

**Mainz, 1. 6. 2005**

**Hermann Häring**

## **Glücklicher Zufall oder dunkles Geschick? Vom Mut zur eigenen Erfahrung**

### ***Zur Einleitung: Den Alltag verstehen***

Lassen Sie mich mit einer unscheinbaren und doch folgenschweren Geschichte beginnen. Es ist eine Geschichte zum Alltag, der – mikroskopisch gesehen - wie zu allen Zeiten chaotisch verläuft, bisweilen aber zu erstaunlichen Ergebnissen führt. Es geht um einen jungen Mann, 32 Jahre alt, bindungsunfähig und ewiger Student. Er befindet sich in einer Lebenskrise. An einem Nachmittag bricht er im Garten seines Hauses in Tränen aus. Wie zufällig hört er aus dem Nachbargarten eine Kinderstimme: „Nimm, lies, nimm, lies!“ Diesen Strohhalm ergreift er, nimmt ein Buch das zufällig zur Hand ist. Er schlägt es nach dem Zufallsprinzip auf und stößt auf eine Stelle, die zu Enthaltbarkeit und Selbstdisziplin mahnt<sup>1</sup>. Seinem Freund ergeht es ähnlich<sup>2</sup>. Beide gehen ins Haus, um der Mutter des jungen Mannes davon zu berichten, Daraufhin bricht sie in Freuden aus, denn endlich habe sich ein Traum erfüllt, den sie Jahre zuvor gehabt habe.

Ist das ist eine Geschichte von Zufällen - oder von Fügung? Die Geschichte ereignete sich 386 in Mailand; der junge Mann hieß Augustinus, dessen Mutter Monnika. Das Buch war die Bibel. Für Augustins gläubige Leser ist die Antwort seitdem unbestreitbar: Was man hier auch Zufall nennen mag, an diesem Nachmittag hat sich Gottes Vorsehung ereignet. Da hat Gott selbst gehandelt oder, wie Augustinus dann in Gebetsform von seiner Mutter schreibt: „Du hast ihre Trauer in Freude gewandelt, viel reichlicher, als ihr Wunsch gegangen war.“

Ich frage vor dem Hintergrund dieser Geschichte: Wie erfassen wir den von Zufällen durchmischten Gang der Welt? Wie haben ihn christliche Religion und deren Theologie in unserer Geschichte erfasst? Wie ist heute darüber zu reden?

Wir wollen den Alltag verstehen. Ich bearbeite die Frage in drei Teilen, die ich unter die Stichworte stelle: Sprachliche Benennung, weltanschauliche Vernetzung, grundlegende Orientierung. Ich werde vor allem im zweiten Teil zeigen, dass die Trias „Zufall – Geschick – Fügung“ (oder Vorsehung) aus unserer Erfahrungsperspektive keine beliebigen Fragen berührt. Sie werden in der biblischen Tradition sehr offen, als nüchterne Fragen behandelt: Leben wir aus Zufall, also ohne einen angebbaren umfassenden Sinn? Bestimmt uns ein unergründliches dunkles Geschick oder vielleicht eine segensreiche Fügung? Können naturwissenschaftliche Erkenntnis unsere Auffassungen verändern? Erwarten Sie von mir darauf

keine eindeutigen Antworten, wohl aber einige Hinweise, die Sie zu einer Antwort führen können.

## ***I. Sprachliche Benennung***

Die Geschichte von Augustinus bearbeitet das Zufallsproblem in einem biographischen Kontext; auf den Gesamtzusammenhang kommt es an. An sich haben die Einzelereignisse nichts miteinander zu tun, sie sind auch nicht vorhersehbar. Aber aus dem faktischen Zusammenreffen ergibt sich ein Gesamtverlauf, dessen Sinn sich erst nach Jahren enthüllt. Man kann auf den Mangel kausaler Zusammenhänge verweisen. Man kann sich mit der Aussage beruhigen, das sei eben so. Man kann aber auch staunen über das, was da in Augustins Leben vor sich geht. Zu den Einzelelementen kommen Gleichzeitigkeit und Rückschau. Augustins Mitteilung zielt nicht auf Ursache und Absicht, sondern auf einen Plot, einen dramatischen Prozess, der für ihn dann eine religiöse Qualität erhält. Erst in der Gesamtückschau spielt Gott eine Rolle.

Offensichtlich geht es in diesem Diskurs um Zufall, Geschick oder Fügung zunächst um verschiedene Sprach- und Aussageebenen, die zusammengeführt werden. Zufall und Geschick können nebeneinander bestehen. Deshalb erfordert die Behandlung dieses Themas die Anstrengung der sachgemäßen Übersetzung und hermeneutischen Sorgfalt. Bei diesem Weltverstehen kommen (1) empirische Wissenschaften, (2) philosophisch-weltanschauliches Denken und (3) religiöse Konzeptionen zugleich ins Spiel.

Die Fragestellung hat an Aktualität gewonnen, denn die öffentliche Auseinandersetzung zwischen religiösem und analytisch wissenschaftlichem Weltverstehen ist in eine Pattstellung geraten. Einerseits sind die Naturwissenschaften noch immer dabei, naiv religiöse Weltinterpretationen massiv zu entlarven, die Welt zu entzaubern (M. Weber). Andererseits feiert ein weltanschaulich aufgeladenes Denken unerwartete Triumphe. Religion mit simplifizierenden Antworten ist wieder gefragt. Man glaubt Hilfe zu finden bei der Unschärferelation und bei Wahrscheinlichkeitsberechnungen, dem *intelligent design* und den „Gottes-Genen“<sup>3</sup>. Ich plädiere für eine nüchterne Abwägung unter der Voraussetzung einer klaren Unterscheidung, einer wissenschaftstheoretischen Abgleichung und einer kulturellen Einordnung der Begriffe. Vergessen wir dabei nicht, dass die religiösen Deutungen immer schon bestimmte Erkenntnisse voraussetzen, die einmal dem allgemeinen Kenntnisstand entsprachen. Beginnen wir also mit einigen begrifflichen Klärungen.

### **1. Vorsehung**

In biblisch beeinflussten Kulturen bringt der Begriff der *Vorsehung* ein unverrückbares Vertrauen darauf zum Ausdruck, dass Gott (oder eine höhere Macht) für Menschen und Welt sorgt<sup>4</sup>. Die Bibel spricht von der Treue Gottes. Vorsehung ist deshalb nicht mit Vorherwissen zu übersetzen, sondern mit einer „umfassenden und unverbrüchlichen Fürsorge“, die harte und grausame Wege gehen kann. Der Vorsehungsgedanke liefert also eine paradoxe Weltdeutung: So schlimm die Menschen auch sind, so irrational der Gang der Geschichte auch verläuft, auch wenn Tyrannen siegen, am Ende wird sich der Sinn der Geschichte als machtvoll und wirksam erweisen. Allerdings führt schon die antike Philosophie zu einer

tiefgreifenden Verschiebung. Die Ordnung des Kosmos, das Denken in Ursachen und Zielen erhält ein großes Gewicht. Wir alle sind „verrechnet“, sagt Plotin<sup>5</sup>. Augustinus unterlegt dem wohlgeordneten System einen menschlichen Unterton: Wir dürfen trauern und Gott um Hilfe bitten<sup>6</sup>. Mit der überkommenen Ordnungslogik tritt eine personale Beziehungslogik in Konkurrenz. Ein anthropomorphes Weltmodell setzt sich durch. Doch tritt dabei nie der Gedanke in den Vordergrund, Gott könne den Gang der Dinge einfach ändern<sup>7</sup>. Die Rede von Gottes „All-Macht“ (*omnipotentia*) meint ursprünglich keinen Alleskönner, sondern einen Gott, der für alle und alles Sorge trägt. Diese Grundhaltung ist auch heute noch bei vielen Menschen anzutreffen. Sie bitten Gott vielleicht täglich um Hilfe, zweifeln aber in keiner Weise an seiner Fürsorge, wenn er nach allem Augenschein nicht eingreift, weil die Dinge ihren vorhersehbaren Gang gehen.

## 2. Fügung und Geschick

Auch *Fügung* und *Geschick* sind im Raum religiöser und weltanschaulicher Sprache verblieben. Dabei tritt die personale Beziehungslogik ebenso zurück wie die rechnende Ordnungslogik. Fügung meint, das etwas sein soll, was sich in einem bestimmten Fall durchsetzt. Es geht um konkretisierte Vorsehung. Geschick kann eine Art unterwerfender, geradezu mythischer Weltplan sein. Auch hier geht es um keinen direkten Eingriff, sondern – philosophisch interessant - um pure Faktizität sowie deren Akzeptanz, zugleich um den Ausdruck menschlicher Kleinheit und einer Begrenztheit, die sich in den Gang der Dinge eben zu fügen hat.

Ein Beispiel für das, was wir *Fügung* nennen, habe ich mit der Erzählung von Augustinus gegeben. An diesem Geschehensablauf ist ungefähr alles erstaunlich und jeder Ereignisschritt wird von einer umfassenden und faktischen Bedeutung überhöht. Augustins Depression mündet in Bekehrung, die Stimme des Kindes in einen Gewissensruf, der Traum der Monnika in einen göttlichen Heilsplan. *Fügung* und *Geschick* erweisen sich hier nicht nur als ganzheitliche Geschichtsinterpretation, sondern zuvor noch als ein Stilmittel des Erzählens. Auf diesem Weg stellen wir elementar und unaufhörlich sinnstiftende Zusammenhänge her, auch dann, wenn sich alles als Unsinn erweist. Ohne diese ständige Sinnkonstruktion könnten wir keine Stunde leben, keine mentale Orientierung aufrechterhalten. Von daher kommt die Faszination des Postmodernismus. Wem diese Sinnkonstruktion misslingt, der bekommt ein therapeutisches Problem.

