

# Die Konsequenz des elektrischen Lichts Überlegungen zu einem intelligenteren Design

Rektoratsrede gehalten am  
Dies academicus 2006  
von Rektor Prof. Dr. Hans Weder



Universität Zürich



Universität Zürich  
**Rektoratsrede 2006**



Universität Zürich

# **Die Konsequenz des elektrischen Lichts**

Überlegungen zu einem intelligenteren Design

Rede des Rektors  
Prof. Dr. Hans Weder

Dies academicus 2006  
Anlässlich der 173. Stiftungsfeier  
der Universität Zürich



«Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muss sich klar machen, dass er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.»<sup>1</sup>

Mitten im Zweiten Weltkrieg, im Jahr 1941, wurden diese Sätze gesagt. Manchen religiösen Zeitgenossen kamen sie vor wie Schläge eines Abbruchhammers, der ein bewohntes Haus niederreisst. Rudolf Bultmann, einer der grössten Theologen des 20. Jahrhunderts, hatte diese glasklare Diagnose auf einer Tagung in einem kleinen Nest namens Alpirsbach im Schwarzwald gestellt. Sein Vortrag zum Thema *Neues Testament und Mythologie* hätte die mehrtägige Konferenz eröffnen sollen. Doch die Brisanz des Vorgetragenen liess das Tagungsprogramm in die Brüche gehen; die Anwesenden legten ihre Vorbereitungen beiseite und widmeten die ganze Zeit der Diskussion von Bultmanns Thesen.

Was manchen als Inbegriff der Destruktion der Religion vorkommen mochte, löste einen weltweiten Reflexionsprozess in Kirche und Theologie aus, der bis heute seinesgleichen nicht gefunden hat. Der innerste Kern der tief greifenden Auseinandersetzung war die einfache Frage, ob der Glaube an Gott im Kontext der Moderne überhaupt lebensfähig sei. Mehr noch: ob er es wert sei, gelebt zu werden. Seinem Fachgebiet entsprechend stellte Bultmann diese Frage an das Neue Testament. Ein Jahrhundert historischer Forschung hatte verdeutlicht, dass das Weltbild des Neuen Testaments, des wichtigsten Ursprungsdokuments der Christenheit, den modernen Menschen fremd geworden

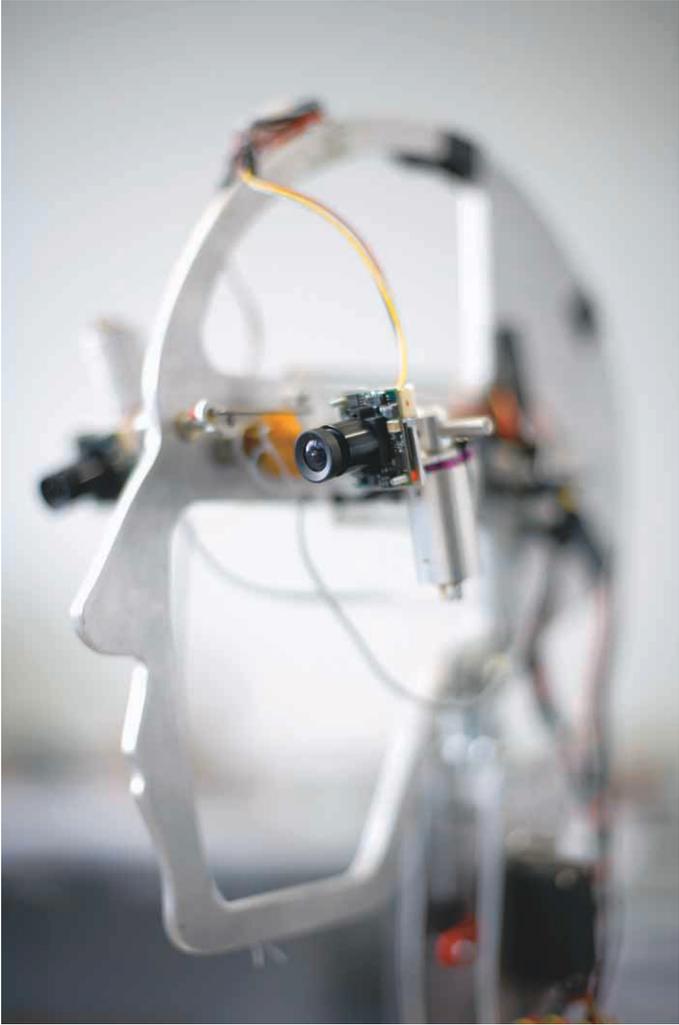
war. Mit seinen drei Stockwerken – Himmel, Erde, Unterwelt – schien es überholt zu sein: «Der Himmel ist die Wohnung Gottes und der himmlischen Gestalten, der Engel; die Unterwelt ist die Hölle, der Ort der Qual. Aber auch die Erde ist nicht nur die Stätte des natürlich-alltäglichen Geschehens, der Vorsorge und Arbeit, die mit Ordnung und Regel rechnet; sondern sie ist auch der Schauplatz des Wirkens übernatürlicher Mächte, Gottes und seiner Engel, des Satans und seiner Dämonen.»<sup>2</sup> Bultmann nannte dieses Weltbild mythologisch. Er wollte damit zum Ausdruck bringen, dass die Menschen jederzeit mit dem übernatürlichen Eingriff von aussen rechneten. Was wir heute als Krankheit verstehen, wurde bösen Dämonen zugeschrieben, was wir eine glückliche Rettung nennen, wurde als göttliches Wunder interpretiert. Jesus von Nazareth, den wir als einen aussergewöhnlichen Menschen betrachten, wurde als ein prä-existentes Gottwesen, als Sohn des Höchsten beschrieben. An eine solche Wunderwelt zu glauben, ist nach Bultmann in der Moderne nicht mehr möglich.

So sehr die eingangs zitierten Sätze als niederreisende Schläge empfunden wurden, so wenig ging es ihrem Autor um Destruktion. Rudolf Bultmann ging es um so etwas wie Redlichkeit des Glaubens oder Wahrhaftigkeit der Religion. Im Neuen Testament sind Botschaft und Weltbild zu unterscheiden. Die Botschaft steht für sich selbst; sie hat nicht die Etablierung eines bestimmten Weltbilds zum Ziel. Wahrhaftige religiöse Texte, so die These Bultmanns, verkünden kein Weltbild; sie sprechen nur insofern von der Welt, als es ihnen um das Sein des Menschen geht, genauer: um die existentielle Situation des Menschen vor Gott in der Welt.

