

Hans-Joachim Höhn

Versteht sich die Welt von selbst?

Zur Hermeneutik der Debatte um Kreationismus und Intelligent Design

Zu den besonderen Merkmalen der Gegenwartsgesellschaft gehört die Wiederkehr des bereits für überholt Gehaltenen. In Kunst und Literatur, in Mode und Design, in der Popkultur und der Medienwelt hat es in den letzten Jahren vielfach „Retro-Trends“ gegeben. Wenigen Innovationen stehen zahlreiche „Coverversionen“ und „Remakes“ des bereits Dagewesenen gegenüber. Davon machen auch wissenschaftliche Diskurse und weltanschauliche Debatten keine Ausnahme. Unversehens ist seit einigen Jahren die Alternative „Evolution oder Kreation“ wieder der Rede wert, obwohl die damit verknüpften Schlagworte „Zufall“, „Notwendigkeit“, „Schöpfung“ schon vor geraumer Zeit ihre Schlagkraft eingebüßt haben. Sie hatten ihre hohe Zeit in den 1960er Jahren, ihren Kurswert verdankten sie prominenten Forschern und Grenzgängern wie Teilhard de Chardin, Jacques Monod, Manfred Eigen. Der Schlagabtausch zwischen Theologen und „atheistischen“ Naturforschern verlief zeitweise zwar heftig, hinterließ aber auf Dauer keine bleibenden Narben. In der akademischen Theologie setzte sich weitgehend ein Modell der Zuordnung von (schöpfungs)theologischen und evolutionstheoretischen Denkformen durch, das Unterschied und Beziehung beider Ansätze so handhabbar machte, dass die Debatte „pazifiziert“ wurde. Vielfach stand dabei die „Kurzformel“ von Joseph Ratzinger im Hintergrund: „Der Schöpfungsglaube fragt nach dem Dass des Seins als solchem; sein Problem ist, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts. Der Entwicklungsgedanke hingegen fragt, warum gerade diese Dinge sind und nicht andere, woher sie ihre Bestimmtheit erlangt haben ... Man könnte auch formulieren: Der Schöpfungsglaube betrifft die Differenz zwischen nichts und etwas, der Entwicklungsgedanke hingegen die zwischen etwas und etwas anderem.“¹ Wenn sich die Naturwissenschaft aus Sicht der Theologie auf die Frage bezieht, warum das, was ist, so und nicht anders bzw. nicht etwas anderes ist, und mit ihren Mitteln rekonstruiert, wie es aus etwas (anderem, das wiederum etwas ist) entstanden ist, bestreitet sie zwar, dass es mit dem Instrumentarium der Evolutionstheorie möglich ist zu rekonstruieren, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.

¹ Joseph Ratzinger, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie (1968), in: ders., Credo für heute. Was Christen glauben, Freiburg / Basel / Wien 2006, 36f.

Aber dies berührt die Anerkennung der Autonomie und Legitimität „säkularer“ Wissenschaft nicht. Vielmehr eröffnet die Kontingenz der Welt die Möglichkeit einer „tangentialen“ Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft. Vor diesem Hintergrund sind die Schlagworte „Zufall“, „Notwendigkeit“, „Plan“ allenfalls Stichworte geblieben, d. h. man kann mit ihnen ein wenig sticheln und die Vertreter religiöser Weltansichten und naturwissenschaftlicher Welterklärungen zur Fortsetzung alter Konflikte aufstacheln. Meist waren solche Versuche in den letzten Jahrzehnten recht erfolglos. Eine Ausnahme bildet jedoch die Kontroverse zwischen „Kreationisten“ und „Evolutionisten“ bzw. die Debatte um das Konzept „Intelligent Design“. Hier hat binnen kurzer Zeit eine rege und anhaltende Auseinandersetzung wachsende Aufmerksamkeit gefunden, obwohl nach allen gängigen wissenschaftstheoretischen Standards vor allem die Vertreter einer kreationistischen Weltentstehungstheorie mit ihren Ansichten nicht als diskursfähig gelten können.²

1. Problemskizze: Evolution versus Schöpfung – Neuaufgabe eines (un)erledigten Konflikts?

Die folgenden Überlegungen wollen den Aktualitäts- und Relevanzindex der Neuaufgabe einer für erledigt gehaltenen Debatte sondieren. Sie versuchen nicht eine nochmalige ausführliche Vorstellung der einzelnen Positionen oder eine Rekonstruktion des bisherigen Verlaufs der Kontroverse.³ Wenn sich das Unternehmen der Hermeneutik zutreffend als „die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht

² Zur genaueren Bestimmung dieser exegetischen und philosophischen Standards siehe etwa Rudolf Langthaler (Hg.), *Evolutionstheorie – Schöpfungsglaube*, Würzburg 2008; Hans Kessler, *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn 2006, 52-89; Medard Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg / Basel / Wien 2006, bes. 23-32, 302-331. Kreationisten können ihre Position nur um den Preis einer fundamentalistischen Bibelexegese und der Ignoranz gegenüber den Ergebnissen historisch-kritischer Bibelforschung aufrechterhalten. Sie tun dies meist mit dem Gestus, gerade dadurch die „Allmacht“ Gottes anzuerkennen und somit an Gläubigkeit und Gottergebenheit jene Christen zu übertreffen, die bezweifeln, dass Gottes Allmacht darin besteht, vor 6000 Jahren eine Welt in sechs Tagen erschaffen zu haben, sie aber dennoch so aussehen zu lassen, dass Naturwissenschaftler ein weitaus höheres Alter errechnet haben. Ärgerlich an diesem blühenden Unsinn ist, dass er sich mit der Maske der Frömmigkeit tarnt.

³ Vgl. dazu etwa Armin Kreiner, *Gott als Designer? Kreationismus, Intelligentes Design und Darwinismus*, in: George Augustin / Klaus Krämer (Hg.), *Gott denken und bezeugen* (Festschrift Walter Kasper), Freiburg / Basel / Wien 2008, 542-567; Ulrich Kutschera (Hg.), *Kreationismus in Deutschland*, Münster / Berlin 2007; ders., *Streitpunkt Evolution. Darwinismus und Intelligentes Design*, Münster 2004; Hansjörg Hemminger, *Mit der Bibel gegen die Evolution. Kreationismus und „intelligentes Design“ – kritisch betrachtet*, EZW-Texte 195, Berlin 2007; Christian Kummer, *Evolution und Schöpfung. Zur Auseinandersetzung mit der neokreationistischen Kritik an Darwins Theorie*, in: *Stimmen der Zeit* 1/2006, 31-42.

drinsteht“⁴, definieren lässt, dann gilt es, ebenso zwischen den Zeilen zu lesen wie einen Text auf seinen sozio-kulturellen Kontext zu beziehen. Eine solche Kontextualisierung ist mit der Erkundigung nach dem Aktualitätsindex des Themas „Evolution versus Schöpfung“ angedeutet. Verbunden damit ist die Frage, warum ein für „abgehakt“ gehaltenes Thema wiederkehrt und welchen Umständen es dieses Comeback verdankt. Der Antwortversuch orientiert sich zunächst an den Leitfragen einer sozialwissenschaftlichen Zeit- bzw. Kulturdiagnose: In welcher Weise hängt die Aktualität dieses Themas mit Entwicklungen, Trends und Tendenzen zusammen, die dieser Zeit den Stempel aufdrücken? Was sind die Zeichen dieser Zeit, was zeigt sich darin an, welche „Anzeige“ wird darin erstattet? Was ist an der Zeit, und was ist in dieser Zeit über den Tag hinaus belangvoll?⁵ Was sorgt dafür, dass es sich um „Tagesthemen“ handelt, d. h. dass wir uns „hier und heute“ damit beschäftigen? Wer hat ein Interesse daran? Wer profitiert davon?