So ein existentiell bedeutsamer Sinnzusammenhang muss noch nicht religiös sein, aber umgekehrt greifen religiöse Sinnkonstruktionen auf solch säkulare Sinnerfahrungen, auf das undurchschaubare Zusammenspiel von Zufall und Bedeutsamkeit zurück. Entscheidend ist der Rückgriff auf eine ganzheitliche Sprache, die umfassende Sinneinheiten voraussetzt, schafft und zum Ausdruck bringt. Ein solches Sprechen lässt es nicht zu, dass wir Einzelergebnisse als ein punktuell Geschehen herausgreifen, isolieren und in seiner analytischen Einsamkeit belassen. Deshalb wird dem Gesamtgeschehen, das wir *Fügung* nennen, nie eine Einzelursache als solche zugeordnet, es sei denn als Paradox. Streng genommen setzen Vorsehung und *Fügung* nicht einmal einen intervenierenden Gott voraus.

### 3. Zufall

Was meint nun *Zufall*, sei er glücklich oder nicht? Uns muss klar sein, dass sich der Begriff *Zufall* in beliebig verschiedene Diskurse einordnen lässt. Den Zufall an sich kann es nicht geben, denn es handelt sich um einen formalisierten, durch und durch analogen Begriff, der jeweils nur ein „Mangelphänomen“ signalisiert. Zufall hat keine Entität, sondern ist immer Qualifikation, Prädikat eines Geschehens. Die Qualifikation *Zufall* zwingt mich deshalb dazu, jeweils die genauere Perspektive zu entdecken, unter der etwas zufällig ist und die Regeln der Wahrscheinlichkeit überschreitet. Zufall definiere ich sehr unanschaulich als *die Unbestimmbarkeit einer Sache in einem bestimmten Zusammenhang*; dabei kann es sich um Ursachen, Zielsetzungen, Ereignisse oder Zusammenhänge, naturwissenschaftlich und/oder mathematisch definierte Konstellationen handeln. Greifen wir einige Konkretisierungen heraus. Ich spreche von objektivierenden Teilaspekten und von der existentiellen Erfahrung.

#### a) Objektivierende Teilaspekte

(1) Beginnen wir mit einer einfachen Variante. Ein Bekannter erzählt mir, er habe vor dem Mainzer Dom zufällig einen alten Freund getroffen. Vermutlich leugnet er damit weder Kausalketten noch einen Sinnzusammenhang. Er will nur sagen, dass die Begegnung von niemandem beabsichtigt war. Ich nenne dies einen *intentionalen* Zufall. Er schließt nicht aus, dass ich Kausalketten rekonstruieren kann. Er will nur der Erfahrung Ausdruck geben, dass unsere Intentionen nicht unser ganzes Leben regeln. Mit diesem Zufallsbegriff wird Alltag objektiviert.

(2) Die Quantentheorie nennt uns Ereignisse, die keine determinierende Ursache, sondern Erwartungswerte, keine objektive Beobachtbarkeit, sondern inkommensurable Größen kennen. Im Blick auf die klassische Physik, aber nur im Blick auf sie und nur in ihrem Kontext kann man von Zufall reden. Diese Theorie braucht weder philosophischen noch spezifisch theologischen Protest zu provozieren; sie relativiert die Theorien der klassischen Physik. So bin ich auch nicht der Meinung, dass uns der *Quantenzufall* mehr Einsicht in die Struktur menschlicher Freiheit gewährt<sup>8</sup>.

(3) Ebenso wenig meine ich, dass die Evolutionstheorie von Ch. Darwin und die Nachfolgetheorien (R. Dawkins, W. Dembski) ein neues objektives Zufallsprinzip in unser Wirklichkeitsverständnis einführen, obwohl ich es nicht ausschließen kann. Wenn und wo Regeln der Evolution wirken (Fähigkeit zu Anpassung, zu Überleben und Durchsetzung), sich Algorithmen der Molekularbiologie durchrechnen und sich komplex spezifizierte Informationen (CSI) simulieren lassen, herrscht kein unbedingter Zufall mehr, weil auch hier eine Referenzklasse bestimmter Möglichkeiten vorausgesetzt ist. Der Zufall ist auf eine Reihe wissenschaftlich definierter und konstruierter Möglichkeiten bezogen. Es ist Sache der Evolutionsforschung, Art und Bestimmungsmöglichkeit der faktisch sinnvollen Entwicklungen näher zu beschreiben. Quer zur oben genannten Schematisierung rede ich hier aus kulturellen Gründen vom *evolutiven* Zufall.

(4) Empirische Wissenschaften haben den Wissensmangel und die damit gegebenen Zufallssituationen von physikalischen oder sozialen Zusammenhängen inzwischen als ein prinzipielles Problem erkannt. Informationssuche wäre sinnlos, deshalb versucht man, das In-

formationsdefizit in anderer Weise zu beherrschen. Ich nenne hier nur Stichworte wie statistische Aussagen, Serialität, chaotische Systeme. Der Einfachheit halber fasse ich diese Kategorie von Zufällen unter dem Begriff *Zufall des Komplexen* zusammen. Es geht um Erfahrung und Erkenntnis, dass trotz der Informationsdefizite im einzelnen die Gesamtaussagen zwar beherrschbar, aber nicht voll durchschaubar sind. Das führt uns schon nahe an unsere Alltagserfahrungen heran.

## **b) Alltagserfahrung**

(1) Bislang habe ich den Zufall im Zusammenhang bestimmter wissenschaftlicher Fragestellungen spezifiziert. Dabei habe ich davon abgesehen, dass *Zufall* zunächst ein Begriff aus unserer Alltagswelt ist, dann etwa, wenn mir – wie oben schon besprochen - vor dem Dom ein Freund begegnet und mir ganz zufällig sein Buch über das Problem der Kausalität in die Hand drückt. Was bedeutet mir dieser Zufall?

- Vielleicht denke ich nicht weiter darüber nach, weil er meine Identität oder Lebenserfahrung nicht verändert. Unser Leben besteht aus ungezählten solchen Zufällen, die ich in ihrer Fülle überhaupt nicht reflektieren kann. Ich kann sie, wenn ich lebensfähig bleiben will, nur vergessen<sup>9</sup>.

- Der Vorfall beschäftigt mich sehr, weil mir dieses Buch Wichtiges sagt. Aber in der Regel beschäftige ich mich mit dem Ereignis selbst, nicht mit dessen Zufallscharakter.

- Ich empfinde den Zufall als ein wirklich glückliches Zusammentreffen, so wenn ich auf einer Bahnreise meine spätere Frau kennen lerne. Dann spricht der Zufall gerade deshalb für sich, weil seine Bedeutung die eines Zufalls weit überragt<sup>10</sup>.

- Ich finde den Zufall höchst ärgerlich, wenn etwa der Bus ausgerechnet am Tag meines Vorstellungsgesprächs nicht fährt und ich deshalb die Stelle nicht erhalte<sup>11</sup>. Hatte ich einfach Pech? Sollte mir das Geschehen zum Anlass werden, über die Grenzen meines Lebens oder über das Glück meines gegenwärtigen Daseins nachzudenken? Hier wird der Zufall zum Daseinsknoten, den ich nur mit Überlegungen zu Schicksal oder Fügung auflösen kann.

(2) So führt dieser Durchgang durch die Zufallsbegriffe mit einem Grenzfall ab, er sich ganz im weltanschaulichen Rahmen hält uns zu einer *emphatischen* Rede vom Zufall führt. Im Kontrast zu Fügung und Geschick meint *Zufall* jetzt schlicht Nicht-Fügung und Nicht-Vorsehung, im Rahmen des Monotheismus die Abwesenheit einer jeden Fürsorge. Vor diesem Hintergrund ist der Begriff gerne mit einem religiösen Unterton behaftet<sup>12</sup> und rückt an die Grenze des Nihilismus: Nichts hat einen tieferen Sinn. Ich nenne dies den *emphatischen* oder prinzipiellen *Zufall*. In der Epoche des Postmodernismus hat der emphatische Zufallsbegriff gute Karten. Religionen und Theologie müssen damit offensiv umgehen, weil der emphatische Zufallsbegriff an die Legitimität von Religion überhaupt rührt und zugleich neue Sinnerfüllungen verlockend macht. Nicht ohne Grund wird der aktuelle Niedergang der kirchlich organisierten Religionen vom Wachstum eines religiösen und quasi-religiösen Marktes konterkariert. Die emphatische Zufallsbeschwörung ist jedoch ein Grenzfall<sup>13</sup>. Wichtig ist es, den Umgang mit dem Gedanken des Zufalls in *Nüchternheit* und in bewusstem Abstand vor jeder Ideologisierung einzuüben.