Die Botschaft des Neuen Testaments muss demnach ihres mythischen Gewandes entledigt, entmythologisiert werden. Das kann freilich nicht so geschehen, dass die mythischen Elemente einfach eliminiert werden; dafür sind Botschaft und mythisches Weltbild zu stark ineinander verwoben. Nicht Reduktion ist der Königsweg im Umgang mit mythologischen Gewändern, sondern vielmehr Interpretation: Die Entmythologisierung der neutestamentlichen Botschaft hat nach Bultmann als *existenziale Interpretation* zu geschehen. Das heisst beispielsweise: Wenn von Dämonen die Rede ist, geht es nicht um ihre objektive Wirklichkeit, sondern um das Sein des Menschen, ein Dasein, das um die unheimliche Macht des Bösen weiss, zu welchem es allzu oft verleitet wird.

Nach Bultmann ist es die Konsequenz des elektrischen Lichts, dass der Mensch nicht mehr an mythische Gottwesen und ihr übernatürliches Wirken in der Welt glauben kann. Dass er an solches auch gar nicht glauben muss, liegt in der Konsequenz der neutestamentlichen Botschaft, der es nicht um objektive Vorstellungen über die Welt, sondern um das Sein des Menschen in der Welt geht. Deshalb muss jede religiöse Botschaft existenzial interpretiert werden.

Bultmanns Diagnose der Situation der Religion in der Moderne datiert von 1941. Mehr als sechs Jahrzehnte sind seither ins Land gezogen. Wie steht es heute? Ein Blick in die religiöse Landschaft der Gegenwart zeigt nicht nur, dass die Religion diffuser und beliebiger geworden ist, sondern auch, dass sie vielfältiger und lebendiger ist denn je. Seit mehr als zwei Jahrhunderten hat sowohl in der Theologie als dann auch in den Sozialwissenschaften die These hohe Akzeptanz, wonach der Prozess der Verweltlichung immer weiter fort-



schreite und demzufolge die Religion obsolet werde. Dass diese Säkularisierungsthese vermutlich falsch ist, wird immer mehr zur Gewissheit. Man spricht von der Rückkehr der Religionen, von Fundamentalismus und vom Kampf der Kulturen, man spricht von der Wiederkehr der Götter, um die Situation der Religion in der modernen Kultur zu beschreiben.<sup>3</sup> Mit explizit mythologischer Begründung nehmen sich Leute das Leben: In der Hoffnung, einen Ehrenplatz im Paradies zu erhalten, zünden sie Dynamitgürtel am eigenen Leibe und reissen andere, die in ihren Augen schuldig oder auch unschuldig sind, mit in den Tod.

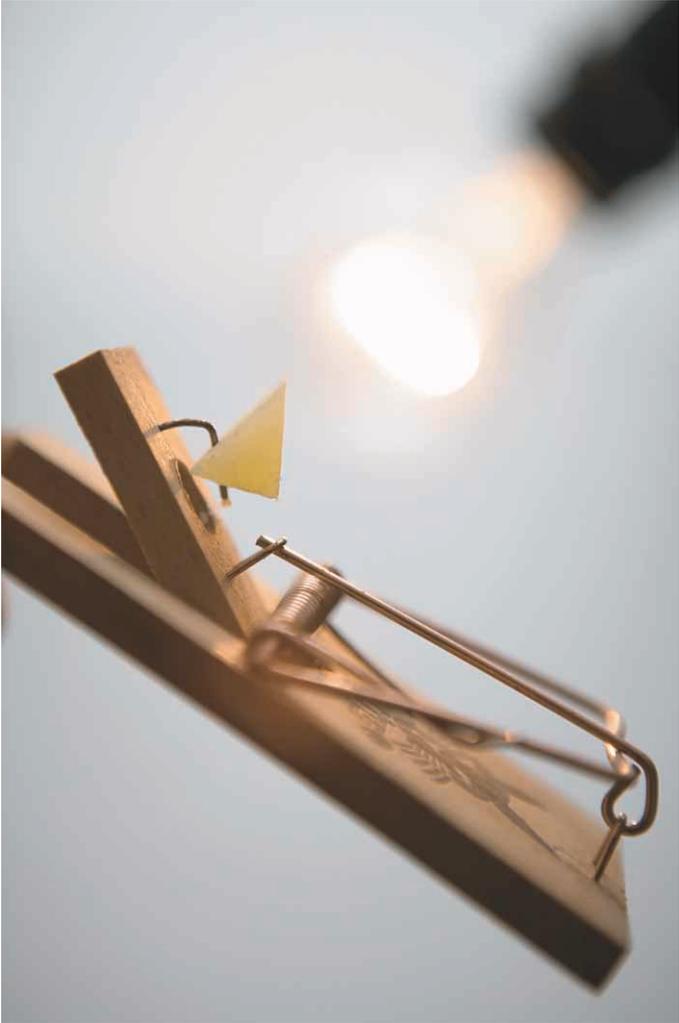
Während für Bultmann Weltbilder, seien sie nun mythologisch oder wissenschaftlich begründet, kein Thema wahrhaftiger Religion waren, ist gegenwärtig das Weltbild der Evolutionstheorie für Unzählige Anlass, in den *status confessionis* zu treten. Besonders in den Vereinigten Staaten werden Demonstrationen gegen die Evolutionslehre veranstaltet und Gerichte angerufen, um ihre Dominanz in den Lehrplänen der Schulen zu bekämpfen.