Kultursoziologen und -philosophen interessieren sich nicht allein für das, was in der Zeit an der Zeit ist, sondern auch dafür, wie darüber diskutiert wird: Im Fall der Debatte um Kreationismus und Evolutionismus heißt das: Inwiefern spielen in die Erörterung von Grenzfragen zwischen Naturwissenschaften und Religion/Theologie gesellschaftliche Selbstverständigungsdiskurse hinein? Was ist der Streitwert dieser Themen, wenn sie über den Kreis der unmittelbar Beteiligten hinaus soziale Resonanz finden? In welcher intellektuellen Währung werden in derartigen Diskursen Ideen, Konzepte und Geltungsansprüche gehandelt und ausgetauscht? Was wird dabei als „bare Münze“ akzeptiert? Was wird als plausibel empfunden, was nicht? Zeitdiagnose ist angesichts dieser Fragen unabdingbar mit Diskursanalyse zu verbinden. Daher münden die folgenden zeitdiagnostischen Sondierungen auch in eine diskursanalytische Schlussreflexion, die die Bereitschaft der Theologie zur Rezeption von Denkfiguren aus dem „Intelligent Design“-Konzept problematisiert.

Wer sich als theologischer Zeitdiagnostiker dieser Kontroverse zuwendet, kann nicht nur aus der Beobachterperspektive schreiben, sondern ist in gewisser Weise auch stets Beteiligter, d. h. mit dem Problem beschäftigt, welchen Geltungsanspruch der Schöpfungsgedanke artikuliert und wie man dessen Plausibilität heute aufzeigen kann. Im Hintergrund der folgenden Erörterung der Kontroverse um Kreationismus und Evolutionismus steht deshalb auch das Interesse an einer möglichst präzisen Ortung eines säkularisierungsresistenten Bezugsproblems einer religiösen Weltsicht (in

⁴ Odo Marquard, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 117.

⁵ Inspiriert ist dieser Zugang vor allem von Ronald Hitzler u. a. (Hg.), Hermeneutische Wissenssoziologie, Konstanz 1999; Ronald Hitzler / Anne Honer (Hg.), Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, Opladen 1997. Vgl. zum Ganzen auch Jochen Ostheimer, Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse, Stuttgart 2008; Hans-Joachim Höhn, Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006.

deren Zentrum der Schöpfungsgedanke steht), die zugleich modernitätskompatibel ist.⁶ In den Vordergrund rückt jedoch die Überprüfung der Vertretbarkeit einer Allianz von Schöpfungstheologie mit bestimmten „religionsnahen“ weltanschaulichen Konzepten, wie sie etwa im Intelligent Design begegnen.⁷ Die entscheidende Frage dabei ist, ob eine solche Allianz dem Schöpfungsgedanken nicht einen Bärenienst erweist. Was gewinnt dieser Gedanke an Intelligibilität, wenn man die Plausibilitätsstruktur eines evolutiven Welt- und Wirklichkeitsverständnisses einschränken oder zumindest partiell aufheben muss? Oder bildet das Konzept eines Intelligent Design die Ausnahme von einem vielfach anzutreffenden zweifachen Missverständnis: einem falschen Verständnis von Naturwissenschaft und Religion/Theologie und ihrer jeweils eigenen Sache? Bestehen die Unabgeholtenheit und die bleibende Relevanz des Projektes „Religion“ nicht eher in einer „Weltakzeptanzreflexion“, d. h. in der Bearbeitung der existenziellen Grundfrage, wie man eine Welt akzeptieren kann, in der es kategorisch Inakzeptables gibt, als in der Bereitstellung einer „Weltentstehungstheorie“? Zwar lässt sich die Frage, was wohl der Sinn davon ist, dass überhaupt etwas ist, nicht von der Frage ablösen, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Insofern muss sich die Erörterung von *Bedingungen* und Möglichkeiten der Daseinsakzeptanz mit der Erörterung von Bedingungen verknüpfen lassen, unter denen es möglich ist, dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Aber lässt sich diese Doppelfrage in die naturwissenschaftliche Frage nach den *Anfängen* des Kosmos, des Lebens, des Menschen übersetzen? Und beantwortet die Identifikation dieser Anfänge die Frage, was es mit dem Dasein letztlich auf sich hat?⁸

Vielfach liegen den bisherigen Modellen einer Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Religion/Theologie⁹ – seien sie als Konkurrenz-, Korrespondenz- oder Komplementärbestimmung gedacht – schwerwiegende Kategorienfehler zu Grunde. Zwar ist beiden „Parteien“ eine Prämisse und ein Ziel gemeinsam: 1. die Prämisse, dass die Welt, so wie sie phänomenal wahrnehmbar ist, sich nicht „von selbst“ versteht, und 2. das Ziel, dem Dasein auf den Grund zu gehen, um es von dorthin in seinem Bestand zu verstehen. Einer Sache auf den Grund zu gehen, kann allerdings auf methodisch höchst unterschiedliche Weise geschehen, wofür jeweils unterschiedliche Leitbegriffe stehen: Ursache, Grund, Bedingung, Prinzip, Anfang, Zweck, Sinn

⁶ Zur Umsetzung dieses erkenntnisleitenden Interesses siehe Hans-Joachim Höhn, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008, bes. 153-197.

⁷ Vgl. als Erstinformation Christopher Schrader, *Darwins Werk und Gottes Beitrag. Evolutionstheorie und Intelligent Design*, Stuttgart 2007.

⁸ Vgl. hierzu Hans-Joachim Höhn, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001.