(3) Die *Alltagszufälle*<sup>14</sup> werden also interessant und als Zufälle erkannt, wenn die Folgen einschneidend, für Geschichte und Identität folgenreich sind<sup>15</sup>. Das gilt für das Erlebnis des Augustinus ebenso wie für den Querschnittgelähmten auf Grund eines Unfalls. Die folgenreichen Alltagszufälle schaffen *Kontrasterfahrungen*, mit denen bekanntermaßen das Denken, die Suche nach Wahrheit und nach dem Unaussprechlichen beginnt (E. Schillebeeckx). Gerade die religiöse Interpretation der Alltagswirklichkeit hat in solchen Kontrasterfahrungen ihre Wurzeln – denken Sie an die Fragen der Theodizee. Deshalb blendet die religiöse Interpretation die Rekonstruktion der kausalen Zusammenhänge in der Regel aus, weil diese ein zufälliges Zusammenwirken ja erst ermöglichen. Die *Warum-Frage* stellt sich in verschiedenster Richtung. Allerdings macht diese Suche nach Kausalaspekten in den Religionen eine merkwürdige Umkehrung möglich, denn der Zufall ist nicht vorhersagbar. Dunkle Flecken können entstehen, angstbesetzte Augenblicke bedrohen uns, Abgründe tun sich auf. Flugzeuge stürzen ab, Menschen ermorden Menschen, Vulkane brechen aus und eine Tsunami verwüstet Küstenregionen. So versuchen Religionen, die Abgründe des Zufälligen und Unvorhersagbaren mit einem dichten Netz von Ritualen zu überziehen, um glückliche Zufälle zu fördern oder Unglück einzudämmen. Zwar haben kausal-magische Praktiken ihre Plausibilität verloren, aber Zeichen, Worte und Codes faktisch ihre Bedeutung erhalten.

## **II. Weltanschauliche Vernetzung**

Von den Ritualisierungen her, von denen die Rede war, ist der Weg zur Mythisierung des Schicksals- und des Gottesbegriffs nicht mehr weit. Zufälle können so lebensbestimmend werden, dass sie zu eigenen Benennungen führen. Da gibt es den philosophischen Begriff der Kontingenz, der die prinzipielle Zufälligkeit alles Seienden ins Licht rückt. Nichts, was ist, muss existieren; es könnte auch nicht sein<sup>16</sup>. Von Kontingenzerfahrung spricht in einem abgeleiteten Sinn oft die Religionssoziologie<sup>17</sup>. In diesen Erfahrungszusammenhang gehört ein mythisches Verständnis von Schicksal und Fügung. Die Existenz handelnder Größen wird nahegelegt; Gott oder Göttliches werden als Lückenbüßer für gefährliche Fälle gedacht. Um die Unbestimmbarkeit des Lebens zu verstehen, werden Leitideen ausgebildet, die sich weiterer Analyse entziehen. Eine archaische Religiosität spricht dann von Schicksal oder Bestimmung<sup>18</sup>, monotheistische Frömmigkeit sucht eine Antwort im Handeln Gottes. Säkular humanistische Kulturen nehmen ihre Zuflucht in Tragik und Macht des menschlichen Willens<sup>19</sup>. Eine naturwissenschaftlich geprägte Epoche, die offensichtlich zu Ende geht, versucht die Welt aus ursächlicher Determinierung zu erklären.

### **1. Zufall und Zufälligkeit**

Warum halten sich solche Hilfskonstruktionen so hartnäckig? Weil, so meine Vermutung, in den Abgründen des alltäglichen Zufalls unser Selbstverständnis, unsere interpersonalen Beziehungen sowie die damit verbundenen Lebens- und Weltdeutungen zur Diskussion stehen<sup>20</sup>. Immer sind wir zur Frage herausgefordert, wie wir unsere je individuelle Welt verarbeiten und verstehen, denn der Zufall sperrt sich immer gegen ein objektives Wissen. Es geht um einen hermeneutischen Orientierungsprozess. Warum sind wir so, wie wir sind? Umso

problematischer ist die Tatsache, dass diese subjektive Komponente im Zufallsdiskurs meistens übersehen wird. Die Kausalfragen, die heute so dominant sind, führen uns auf eine falsche Fährte<sup>21</sup> und verdecken die eigentliche Herausforderung, der wir als Menschen gegenüberstehen.

Beginnen wir also noch einmal von vorn. Ich definierte Zufall als *Unbestimmbarkeit einer Sache aus einem bestimmten Zusammenhang* und fügte als mögliche Zusammenhänge hinzu: Ursachen, Zielsetzungen, Ereignisse oder Zusammenhänge. Diese Definition bleibt zwar richtig, aber sie täuscht die Unschuld des Aufklärers vor. Die genannten Zufallsgruppen haben zwar hohe symbolische Bedeutung, aber es sind immer schon eingegrenzte Zufallsarten, die prinzipiell beherrschbar sind. Sie, die wohldefinierten Zufallsklassen zeigen keine Spuren des Irrationalen, sondern einer je anderen Rationalität, zwischen denen zu unterscheiden ist. Hingegen führen der Alltagszufall und der emphatische Zufallsbegriff in die Irrationalität dessen zurück, das sich wissenschaftlich nicht bewältigen lässt. Alltagszufälle sind sozusagen die Zufälle von Zufall und Zufälligkeit, die sich um die komplizierten Definitionen und Eingrenzungen empirischer Forschung nicht kümmern.

Das ist der Grund, weshalb wir auch in unserer szientistischen Epoche die Zufallsfrage immer wieder vernetzen. Zufälle spiegeln sich in unserer Existenz, sie reichen in die Innenräume kultureller und *menschlicher* Erfahrung<sup>22</sup>. Diese Erfahrung meint keine Nabelschau, sondern Intuition, *Anschauung* im Sinne von Schleiermacher, also Erfahrung von Welt, Gemeinschaft und Geschichte. Es ist ein Wahrnehmungsprozess, der in mir ankommt, meine Identität trifft und zu einem neuen Verstehen der Welt führt. Alltagserfahrungen von Zufall und Zufälligkeit wirken wie un gelenkte Projektile; sie können zur Stärkung oder zur Zersplitterung führen.

Angesichts dieser Situation schafft weltanschauliche oder religiöse Sprache immer wieder Verbindungslinien, Traversen zwischen innen und außen. Die Hartnäckigkeit und der ständige Überschuss der Innenperspektiven, der entstehenden Projektionen und Fiktionen, führen dazu, dass wir unser Außenverständnis immer neu konstruieren. So vernetzen wir in jeder Epoche Innen und Außen, *Ich* und *Es* neu über den Umweg religiöser und weltanschaulicher Symbolwelten. Exemplarisch nenne ich das Weltverständnis der Bibel sowie der Neuzeit. Wie haben sich darin Kontingenzerfahrung und Weltwissen miteinander vernetzt?

## 2. Biblischer Realismus

Zur Vernetzung in der Bibel müssen drei Bemerkungen genügen. Ich spreche von (1) Vertrauen, (2) göttlichem Handeln und dem (3) Realismus des Chaos.

(1) Bei allem Vertrauen auf die gütige Fürsorge Jahwes geht die Bibel mit Fragen von Zufall, Schicksal und Fügung nüchterner um, als uns gemeinhin bewusst ist. Die biblische Tradition lebt aus der Auseinandersetzung Jahwes mit *Menschen*. Es geht um die großen Aspekte von Mensch und Gemeinschaft, so etwa um die Erinnerung, dass Jahwe Israel aus Ägypten herausgeführt hat<sup>23</sup>, um den „Bund“ Jahwes mit seinem Volk, um eine zunehmend verinnerlichte Gottesliebe<sup>24</sup>, zugleich um Gerechtigkeit, Solidarität und eine messianische Welt<sup>25</sup>. Dabei wirkt die Vorsehung als eine große *Vertrauenskategorie*, nicht als Handlungs- oder Beweiskategorie<sup>26</sup>. Auch findet eine Vernetzung mit dem Realgeschehen der Natur

statt, aber sie dringt nicht ins Zentrum des Glaubensbewusstseins vor. Deshalb spielen die naturwissenschaftlichen Fragen, wie sie hier zu besprechen sind, im jüdischen Gespräch nur eine nachgeordnete Rolle.

(2) Dennoch bleiben die biblischen Dokumente von mythischen Elementen durchzogen<sup>27</sup>. Man übernimmt weltanschauliche Elemente<sup>28</sup>. Es gibt ein Urchaos<sup>29</sup>, die Sterne werden von mächtigen Engeln geführt; Jahwe greift immer wieder ein. Was bildliche Rede oder objektive Aussage sein soll, ist nicht immer auszumachen. Kenner der benachbarten Kulturen weisen darauf hin, dass die mythischen Elemente stark zurückgedrängt wurden. Mit der Entgöttlichung der Welt hat schon damals begonnen, was die Naturwissenschaften heute mit großer Perfektion praktizieren. Schon am biblischen Weltbild wird klar, dass es an naturwissenschaftlichen Einflüssen nicht untergehen muss.

(3) Allerdings hat die biblische Schöpfungstradition einen *sekundären* Stellenwert<sup>30</sup>; sie ist eine Ordnungs- und *Vorsehungsgeschichte*, beschreibt also keinen vollendeten Zustand. Zunächst meint Schöpfung einen unaufhörlichen Prozess, nämlich das *Ordnen von Chaos*. Biblisch gesehen würde diese Welt an ihrer eigenen Zufälligkeit zerbrechen, wenn das Chaos nicht immer neu zurückgedrängt würde<sup>31</sup>. So gesehen kann oder will die Bibel auch in Sachen Zufall und Fügung keine fertige Theorie anbieten. Das Problem des Zufalls wird gesehen und der Fürsorge von Jahwe anheim gegeben. Es geht deshalb um verdeckte oder offene Geschichten der Fürsorge. Es geht um die Hoffnung, dass wir mit Jahwes Hilfe die Abgründe von Tod und Zerstörung überwinden können, dass diese Erde also lebensfähig ist und bleibt. Die bewohnbare Erde wird auch später im christlichen Raum ein zentrales Thema bleiben<sup>32</sup>.