Einen erstaunlichen Aufschwung erfährt seit einiger Zeit die Weltanschauung des so genannten *Intelligent Design*. Wer dieses Stichwort in Googles Suchmaschine eingibt, erhält rund 10 Millionen Einträge. Die zentrale These dieser Bewegung ist einfach und klar: Intelligent Design bezeichnet die Vorstellung, dass gewisse Züge des Universums und seiner Lebewesen besser durch eine intelligente Ursache als durch einen führungslosen Prozess wie die natürliche Selektion erklärt werden können.<sup>4</sup> Diese Vorstellung, dass entscheidende Merkmale des Universums und des Lebens auf eine planmässige oder eben «intelligente» Konstruktion schliessen lassen, ist mindestens zweihundert Jahre alt. Ein



englischer Theologe namens William Paley hatte, mehr als ein halbes Jahrhundert vor Darwins «Origin of Species», die so genannte Uhrmacher-Analogie in die Welt gesetzt (das Motiv selbst kommt freilich schon in der Antike vor): Würden wir auf einem Feld eine Sackuhr finden, würden wir sogleich annehmen, dass sie nicht durch blinde natürliche Prozesse produziert wurde, sondern durch einen konstruktiven menschlichen Geist; ebenso zwingend deute das zweckmässige Zusammenwirken der verschiedenen Körperteile in einem lebenden Organismus auf einen Schöpfer hin. Die Analogie ist auf den ersten Blick bestechend, und bestechend scheinen auch die analogischen Argumente des Intelligent Design zu sein.

Am interessantesten ist wohl Michael Behes Argument der irreduziblen Komplexität.<sup>5</sup> Was er damit meint, macht Behe anhand einer simplen Mausefalle klar. Sie besteht aus einzelnen Elementen wie der Grundplatte, dem Metallhammer, der Feder und so weiter. Als Mausefalle kann das Ding nur funktionieren, wenn alle Elemente richtig zusammengebaut werden und zusammenspielen. Genau so verhält es sich seiner Meinung nach mit komplexen Vorgängen innerhalb einer Zelle oder mit dem Flagellum, der Fortbewegungsorganelle von Bakterien: «Dozens of different kinds of proteins are necessary for a working flagellum. In the absence of almost any of them, the flagellum does not work or cannot even be built by the cell.»<sup>6</sup> Irreduzibel ist diese Komplexität insofern, als es nach Behe undenkbar ist, dass das Flagellum durch zufällige und schrittweise Addition einzelner Elemente entstanden ist. Zur Erklärung der Komplexität sei ein intelligentes Design anzunehmen, das wiederum auf einen göttlichen Designer schliessen lasse.



So bestechend das Argument sein mag, so leicht kann es im Rahmen des evolutionstheoretischen Ansatzes widerlegt werden. Zwar ist zuzugeben, dass die Mausefalle erst durch das Zusammenspiel aller Elemente funktioniert. Dennoch sieht man sofort, dass einzelne Elemente ganz andere, durchaus sinnvolle Funktionen gehabt haben können, bevor sie sich zu einer Mausefalle gruppierten. Die Grundplatte könnte ein Briefbeschwerer gewesen sein, Grundplatte und Feder zusammen ein Papierclip und so weiter. Ebenso verhält es sich mit biochemischen Elementen. Dazu ein Behe durchaus wohlwollend gegenüberstehender Vertreter der Evolutionstheorie: «The point, which science has long understood, is that bits and pieces of supposedly irreducibly complex machines may have different – but still useful – functions.»<sup>7</sup>

Unter dem Stichwort des Intelligent Design ist ein bisweilen heftig geführter Kampf zwischen zwei Weltbildern im Gang: dem Bild einer Welt, das diese durch Zufall und Notwendigkeit entstanden sein lässt, und dem einer Welt, das sie auf den intelligenten Plan eines Schöpfers zurückführt. Auf beiden Seiten wird mit empirischen Argumenten gefochten, und beide Seiten bezichtigen die jeweils andere Seite der Unwissenschaftlichkeit. Die Anhänger des Intelligent Design wollen im Vorhandenen die Fussspuren Gottes erkennen, die Evolutionisten beteuern, dass sie dort beim besten Willen keine solchen entdecken können.

Beide Seiten machen sich meines Erachtens nicht hinreichend klar, worin ihr Dissens eigentlich besteht. Im Kern geht es um das, was Rudolf Bultmann die Einheitlichkeit der Welt genannt hat. Die Evolutionstheorie ist erkenntnistheoretisch gesehen ein Konzept, das die Wirklichkeit als lückenlosen Zusammenhang weltlicher Faktoren und Wirkungen begreift. Gegenüber dieser Rechnung mit natürlichen Ge-

gebenheiten führt das Intelligent Design einen übernatürlichen, externen Designer ein, dessen Planung sich die Welt in ihrem Sosein verdankt.

Die Evolutionstheorie ist ein prominentes Beispiel dafür, wie sich die neuzeitliche Wissenschaft generell versteht: Sie beschreibt das Wirkliche *etsi deus non daretur*, als geschlossene Einheit natürlicher Gegebenheiten. Man nennt dies den methodischen Atheismus der Wissenschaft, einen Atheismus, der freilich nichts mit einem Anti-Bekenntnis zu tun hat, sondern lediglich ein methodisches Konzept darstellt. Dieser Zugang zum Wirklichen hat sich als sehr erfolgreich erwiesen; er vermag auf strukturierte Weise unzählige Rätsel der Welt zu lösen. Und wo ein rätselhaftes Phänomen auftritt, wird so lange nach besseren Theorien gesucht, bis es seine natürliche Erklärung findet. Ungelöste Rätsel können und sollen die neuzeitliche Wissenschaft nicht aus der Bahn werfen, sie sind lediglich ein Grund, eben diese säkulare Wissenschaft noch entschlossener anzuwenden.

Der fundamentale Irrtum im Streit zwischen Evolutionslehre und Intelligent Design ist aus der Perspektive der Theologie der folgende: Er tritt als Kampf wissenschaftlicher Weltbilder auf, ist in Wirklichkeit aber ein Kampf um die Bedeutung des Glaubens neben der Wissenschaft. Im Anspruch des Intelligent Design, eine alternative wissenschaftliche Theorie zu sein, liegt eine fatale Selbsttäuschung: Ein wissenschaftlicher Beweis macht eben der Transzendenz ein Ende, die er zu beweisen versucht. Wer die Fussspuren Gottes wissenschaftlich zu etablieren sucht, zwingt die Gottheit ins Diesseits und verwischt genau jene Spuren, die auf die Gottheit aufmerksam machen könnten.

