Existenz Gottes, seiner Vorsehung und der Unsterblichkeit der Seele, notwendigerweise jeden Trostes und jedes Optimismus beraubten.<sup>54</sup> Wenn nun aber die Welt und ihre Materie ewig sind und sich die Tier- und

<sup>47</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 130–132.

<sup>48</sup> „There is also a palpable inconsistency in acknowledging the comparative insignificance of our habitation in the vast universe, and our limited mental perceptions, and yet asserting, that human conception is the measure of possibility, as if no higher intelligence could exist than ours“ (II, 130).

<sup>49</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* I, 6.

<sup>50</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 121.

<sup>51</sup> Crombie, *Natural Theology* II, 185: „Why does not the heart always ache? Why does not the pulse throb with incessant fever? Why is the torture of stone, the rackings (!) of gout, the agony of tooth-ache, ever absent from our frame? Why is not the heart always sick with grief, the countenance sad with sorrow, and the eyes streaming with tears? It *might have been* so; nay, if the Deity had been a malignant Being, such must have been the condition of our existence. But it is not such, because God is good.“

<sup>52</sup> Crombie, *Natural Theology* II, 177; vgl. Leibniz, *Theodizee*, 277.

<sup>53</sup> Crombie, *Natural Theology* II, 177f.

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 183; und I, Introduction, XV.

Pflanzenwelt aus Zufall entwickelte, ist es nach Crombie nicht nachzuvollziehen, daß keine Lebensspezies existiert, die allein auf Schmerz und Leid ausgerichtet ist. Denn gemäß dem Zufallsaxiom gibt es doch zumindest eine „moralische Sicherheit“ für deren Existenz.<sup>55</sup> Die einzige Auflösung des Dilemmas müsse daher in der Schöpfung durch einen intelligenten und guten Gott liegen.<sup>56</sup>

Warum gibt es aber dann überhaupt Übel, wenn einsichtig gemacht werden kann, daß Gott vollkommen gut ist? Theodizeeversuche laufen entweder auf eine naive Malitäts-bonisierung hinaus oder auf eine Beschränkung der göttlichen Attribute; beide Richtungen können nicht überzeugen. Crombie lehnt etwa den Ansatz Bolingbrokes (Beschränktheit der Güte Gottes), Paleys (Übel als Fehler in der Einrichtung der Schöpfung) und Clarkes (Die Schöpfung wird durch unvollkommene Engelwesen erschaffen und ist daher voller Fehler) rundweg ab.<sup>57</sup> Er meint hingegen, einen bisher übersehenen Aspekt einbringen zu können: Der Mensch erkenne erst durch das Medium des Übels die Weisheit und Güte Gottes. Denn ohne das Unvollkommene könne sich der Mensch keinen Begriff vom Guten und Vollkommenen bilden. Wie man also aus der perfekten Ausstattung der Natur auf einen intelligenten Urheber schließt, so analog *via mali* auf seine Weisheit und Güte, die die Schmerz- und Leidfreiheit als normale Zustände der Kreaturen beweist.<sup>58</sup>

Ebenso wie Philosophen der anglo-amerikanischen Tradition des 20. Jahrhunderts (J. Hick, R. Swinburne, A. Plantinga, W. Craig), geht Crombie der Frage nach, ob Gott den Menschen nicht in einem anderen Zustand hätte erschaffen können, der ihm das Wissen um die göttlichen Attribute auf andere Weise ermöglicht hätte.<sup>59</sup> Dann wäre aber der Mensch nicht mehr Mensch, sondern ein höheres, wahrscheinlich engelsgleiches Wesen. Ebenso fragt er, warum die Schöpfung nicht in einem vollkommen glücklichen Zustand geschaffen wurde. Wenn aber jede Entität absolute Perfektion besitzen muß, müßte jedes Staubkorn ein „Engel“ sein: Es dürfte und könnte keine qualitativen Unterschiede in der materiellen Welt existieren! Das hieße aber, daß es überhaupt keine materielle (kontingente) Welt geben könne, „[...] da ein System, das aus der Zusammensetzung von Substanzen besteht, in dem jeder Teil dem Ganzen an Kraft und Schönheit gleich ist, eine schiere Unmöglichkeit ist. [...] Kurz, die Untersuchung würde auf die absurde Frage hinauslaufen: ‚Warum gibt es keine Ganzheiten ohne Teile?‘ [...]“<sup>60</sup> Auch sei nach Crombie die Theorie, Wesen „relativ“ glücklich<sup>61</sup> zu erschaffen, inkonsistent. Dies würde Menschen in einen Zustand versetzen, den Gott nicht mehr verbessern könnte, was seine Unendlichkeit einschränkte, und letztlich sogar aufheben würde.<sup>62</sup> Wenn aber auch dieser Zustand unmöglich ist, muß es äquivalent sein, den Menschen eine geringe Portion Glück ohne Beimischung von Leid zuzuteilen oder eine größere, die mit Leiden vermischt ist. Crombie führt das interessante Beispiel einer Rasse von Wesen an, die nur einen Sinn besitzt<sup>63</sup>, der ihr ein bestimmtes Maß an Glück ohne Beimischung von Leid erlaubt. Er zeigt auf, daß deren Existenz kompatibel mit den Attributen Gottes ist, wes-