⁹ Vgl. etwa Hans-Dieter Mutschler, *Physik und Religion. Perspektiven und Grenzen des Dialogs*, Darmstadt 2005; Ulrich Lüke u. a. (Hg.), *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion*, Darmstadt 2004; Eberhard Schockenhoff / Max G. Huber (Hg.), *Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube*, Freiburg / München 2004.

etc. Etliche Konfusionen im Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion/Theologie resultieren aus einer unreflektierten Verwendung und Vermengung dieser Kategorien. Erst die Vermeidung derartiger Konfusionen ermöglicht den Ausschluss eines weltanschaulichen Selbstmissverständnisses der Naturwissenschaft und eines naturwissenschaftlichen Selbstmissverständnis von Religion/Theologie.

Verdeutlichen lässt sich dies anhand der Leitfrage: Versteht sich die Welt (als Gesamtheit dessen, was ist und sein kann) von selbst? Während die Theologie davon ausgeht, dass man, um die Welt „ganz“ zu verstehen, „mehr“ als die Welt verstehen muss (d. h. sie auf ihren „Grund“ und ihr „Ziel“ überschreiten muss), versucht die Naturwissenschaft dasjenige, was sich in der Welt nicht von selbst versteht, dennoch „aus“ den (weltimmanenten) Bedingungen seines „Seinkönnens“ zu erklären. Für sie gibt es nichts in der Welt, was über die Welt hinausweist. „Diesseits“ und „jenseits“ der Welt gibt es nichts, auf das man Bezug nehmen könnte, um von dort die Welt im Ganzen wahrzunehmen, und eben dieser Sachverhalt ist konstitutiv für das Dasein der Welt.¹⁰ Damit gerät die Theologie offensichtlich in eine kaum auflösbare Aporie: Ihr Versuch, eine die Welt (auf Gott) transzendierende Perspektive einzunehmen, steuert auf das Paradox zu, Welt und Gott zusammenzudenken, indem Gott mit einer Welt zusammengedacht wird, deren Verfassung es verlangt, ohne Gott gedacht zu werden.

Man könnte dies zunächst für ein Scharmützel in Elfenbeinturm der Wissenschaft halten oder die Debatte um Kreationismus und Evolutionismus für ein theologisches Nischenproblem, das kaum breite Kreise interessiert. In der Tat bezieht die Kontroverse ihre Virulenz nicht aus sich selbst. Sie verdankt ihre Aufmerksamkeit einer anderen Debatte. Diese dreht sich um die Ambivalenz technisch-wissenschaftlicher Säkularisierungen der Welterklärung und -gestaltung.¹¹ Die Moderne ist von einer tiefgreifenden Dialektik geprägt. Ihre Erfolge haben zugleich ihre (ökologischen, ökonomischen und sozialen) Krisen verursacht. Den Erfolgen und Errungenschaften von Wissenschaft und Technik verdankt die Religion einerseits die Enteignung ihrer Zuständigkeit für Weltentstehungserklärungen. Andererseits profitiert sie hinsichtlich der von ihren Krisen ausgehenden neuen Nachfrage nach „anderen“ Weltdeutungs- und -gestaltungsmustern. Zum einen geht die Moderne über die Religion hinweg; zum anderen schafft sie immer wieder Anlässe, um auf religiöse Traditionen zurückzugreifen. Anders gesagt: Die Gleichsetzung von Moderne und Säkularisierung, Rationalität und Fortschritt hat sich als kurzschlüssig erwiesen. Die Nachfrage nach dem religiösen Anderen der Vernunft nimmt zwar in dem Maße ab, in dem die Vernunft (in Wissenschaft, Technik, Medizin, Politik) Modernisierungserfolge verzeichnen kann. Zugleich

¹⁰ Vgl. exemplarisch Bernulf Kanitscheider, *Die Materie und ihr Schatten. Naturalistische Wissenschaftsphilosophie*, Aschaffenburg 2007.

¹¹ Vgl. hierzu ausführlich Hans-Joachim Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u. a. 2007.

nimmt sie bisweilen proportional zur Verunsicherung zu, die die fortschrittsbedingten „Entgleisungen“ (Jürgen Habermas) der Moderne auslösen. Sich solchermaßen „post-säkularen“ Konstellationen verdankend, ist Religiosität kein Überbleibsel einer unaufgeklärten Vorzeit, „vielmehr, genau im Gegenteil, Produkt avancierter, sich selbst in Frage stellender Modernisierungen“¹².

2. Zeitdiagnostische Schlaglichter: Postsäkulare Konstellationen von Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft?

Die Ambivalenz der von Wissenschaft, Technik und Ökonomie ausgelösten Rationalisierungsprozesse hat die aufklärerische Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt bzw. von Religion und Rückschritt widerlegt. Bei dem Versuch, Geschichte zu machen, wurden von der Vernunft stets auch das Un- und Widervernünftige mitproduziert. Vermutlich hat sich die Moderne zu viel vorgenommen. Ihre Zielvorstellung hat sich verbraucht, wonach eine ständig weiter ausgreifende Naturbeherrschung, eine permanente Erweiterung des Wohlstands durch ökonomisches Wachstum sowie eine selbstbestimmte Identität des Subjekts durch die Emanzipation von überkommenen Traditionen je für sich und gemeinsam auf einem ungehemmten Geradeausweg zu realisieren sind.¹³

Offensichtlich ist die Moderne von Voraussetzungen ausgegangen, die auf Dauer nicht erfüllt sind. Sie war angetreten, eine Formation von Kultur und Gesellschaft hervorzubringen, die sich ihre normativen Grundlagen selbst legt und dabei keine andere Instanz anzuerkennen hat als die der autonomen Vernunft. Sie hat dabei nicht bedacht, ob es diesseits und jenseits der Vernunft Ressourcen für den Aufbau und Erhalt einer vernunftgemäßen Sozialordnung gibt, die auf einem regenerativen Niveau gehalten werden müssen. In Verkennung dieses Umstands muss ihr Projekt einer Weltbeherrschung als uneingeschränkter Ausführung menschlicher Autonomie, die sich unabhängig macht von Bedingungen und Folgen, welche sich menschlicher Selbstbestimmung und Verfügung entziehen, unvollendet bleiben. Unter dieser Rücksicht besteht die Krise der Moderne in einer Krise ihrer Säkularität bzw. ihres Autonomieideals und lässt nach „postsäkularen“ Konstellationen von Glaube und Vernunft fragen. Für Wirtschaft, Technik und Politik gibt es offenkundig Unableitbares, Unverrechnbares und Unverfügbares, das im Verlauf der Säkularisierung religiös begründeter Sichtweisen von Mensch, Welt und Geschichte verkannt, verdrängt oder unterschlagen wurde und dessen Leerstellen zunehmend deutlich werden.

¹² Ulrich Beck, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M. 2008, 114.

¹³ Vgl. hierzu ausführlicher Hans-Joachim Höhn, *Krise der Säkularität?* In: Karl Gabriel / Hans-Joachim Höhn (Hg.), *Religion heute – öffentlich und politisch*, Paderborn u. a. 2008, 37-57.