In diesem Kampf sind aber auch die Methoden der Gegenseite fragwürdig. So gründete der Physiker Bobby

Henderson im Juni 2005 eine neue Religion, deren Gottheit FSM heisst: *Flying Spaghetti Monster*. Ihre Anhänger nennen sich *Pastafari*. Diese Gründung hat den offensichtlichen Sinn, die Anhänger des Intelligent Design der Lächerlichkeit preiszugeben. Henderson versucht, die juristische Gleichstellung kreationistischer Theorien mit der Evolutionslehre ad absurdum zu führen. In einem offenen Brief an die Schulbehörde von Kansas forderte er, seine Glaubenslehre vom Spaghettimonster müsse ebenso wie die kreationistische im Unterricht vermittelt werden dürfen. So sehr man den Ärger des Physikers verstehen kann, so sehr ist man bestürzt über die Unkultiviertheit seines Vorgehens. Wenn Wissenschaftler in religiösen Dingen derart das Augenmass verlieren, wird das Vertrauen in ihre Wissenschaft nicht gerade gestärkt.

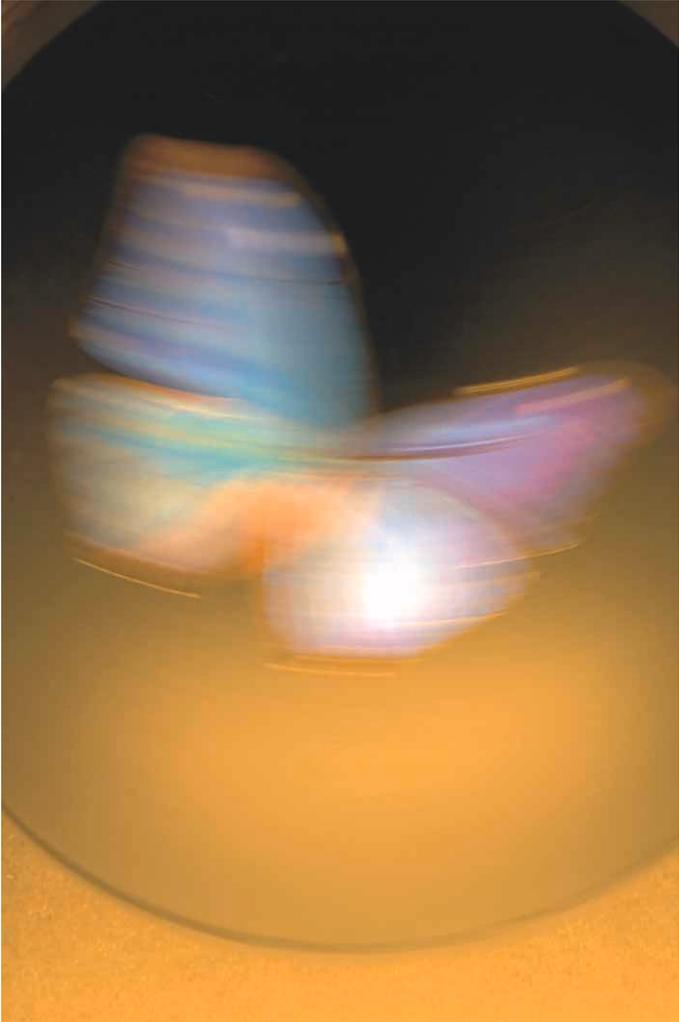
Allein schon die Grösse der vor allem in den USA beheimateten neureligiösen Bewegung ist Anlass genug, sie nicht einfach zu verspotten oder zu übergehen.<sup>8</sup> Auch wer nichts von den Thesen des Intelligent Design hält, müsste sich mindestens die sozialpsychologische Frage stellen, warum denn der Mensch in dieser Masse das Bedürfnis verspürt, Fussspuren der Gottheit in der Welt zu erkennen. Gewiss kann man Religion generell als Selbstmissverständnis, als Krankheit oder als Blume an den Ketten betrachten, in welche die Menschheit ökonomisch geschlagen ist, wie dies in der Religionskritik des 19. Jahrhunderts geschehen ist. Aber gerade wer auf der Basis der Evolutionslehre argumentiert, dürfte mit dem Gedanken der Entwicklung nicht bei der Biologie aufhören. Er müsste auch die kulturelle und religiöse Entwicklung der Spezies Mensch ernsthaft und offen in Augenschein nehmen. Es wäre immerhin denkbar, dass zur Entwicklung des Universums nicht nur Existenz und Formung



gehören, sondern auch Selbstwahrnehmung und Reflexion, wie sie im menschlichen Geist stattfinden.

Man könnte weiter gehen und versuchen, die Erkenntnisse unserer Kultur dazu zu nutzen, das beziehungslose oder gar feindliche Gegenüber von Wissenschaft und Glauben, von Welterfahrung und religiöser Deutung in ein produktives Verhältnis zueinander zu bringen. Erinnern wir uns an den Text, auf den sich die meisten Kreationisten berufen, den bekannten Schöpfungsbericht aus der Genesis, verfasst im 5. oder 4. Jahrhundert vor Christus.<sup>9</sup> Die Erschaffung der Welt und der Menschen wird dort in der Perspektive von göttlichen Tagewerken beschrieben. Der erste Tag bringt die Erschaffung des Lichts und die Unterscheidung von Licht und Finsternis. Am zweiten Tag wird der Lebensraum für Menschen und Tiere geschaffen, indem die chaotische Urflut durch das Firmament ausgeschlossen wird. Es folgen die Unterscheidung von Land und Wasser auf der Erdscheibe, die Pflanzenwelt, dann Sonne, Mond und Sterne, dann die Fauna im Wasser und in der Luft und ihre Fähigkeit, sich zu reproduzieren, dann die Fauna, welche die Erde bewohnt, dann die Menschen und schliesslich, am siebten Tag, als Krone der Schöpfung, die Ruhe der Gottheit, die Musse, welcher auch in des Menschen Lebensrhythmus ein wichtiger Platz zugewiesen wird.