### 3. Neuzeitliche Rationalisierung

Im Verlauf der Jahrhunderte hat sich der christliche Schöpfungsglaube immer wieder verändert. Angesichts seiner biblischen Wurzeln hat ein neugieriger Glaube keinen Grund zum Erschrecken; Vertrauen in die Naturwissenschaften kann ihm nur gut tun. Als entscheidend erweist sich später die Frage, ob und wie Gott und Welt zu unterscheiden sind.

In der *Antike* hat die Theologie noch ungeniert von Gottes Handeln in der Welt gesprochen. Zwar versuchte das Erbe der griechischen Philosophie, Zufallserfahrungen zu verdrängen, aber die Anschauung der Natur diente eher ästhetischen als analytischen Überlegungen: Es ging um deren Schönheit und Hoheit, weniger um kausal oder anders gesteuerte Einzelprozesse. Zufallserfahrungen blieben in das Weltverstehen integriert, weil alles in die Weltordnung aufgehoben war.

Im *Mittelalter* zeichnet sich dann eine doppelte Bewegung ab. Einerseits füllt sich die Welt magisch mit Geistern und Dämonen, aber auch mit Heiligen und Helfern. Zufallserfahrungen geraten in den Strudel der Magie. Diese von jenseitigen Interventionen durchzogene Welt wird erst in der Epoche der Aufklärung überwunden. Andererseits entsteht eine Art derster Entmythisierung, ich meine eine sehr nüchterne Theologie, die dem späteren naturwissenschaftlichen Denken den Boden bereitet. Gott wird als „Erstursache“ deutlich vom innerweltlichen Geschehen unterschieden, das in sich autonom verläuft und (in Grenzen) der

menschlich freien Verantwortung anheim gegeben ist. Manche Philosophiehistoriker sehen im Hochmittelalter einen ersten Humanismus, der die Renaissance vorbereitet hat.

Warum aber kam es später dennoch zu Konflikten? Und warum fällt vielen Christen noch *heute* die Kommunikation mit den Naturwissenschaften so schwer? Der Hauptgrund liegt in der neuzeitlichen Fixierung auf die Frage nach den Ursachen<sup>33</sup>. Zunehmend hat man den massiv anthropomorphen Charakter der Diskussion übersehen. Ferner hat man die Aspekte von Kausalität und Finalität, die ja zwei Seiten der einen Medaille sind, merkwürdig auseinandergerissen. So stand Kausalität bald für innerweltlich materielle Prozesse, Finalität für ein planendes Jenseits. Diese Zweiteilung musste zu einer argumentativen Katastrophe führen, da die Innenperspektive der Zufälligkeit aus dem Blick geriet<sup>34</sup>. Ein Engpass hat sich schon früh bei der Frage nach der *Vorsehung* gezeigt, der man zunehmend einen Erkenntnisaspekt beimengte. Da Gottes Wissen als unfehlbar galt, schien der Gang der Welt in Gottes Erkennen endgültig geregelt; Freiheitsprozesse waren blockiert. Unter dieser Perspektive wurde deshalb jeder Zufall ausgeschlossen. Einem massiven Schicksalsglauben waren in Gestalt der Prädestination Tür und Tor geöffnet.

So war es unvermeidlich, dass die Naturwissenschaften den anthropomorphen Finalitätsgedanken einer massiven Kritik unterzogen. Theologie und Glaube haben dafür Lehrgeld bezahlt, das Problem aber kaum begriffen. In Religionen geht es ja nicht um rationale Analysen, sondern um Schreien und Rufen, um das Verlangen nach Vertrauen und Kommunikation. Wir rufen nach Gott, weil wir Hilfe suchen und uns ihm anvertrauen möchten, nicht damit er Naturgesetze durchbricht. Leider wird in der Theologie der Verweis auf Zufall, auf Spontaneität und kausale Begründungen noch häufig als Ablehnung eines umfassenden Sinns interpretiert. Hat der Gedanke einer Vorsehung nicht gerade deshalb einen Sinn, weil es den Zufall, das Unerklärliche und die absichtslosen Abgründe gibt?

### **III. Grundlegende Orientierung**

Wissenschaftlich gesehen ist Zufall ein interdisziplinärer, ein *transversaler* Begriff. Er springt von der einen Disziplin in die andere, verweist auf analoge Verhältnisse und wirkt oft wie eine Metapher, die nach genauer Analyse ruft. Im Alltagsleben, das den Wissenschaften vorangeht, verweist Zufall auf eine Erfahrung, die für die Identität von Mensch und Kulturen bedrohlich werden kann. Deshalb hat das Zufallsproblem in Weltanschauungen und Religionen einen hohen Stellenwert. Es gehört ja zu ihrem holistischen Interpretationsspiel, dass sie Divergierendes, Zufälliges, Unverdientes einander zuordnet. Eine vitale Religion zielt immer aufs Leben im Ganzen, formuliert deshalb in Totalaussagen<sup>35</sup>, denen sich der Privationsbegriff *Zufall* als amorphe Restmasse entzieht. Aus diesem Grund sind die Debatten zu Zufall, Finalität und Kausalität, Chaos und Ordnung, Fügung und Vorsehung immer neu zu justieren.

In diesem letzten Teil werde ich endlich als Theologe, in gewissem Sinn auch als Philosoph zur Frage sprechen. Was haben wir vom aktuellen Diskussionsstand zu lernen und was haben wir zu ihm zu sagen?

## 1. Kein Interventionismus

Unsere Gesellschaft ist von naturwissenschaftlichem Denken geprägt. Sie will die Welt zwar aus sich selbst, zugleich aber von ihrer objektivierbaren Außenperspektive her verstehen<sup>36</sup>. Gegen das Erste können Glaube und Theologie kaum Einspruch erheben, wohl aber gegen den Objektivismus, dem auch Philosophie und andere Geisteswissenschaften mit Vorbehalt begegnen. Genau aus diesem Grund hat die Theologie dafür zu sorgen, dass wir von einem interventionistischen, von einem Eingreifer-Gott Abstand nehmen. Die christliche Tradition braucht keinen Gott, der fähig ist, in den konkreten Gang dieser Welt einzugreifen. Die Durchbrechung sogenannter Naturgesetze kann sich niemand wünschen. Die Diskussion empirischer Phänomene sowie der wissenschaftlich umgrenzbaren Zufälle sollte den Naturwissenschaften überlassen bleiben.

Kann oder muss Gott die Negativität des Zufalls nicht ausgleichen? Gott wirkt und handelt auf einer Bedeutungsebene, die den Innenraum menschlicher Erfahrung und des kulturellen Selbstausdrucks mit einbezieht. Gott kommt also nicht bei der Frage ins Spiel: *Wie* geschieht etwas objektiv so und nicht anders? Sie kommt als Grenzhypothese bei der Frage ins Spiel: *Warum* gibt es die Wirklichkeit überhaupt?<sup>37</sup> Vermutlich lässt sich Gott hier als Antizipation des Vertrauens postulieren<sup>38</sup>, wie es der biblische Schöpfungsglaube tut. Wirklich zur Diskussion steht die Gott aber bei der Frage: Was bedeuten Zufall und Zufälligkeit für meine Identität und Sinnerfahrung? Genauso wirken *Kausalität* und *Finalität* in vielen Alltagsdiskussionen wie anthropomorphe Metaphern. Sinnerfahrung und Finalitätspostulat sind nicht miteinander zu verwechseln, zumal ja auch die anthropomorphe Gestalt des Kausalitätsbegriffs erkannt wurde<sup>39</sup>.

Vorsicht deshalb mit Gott als Lückenbüßer, der immer noch durch Theologenköpfe geistert. Dazu gehören etwa die Vereinnahmung des *Big-Bang* für eine Schöpfungstheorie, der *Unschärferelation* für eine Freiheitsbegründung oder der Chaostheorien für euphorisches Gotteslob<sup>40</sup>. Sie alle bestätigen nur, dass die religiöse und theologische Zufallsproblematik erst jenseits ihrer Botschaften beginnt.

## 2. Die Widersprüche begreifen

Bleibt gegen Ende dieser Überlegungen die Frage zu beantworten, ob aus religiöser und theologischer Perspektive noch etwas Eigenes zu sagen ist. Gibt es in Sachen Zufall und Geschick noch einen eigenen Bereich, für den Religion, Glaube oder Theologie wirklich zuständig sind? Dietrich Bonhoeffer sagte einmal: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht.“ Analog zu diesem Wort sage ich aus religiös theologischer Perspektive: „Einen Zufall, eine Fügung oder eine Vorsehung, die es gibt, gibt es nicht“. Religionen geben Glaubenshaltungen Ausdruck; darin deuten sie Mensch, Geschichte und Welt; noch entschiedener als philosophische Entwürfe greifen sie auf Welt und Geschichte im Ganzen zu und damit voraus. Sie konfrontieren die abgründige Zufälligkeit des Lebens mit den unvermeidlichen Schlüsselfragen nach Ursprung, Ziel und einem menschenwürdigen Handeln. Zufall und eine unvorhersagbare Wirklichkeit werden also nicht gelehnet oder relativiert, sondern herausgehoben.

Zumal die monotheistischen Religionen können nur jeden Versuch unterstützen, die Zufälligkeit der Welt einzuschärfen. Zwar interpretieren sie die Wirklichkeit auf einen Gott hin,

der die Liebe ist. Aber genau deshalb stecken sie voll Empörung über eine Welt und eine Gesellschaft, die für das Glück der Menschen oft nur unzureichende Voraussetzungen bietet. Unglaubliches Elend wird in der Bibel beschrieben. Sie spricht von Elend und Verzweiflung. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich der Glaube an Gott sinnvoll als eine Haltung unbedingten Vertrauens beschreiben, das die Grenzen unserer Welt überschreitet und den Menschen trotz allem eine gelingende Welterfahrung verspricht.