Es liegt daher nahe, in den von der Moderne verdrängten „Weltanschauungen“ jene Anregungen zu suchen, die für die Entdeckung der „anderen“ Hälfte hilfreich sein können. Gerade religiöse Weltbilder stehen für ein Krisen- und Lebenswissen, das neu an Relevanz gewinnen kann. Sie artikulieren ein Bewusstsein von dem, was in Säkularisierungsprozessen verloren gegangen ist; sie bewahren „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“¹⁴. Sollen diese Einsichten ihren kognitiven Gehalt zu erkennen geben, müssen sie jedoch in die säkularen Kontexte ethisch-politischer Selbstverständigung übersetzt werden. Der Vernunftkultur ist die Aufgabe gestellt, das semantische Erbe religiöser Traditionen auf dem Wege einer „rettenden Aneignung“ aus der religiösen Sphäre in eine allgemein zugängliche Sprache zu übersetzen. Sie ist gehalten, in religiösen Traditionen nach dem „Anderen“ der Vernunft zu fragen, ohne dessen Anerkennung die Vernunft ihre selbstgesteckten Ziele nicht erreichen kann. Die Bringschuld, die die Vertreter religiöser Traditionen zu erfüllen haben, besteht in einer kognitiven Reorganisation ihrer Glaubensüberzeugungen, wobei sie sich den Erfordernissen der diskursiven Vernunft zu stellen haben und sich im Kontext einer liberalen Demokratie als diskurs-, toleranz- und pluralitätsfähig erweisen müssen. Sie müssen zeigen, dass das Religiöse nicht den Widerpart, sondern das vernunftgemäße „Andere“ der Vernunft repräsentiert.

Wenn Religion nicht mehr für umso entbehrlicher und verzichtbarer gehalten werden muss, je moderner die Moderne wird, scheinen die Chancen zu steigen, dass sich religiöse Traditionen auch in Zukunft kulturell behaupten können. Während Habermas religiöse Traditionen als Ressource der Moral und als das „Andere“ der *praktischen* Vernunft sondiert, gibt es andere Wortmeldungen, die sie auch für die *theoretische* Vernunft als Korrektiv einsetzen möchten.¹⁵ Gegen die Ausbreitung naturalistischer Weltbilder und ihrer Eindimensionalität, die gleichsam eine Wiederauflage des Scientismus der 1970er Jahre darstellt, will der Kreationismus religiöse Welterklärungen anbieten, die in der Natur mehr als nur natürliche Kräfte am Werk sehen.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005, 115.

¹⁵ Der *theoretische* Vernunftgebrauch umfasst das Vermögen des Menschen, den Phänomenen der sinnlich erfahrbaren Welt „auf den Grund“ zu gehen, d. h. die in Raum und Zeit wahrnehmbaren Phänomene unter Angabe von Kausalbeziehungen („x weil y“) oder Konditionalbeziehungen („immer wenn x – dann auch y“) in einen logisch widerspruchsfreien *Erklärungszusammenhang* zu bringen. Ihm sind die empirisch-analytischen (Natur-)Wissenschaften verpflichtet. Der *praktische* Vernunftgebrauch umfasst das menschliche Vermögen, für die Berechtigung menschlichen Tuns und Wollens „Gründe anzugeben“, d. h. er richtet sich auf die Welt menschlicher Handlungsmotive, -ziele und -zwecke und will diese in einem widerspruchsfreien *Rechtfertigungszusammenhang* auf ihre Verantwortbarkeit hin testen. Ihm sind die hermeneutisch-rekonstruktiven Wissenschaftsdisziplinen und v. a. die Ethik in besonderer Weise verpflichtet. Zu dieser idealtypischen Unterscheidung siehe u. a. Herbert Schnädelbach, *Vernunft*, Stuttgart 2007.

Die beiden gegenläufigen „Megatrends“, die die geistige Signatur der Gegenwart kennzeichnen – die Propagierung naturalistischer Reduktionen der Deutung des Menschen und die Behauptung der Säkularisierungsresistenz von Religion – sind mit Konfliktpotenzialen verbunden, die sich gegenseitig verstärken. Es scheint in der Gesellschaft eine erhebliche Nachfrage nach einer „Delegitimation“ von Religion zu bestehen, der ein ebenso großer Bedarf an spirituellen Ressourcen für die Neukalibrierung des Projektes der Moderne gegenübersteht. Ungebrochen ist offensichtlich das Interesse an einem finalen Aufweis, dass es mit religiösen Welt- und Daseinsdeutungen nichts auf sich hat, so dass man sich guten Gewissens eine erneute Beschäftigung mit ihnen ersparen kann. Und zugleich besteht eine ebenso große Skepsis, ob der Mensch vorankommen kann, wenn er alles Religiöse abstreift und hinter sich lässt. Diese Spannung spiegelt sich im Kreationismus wie im Naturalismus bzw. in einem „neuen“ Atheismus, der sich einer naturalistischen Basis versichert. Die eine Fraktion mobilisiert als Gegenkraft gegen einen expandierenden naturalistischen Reduktionismus die Religion, die als Korrektiv und Kompensation naturalistischer Engführungen aufgeboten wird. Die andere Fraktion will Religion als ein „Bewusstsein von dem, was fehlt“ (Habermas) nicht anerkennen und von der Zumutung einer religiösen Kompensation oder Korrektur naturalistischer Einseitigkeiten entlasten. Beide profitieren in ihrer öffentlichen Darstellung und Wahrnehmung vom Schreckensbild des Fundamentalismus, das sie vom jeweils anderen ausgehen lassen. Davon profitiert wiederum eine dritte Größe: die Medien.

3. Medientheoretische Streiflichter: Ökonomie der Aufmerksamkeit – Inszenierung von Konflikten

Die Diskussion um Kreationismus und naturalistischen Evolutionismus würde kein größeres Publikum erreichen, wenn sie nicht medientauglich wäre. Medientauglich ist alles, was den Medien im „Kampf um Aufmerksamkeit“¹⁶ nützlich ist. Nützlich ist in diesem Wettbewerb nicht zuletzt die Inszenierung von Konflikten, die Dramatisierung von Spannungen, die „Performance“ des Widerstreits vom Ungleichzeitigen. Dazu gehört etwa die Berichterstattung über die Wiederkehr des Religiösen *im* Säkularen. Hier spannt sich der Bogen von „Nine Eleven“ als Manifestation islamistischen Terrors (2001) bis hin zum „annus mirabilis 2005“ der katholischen Kirche mit den Megaevents der Papstwahl von J. Ratzinger und des Weltjugendtages in Köln, wobei sich die Kirche als Lieferantin ästhetisch eindrucksvoller Bilder erwies und somit der medialen Funktionslogik der Herstellung von Aufmerksamkeit in hohem Maße entgegenkam. Allerdings sind ästhetische Reize stets nach kurzer Zeit ausgereizt.