Wenn wir diesen Schöpfungsbericht im historischen Kontext betrachten, stellen wir fest, dass er auf das Wissen der damaligen Zeit zurückgreift: Hier findet eine «breite Integration altorientalischer Bildungsgehalte zum Totalbereich der natürlichen Welt» statt, «wie er dem Wissen der Zeit erschlossen war».<sup>10</sup> Der Text zielt freilich nicht auf dieses Wissen als solches. Vielmehr verweist die wiederholte Bewertung des Geschaffenen («Und Gott sah, dass es gut war»)



auf eine zentrale Aussageabsicht des Schöpfungsberichts: Alles kommt ihm darauf an, die Güte des Lebensraums herauszustellen, dem Leser zu bedeuten, dass diese natürliche Welt sein Ort ist, seine Heimat, in der es sich leben lässt – und das in einer Zeit, da die Übermacht der Natur elementare Erfahrung des Menschen war. Der Schöpfungsgedanke wird hier eingesetzt, um der Natur die Unheimlichkeit zu nehmen. Der Text zieht das Wissen der Zeit heran, um eine religiöse Aussage über die Qualität der Welt zu machen. Während sich das Wissen der Zeit mit dem Funktionieren der Welt beschäftigt, zielt die religiöse Aussage auf deren Dignität in den Augen des Menschen. Das Wissen entfaltet Vorstellungen über die Welt, der Glaube ist eine Einstellung zur Welt.

Man täte auch in der heutigen Auseinandersetzung um das Intelligent Design gut daran, diese Unterscheidung von Wissen und Glauben in Betracht zu ziehen. Das Wissen der Gegenwart ist zusammengefasst in der Theorie der Evolution. Die Theorie des Intelligent Design verbindet den Anspruch der Wissenschaftlichkeit mit der religiösen Vorstellung eines Schöpfers. Religion jedoch hat nicht die Aufgabe, bestehendem Wissen ein besseres Wissen entgegenzusetzen. Ihre Sache wäre es vielmehr, einen sinnvollen Umgang mit dem Wissen zu pflegen. Die Entwicklungsbiologie gibt eine Ahnung von der unvorstellbaren Komplexität einer Zelle. Die Religion kann an das Staunen über diese Komplexität anknüpfen und es zur Geltung bringen. Wer angesichts der Komplexität des Lebens auf den Gottesgedanken kommt, denkt nicht an die Funktion der Dinge, sondern an ihre Würde. Vielleicht gewinnt die Wahrnehmung der Welt, wenn nicht nur deren Funktion, sondern auch deren Gewicht erkannt worden ist.

Die Rede vom Intelligent Design gründet die religiöse Aussage auf ein Defizit an Wissen: darauf, dass die Evolutionstheorie etwas nicht erklären kann. Wahrhaftige religiöse Aussagen leben aber nicht von ungelösten Rätseln, deren Lösung sie aus dem metaphysischen Hut zaubern. Ihr Thema ist ein anderes: Sie reden vom Geheimnis. Einem Geheimnis, das zwar auch in manchen Rätseln der Welt waltet, aber bisweilen noch intensiver zu entdecken ist in dem, was die menschliche Vernunft bereits enträtselt hat. Je tiefer das Wissen über die Konstitution der Welt ist, desto mehr Chancen hat der Mensch, eine Ahnung von ihrem Geheimnis zu gewinnen. Nicht ein Ersatz für das Wissen ist der Glaube, sondern ein nachdenklicher Umgang damit. Deshalb beginnt Glaube nicht dort, wo das Denken endet, sondern umgekehrt: Der Glaube beginnt aus eigenen Gründen. Wo er beginnt, beginnt das Denken noch einmal neu. «Le cœur a ses raisons, que la raison ne connoist point.»<sup>11</sup>

Will die Religion ihrerseits einen zeitgemässen Umgang mit dem Wissen pflegen, muss sie positiv eingehen können auf dessen Weltlichkeit. Bultmanns Weg war die Abkehr von den objektivierenden Aussagen der Weltbilder und die Hinwendung zur existentialen Interpretation, dem Reden von Gott im Horizont menschlicher Betroffenheit. Doch kann man religiös über das Sein des Menschen in der Welt reden, ohne zugleich etwas über das Sein der Welt zu sagen? Wer auf seine existentielle Situation vor Gott in der Welt blickt, muss zugleich einen Blick auf das Ganze wagen. Doch welche Sprache ist angemessen? Aus der Säkularität der Wissenschaft schliessen manche, im Hinblick auf die Welt sei der Gebrauch des Wortes «Gott» unmöglich und sinnlos geworden.

Wenden wir uns für diese Frage einem anderen grossen Theologen des 20. Jahrhunderts zu: Eberhard Jüngel, ehemals systematischer Theologe an den Universitäten Zürich und Tübingen, Mitglied des *Ordre pour le mérite*. Eines seiner vielfach aufgelegten Bücher trägt den programmatischen Titel «Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus».<sup>12</sup> Jüngel beschäftigt sich darin mit der Situation des Redens von Gott vor dem Hintergrund des neuzeitlichen Denkens. Die mindestens seit der Aufklärung zu beobachtende Auseinandersetzung zwischen Glaube und Wissenschaft – eine Auseinandersetzung, die konsequenterweise auch innerhalb der Theologie als Wissenschaft stattgefunden hat – ist nach seinem Urteil ein Streit um die Notwendigkeit Gottes. Darum geht es auch in den hier interessierenden Diskussionen. Das entscheidende Argument für die Theorie des Intelligent Design ist stets, dass ein Phänomen evolutionsbiologisch nicht erklärbar sei. Deshalb sei die Annahme eines intelligenten göttlichen Designers notwendig.