Aber unabhängig davon gilt: Umfassende Aussagen zu Zufall und Geschick, zu Fügung und Vorsehung lassen sich nie verifizieren, höchstens in der Praxis bewähren. Notwendigerweise schießen sie über Ziel und Möglichkeiten einer weltbezogenen Empirie hinaus. Wohl gehört dazu auch, dass sie immer wieder zum Streit über ihre Wahrheit provozieren, sonst haben solche Gesamtaussagen ihre widerständige Kraft verloren. Woher kommt aber diese Kraft? Es ist die Kraft der Innenperspektiven. Sie stellen Weltphänomene nicht fest, sondern verstehen und interpretieren, sie erweitern fiktional. Sie versprechen. Religiöser Umgang mit der Zufallsproblematik hat eine performative Dimension; er verändert Situationen. Auf dieser Ebene können sich Zufälle als Glücksfall, Schicksale als Fügung, Situationen des Leidens als heilsam zeigen. Der christliche Glaube geht davon aus, dass wir Abgründe in solidarisches Verhalten, Unglück in gemeinsame Zukunft verwandeln können. Wie alle Religionen redet er deshalb in Symbolen und Metaphern.

### 3. Der eigenen Erfahrung trauen

Eine Theologie, die dies begriffen hat, wird auf einen sensiblen Umgang mit solchen Situationen und mit deren Sprache achten<sup>41</sup>. Religiöse Symbole und Metaphern berichten nicht über, sondern leben aus den abgründigen Phänomenen des Zufalls; sie müssen deshalb lebbar sein. Es geht (um im Bild zu bleiben) immer um eine „tiefere“ Wahrheit, deren Spuren hier und jetzt auffindbar sind.

Fragen wir konkret: Gibt es Zufälle oder gibt es Wunder? Im Alltag gibt es Zufälle, wie wollte man das bestreiten; aber gerade Zufälle kann man als *wunderbar*, als *unglaublich*, als *phantastisch* erfahren<sup>42</sup>, so wie es auch grausame, katastrophale Zufälle gibt. So gesehen ist nicht das Wunder, sondern der Zufall des Glaubens liebstes Kind. Ich vermute, dass mir viele Naturwissenschaftler und Anthropologen zustimmen, wenn ich die Welt, den menschlichen Leib, die Seele, das Geschehen der Kommunikation, das Geschlecht und die Individualität von Menschen voller Wunder sehe, gerade weil sie sich endlosen Zufällen verdanken<sup>43</sup>. So verstehe ich die religiösen Traditionen als eine Anleitung dazu, in Welt und Mensch das Unerklärliche aufzudecken und aus seinem defizitären Beigeschmack zu befreien, zumal sich der Zufall immer aus einem Zusammenspiel mit Notwendigkeit ergibt<sup>44</sup>. Das Wunder ist, kurz gesagt, gerade im Zufall zu Hause.

Es fällt auf, mit welcher Hartnäckigkeit Naturwissenschaftler gegen den Gedanken der Finalität kämpfen. Mit Recht wehren sie sich gegen eine Freiheit, die Löcher im Netz determinierter Geschehensabläufe sucht. Deshalb haben Theologie und Geisteswissenschaften darzulegen, dass sich die Freiheit einer menschlichen Person<sup>45</sup> (genau so wie deren Unfreiheit) primär aus menschlicher Innen- oder Selbsterfahrung nährt. Ich erfahre etwa, dass ich so bei mir selbst sein kann, wie ich es möchte. Deshalb bleiben die Naturwissenschaften

auch bei ihrem Leisten, wenn sie vom Gedanken einer Zielvorgabe Abstand nehmen. Ich sehe in der darwinistischen Finalitätsabwehr ein Interesse, das den Wundern (weil Zufällen) der Natur zugute kommt<sup>46</sup>. Das Sinnvolle zeigt sich im Überschuss des Unerklärbaren.

Ich verstehe aber auch, wenn Neurologen ständig gegen eine Versuchung kämpfen, die in ihnen selber schlummert. Wie will man das Funktionieren eines hochkomplexen Organismus ohne ständigen Verweis auf Funktions- und Zielzusammenhänge verständlich machen<sup>47</sup>? Hochkomplexe Strukturen zeigen immer Emergenzen, also unerwartete Überschüsse an Bedeutung, Anpassungsfähigkeit und Selbsterweiterung. Das gilt auch für den Gedanken des *intelligent design*<sup>48</sup>, der die Zweckdienlichkeit von bestimmten Organen wenigstens besprechbar macht<sup>49</sup>. Es wäre aber nicht sinnvoll, würde man dabei theologische Anliegen bestätigt, gar bewiesen fühlen.

Die aristotelische Tradition hat im Mittelalter dazu angespornt, die Welt mit nüchternen Kategorien der Empirie anzupacken. So sind wir den ungeheuren Leistungen der Naturwissenschaften zu Dank verpflichtet. In Glaube und Theologie sehe ich also keinen Anlass zur Defensive, sondern ein starkes Motiv zu einem (interpretationsgeleiteten) Interesse: „Und siehe, alles war gut“, steht in der Schrift. Das ist Grund genug, um letztlich die ganze Wirklichkeit im Gedanken einer transzendenten Vorsehung unterzubringen. Solche Vorsehung weiß mit dem Zufall kreativ und performativ umzugehen. Sie ergänzt weder Kausalität noch Finalität an sich, sondern macht deren verstehendes Hintergrundrauschen aus, das sich naturwissenschaftlich als absoluter Zufall erweist, also eine spontane Quantenfluktuation, die aus dem „Nichts“ der Kosmologen hervorkommt. Der Kosmos erscheint – wie wunderbar – als ein in Unordnung gebrachtes Nichts. In solch verdrehter Weise zeigt sich der Abgrund Gottes selbst<sup>50</sup>

### ***Schluss: Sinn entdecken – Sinn schaffen?***

So bleibt mir noch eine Schlussbemerkung, die vom Problem der Weltinterpretation zur Frage der Weltpraxis übergeht. Ich habe darauf hingewiesen, dass Glaube und Theologie den Sinn von Welt und Geschichte aufdecken können. Dabei achten sie auf einen Zusammenhang achten, den eine Naturwissenschaft nicht herstellen kann. Es gibt eine Logik der Erfahrung. Ich habe etwas voreilig von einer symbolischen Sprache gesprochen. Das konnte Sie misstrauisch machen. Wie aber führen ausgerechnet Symbole zu einer angemessenen Interpretation, wie vermeiden sie Willkür und Spekulation?

Der niederländische Wahrscheinlichkeitsforscher Meester kommt in seinem einschlägigen Buch zu dem Schluss: „Versuchen wir einzusehen, dass Wissenschaft und Religion einander nicht im Wege zu stehen brauchen. ... Schließlich treffen Sie eine Wahl, aber bei dieser Wahl können Sie sich nicht auf zwingende Argumente berufen. Die gibt es nämlich nicht. Sie können sich nur auf Ihren eigenen Glauben berufen.“<sup>51</sup>

Ich widerspreche dieser Schlussfolgerung zwar nicht, möchte aber ein gutes Stück weitergehen, damit dieser Appell nicht ins Beliebiges umschlägt. Es gibt nicht nur wissenschaftlich formalisierte, sondern auch lebenspraktische Urteile, eine Logik der Erfahrung<sup>52</sup>, in die unsere Lebenspraxis verwoben ist. Mit ihr wird kein Unsinn in Sinn umstilisiert. Aber sie vermittelt uns ein Gespür dafür, dass die großen Sinnerfahrungen unserer Kultur und dass

die Sinnerfahrungen des eigenen Lebens Hand und Fuß haben. Die Alltagspraxis ist der Ort, an dem die verschiedensten Zufallserfahrungen übersetzt, in einen Gesamtzusammenhang eingebracht und vor dem Absturz in eine defizitäre Sinnlosigkeit bewahrt werden. So gesehen kann ich Meister dann doch zustimmen, der den Zufall als „Gottes Pseudonym“ versteht.