<sup>55</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 185.

<sup>56</sup> Vgl. ebd. 195–249.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 209–211.

<sup>58</sup> Freilich taucht dieses Argument auch schon in ähnlicher Form bei Leibniz auf. Crombie, *Natural Theology*, II, 217: „It seems to me, after carefully examining the subject, that it is through the medium of evil, that we arrive at the knowledge of a Wise and Designing Cause, and also of the Divine Benevolence.“

<sup>59</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 221.

<sup>60</sup> Ebd. 223.

<sup>61</sup> D. h., in größtmöglichem Maße glücklich, ohne deren natürliches Wesen aufzuheben.

<sup>62</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 226. Im Bereich des „Future State“, also der postmortalen Existenz, führt Crombie dieses Argument allerdings nicht mehr auf, weil er wohl erkannte, daß es nur für die materiell beschränkte Welt Bedeutung haben kann, weil die *visio beatifica* die Vollendung schlechthin bedeutet und keiner Verbesserung fähig ist.

<sup>63</sup> Dies erinnert an A. Plantingas Beispiel von „Mr. McEear“ (in: *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000), dessen einzige Fähigkeit darin besteht, sich mit dem linken Arm das rechte Ohr zu kratzen. Plantinga benutzt dieses Beispiel zur Verdeutlichung des Begriffs „Allmacht“.

halb dies auch der Fall sein muß für Wesen, die mehrere Sinne haben und daher größere Quellen von Glück, aber auch zeitweise Schmerz empfinden.<sup>64</sup> Nachdem bereits der „relative“ Vollkommenheitszustand des Menschen als unmöglich zurückgewiesen wurde, erhebt sich die Frage nach einem „klein wenig“ besseren Zustand, der gleichmäßig unter den Menschen verteilt sein könnte. Hier entgegnet Crombie zu Recht, daß man in der graduellen Besserung kein Ende erreichen könne, weshalb dieses Problem zurück zum Ausgangsargument führe.<sup>65</sup>

Nach diesen Überlegungen bleibt aber immer noch die Möglichkeit, daß Gott in seiner Allmacht wenigstens die Ausnahmen des Leids hätte beschränken können. Daß Gott die nötige Macht hierzu fehle, wird von vornherein ausgeschlossen.<sup>66</sup> Handelt es sich dann um einen Defekt der Gottes Güte?<sup>67</sup> Da aber Übelwollen als Zeichen mangelnder Güte evident ein Zeichen von Schwäche und Unvollkommenheit ist, könne auch dies ausgeschlossen werden.<sup>68</sup> Wenn man in Menschen „pure benevolence“ finden könne, müsse sie auch *via perfectionis* in Gott, als dem Ermöglichungsgrund aller Realität, zu finden sein. Daraus schließt Crombie, daß „reines Wohlwollen“ entweder unmöglich ist oder ein Attribut Gottes darstellt.<sup>69</sup>

Die ewige und unbegrenzte Existenz Gottes muß notwendigerweise seine unbegrenzte Güte implizieren. Dies löst die Frage nach der Existenz des Leids nicht – man wird nach dem Erweis der Güte Gottes auf seine Weisheit verwiesen, die das Böse als Mittel gebraucht und zuläßt.<sup>70</sup> Dieses Mysterium zu durchschauen sei aber unmöglich, weshalb Crombie diesem kohärenten Konzept mehr vertraut, als Abstriche an den göttlichen Attributen vorzunehmen und so in Inkonsistenzen zu geraten:

Welchen Schwierigkeiten auch immer die eine Alternative gegenübersteht, ich kann die andere nicht annehmen. Der Mensch ist schmerzempfindlich und Subjekt des Übels. Es scheint dies der Wille seines Schöpfers zu sein. Warum aber es [...] zugelassen wird, daß ein Übel in das Schema der göttlichen Ökonomie eindringt, ist meinem begrenzten menschlichen Verstand unbegreifbar. Aber ich kann auf der anderen Seite genauso wenig davon überzeugt werden, daß Übelwollen ein Attribut des göttlichen Wesens sei, als konträr zu jeder Erfahrung zu glauben, daß das Leben jedes Sinnenwesens eine ununterbrochene Kette von Schmerz und Leid sei.<sup>71</sup>

Auch die postmortale Existenz des Menschen, der das vierte Essay gewidmet ist, gehört zur Lösung der Theodizeeproblematik. Es wäre mit der göttlichen Güte unvereinbar, daß das menschliche Leben mit einem Übel ende, das kein Gut hervorbringe.<sup>72</sup> Ein zweites Argument für die Güte Gottes leitet er aus der transzendentalen Auferstehungserwartung des Menschen ab bzw. dem Horror vor der Annihilation.<sup>73</sup> Wenn man an die Existenz Gottes glaube, müsse man konsequenterweise auch an die Erfüllung in einer postmortalen Existenz glauben, da ansonsten das *desiderium naturale* ins Leere ginge.<sup>74</sup> Hätte Gott dem Menschen aber alles mögliche Glück im irdischen Leben gegeben, wäre es dann nicht gerecht, ihm eine postmortale Existenz zu verweigern?<sup>75</sup> Crombie ver-

<sup>64</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 228.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. 230; vgl. auch II, 226.

<sup>66</sup> Vgl. ebd. 234.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. 237.

<sup>68</sup> Vgl. ebd. 239.

<sup>69</sup> Ebd. 240: „But it is self-evident, that, if it does not exist in the Deity, as a reality, it never can become a reality, and thus the possibility becomes impossible; which is absurd. No truth can be more evident, than that the First Cause of all things must be absolutely perfect.“

<sup>70</sup> Crombie, *Natural Theology* I, 249: „Our enjoyments are numerous, our sufferings comparatively few. – Why the latter are not wholly excluded, or why an equal degree of happiness is not produced without the medium of evil, is a question, which we vainly essay to solve.“

<sup>71</sup> Crombie, *Natural Theology* II, 247.

<sup>72</sup> Vgl. ebd. 503.

<sup>73</sup> Vgl. ebd. 507.

<sup>74</sup> Vgl. ebd. 573.

<sup>75</sup> Vgl. ebd. 581.

neint dies: Sobald der Mensch einmal das Leben als höchstes Gut erkannt habe, ist ihm die Annihilation konsequenterweise das größtmögliche Übel und erscheint somit als mit der Güte Gottes unvereinbar.<sup>76</sup>

### Universalistische Vorsehungslehre

Seit der Darwinschen Geistesrevolution wurde der Traktat „Vorsehungslehre“<sup>77</sup>, der die Regierung der Welt durch Gottes Wirken durchdachte, fast undurchführbar, da nach dem genetischen Zufallsprinzip die Fürsorge Gottes für die Welt „naturwissenschaftlich“ zur Illusion erklärt wurde. Doch bereits zu Crombies Lebzeiten wurde sie vehement bestritten, weil sie den freien Handlungsraum des Menschen beschränkte und angeblich die Transzendenz Gottes herabwürdigte. Man versuchte, die Vorsehung auf eine „allgemeine“ Providenz zu reduzieren, die die Schöpfungswahrheit zuließ, aber konstatierte, daß Gott ewige (!) Naturgesetze positioniert habe, nach der die Welt wie ein Uhrwerk ohne sein Eingreifen ablaufe.<sup>78</sup> Gott erhalte nur dieses System und könne ihre Folgen nicht vorhersehen. Eine besondere Vorsehung (*providentia specialis* bzw. *specialissima*) hinsichtlich des Individuums wurde daher konsequent abgelehnt.<sup>79</sup>