¹⁶ Vgl. Georg Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München / Wien 1998.

Die Medienhype hatte mit der BILD-Schlagzeile „Wir sind Papst“ ihren Zenit erreicht. Nach der Logik der Medien ist nach einem solchen Höhepunkt eine Aufmerksamkeitssteigerung nur noch durch eine Gegenkampagne möglich: Aus einem Sieger muss ein Verlierer werden, ein Heiliger muss als Sünder entlarvt werden! Da dies im Falle des Papstes und einer Papstnation nicht möglich war, musste ein anderer Kontrapunkt gefunden werden. Die Stunde der „neuen“ Atheisten um Richard Dawkins und Christopher Hitchens war im Jahr 2007 gekommen! Ihre Attacken erlaubten eine Dramatisierung der zuvor von „schönen“ Bildern dominierten Religionsthematik und erfüllten die von den Medien gesuchte kontrapunktische Akzentuierung des Religionsthemas. Christopher Hitchens' Buch „Der Herr ist kein Hirte“ dementierte die sich in den Medien ausbreitende Tendenz einer positiven Wertigkeit der Religion. Richard Dawkins' Buch „Der Gotteswahn“ war der publizistische Probelauf für das „Darwin-Jahr 2009“ und ein wichtiger Test für die Medien, um zu ermesen, wie viel Publicity und Profit sich aus dem Thema „Gott oder Darwin?“ noch schlagen lässt.

Für die Repräsentanten eines „neuen Atheismus“, die im Namen der philosophischen Vernunft zugleich das Anliegen eines naturalistisch aufgeklärten Humanismus und politischen Liberalismus vertreten¹⁷, resultiert die neuerliche Wertschätzung der Religion aus einer doppelten „Halbherzigkeit“. Die erste besteht in einer „halbierten“ Wahrnehmung der soziokulturellen Auswirkungen religiöser Überzeugungen und Praktiken, da nur jene Aspekte genannt werden, die die gesellschaftliche Nützlichkeit von Religion betreffen. Es mag sein, dass Religion existenzielle Ängste beruhigen kann, dass sie soziale Gruppen stabilisiert oder dass sie eine Sprachform für unerfüllte Sehnsüchte bereithält. Und es mag auch zutreffen, dass sie Trostformeln für einstweilen unlösbare „letzte“ Fragen anbietet. Aber der weitaus größere Anteil religiöser Sozialschädlichkeit bleibt bei diesen Merkposten ausgeklammert: bornierter Fanatismus, repressive Moral und aggressive Intoleranz. Ausgeblendet wird auch, wofür sich Religion in Geschichte und Gegenwart hergegeben hat: ideologische Verblendung, Verschleierung von Unterdrückung, Anstiftung zur Weltflucht, Hemmnis des wissenschaftlichen Fortschritts etc.

An diese Auflistung schließt sich umgehend das Attest einer zweiten „Halbierung“ an: Man unterlässt die Erörterung der Vertretbarkeit eines Verhältnisses *zu* einer Größe, auf die sich ein religiöses Verhältnis primär bezieht („Gott“), weil man jene sinn- und identitätsstiftenden Konsequenzen für vertretbar hält, die sich *aus* einem religiösen Wirklichkeitsverhältnis ergeben. Allerdings gerät die (ungerechtfertigt) positive Einschätzung des Bezuges *zu* einer „transzendenten“ Größe dann ins Wanken, wenn die fatalen „weltimmanenten“ Konsequenzen dieser Beziehung abgerechnet werden. Sind die sozialschädlichen Folgen unvertretbar, die sich *aus* einem Gottesverhältnis

¹⁷ Vgl. auf dieser Linie auch Daniel C. Dennett, Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt a. M. 2008.

ergeben, dann ist auch das Verhältnis zu einem solchen Gott nicht mehr rechtfertigungsfähig. Man muss folglich von Gott loskommen, wenn es in und mit der Welt vorangehen soll.

Forciert wurde diese Religionskritik durch den aus einem „Kulturkampf“ in den USA importierten Streit um Kreationismus und Intelligent Design, dessen Virulenz hierzulande zunächst „künstlich“ erzeugt werden musste¹⁸, dann aber sehr erfolgreich als „Aufputzmittel“ für den Religionsdiskurs wirkte. Dabei haben sich prominente Kirchenvertreter als willkommene Multiplikatoren erwiesen. Am 7. Juli 2005 ließ der Wiener Kardinal Christoph Schönborn in der „New York Times“ einen Artikel unter der Überschrift „Finding Design in Nature“ veröffentlichen; am gleichen Tag erschien er im „International Herald Tribune“ mit dem Titel „Finding Design in Evolution“. Die Anregung zu dieser Publikation war von Mark Ryland vom „Discovery Institute“ ausgegangen, der in Seattle ansässigen Denkfabrik der „Intelligent Design“-Bewegung. Dadurch entstand der Eindruck, ein hoher Würdenträger der katholischen Kirche würde das Anliegen der Bewegung unterstützen. Genährt wurde dieser Verdacht von einer sehr steilen These Schönborns: „Die Evolution im Sinn einer gemeinsamen Abstammung (aller Lebewesen) kann wahr sein, aber die Evolution im neodarwinistischen Sinn – ein zielloser, ungeplanter Vorgang zufälliger Veränderung und natürlicher Selektion – ist es nicht.“¹⁹ In einem Dementi vom 11. Juli 2005 trat der Kardinal zwar der Mutmaßung entgegen, er sympathisiere mit den Protagonisten des Intelligent Design. Er konnte aber nicht mehr verhindern, dass die entstandene Skepsis hinsichtlich einer möglichen Revision der bis dato eingenommenen Position der katholischen Kirche gegenüber der Evolutionstheorie zahlreiche Feuilletons für längere Zeit beschäftigte.²⁰

Dass die Medien das Thema aufgriffen, entspricht ihrer Logik zur Erzeugung öffentlicher Aufmerksamkeit. Aus dieser Logik folgt eine Strategie, die in drei Schritten zum gewünschten Erfolg führen soll: 1. Durchbrechung von Erwartungshorizonten: Der Kardinal markiert eine Diskontinuität zur bisherigen kirchlichen Kommentierung der Evolutionstheorie; 2. Normabweichung: Der Kardinal fällt aus der Rolle des Vermittlers unterschiedlicher Positionen und schlüpft in die Rolle des „Angreifers“; 3. Dramatisierung einer Norm- bzw. Rollenabweichung: Der Kardinal wird als Sympathisant des umstrittenen Konzepts Intelligent Design charakterisiert und entsprechender Kritik

¹⁸ Vgl. Christian Kummer, Ein neuer Kulturkampf? Evolutionsbiologen in der Auseinandersetzung mit dem „christlichen Schöpfungsmythos“, in: Stimmen der Zeit 1/2008, 87-100.