Dass Gott nicht notwendig sei, ist umgekehrt das theologisch wichtigste Ergebnis der neuzeitlichen Wissenschaft; es bestimmt die Situation des Redens von Gott in der Neuzeit. Dass Gott nicht notwendig sei, ist nach Eberhard Jüngel aber auch eine alte theologische Einsicht: «Gott ist – wie Thomas von Aquin treffend sagt – *«supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum»*.»<sup>13</sup> Gott steht über dem Notwendigen und dem Kontingenten, wie er über allem geschaffenen Sein steht. Die Nicht-Notwendigkeit Gottes hat wissenschaftlich ihren Grund darin, dass die Welt auch ohne die Annahme göttlicher Eingriffe verständlich



Aus: Andreas Vesal, De humani corporis fabrica libri septem, Basel 1543 (S. 174).

ist. Die alte theologische Einsicht weist demgegenüber einen anderen Weg: Nicht notwendig ist Gott, weil er nicht weniger, sondern mehr als notwendig ist. Eberhard Jüngel bringt diesen Sachverhalt auf die folgende kurze Formel:

- «1. Der Mensch und seine Welt sind um ihrer selbst willen interessant.
2. Gott ist erst recht um seiner selbst willen interessant.
3. Gott macht den um seiner selbst willen interessanten Menschen in neuer Weise interessant.»<sup>14</sup>

Der erste Satz respektiert die säkulare Einheit der Welt und damit verbunden die Verfasstheit neuzeitlicher Wissenschaft. Der zweite Satz gibt dem Reden von Gott die Anweisung, sich nicht mit den Defiziten der Welt zu rechtfertigen und nicht in den Lücken der Welt eine Heimstatt zu suchen. Wer von Gott spricht, muss Gründe haben, die im Sein Gottes liegen, nicht im Sein der Welt. Der dritte Satz schliesslich postuliert einen Gewinn des Redens von Gott: Wo es wahrhaftig geschieht, bringt es Menschen und Welt auf eine neue Weise zur Sprache, auf eine Weise, wie sie säkular nicht thematisch sind. Wie aber soll man sich ein Reden vorstellen, das diesen drei Sätzen Rechnung trägt?

Meines Erachtens ist es die religiöse Metapher, welche die drei Anweisungen Jüngels zur Geltung bringen kann. Schon lange wurde beobachtet, dass die religiöse Sprache eine besondere Affinität zum Bildhaften hat. In der theologischen Hermeneutik des 20. Jahrhunderts wurde die Bildhaftigkeit religiöser Sprache genauer untersucht. Dabei wurde ihre metaphorische Grundstruktur entdeckt und beschrieben. Die grundlegende Struktur der Metapher möchte ich an einem Satz verdeutlichen, der am Anfang von



Baudelaires Gedicht *Correspondances* steht. Er lautet: «Die Natur ist ein Tempel.» Grundlegend für die Metapher ist, dass einem Subjekt ein Prädikat beigelegt wird, das aus einem anderen Bereich stammt. Im Unterschied zu einem Aussagesatz, welcher eine einfache Prädikation vollzieht, arbeitet die Metapher mit der Spannung zwischen Subjekt und Prädikat. Die semantische Leistung von Baudelaires Satz kommt genau dadurch zustande, dass die Adressaten wissen, dass die Natur in Wirklichkeit kein Tempel ist. Die Natur ist die Menge aller (evolutionär entstandenen) Gegebenheiten. Der Tempel ist der Ort der Begegnung mit Gott. Die metaphorische Prädikation des Tempels zum Subjekt Natur arbeitet mit einem kalkulierten semantischen Irrtum. Das «ist» ist zugleich immer ein «ist nicht». Die Metapher wird verstanden, wenn man einerseits der Zuordnung folgt, andererseits sich stets in Erinnerung hält, dass die Natur kein Tempel ist.

Der Satz Baudelaires kann als ein Beispiel religiöser Rede dienen, sofern die Natur hier religiös interpretiert wird als Ort der Gottesbegegnung. Es gibt viele vergleichbare religiöse Sätze: «Dieses Kind ist ein Geschenk des Himmels.» «Unser Zusammentreffen ist göttliche Fügung.» «Die Rettung der Grubenarbeiter ist ein Wunder.» In Baudelaires Satz wird die Weltlichkeit der Natur nicht nur respektiert, sondern sie ist darüber hinaus eine positive Verstehensvoraussetzung. Die Bedeutung solcher Metaphern beruht auf der ontologischen Differenz zwischen Subjekt und Prädikatsnomen. Die Metapher spielt dem Adressaten eine neue Möglichkeit des Verstehens zu, indem sie in unserem Beispiel die Natur als Tempel zu verstehen gibt. Dadurch entdeckt sie an der Natur Dimensionen, welche in keinem Naturkundebuch zu lesen sind. Und sie weist dem Tempel Eigenschaften zu, die sei-

nem Wesen, nämlich abgegrenzter, heiliger Bezirk zu sein, zu widersprechen scheinen. Die Wahrheitsfrage legen solche Metaphern ganz in die Hände des Adressaten; er wird die Metapher als wahr ansehen, wenn sie für ihn Evidenz hat. Dennoch sind Metaphern nicht beliebig. Sie leben davon, dass ihr semantischer Irrtum gleichsam einleuchtet. Man könnte auch sagen: Als wahr können sie erkannt werden, wenn man sie nicht als Erfindungen erfährt, sondern als Entdeckungen.

Wenden wir das Skizzierte auf die Auseinandersetzung um das Intelligent Design an, also auf das Gegenüber von Evolution und Schöpfung, von Kosmologie und Kreativität. Ein zentrales Thema sowohl in der Religion als auch in der Kosmologie ist die Entstehung von Neuem. Eine Metapher, die beide Bereiche miteinander verbindet, könnte lauten: «Die Entstehung von Neuem in der Welt ist göttliche Schöpfung.» Würde dieser Satz als Aussagesatz verstanden und mithin als eigentliche Prädikation, wären wir bei der These des Intelligent Design, wonach die Entstehung von Neuem keine natürliche Erklärung haben kann, sondern durch Rekurs auf die Gottheit zu erklären ist. Wird der Satz aber als Metapher verstanden, arbeitet er mit der beschriebenen semantischen Spannung. Ein natürlich erklärbarer Vorgang des Kosmos, die Entstehung von Neuem, wird neu zu verstehen gegeben als Widerschein göttlicher Kreativität. Hier ist die Weltlichkeit jenes Vorgangs dem Verstehen nicht nur nicht hinderlich, sondern vielmehr förderlich.