Crombie verstand hingegen schon die Schöpfung des Menschen als rationales und moralisches Wesen als ausreichenden Hinweis auf Gottes Fürsorge.<sup>80</sup> Denn entweder müsse das Universum unter der Regierung einer blinden Notwendigkeit („fate“), des Zufalls oder einer intelligenten Macht stehen. Nachdem die ersten beiden Möglichkeiten bereits im Erweis der Existenz Gottes widerlegt werden konnten, bleibt allein Gottes Regierung als rational vertretbar übrig.<sup>81</sup> Schon die vollkommene Güte Gottes sei ein ausreichender Grund für seine Providenz.<sup>82</sup> Die *providentia specialis* verletze aber nicht, wie Crombies Gegner anführten, die Würde und Transzendenz Gottes<sup>83</sup>; vielmehr würden dies seine Gegner tun, indem sie die vollkommene Liebe Gottes auf das Mindestmaß reduzierten, indem sie nur auf bedeutende Ereignisse bzw. die (Tier-, Pflanzen-, Menschen-)Gattungen der Welt Anwendung finde. Aus diesem Grund führe deren Doktrin zur Trostlosigkeit, weil jede Hoffnung auf Verbesserung der individuellen Lage ins Leere gehen müsse; das Fürbittegebet werde zu einem rein mentalen Ereignis, das keine extramentale Kausalität hervorrufen kann.<sup>84</sup> Um die Konsequenz solchen Denkens auf-

<sup>76</sup> Crombie, *Natural Theology* II, 602: „[I]f He has subjected us to evils and to death, the last of all evils, it is only for the communication of higher happiness; and that, if He has imparted to us the notion, and inspired us with the hope, of a future existence, that notion, and that hope, have not been given us in vain. Gratuitous evil must be abhorrent to His nature, and irremediable evil would be an impeachment of His wisdom and His omnipotence.“

<sup>77</sup> Vgl. R. Bernhardt, *Was heißt Handeln Gottes? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999, die nicht nur einen hervorragenden historischen Überblick bietet, sondern auch eine systematische Analyse der zeitgenössischen anglo-amerikanischen Philosophie zu diesem Thema.

<sup>78</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 251. So hat etwa Isaac Newton die Vorsehung nie abgestritten. Vgl. *J. E. Force/R. Poopkin* (Hgg.), *Newton and Religion. Context, Nature, and Influence*, Dordrecht [u. a.] 1999; darin: R. Markley, *Newton, Corruption, and the Tradition of Universal History*, 121–143. Markley geht sogar so weit zu sagen, daß Newtons Forschungen in einer Vielzahl von Disziplinen wie Mathematik, Exegese, Optik, Alchemie und Geschichte heuristische Ansätze bieten, das Wirken einer mysteriösen Providenz zu verstehen (122).

<sup>79</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 264.

<sup>80</sup> Vgl. ebd. 252–256. Bereits Rousseau äußert den Gedanken an eine göttliche Verpflichtung im „Credo des savoyrischen Vikars“: *J. J. Rousseau, Emile*, übersetzt von *H. Denhardt*, Bd. II, Buch 4, Leipzig o. J., 163.

<sup>81</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 257–262.

<sup>82</sup> Vgl. ebd. 258.

<sup>83</sup> Man traute Gott die liebende Fürsorge für ein einzelnes Individuum als mit seiner Majestät unvereinbar nicht zu.

<sup>84</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 264; ebd. 265: „If the Providential care of the Deity were confined to great and important concerns, and if the happiness of the humblest individual were

zuzeigen, spricht Crombie von einer „Perversion“ des Gottesgedankens, die den „Bedeutungslosen“ aus der Fürsorge Gottes herausnähme.<sup>85</sup> Aber Gottes Vorsehung könne nicht mit seinem Vollkommenheitsattribut übereinstimmen, wenn sie sich nicht auf jedes Ereignis beziehe. Eine Limitation der Vorsehung bedeute die Limitierung des göttlichen Wesens und die Reduzierung des Weltenlenkers auf eine begrenzte Kreatur.<sup>86</sup> Implizit gegeben ist in dieser universalistischen Providenzlehre, wie sie etwa auch Kants Zeitgenosse Moses Mendelssohn († 1786) unter den Begriffen „Erhöhung und Herablassung“ vertrat<sup>87</sup>, das Vorherwissen freier, zukünftiger Handlungen. Crombie vergleicht interessanterweise Gott hier mit einem Maschinisten, der die Bewegungen jedes Rades voraussehen in der Lage ist.<sup>88</sup>