¹⁹ Zitat in deutscher Übersetzung ebd., 95.

²⁰ Vgl. exemplarisch Michael Opielka, Die Welt und Gott. Intelligentes Design in religionssoziologischer Sicht, in: Universitas 11/2005, 1115-1125. Siehe auch die Dokumentation der Medienresonanz (v. a. in Österreich) von Reinhold Esterbauer, Gesellschaftskonflikt Religion. Bemerkungen zur jüngsten Debatte über das Verhältnis von katholischer Kirche und Naturwissenschaften, in: Dieter A. Binder / Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer (Hg.), Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, Innsbruck 2006, 237-255.

und polemischen Angriffen ausgesetzt. Schönborns Thesen haben in der Tat für anhaltendes mediales Aufsehen gesorgt. In vielen Redaktionen zeigte man sich besorgt, dass hier ein „rollback“ zu einer vormodernen Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft eingeleitet werden könnte und ein mühsam errungener Burgfriede aufgekündigt werde. Andere Stimmen fragten an, ob Schönborn vielleicht zu einem verspäteten Plädoyer für ein längst erledigtes teleologisches Argument in der Gottesfrage habe ausholen wollen. Immerhin hatte er in der „New York Times“ ziemlich dick aufgetragen: „Die katholische Kirche überlässt der Wissenschaft viele Details über die Geschichte des Lebens auf der Erde, aber sie verkündet zugleich, dass der menschliche Verstand im Licht der Vernunft leicht und klar Ziel und Plan in der natürlichen Welt, einschließlich der Welt des Lebendigen, erkennen kann.“²¹

4. Diskursanalyse: Polemik im Dienste der Apologetik?

Warum ging Kardinal Schönborn mit seiner Kritik am „Evolutionismus“ in die publizistische Offensive, und warum „flirtete“ er dabei mit dem Gedankengut des Intelligent Design? In einer späteren Veröffentlichung, in die der amerikanische Text einging²², stellte er nochmals seine Intention klar: Kritik an den Totalansprüchen einer sich selbst missverstehenden Evolutionstheorie, die bezüglich des Themas „Evolution und Schöpfung“ keine Fragen zulassen will, die nicht selbst in die Sachkompetenz der Biologie fallen. Schönborn kritisiert ein naturwissenschaftliches Denken, das in Gestalt einer „*philosophia universalis*“ zur Gesamterklärung der Wirklichkeit werden will und somit zur Weltanschauung bzw. Ersatzphilosophie avanciert. Allerdings steht hinter diesem Vorstoß weniger ein wissenschaftstheoretisches Interesse als ein glaubensapologetisches Anliegen. Der Kardinal sorgt sich um die intellektuelle Plausibilität von Glaubensaussagen: „Wenn die Behauptung, die Welt zeuge von ... einer Zielsetzung durch den Schöpfer, als wissenschaftlich haltlos erwiesen wäre, dann wäre ein Glaube an einen Schöpfer und seine Vorsehung auch unvernünftig.“²³ Rationalität und Intelligibilität des Schöpfungsgedankens sieht er nur dann gewahrt, wenn es wissenschaftlich erweisbar wäre, dass die Welt an sich selbst eine Zielbestimmung erkennen ließe.

²¹ Zitat in deutscher Übersetzung bei C. Kummer, Ein neuer Kulturkampf? A.a.O., 95.

²² Christoph Schönborn, Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus Sicht eines vernünftigen Glaubens, Freiburg / Basel / Wien 2007. Der Begrenzung des eingetretenen Imageschadens und des wissenschaftlichen Flurschadens diente auch eine vom 1. bis 3. September 2006 durchgeführte Tagung des Schülerkreises von J. Ratzinger in Castel Gandolfo; vgl. dazu Stephan Otto Horn / Siegfried Wiedenhofer (Hg.), Schöpfung und Evolution, Augsburg 2007.

²³ C. Schönborn, Ziel oder Zufall? A.a.O., 81.

Analysiert man das Argumentationsmuster Schönborns, sind Inkonsistenzen nicht unabweisbar. In der zitierten „Wenn-dann“-These kommt der naturwissenschaftlichen Forschung offenkundig eine *Filterfunktion* für den Glauben zu: Was mit den Mitteln der empirischen Vernunft als haltlos erwiesen ist, kommt auch als Gegenstand des Glaubens nicht in Frage. Vom Glauben wird im Gegenzug zumindest verlangt, dass seine Nichtunvernünftigkeit demonstriert werden kann, d. h. dass er nichts behauptet, was die Vernunft mit triftigen Gründen als haltlos erwiesen hat. Ist der Filter der Vernunft jedoch nicht fein genug gewählt, lässt er alle Partikel passieren, die das Filtrat verunreinigen. Anders formuliert: Nur ein Maximum an kritischer Rationalität dient der Vertretbarkeit des Glaubens. Allerdings hält Schönborn diese Position nicht durch, sondern schreibt der naturwissenschaftlichen Forschung in der weiteren Explikation seiner These eine *Stützfunktion* zu: „Es muss zwischen Theologie und Naturwissenschaften, zwischen Glauben, Denken und Forschen ‚Überschneidungen‘ geben. Der Glaube an einen Schöpfer, an Seinen Plan, Seine ‚Weltregierung‘, seine Hinführung der Welt auf ein von Ihm gesetztes Ziel *kann* nicht ohne Berührungspunkte mit der konkreten Erforschung der Welt bleiben.“²⁴ Wenn der Glaube beansprucht vernunftgemäß zu sein, ist er demnach auf Vernunftgründe angewiesen, die Schnittmengen oder zumindest Berührungspunkte oder Anknüpfungspunkte für Glaubensinhalte auf dem Wege vernunftgeleiteter Weltenerfahrung zu Tage fördern. In diesem Fall kann nichts geglaubt werden, wofür es keine triftigen rationalen Anhaltspunkte gibt.

Die Vernunft als Stütze des Glaubens und nicht als Filter für Willkür und Aberglauben anzurufen, hat weitreichende Folgen. Fortan muss sich der Glaube auf die Suche nach wissenschaftlichen Ansätzen machen, die seiner Sache dienen können. Aber auch jetzt gilt: Eine wirkliche Stütze kann eine von rationalen Kriterien absehende und insofern „aufgeweichte“ Wissenschaft für den Glauben nicht sein. Das für den Glauben gesuchte Optimum liegt auch hier im Maximum der Vernunft. Dass die Theorie des Intelligent Design über ein solches Maximum verfügt, bleibt – wie im Folgenden zu zeigen ist – jedoch höchst zweifelhaft.