## Literatur

- M. Behe*, Darwins's Black Box, New York 1998 [De zwarte doos van Darwin: het biochemische vraagteken bij de evolutie, Ten Have 1997];
- A. Bernz*, Die Zukunfts es Universums. Zufall, Chaos, Gott?, Düsseldorf 1997;
- Kl. Berger*, Wer bestimmt unser Leben? Schicksal, Zufall, Fügung, Gütersloh 2002;
- J. Davis*, Designer Universe. Intelligent Design and the Existence of God, 2002;
- R. Dawkins*, Gipfel des Unwahrscheinlichen. Wunder der Evolution, Hamburg 1999;
- W. A. Dembski*, The design revolution. Answering the toughest questions about intelligent design, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 2004;
- W. A. Dembski*, No free lunch, Rowman & Littlefield publ. 2002;
- M. Eigen*, Stufen zum Leben. Die frühe Evolution im Visier der Molekularbiologie, München 1987;
- B. Forrest*, Creationism's Trojan Horse: The wedge of intelligent design, Oxford 2004;
- A. Ganoczy*, Chaos. Zufall. Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie, Mainz 1995;
- A. Ganoczy*, Unendliche Weiten. Naturwissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube, Freiburg/Br. 1998;
- J.F. Haught*, God after Darwin, Colorado 2000;
- E. Jantsch*, Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, München NA 1992;
- U. Kropač*, Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch, Münster 1999;
- XX. Lenski*, The evolutionary origin of complex features, Nature 423, 139-144;
- E. Mayr*, Das ist Evolution, München 2003;
- R. Meester*, Het pseudoniem van God. Een wiskundige over geloof, wetenschap en toeval, Baarn <sup>2</sup>2003;
- J. Moltmann*, Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, München/Gütersloh 2002;
- J. Monod*, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971;
- C. Morris*, Life's Solution - Inevitable Humans in a Lonely Universe, Cambridge, 2003;
- P. Oomen*, Doet God ertoe? Een interpretatie van Whitehead als bijdrage aan een theologie van Gods handelen, Kampen <sup>2</sup>2004;
- R.J. Russel u.a. (Hgg.)*, Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican-Berkeley <sup>2</sup>1997;
- J. Seifen*, Der Zufall – eine Chimäre?. Untersuchungen zum Zufallsbegriff in der philosophischen Tradition und bei Gottfried Wilhelm Leibniz, Sankt Augustin 1992;
- G. Singe*, Gott im Chaos. Ein Beitrag zur Rezeption der Chaostheorie in der Theologie und deren praktisch-theologische Konsequenz, Frankfurt 2000;
- Die Schöpfungsmythen*. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt 1980;
- J. Stewart*, Spielt Gott Roulette? Chaos in der Mathematik, Basel 1990;
- T.D. Wabbel (Hg.)*, Im Anfang war kein Gott. Naturwissenschaftliche und theologische Perspektiven, Düsseldorf 2004;
- Th. Weber*, Darwinismus, die Wissenschaft vor Darwin ..., Frankfurt 2002
- B. Weissmahr*, Gottes Wirken in der Welt, Freiburg 1973.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Der Bericht steht in den *Confessiones* VII 8, 19). Augustinus stößt auf Röm 13.13f. Ich habe folgende jugendgemäße Übersetzung gefunden: „Leben wir anständig und mit hellem Kopf, ohne zu fressen und zu saufen, ohne ständigen Sex und Hurerei, geht Streitereien und Angeberei aus dem Weg, Richtet euch vielmehr nach Jesus Christus und lauft nicht jedem geilen Ding nach.“
- <sup>2</sup> Alypius stößt seinerseits auf Röm 14,1.
- <sup>3</sup> Zur Hinführung: U. Schnabel, Warum Menschen glauben. Wissenschaftler versuchen, die Kraft der Religion zu erklären – mit Hirnströmen und Gottes-Genen“, DIE ZEIT Nr. 20, 12. Mai 2005, 43. Schnabel nimmt vor allem Bezug auf Dean Hamer, *The God Gene: How Faith Is Hardwired Into Our Genes*, Doubleday Books 2004.
- <sup>4</sup> Einen Überblick bietet der Artikel „Vorsehung“ im LThK<sup>3</sup>, Bd. 10, 895-899; ferner: R. Bernhardt: Was heißt ‚Handeln Gottes‘?, Göttingen 1999; Th. Schneider (Hg.) *Vorsehung und Handeln Gottes*, Freiburg 1988.
- <sup>5</sup> H. Häring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Zürich 1979, 124-128. Plotin schreibt: „Du magst meinen, es stehe bei mir, mich für dies oder ein anderes zu entscheiden; indessen wofür du dich auch entscheiden wirst, das ist mit in der Weltordnung befasst; denn dein Anteil am All ist kein Augenblickeinfall, sondern so wie du bist, wirst du *verrechnet*.“ (ebd. 127). An anderer Stelle wird menschliches Handeln eindeutig seiner Individualität beraubt: „Was Mord und Totschlag aller Art betrifft, Eroberung von Städten, Plünderung, so betrachte man es wie von den Gerüsten der Bühnen. Alles ist nur Kulissenschieben und Szenenwechsel, dazu gespielte Tränen und Wehklagen.“ Die Fragen nach der menschlichen Bosheit sowie nach dem Opfer haben keinen Stellenwert (Häring 79).
- <sup>6</sup> Häring a.a.O. 82.
- <sup>7</sup> Hier geschieht etwas, was die moderne französische Literaturtheorie unter dem Begriff der „bricolage“ (des Bastelns) reflektiert. Wo Wirklichkeit wirklich besprochen wird (etwa in der Literatur), schlägt die mangelnde Eindeutigkeit der Wirklichkeit selbst durch in die Notwendigkeit, sich seine Erklärungen durch „Basteln“ zurechtzuzimmern. Augustinus, der hier die Ordnungstheorie Plotins übernimmt und dennoch aufbricht, ist dafür ein gutes Beispiel.
- <sup>8</sup> Auf die allgemeine, immer deutlicher erkannte Problematik des Kausalitätsbegriffs gehe ich hier nicht ein: M. Hulswit, *Cause to Causation. A Peircean Perspective*, Dordrecht 2002.
- <sup>9</sup> H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997.
- <sup>10</sup> Zudem findet eine interessante Verschiebung der Wahrnehmung statt, denn glücklich macht mich das Zusammentreffen mit meinem Freund, nicht aber dessen Zufälligkeit. Das ist der Punkt, an dem uns die Sprache einen Streich spielen kann. Der „Zufall“ an sich wird jetzt als eine Entität wahrgenommen, obwohl er nur die Qualifikation und Einordnung eines Ereignisses bedeutet.
- <sup>11</sup> Interessante und für unseren Alltag hilfreiche Klassifizierungen hat R. Meester in seinem Buch *„Het pseudoniem van God. Een wiskundige over geloof, wetenschap en toeval (Baarn 2003) vorgenommen. Er unterscheidet beim Alltagszufall u.a. Synchronizität, Serendipität [= glücklicher Zufall], und Serialität. Als Beispiel für letzteres vermeldet er folgenden Bericht: „Am 24. August 1983 verließ der Amtrak Silver Meteortrain Miami zu seiner normalen Fahrt nach New York. Um 7.40 h fuhr der Zug eine Frau an, die auf einer Brücke stand, um zu fischen. Die Frau war unmittelbar tot. Etwa 25 km später stieß derselbe Zug mit einem Lastwagen zusammen, der zu nahe bei den Gleisen stand. [...] Man ersetze das Zugpersonal, das inzwischen unter Schock stand. Das konnte nicht verhindern, dass der Unglückszug am folgenden Tag, 13.10 h, bei Rowland, North Carolina,*

mit einem anderen Zug zusammenstieß. Zwei Personenwagen des anderen Zugs entgleisten, woraufhin man den Lokomotivführer und 21 Reisende ins Krankenhaus bringen musste. Das Personal des Amtrak wurde erneut ausgetauscht und der Zug fuhr weiter, um 1 Std. 17 Min. später in Kenley, North Carolina, ein Auto anzufahren, das die Warnlichter ignoriert hatte (a.a.O. 48; zit. nach L. Watson, *Beyond Superlative. A new natural history of the supernatural*, Toronto 1988).

- <sup>12</sup> In der dritten Auflage der LThK (dem führenden katholisch-theologischen Lexikon im deutschen Sprachraum, erschienen 2001) hat man dem Zufall keinen theologischen Artikel gewidmet. Das fällt sehr auf.
- <sup>13</sup> Ich vermute, dass nicht einmal Monod diesen strengen Wortbegriff meinte. Ihm ging es vielmehr darum, die Kategorie der Finalität kategorisch aus naturwissenschaftlichen Reflexionen herauszunehmen (J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971).
- <sup>14</sup> Von ihnen ließe sich noch der gesuchter, der *provocierter Zufall* unterscheiden. Er setzt das Wissen vom Zufall, seine bewusste Konstruktion, das Spiel mit ihm voraus. Das geschieht etwa beim Lotospiegel.
- <sup>15</sup> So hat man oft die Frage gestellt, was geworden wäre, wenn Alexander d. Gr. länger gelebt hätte, wenn man Cäsar nicht ermordet hätte, wenn Kaiser Barbarossa (Friedrich I.) nicht 1160 im Salef (Türkei) ertrunken wäre, wenn eines der Attentate gegen Hitler Erfolg gehabt hätte oder wenn Johannes Paul I. nicht so früh gestorben wäre.
- <sup>16</sup> Zum Begriff „Kontingenz“ und zu seiner Bedeutung: N.A. Luyten (Hg.), *Zufall, Freiheit, Vorstehung*, Freiburg 1975; H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.
- <sup>17</sup> Zum Begriff bei N. Luhmann, der dessen religio-soziologischen Gebrauch sehr geprägt hat: H.-U. Dallmann, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*, Stuttgart 1994.
- <sup>18</sup> Für ein solches Denken stehen Begriffe wie Schicksal, Bestimmung, Los, „*fatum*“ und „*μοιρα*“, die Normen der germanischen Religionen, weitere Schicksalsgottheiten sowie entsprechende Modelle in anderen Religionen. S. die ausführliche Darlegung in der *Theologischen Realenzyklopädie (TRE)*, Band 30, 102-107.
- <sup>19</sup> Diesen Aspekt hat neuerdings nachdrücklich für Fr. Schiller als zentrale Figur des deutschen Idealismus herausgearbeitet: R. Safranski, *Schiller oder Die Erfindung des deutschen Idealismus*, München 2004.
- <sup>20</sup> Dieser Ansatz könnte auch Ausgangspunkt sein für einen theologisch fruchtbaren Umgang mit dem großen, nach Darwin zufälligen, mehr noch: von Zufällen durchwobenen, aus Zufällen lebenden Prozess der Evolution: J. F. Haught, *God after Darwin*, Colorado 2000.
- <sup>21</sup> Dabei geht es nicht darum, dass die theologische Interpretation einen Vorrang erhält, sondern dass das je eigene Gebiet der beiden erkannt und erarbeitet wird. Nur unter dieser Voraussetzung kann eine nicht-repressive Diskussion beginnen.
- <sup>22</sup> Damit ist nicht ausgeschlossen, dass auch diese Transzendenzerfahrung in der unmittelbaren Welt-erfahrung - mit deren immanenten Formen von Überschreitung – ihre Analogien hat. Siehe neben dem Schlüsselbegriff der „Transzendenz ohne Transzendenz“ bei E. Bloch die Ableitungen, die J. Moltmann entwickelt hat: *Gott in der Schöpfung*, München 1985. Ferner: *Wissenschaft und Weisheit* München 2002, Kap. III: „Schöpfung als offenes System“, 45 – 67).
- <sup>23</sup> Das illustriert der große Exodusbericht, der dem Pesach-Fest zugrunde liegt, in der christlichen Tradition übernommen und weiter entwickelt wurde. Zusammengefasst ist diese Erfahrung in Dtn. 26,5-9: „Mein Vater war ein heimatloser Aramäer ...“
- <sup>24</sup> Die komplizierte Fachdiskussion zu Entstehung, Umfang und Theologie des sogenannten deuteronomischen Geschichtswerks („Deuteronomium“ [Dt.] = zweites Gesetz) mit seinen theologisch und sprachlich hochreflektierten Texten steht hier nicht zur Diskussion. Gezielt wird darauf, dass die stil- und systembildende Sprache und Theologie des Dt. später allgemein zur Verfügung stehen und in der Überarbeitung geschichtlicher und prophetischer Texte ihre Spuren hinterlassen. Exempla-