Die allgemeine Vorsehung (*providentia generalis*) wird somit in der „Natural Theology“ aus folgenden Gründen abgewiesen: 1.) Sie enthält die Inkonsistenz, daß sich Gott nicht um das kümmere, was er erschaffen habe. 2.) Sie macht Abstriche an seiner Allwissenheit, als ob Gott Naturgesetze eingesetzt habe, dessen Folgen er nicht absehen könne. 3.) Die allgemeine Providenz minimiert Gottes Wohlwollen und Liebe zu seiner Schöpfung. 4.) Sie schätzt geringe Ereignisse auch „gering“ ein, obwohl sie auf lange Sicht bedeutende Konsequenzen haben können.<sup>89</sup> Zudem sei die ganze Theorie inkonsequent, weil man Gott auf der anderen Seite zumindest eine gewissen Eingriffsmöglichkeit besonderer Absichten willen (Linderung des Übels etc.) ermögliche.<sup>90</sup>

Auch die Theorie, daß Gott der eigentlich Handelnde in der Natur sei und alle Bewegungen über Zweitursachen auf ihn zurückzuführen seien, lehnt Crombie ab, weil dies den Schöpfer zu einem anthropomorphen Wesen stilisiere, das ständig gezwungen sei, über Zweitursachen in seine geschaffene Welt einzugreifen.<sup>91</sup> Auch Ralph Cudworths (1617–1688)<sup>92</sup> Theorie erweist sich als inkonsistent. Er behauptet: Wenn man jedes Ereignis unmittelbar der göttlichen Vorsehung zuschreibt, ist jedes Phänomen automatisch ein Wunder.<sup>93</sup> Cudworth verteidigt daher den Selbststand der Natur und postulierte eine „plastic nature“<sup>94</sup> – eine Art Lebensprinzip, die der Materie innewohnt. Diese These ist darauf gegründet, daß alles, was wunderbarerweise („miraculously“) geschieht, auch ein Wunder sei, anstatt das Wunder als Verletzung oder Suspension eines Naturgesetzes aufzufassen.<sup>95</sup> Wenn man aber – wie Crombie – Gottes unmittelbares Handeln in der Welt annimmt, löst sich die Wunderproblematik von selbst, weil der Begriff der direkten Regierung keiner Suspension oder Gesetzesverletzung bedarf, um Gottes Wirken zu erklären.<sup>96</sup> Der Hauptangriffspunkt liegt aber in Cudworths Behauptung, die plastischen Naturen besäßen ihre Kräfte, u. a. zur Produktion nützlicher Wirkungen etc., wesenhaft aus sich selbst, und sind daher Attribute der Materie. Nachdem aber Crombie bereits den Beweis geführt hat, daß aus unintelligenter Materie keine Intelligenz entstehen könne, wird auch dieses Argument zurückgewiesen.<sup>97</sup> Cudworths

---

overlooked, justly might the children of obscurity and suffering arraign the benevolence of the Being, who called them into existence.“

<sup>85</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 265.

<sup>86</sup> Vgl. ebd. 266.

<sup>87</sup> Vgl. M. Mendelssohn, *Die Sache Gottes oder Rettung der Vorsehung*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 3.2, Berlin [u. a.] 1929 ff.

<sup>88</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 267.

<sup>89</sup> Vgl. ebd. 272.

<sup>90</sup> Vgl. ebd. 273.

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 275.

<sup>92</sup> Vgl. G. Frank, *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2003, 265–297; und meine Rezension dieses Werkes in: *ZKTh* 125 (2003), 459–464.

<sup>93</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 278.

<sup>94</sup> Zur Diskussion dieses Gedankens vgl. auch Leibniz, *Theodizee*, 234–235.

<sup>95</sup> Zur zeitgenössischen Auffassung des Wunderbegriffs in der anglo-amerikanischen Philosophie vgl. den Reader von R. Swinburne (Hg.), *Miracles*, New York 1987.

<sup>96</sup> Vgl. Crombie, *Natural Theology* II, 281.

<sup>97</sup> Vgl. ebd. 289.