Zwar ist Kardinal Schönborn hinsichtlich seiner Prämisse zuzustimmen, dass man nur so von Gott reden kann, dass man zugleich von der Welt redet. Dass man beim Reden von der Welt darauf kommt, nicht nur von der Welt zu reden, muss seinen Grund und Anlass ebenfalls in der Welt haben. Etwas in und an der Welt muss uns darauf bringen, „mehr“ als nur die Welt zu denken. Aber muss dieser Grund und Anlass die angebliche „teleologische“ Struktur der Welt sein, wie sie im Intelligent Design angenommen wird? Gibt es nicht andere Verweismomente, eine die Welt transzendierende Perspektive einzunehmen, ohne sich dabei von prekären naturphilosophischen Kategorien leiten zu lassen?²⁵

²⁴ Ebd., 86.

²⁵ Vgl. hierzu etwa die Arbeiten von Richard Schaeffler, *Philosophisch von Gott reden*, Freiburg / München 2006; ders., *Philosophische Einübung in die Theologie*, Bd. 2, Freiburg / München 2004.

5. Glauben – Denken – Wissen: Kreationismus und Intelligent Design als „Plausibilitätskitt“?

Dass Kardinal Schönborns Vorstoß nicht nur ein kritisches Echo gefunden hat, hängt damit zusammen, dass er ein offensichtlich unbefriedigtes Bedürfnis auf Seiten religiöser Zeitgenossen artikuliert hat. Ihnen geht es aus religiösen Motiven um eine Konvergenz oder Synthese ihres religiösen Weltbildes und einer naturwissenschaftlichen Weltbeschreibung. Sie wollen das, was sie *glauben* – die Geschöpflichkeit der Welt – auch naturwissenschaftlich *denken* können. Für die naturwissenschaftlich Gebildeten unter den Frommen ist ihr intellektuelles Bedürfnis zugleich ein religiöses wie auch ein existenzielles Anliegen. Sie wollen in sich keine Bewusstseinspaltung zulassen, die entsteht, wenn zwar eine Komplementarität oder Konsonanz zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Weltansicht behauptet, aber niemals die Anschlussfähigkeit beider Sichtweisen nachvollziehbar demonstriert wird.²⁶ Ihnen ist jeglicher Ansatz willkommen, der gleichsam eine „Durchreiche“ zwischen Naturwissenschaft und Theologie herstellen kann. Ihnen spricht Kardinal Schönborn aus dem Herzen, wenn er postuliert: „Der Glaube an einen Schöpfer, an Seinen Plan, Seine ‚Weltregierung‘, seine Hinführung der Welt auf ein von Ihm gesetztes Ziel *kann* nicht ohne Berührungspunkte mit der konkreten Erforschung der Welt bleiben.“²⁷

In ein ähnliches Horn stoßen Stimmen aus dem Bereich der evangelikalen Theologie, wenn die historische Faktizität von Sündenfall, Sintflut etc. postuliert wird. Auch hier ist wieder die bereits bekannte Logik am Werk: Geglaubt werden kann nur, was auf einer wissenschaftlich verifizierbaren Basis gründet, d. h. mit den Mitteln der Vernunft ableitbar und somit Gegenstand des Wissens ist. Diese These kommt ebenso rational wie rechtgläubig daher und weckt bei etlichen Gläubigen auch ein intensives Interesse am Konzept des Intelligent Design, das solchen Erwartungen entgegenzukommen scheint. Um der Sicherung eines Glaubenssatzes willen wird von Gläubigen ein Junktim gefordert mit einem Sachverhalt, der zugleich naturwissenschaftlich beschreibbar sein soll. Prekär ist im Kontext von Intelligent Design jedoch, wenn dieses Junktim mit den Kategorien „Plan“ und „Ziel“ legiert wird.

Die Strategie des Intelligent Design besteht darin, über die Entdeckung des „Zielgerichteten“ auf einen „Planer“ zu schließen. Dabei wird meist in einem Dreischritt vorgegangen: 1. Nachweis von Struktur und Gestalt komplexer Zweckmäßigkeit in organismischen Entitäten; 2. „argumentum ad ignorantiam“: Ausschluss aller bekannten Ursachen (z. B. Zufall, stufenweise oder phasenweise Emergenz bzw. Evolution); 3. Analogieschluss: Weil zweckmäßiges Design immer einen Designer voraussetzt,

²⁶ Ein solches Bedürfnis begegnet z. B. bei Karl Schmitz-Moormann (Hg.), *Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie*, Düsseldorf 1992.

²⁷ C. Schönborn, *Ziel oder Zufall?* A.a.O., 86.

muss es einen solchen auch in der Natur geben („Where there is design, there must be a designer“). Bereits ohne theologische Zusatzannahmen ist der behauptete logische Zusammenhang dieser Schritte prekär. Zum einen ist die Entdeckung „teleonomischer“ Sachverhalte („Zweckmäßigkeit“ – für etwas geeignet sein) kein Beweis für „Teleologie“ im Sinne intentionaler Zielbestimmung („Zielstrebigkeit“ – auf etwas aus sein).²⁸ Zum anderen liegt der Beobachtung einer „komplexen Zweckmäßigkeit“ meist eine „epistemische Komplexitätsreduktion“ auf Seiten des Beobachters zu Grunde. In diesem Fall ist „Zweckmäßigkeit“ keine Eigenschaft einer Entität, sondern Ergebnis der Zuschreibung einer Zweck/Mittel-Beziehung durch den Beobachter. Diese Zuschreibung – erweitert um die Angabe eines „Designers“ als Urheber – wäre dann berechtigt, wenn der Beobachter vollständig über alle Details des von ihm wahrgenommenen Sachverhaltes und seines Kontextes informiert wäre. Innerhalb einer evolutiven Wirklichkeit ist diese Unterstellung jedoch höchst prekär, da diese Wirklichkeit als „Werdeprozess“ Momente der „Unvollständigkeit“ und Unabgeschlossenheit aufweist. Wer mit einem „Designer“ eine einstweilen bestehende Erklärungslücke füllen möchte, wird für diese Lückenbüßerstrategie seinerseits büßen müssen, wenn sich die Lücke später anderweitig schließen lässt.