- risch für den Ansatz dieses Denkens stehen Dt. 6,4f.: „Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (vgl. Dt. 10,12.13; 13,4; 26,16), - eine Formulierung, die im Neuen Testament wörtlich wiederholt wird (Mk 12,28/ Mt 22,37). Der Verweis auf das „Herz“ als das Innere des Menschen, als die Quelle aller Gesinnung, der Grundhaltung und des Glaubens an Gott, durchzieht die geschichtlichen, poetischen, prophetischen und jesuanischen Teile der Bibel konsequent. Die Radikalisierungen der Bergpredigt lassen sich von diesem deuteronomischen Impuls her verstehen.
- <sup>25</sup> Dazu gehören die vielen „heilsp prophetischen“ und apokalyptischen Texte. Als paradigmatisch können gelten das Jesajbuch (ab Kapitel 60) sowie die Geheime Offenbarung des Johannes.
- <sup>26</sup> In gängigen Bibelübersetzungen taucht der Begriff der Vorsehung kaum auf (Weish.14,3; 17,2; die Spetuaginta spricht von  $\pi\rho\nu\nu\omicron\iota\alpha$ ). Nur sporadisch entstehen Erzählungen, in denen Gottes Vorsehung als Geschehenszusammenhang demonstriert wird. Ich denke an die Josefsgeschichte und an die Erzählung von Tobit: Gen 37-50 (Josef) und das Buch Tobit. Das Buch Tobit ist in griechischer Sprache, wohl erst im 2. Jh. v. Chr. verfasst worden. Es gibt der Überzeugung Ausdruck, dass jeder Israelit auch in der Fremde Gottes Hilfe erfahren kann, wenn er nur in Treue zum Glauben der Väter steht. Zwar hat das Buch Tobit den Glauben an Engel gefördert. Doch macht gerade die literarische Durchgestaltung des Buches deutlich, dass auch der Engel als Versinnbildlichung von Gottes immer gegenwärtiger Hilfe steht.
- <sup>27</sup> Wie heute unbestritten, ist etwa der Einfluss von ägyptischer Kultur und Religion enorm. Der Glaube an den einen Jahwe war bei weitem nicht so selbstverständlich und unbestritten in Israel verwurzelt, wie es die großen Geschichten der Bibel nahelegen. Jeder große Streit etwa der Propheten gegen die Götter der umgebenden Völker muss auch als Kampf gegen den internen Götterglauben gesehen werden, der immer wieder aufbricht. Die Schöpfungsgeschichte ist intensiv durch die Auseinandersetzung mit der assyrischen und babylonischen Astronomie und dem damit verbundenen Sternenkult verbunden.
- <sup>28</sup> Hasen und andere gelten als Wiederkäuer., Dt 14,7: „Von den Großtieren, die wiederkäuen oder ganz gespaltene Klauen haben, dürft ihr folgende nicht essen: Kamel, Hase, Klippdachs. Sie sind zwar Wiederkäuer, haben aber keine gespaltenen Klauen.“
- <sup>29</sup> Leviathan und Behemot gelten als Zeugen aus jener Urzeit. Jes 27,1: „An jenem Tag bestraft Jahwe mit seinem harten, großen, starken Schwert den Leviatan, die schnelle Schlange, den Leviatan, die gewundene Schlange. Den Drachen im Meer wird er töten.“ Offb. 13,11: „Und ich sah, ein anderes Tier stieg aus der Erde herauf. Es hatte zwei Hörner wie ein Lamm, aber es redete wie ein Drache.“ Ps 74, 14: „Du hast die Köpfe des Leviatan zermalmt, ihn zum Fraß gegeben den Unheuern der See.“ [Gemeint ist Leviatan, der sinnbildlich das gottwidrige, ungeordnete Chaos des Meeres darstellt]. Zu Behemot (= Nilpferd): Hiob 40, 15-32.
- <sup>30</sup> 597 v. Chr. wird Jerusalem zum ersten Mal erobert. Etwa 10.000 Juden wurden nach Babylonien deportiert. 587 wurde Jerusalem dann völlig zerstört. Zu Schöpfungs- und Paradiesbericht gibt es in der babylonischen Kultur Parallelen. Sie zeigen, dass die biblischen Schöpfungsberichte Vorstellungen übernommen, aber auch auf diese im Sinn des Glaubens an den einen Jahwe reagiert haben. Siehe ferner: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt 1980.
- <sup>31</sup> Der Begriff es Zufalls ist in der Bibel nur in der Weisheitsliteratur, und dort nur zweimal, doch jedes Mal in einem grundsätzlichen Zusammenhang zu finden: „Jeden treffen Zufall und Zeit“ (Koh 9,11), und: „Durch Zufall sind wir geworden, und danach werden wir sein, als wären wir nie gewesen.“ (Weish. 2.2). Dass Schöpfung das Ordnen von Chaos meint, zeigt u.a. die Tätigkeit des Trennens (Licht und Finsternis, Wasser oberhalb und unterhalb, Land und Meer). Im Hiobbuch sagt Jahwe: „Wo warst du, als ich die Erde gegründet habe? Sag es denn, wenn du Bescheid weißt. Wer setzte ihre Maße?“ (Hiob 38, 4 f.)
- <sup>32</sup> Von Interesse ist deshalb das Buch von J. Moltmann, Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 2002. Das abstrakte Thema einer Entstehung „aus Nichts“ wird erst spät (im 2. Jh. v. Chr.), wahrscheinlich schon unter hellenistischem

Einfluss formuliert; 2 Makk 7,28: „Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen.“ Die eindrucksvolle und religiös prägende Macht einer solchen Aussage ist unbestreitbar.