«Die Entstehung von Neuem in der Welt ist göttliche Schöpfung.» Werfen wir einen Blick auf die beiden Hälften dieser Metapher. Im Bereich der Astrophysik, um mit der säkularen Hälfte zu beginnen, entsteht Neues so, dass ein Stern aufgrund zufälliger Fluktuationen in Nebeln aus inter-

stellarem Gas entsteht.<sup>15</sup> Das Neue, das hier entsteht, kann nicht aus dem Alten abgeleitet werden. Der Stern, der hier entsteht, ist neu im Sinne eines unvorhersehbaren Ereignisses, einer Überraschung. Das so entstehende Neue kommt nicht überall vor. Es erscheint an bestimmten Orten unter bestimmten Bedingungen eines Ungleichgewichts.<sup>16</sup> Interessant ist, dass es zwar nicht auf beliebige, aber doch auf spontane Weise entsteht. Manche sprechen in diesem Zusammenhang von *strange attractors*, welche gleichsam aus der Zukunft ziehend das Gas zur definierten Form des Sterns veranlassen.

Was die religiöse Seite der Metapher betrifft, so ist göttliches Schaffen – mindestens im Bereich der christlichen Religion – dadurch qualifiziert, dass es aus dem Nichts schafft. Es erhellt die Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Und also nicht die Frage, warum etwas so und nicht anders geworden ist. Die entscheidende Spannung unserer Metapher ist also die zwischen geschaffennem Neuem und entstandenem Neuem, zwischen Schöpfung und Transformation. Man versteht sie nur, wenn man weiss, dass die astrophysikalische Transformation von Staub in Sterne etwas prinzipiell anderes ist als die Schöpfung, kraft deren Nichtseiendes ins Sein gerufen wird.

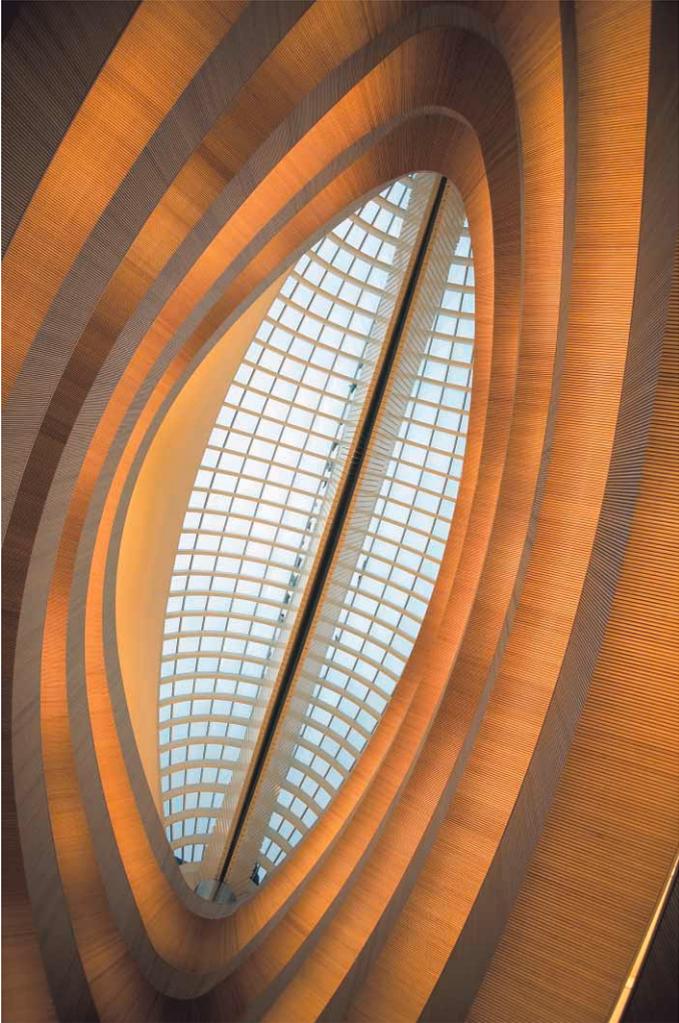
Was in der Metapher zusammengebunden wird, erschliesst sich gegenseitig. Das Prädikat gibt das Subjekt, das Subjekt das Prädikat neu zu verstehen. In unserer Beispielmetapher wird das Prädikat «göttliche Schöpfung» erschlossen über das Subjekt «Entstehung von Neuem». Es erscheint als etwas, was das Vorhersehbare transzendiert, sofern das Neue als Überraschung erscheint, als Unvorhersehbares, obwohl nichts anderes als die bekannten Naturgesetze am Werk waren. Die Verknüpfung mit der Astrophysik ist keine



blosse Illustration, sondern eine Interpretation. Sie verankert den Gedanken von göttlichem Schaffen in der Welterfahrung, auch wenn sie immer weiss, dass Welterfahrung und Gotteserfahrung nicht dasselbe sind. Etwas salopp gesagt: Wer weiss, wie Neues in der Welt entsteht, erhält eine Ahnung davon, welche Überraschung das Werden aus dem Nichts bedeutet.

Das Subjekt, die Entstehung von Neuem, wird seinerseits erschlossen durch das Prädikat der göttlichen Schöpfung. Der evolutionäre Prozess erhält eine Tiefendimension, die weit über die besondere kosmische Entwicklung hinausgeht. Die Entstehung von Neuem wird erschlossen als eine Spur göttlicher Kreativität, der weltliche und vorläufige Prozess der Entstehung von Neuem wird erschlossen in seiner Bedeutung für das Endgültige und Göttliche. Die Metapher antwortet weniger auf die Frage, warum Neues auf die beschriebene Weise entsteht, als auf die Frage, welches Gewicht die Entstehung von Neuem hat. Sie schafft Raum für einen Glauben, der im natürlichen Prozess der Entstehung von Neuem eine Wahrheit erkennt, welche die Welt trägt und die Menschen in ihrer Vergänglichkeit tröstet.

Es ist von grösster Bedeutung, dass die Metapher ein neues Verstehen nur anbietet, nicht logisch erzwingt. Die Entstehung von Neuem, um bei unserem Beispiel zu bleiben, kann ganz und gar ohne Rekurs auf göttliche Kreativität verstanden werden. Die Welt ist um ihrer selbst willen interessant. Die religiöse Metapher ersetzt nicht das wissende Verstehen, sondern vertieft es. Sie lebt nicht vom logischen Zwang des Defizits, nicht von den Lücken der Welterklärung. Denn Gott ist erst recht um seiner selbst willen interessant. Das vertiefte Verständnis setzt allerdings



die Verwegenheit voraus, göttliche Wahrheit mit dem Zufall in Zusammenhang zu bringen.