Unvollständige Informationen über unabgeschlossene Vorgänge erlauben keine „konjekturalen“ Rückschlüsse auf Urheber oder Ziel und Zweck dieser Vorgänge. Man kann diese Prekarität des „Intelligent Design“-Konzepts auch an folgendem Beispiel illustrieren: Wenn ein Bogenschütze einen Pfeil abschießt, will er in der Regel ein Ziel treffen. Der „Treffer ins Schwarze“ ist zugleich seine Absicht und sein Plan. Diese Schlussfolgerung wird sich jedem Zuschauer aufdrängen, der bei einem Wettbewerb Bogenschützen beobachtet. Anders verhält es sich, wenn ein Beobachter einen Pfeil nur auf einem Abschnitt seiner Flugbahn verfolgt und er weder den Bogenschützen noch das Ankommen des Pfeils in einem Ziel wahrnimmt. Was sagt ein fliegender Pfeil über die Intention eines Schützen oder über seine Zielbestimmung? Streng genommen: nichts! Vielleicht geht es dem Schützen gar nicht um seine Treffsicherheit und Zielgenauigkeit, sondern nur um die Erprobung der Flugeigenschaften des Pfeils oder um ein Aufwärmtraining. Der Pfeil weiß von all dem nichts. Ihn zu befragen ist sinnlos. Die Auswertung seiner Flugbahn, die Rückschlüsse auf sein „Woher“ und „Wohin“ erlaubt, führt nicht zur Erkenntnis des „Warum“ oder „Wozu“, des „Weswegen“ oder „Worumwillen“ seines Fluges. Übertragen auf die Frage nach einem innerweltlichen „Berührungspunkt“ zwischen Theologie und Naturwissenschaften ergibt

²⁸ Die „komplexe Zweckmäßigkeit“ einer Mondrakete besteht nicht darin, dass die Rakete den Mond anstrebt oder dass sie selbst darauf aus ist, ihn zu umrunden – das ist die Intention ihrer Konstrukteure. Ihre Zweckmäßigkeit bemisst sich danach, inwieweit sie (teleonomisch) geeignet ist, eine Intention zu erfüllen, um die sie selbst nicht „weiß“ und worauf sie auch (teleologisch) nicht aus ist.

sich: Von einer Größe, die sich – wie ein Pfeil – in einer Phase der Veränderung bzw. des Werdens befindet, lässt sich nichts über die Zielgerichtetheit und Intention dieses Vorganges aussagen. Eine Zielursache ist bestenfalls erst zum Ende eines solchen Vorganges auszumachen.²⁹

Das „Intelligent Design“-Konzept erschleicht sich seine Plausibilität und damit seine Attraktivität für die Theologie durch die für den Glauben unstrittige Prämisse einer Intentionalität der Schöpfung (z. B. dass für den Menschen im „Plan“ Gottes ein besonderer Platz vorgesehen ist), von der er erwartet oder erhofft, dass sie zugleich das Ergebnis einer naturwissenschaftlichen Erforschung der Welt sein könnte. Allerdings steckt in dieser Annahme ein Kategorienfehler bzw. ein logischer Kurzschluss. Empirisch bzw. naturwissenschaftlich erforschbar sind sinnlich zugängliche Ereignisse und Sachverhalte hinsichtlich ihrer Faktizität, nicht aber hinsichtlich ihrer Bedeutung und Intentionalität. Hinter einem Gewitter stehen weder Plan noch Absicht. Anders verhält es sich mit Phänomenen oder Artefakten, die „Sprachzeugnisse“ darstellen wie etwa Partituren und Bauanleitungen. Sie sind „Materialisation“ von Bedeutung. Hier sagt ein Gegenstand zugleich, dass er ein Text ist und als ein solcher gelesen und verstanden werden will. Dabei besteht die größte Schwierigkeit darin, jenen Code zu „knacken“, der zur Entschlüsselung eines solchen Textes führt. Aber lässt sich die Welt als Text, als Partitur, als „Hieroglyphe“ begreifen? Enthält sie in sich einen naturwissenschaftlich dechiffrierbaren Code, der zur Entzifferung ihrer Bedeutung führt?

Die Kategorien „Plan“ und „Ziel“ lassen sich nur für Handlungen, d. h. im Kontext der praktischen Vernunft, angemessen anwenden.³⁰ Hier ist eine teleologische Perspektive berechtigt. Sie kann in einer Warum-Frage zum Ausdruck gebracht werden, die nach einem „Wollen“ fragt, das einer Handlung erst ihre Intentionalität verleiht und für ihr „um zu“ steht („Warum tragen Sie bei Sonnenschein einen Regenschirm mit sich herum? – Um mich vor zu intensiver UV-Strahlung zu schützen!“). Ein Geschehen, das keine erkennbare oder nachvollziehbar intentionale Struktur besitzt, bezeichnen

²⁹ Das Gemeinte lässt sich an folgendem Beispiel veranschaulichen: Wer an einem ausgebaggerten Grundstück vorbeigeht, mag aus den Umständen schließen, dass hier Vorbereitungen für einen Neubau getroffen werden. Die Indizien reichen jedoch nicht aus, um etwas über Größe und spätere Nutzung des Gebäudes zu sagen. Auch im Stadium des Rohbaus, der bereits eine „komplexe Zweckmäßigkeit“ andeutet, bleibt die konkrete Ziel- und Zweckbestimmung am Bau selbst nicht ablesbar. Erst wenn nach Fertigstellung die ersten Bewohner einziehen, lässt sich etwas Genaueres über die Zielbestimmung sagen (z. B. Bürogebäude oder Wohnhaus). Aber auch dies genügt noch nicht, um exakt die Intentionen der Bauherren bzw. Investoren bestimmen zu können. Dient der Bau letztlich einer Geldanlage oder ist er Mittel der „Geldwäsche“? Ist er Einkommensquelle oder Abschreibungsobjekt? Oder beides?

³⁰ Dieser Einsicht nähern sich auch Verteidiger eines teleologischen Denkens, die ansonsten den Geltungsansprüchen der Evolutionstheorie sehr skeptisch gegenüberstehen, wie etwa Robert Spaemann / Reinhard Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005.

wir nicht als Handlung, sondern als Ereignis.³¹ Hier greift eine Warum-Frage, die auf ein „um zu“ zielt, ins Leere. Sie kann sich bei Ereignissen (z. B. Erdbeben, Vulkanausbrüchen) einzig auf einen kausal oder konditional beschreibbaren Wirkungszusammenhang beziehen und zielt dann auf die Angabe von Ausgangsbedingungen und eines Naturgesetzes, gemäß dem die Ausgangsbedingungen das zu erklärende Ereignis hervorbrachten.

Teleologische Interpretationen sind immer Deutungen nach Analogie zu menschlichem Handeln, wobei Mittel zum Erreichen eines Zwecks gewählt und eingesetzt werden. Sie haben ihren Ort im Kontext der praktischen und nicht der theoretischen Vernunft. Diesen Unterschied verwischt zu haben, ist durchgängig allen Vertretern eines Intelligent Design anzukreiden. Wenn Theologen ihnen dabei folgen, müssen sie sich nicht wundern, dass sie ihrerseits im wissenschaftlichen Diskurs nur sehr begrenzt für „satisfaktionsfähig“ gehalten werden. Nur ein Maximum an Logik und argumentativer Stringenz kann sich für die Rechtfertigung einer religiösen Perspektive auf die Welt optimal auswirken.

³¹ Vgl. zu diesen Unterscheidungen etwa Johannes Heinrichs, *Handlungen*. Philosophische Semiotik I, München ²2007.