- <sup>33</sup> Erinnern wir uns, dass die aristotelische Tradition vier Ursachen anbietet (und meint, dass sie immer zugleich im Spiele sind). Das sind zunächst die Material- (*causa materialis*) und die Formursache (*causa formalis*), womit gesagt wird: Eine jede Entität, die neu entsteht, besteht aus einer zu formenden Materie und einer identitätsgebenden Form. Ferner ist ein jedes Produkt von einem Wirkenden verursacht (*causa efficiens*), aber auch von einem Ziel oder Plan geleitet (*causa finalis*), denn ein richtungsloses Wirken würde eben nichts bewirken.
- <sup>34</sup> Der terminologischen und inhaltlichen Vollständigkeit halber müsste hier noch der Begriff der Teleologie, d.h. des Zielgerichteten eingeführt werden. Gemeinhin kann gesagt werden, dass die Evolutionslehre die Entstehung von Welt und Leben ohne das Modell der Teleologie versteht. Es sollte jedoch nicht vergessen werden: Darwin und die Evolutionstheoretiker, die sich auf ihn berufen, lehnen eine empirisch vorfindliche bzw. verifizierbare Zielgerichtetheit ab und führen die Evolutionsschritte in diesem Sinn auf „Zufall“ zurück. Ich habe jedoch Zweifel an der Interpretation, die besagt, diese „ziellose“, also nicht-teleologische Erklärung der Evolution sei zugleich als „sinnlos“ konzipiert. Dabei gehe ich davon aus, dass der Begriff „Sinn“ ohnehin keine empirisch zugängliche und verifizierbare Kategorie ist. Sehr hilfreich zu diesem Fragekreis aus theologischer Sicht ist: G. Theißen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984; vgl. ders., *Evolution*, in: T.D. Wabbel (Hg.), *Im Anfang war kein Gott. Naturwissenschaftliche und Theologische Perspektiven*, Düsseldorf 2004, 147-158.
- <sup>35</sup> B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt*, Freiburg 1973; B. Weissmahr, O. Knoch, *Natürliche Phänomene und Wunder*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft IV*, 121-148.
- <sup>36</sup> Zivilisations- und Wissenschaftskritiker (wozu oft auch Fundamentalisten gehören) müssen sich klar werden, dass auch sie die Ergebnisse der Wissenschaften gerne zum eigenen Vorteil verwenden. Man bedient sich komplizierter Techniken, von Hochgeschwindigkeitszügen und Flugzeugen bis hin zu Handy und Internet, von den ungeheuren Möglichkeiten der Medizin bis hin zu den Erkenntnissen therapeutischer Psychologie. Wer wissenschaftliches Denken konsequent kritisieren möchte, müsste konsequent auch das Leben eines Wüstenvaters auf sich nehmen oder sich im Wirken von Wundern versuchen.
- <sup>37</sup> Die Tatsache, dass etwas sein oder auch *nicht* sein kann wird im philosophischen Sinn „Kontingenz“ genannt. Im Rahmen der Phänomenbeschreibung von Dingen wird die „Kontingenz“ die Tatsache beschrieben, dass etwas so *oder anders* sein kann.
- <sup>38</sup> Diese Gebietsabgrenzung schließt nicht aus, dass im Blick auf das Geschehen der Welt auch Bild und Begriff Gottes neu formuliert werden können und müssen. Wichtig ist im Blick auf zukünftige Diskussionen der prozessphilosophische Ansatz von A. N. Whitehead, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt 1977 [Process and Reality. An Essay on Cosmology, 1929]. S. dazu die umfassende Arbeit von P. Oomen, *Doet God ertoe? Een interpretatie van Whitehead als bijdrage aan een theologie van Gods handelen*, Kampen <sup>2</sup>2004.
- <sup>39</sup> Es ist unbestreitbar, dass seit dem Aufkommen der Quantenphysik der Begriff der Kausalität auch von Seiten der Physik neu zu formulieren ist. Cole schreibt im Zusammenhang der Frage, ob Ursache und Wirkung in zeitlichen Umkehrungen ihre Plätze tauschen können: „Und wenn das passiert, hat dann das Konzept von Ursache und Wirkung überhaupt noch einen Sinn? Im Augenblick weiß niemand Genaueres – außer dass die Vorstellung von der Kausalität, wie immer sie auch aussehen mag, die sich aus einem neuen Zeitverständnis ergeben wird, sehr anders aussehen wird als heute. ‚Sie ist viel subtiler‘, meint Greene und räumt ein: ‚Das ist allerdings auch nur eine hochgestochene Formulierung dafür, dass ich nicht weiß, was sie ist.‘“ (Cole, a.a.O. 294). Zur Frage der Wunder: R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal 1986; G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh (1974) <sup>6</sup>1990.

- <sup>40</sup> A. Ganoczy, Chaos. Zufall. Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie, Mainz 1995; G. Singe, Gott im Chaos. Ein Beitrag zur Rezeption der Chaostheorie in der Theologie und deren praktisch-theologische Konsequenz; U. Kropač, Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch, Münster 1999; J. Stewart, Spielt Gott Roulette? Chaos in der Mathematik, Basel 1990.
- <sup>41</sup> Im Grunde haben wir uns demselben Erkenntnisprozess zu stellen, der anlässlich des Blitzableiters eintrat. Bei einem schweren Unwetters wird ein Bittgebet dadurch nicht sinnlos. Wir müssen aber wissen, dass das Bittgebet keinen Blitzableiter, keine gute Kanalisation und keinen schonenden Umgang mit der Natur ersetzt. Ich habe den Eindruck, dass die Frage nach dem Beginn eines neuen Lebens mit vergleichbaren Problemen konfrontiert ist. Noch immer herrschen Missverständnisse über nicht sinnlose oder falsche, aber doch metaphorische Aussage, dass Gott beim Entstehen eines neuen Menschen dessen Seele erschaffe.
- <sup>42</sup> In dieser Kürze ist dies ein subjektivistisches Argument. Es wird natürlich nur dann überzeugend, wenn es einer umfassenden Kommunikation ausgesetzt und auf Fehlbeurteilungen hin überprüft wird, so wie es J. Habermas mit seine Trias von *wahr*, *richtig* und *glaubwürdig* formuliert. Ferner gilt das zum Schluss des Vortrags eingebrachte Argument der überzeugenden Praxis (man vergleiche dazu die geradezu unglaubliche Geschichte von Jacques Lusseyran, einem blinden Jungen, der in einem französischen Konzentrationslager zum Lichtbringer wird [dargelegt in: D. Sölle, Leiden, Stuttgart 1973, Kap IV: Die Wahrheit der Annahme]).
- <sup>43</sup> M. Wehr, Die unheimliche Macht der Ästhetik, DIE ZEIT vom 14. Januar 2001, 27.
- <sup>44</sup> Veröffentlichungen von Stochastikern wie etwa Ulrich Herkenrath (Duisburg) können mit größter Klarheit zeigen, wie im Lichte ihrer Wissenschaft Zufall und berechenbare, d.h. zugleich vertrauenswürdige Prozesse einander nicht ausschließen müssen, sondern im Sinn der berechenbaren Wahrscheinlichkeit einander bedingen können.
- <sup>45</sup> Ich sehe hier von folgender Tatsache ab: Freiheit ist zunächst ein politischer und ein moralischer Begriff; seine Karriere in unserer Kultur hat mit dieser Doppelnatur begonnen. Er meint ursprünglich Verfügungsrechte (frei ist etwa der besitzende Bürger einer griechischen Polis, der im *bouleuterion* Sitz, Stimme und Verantwortung hat (diese Dimension wurde in der prophetischen Tradition Israels und in der Rechtstradition Griechenlands gleichermaßen entwickelt). Das Leitthema unserer Gegenwart (und dieser Ausführungen) ist Freiheit als „Grundkonstante“ menschlichen Daseins und menschlicher Identität.
- <sup>46</sup> Der Versuch des genannten Philosophen A. N. Whitehead, die klassischen Begriffe von Kausalität und Finalität neu zu definieren, wird noch zu wenig zur Kenntnis genommen. Es ist kaum zu übersehen, dass Whitehead ursprünglich Biologe war. Daraus wird verständlich, dass er Kausalität als „Lockung“ (lure) analysiert und den Prozess (statt in gut metaphysischer Weise das Wesen) in das Zentrum seines Denkens stellt. Von da aus führt er auch in seiner Gotteslehre eine prozesshafte Begrifflichkeit ein (s. Oomen, a.a.O.).
- <sup>47</sup> E. Mayr, Das ist Evolution, München 2003; R. J. Russel u.a. (Hrsg.), Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican – Berkely, <sup>2</sup>1997.
- <sup>48</sup> Unter dem Stichwort „Intelligent Design“ hat sich inzwischen eine eigene Forschungsrichtung entwickelt, die die darwinistische Evolutionstheorie nicht ablehnt, sondern weiterentwickelt. Formal stehen dabei hochkomplexe Systeme mit drei Eigenschaften zur Debatte. Sie sind *kontingent* (zufällig; sie könnten auch anders sein), *hochkomplex* (so dass sie aus einfachen, aufeinander folgenden Zufallsschritten nicht erklärbar sind) und *spezifiziert* (so dass dem Produkt eine in sich beschreibbare Struktur innewohnt, die nicht einfach aus der Summe der Einzelteile, deshalb auch nicht aus der großen Summe zufälliger Minimaländerungen erklärbar ist). Ich persönlich kann die daraus abgeleiteten Wahrscheinlichkeitsberechnungen sowie deren Interpretation nicht nachvollziehen. Ich vermute nur, dass diese Forschungsrichtung – ähnlich wie andere vergleichbare, aber unterschiedliche Modelle – in den folgenden Jahren noch einige Klarheit bringen wird. Noch einmal

ist zu betonen, dass diese Überlegungen mit einem Gottesbeweis nur wenig zu tun haben. Dennoch ist verständlich, dass die Frage nach einem „intelligenten“ Begründer immer wieder aufbricht. Vorgängig zu vorleiligen theologischen Reaktionen sollten wir uns jedoch darüber klar sein, dass auch das Bild von einem planenden Gott von anthropomorpher Art ist. Dieser meist verdrängte Tatbestand rät zur Vorsicht. M. J. Behe, *Darwin's Black Box*, New York 1998 [De zwarte doos van Darwin: het biochemische vraagteken bij de evolutie, Ten Have 1997], J. Davis, *Designer Universe. Intelligent Design and the Existence of God*, 2002; W. A. Dembski, *The design revolution. Answering the toughest questions about intelligent design*, InterVarsity Press, 2004; B. Forrest, *Creationism's Trojan Horse: The wedge of intelligent design*, Oxford 2004; R. Meester, a.a.O. 149-164; C. Morris, *Life's Solution - Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge, 2003; Interview mit C. Morris: Aliens wie du und ich. Der Paläobiologe Simon Conway Morris glaubt nicht an den Zufall in der Evolution, in: DIE ZEIT vom 19. August 2004, 29.

<sup>49</sup> „Kreationismus“ wird die Position genannt, die die biblischen Schöpfungsberichte wörtlich versteht und der Theorie Darwins entgegensetzt. Ich weiß, dass die Idee des „Intelligent Design“ von Kreationisten missbraucht wird. Das ist nicht der Ursprungsgedanke des „intelligent design“. Es geht im Gegenteil darum, dass hochkomplexe Organismen von einer *inhärenten* Struktur bestimmt oder gesteuert werden. Über den Ursprung dieses Plans aus einem externen intelligenten Wesen ist damit noch nichts gesagt.

<sup>50</sup> Cole, a.a.O. 273.

<sup>51</sup> Meester, a.a.O. 170.

<sup>52</sup> Unverzichtbar für die Begründung dieses Argumentes ist noch immer R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, München 1995.