Anhänger führten aber ins Feld, daß die graduelle Naturentwicklung ein Zeichen dafür sei, daß Gott nicht allmächtig sein könne und auch den Naturprozeß nicht lenke. Dem wird von seiten Crombies entgegengehalten, daß diese Sicht die übrigen Attribute Gottes außer acht lasse und erst eine Gesamtsicht den Blick auf das Wunder der Schöpfung und der Vorsehung ermögliche: So wäre eine perfekte Schöpfung nicht sinnvoll, weil der Zustand der materiellen Wesen durch Gott nicht mehr verbessert werden könnte. Wenn also die graduelle Vervollkommnung der Schöpfung mit dem Begriff Gottes vereinbar ist, dann ist es äquivalent, ob sie durch unmittelbares Eingreifen Gottes oder durch eine untergeordnete Ursache, also die „plastic nature“, geschieht.<sup>98</sup> Auch besitzt der Begriff der Zweitursache nach Ansicht Crombies ein Konsistenzproblem: Wenn die Zweitursache von der Erstursache völlig unabhängig ist, dann kann kein Verdienst der Erstursache zugeschrieben werden; ist sie aber abhängig, kann die Erstursache auch gleich selbst handeln!<sup>99</sup> Auf dieser Basis kann Crombie nun seine universalistische Providenzlehre entfalten. Er identifiziert hierbei die Lehre, die von göttlich eingesetzten Gesetzen ausgeht und die Vorsehung bis auf den kleinsten Punkt des Universums ausdehnt, und die universalistische Idee des unmittelbaren Gottshandelns.<sup>100</sup> Die so konzipierte Lehre ist der allgemeinen Providenz entgegengestellt, die Gott als ignoranten „Systemerhalter“ definiert, der sich nur um die Erhaltung der wichtigeren Betreffende der Schöpfung, etwa der Arterhaltung, kümmere. Crombies Theorie läuft damit auf eine universalistische Providenzauffassung hinaus, der die Art und Weise der Erhaltung und Regierung der Welt gleichgültig ist, weil sie sich im festen Glauben an die bis ins kleinste gehende Vorsehung Gottes weiß.

Da er unbegrenztes Vertrauen auf den allmächtigen Lenker des Universums setzt, sieht er jedes Übel, das ihn befällt, als wohlwollend zum Zwecke seiner Glückseligkeit verhängt an. Er fühlt wenig oder gar kein Interesse an der Lösung der Frage, ob die Welt durch Gesetze regiert werde, die bei der Schöpfung eingerichtet wurden, und jedes Ereignis umfassen; oder ob das Universum unter seiner dauernden Kontrolle steht, und jedes Ereignis die unmittelbare Anordnung seines Willens ist. Es ist für ihn ausreichend, überzeugt zu sein, daß das Wissen der Gottheit sich auf die kleinsten Ereignisse erstreckt. [...] <sup>101</sup>

Alexander Crombies monumentales Werk, von dem hier nur ein Überblick gegeben werden konnte, lohnt eine Auseinandersetzung. Sein klarer, analytischer Stil zeigt auch die pädagogischen Fähigkeiten des philosophischen Lehrers auf. Die analytische Religionsphilosophie der Gegenwart ist in vielen Fragestellungen und oftmals auch im Argumentationsstil zu Crombies Gedanken – des Vordenkers meist nicht bewußt – zurückgekehrt.<sup>102</sup> Sie könnte durch die *relecture* Crombies neue Inspirationen erhalten. Der Einfluß des schottischen Gelehrten auf das deutsche Geistesleben des 19. Jahrhunderts ist, wenn er sich denn ereignet, bisher noch unerforscht.

<sup>98</sup> Vgl. ebd. 291.

<sup>99</sup> Vgl. ebd. 295.

<sup>100</sup> Ebd. 303: „In truth, unless we impugn the perfections of Deity, and entertain the most irrational apprehensions of His nature, there is no one tenet in the whole science of theology, more clear, or more certain, than the doctrine of a continual and universal Providence. For if we believe in the Omnipotence and the Omniscience of Deity, we must believe, that every event, how insignificant so ever it may appear to us, is known to Him, and that all causes are subject to His continual direction and control. And whether we adopt the opinion, that He originally established laws, which should operate, as long as He designed the system to last, or believe in his continual agency, we must perceive, that the two doctrines are, in spirit and in effect, precisely identical.“

<sup>101</sup> Ebd. 310.

<sup>102</sup> Der Sammelband W. L. Craig (Hg.), *Philosophy of Religion. A Reader and a Guide*, New Brunswick 2001, zeigt dies sehr deutlich. Vgl. meine Rezension dieses Werkes in: ZKTh 126 (2004), 151–154.