Wo zugelassen wird, dass die Welt ganz aus sich selbst verstanden werden kann, muss die religiöse Interpretation der Versuchung des Aufzwingens widerstehen. Religiöse Wahrnehmung der Welt ist hier angewiesen auf den Raum der Ungezwungenheit. Sie ist angewiesen auf des Menschen Einverständnis. Dieses und nur dieses sucht sie. Einverstanden sein kann man nur in einem Raum der Freiheit, wo man in Würde Nein sagen kann zu einer angebotenen Deutung. Die religiöse Interpretation sucht, jenseits von Notwendigkeiten, das freie Ja der Angeredeten. Insofern macht Gott den Menschen und die Welt auf neue Weise interessant.

Religiöse Sprache jenseits der Notwendigkeit nimmt freilich in Kauf, dass die Angeredeten die religiöse Wahrnehmung als nicht notwendig erachten können. Wissenschaftlich beweisen lässt sich diese Notwendigkeit jedenfalls nicht. Dazu Ludwig Wittgenstein: «Ein Gottesbeweis sollte eigentlich etwas sein, wodurch man sich von der Existenz Gottes überzeugen kann. Aber ich denke mir, dass die Gläubigen, die solche Beweise lieferten, ihren «Glauben» mit dem Verstand analysieren und begründen wollten, obgleich sie selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen wären. [...] Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch *Erfahrungen*, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen, die uns die «Existenz» dieses Wesens zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art.»<sup>17</sup>

Die Vertreter des Intelligent Design versuchen, die Notwendigkeit ihres Glaubens der Wissenschaft abzutrotzen. Das ist wissenschaftlich problematisch, und es ist erst recht theologisch bedenklich. Das Intelligent Design meint Si-

cherheit und Überzeugungskraft zu gewinnen und verspielt dabei die Freiheit zu glauben. Das Reflexionsniveau der religiösen Kultur des Westens würde es eigentlich erlauben, das Verhältnis von Wissenschaft und Religion, von Glauben und Wissen intelligenter zu designen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch (= Theologische Forschung, 1), Hamburg-Bergstedt <sup>5</sup>1967, S. 15–48, hier S. 18.
- <sup>2</sup> Ebenda, S. 15.
- <sup>3</sup> Vgl. Samuel P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München etc. <sup>6</sup>1997; Martin Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen und der «Kampf der Kulturen», München <sup>2</sup>2004; Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München <sup>3</sup>2004.
- <sup>4</sup> “The theory of intelligent design holds that certain features of the universe and of living things are best explained by an intelligent cause, not an undirected process such as natural selection.” So die Definition auf der Homepage des Discovery Institute ([www.discovery.org](http://www.discovery.org)).
- <sup>5</sup> Michael J. Behe, Darwin’s Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution, New York etc. 1996.
- <sup>6</sup> Intelligent Design? In: Natural History, April 2002, S. 73–80, hier S. 74.
- <sup>7</sup> Kenneth R. Miller, ebenda, S. 75
- <sup>8</sup> Ulrich Gäbler, Wiederkehr der Religion? (= Basler Universitätsreden, 103), Basel 2005.
- <sup>9</sup> Gen 1,1-2,4a; dazu Odil Hannes Steck, Welt und Umwelt. Biblische Konfrontationen, Stuttgart etc. 1978, S. 70–85.
- <sup>10</sup> Ebenda, S. 92.
- <sup>11</sup> Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers, Paris 1670, S. 267.
- <sup>12</sup> Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen <sup>1</sup>1977, <sup>7</sup>2001, S. 43.
- <sup>13</sup> Ebenda.
- <sup>14</sup> Ebenda.
- <sup>15</sup> Arnold Benz, Die Zukunft des Universums. Zufall, Chaos, Gott? Düsseldorf <sup>2</sup>1998, S. 22–24.
- <sup>16</sup> Ebenda, S. 129.
- <sup>17</sup> Ludwig Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, Suhrkamp 1977, S. 161f. Hervorhebungen im Original.

#### **IMPRESSUM**

Zürcher  
Universitätsschriften Nr. 8

**Herausgeberin** Universitätsleitung  
der Universität Zürich

**Beauftragter** Dr. Peter Collmer

**Publishing** unicomcommunication,  
Dr. Heini Ringger,  
Roger Nickl (Redaktion)

**Gestaltung** Atelier Versal,  
Peter Schuppisser Tschirren, Zürich

**Bilder** Jos Schmid

**Korrektorat und Druck** NZZ Fretz AG, Schlieren

**Auflage** 2500 Exemplare

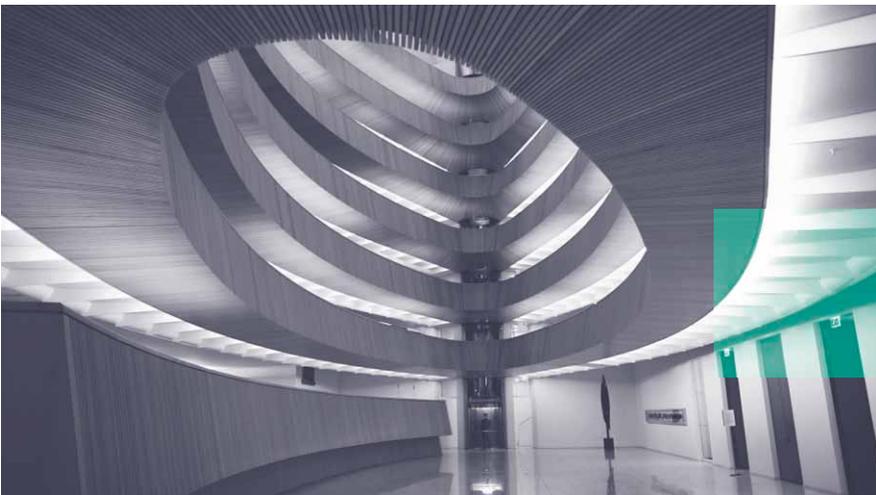
**Erscheinungsdatum** April 2006

**Adresse** Rektorat der  
Universität Zürich,  
Künstlergasse 15, 8001 Zürich  
Telefon 01 634 22 11  
Fax 01 634 22 12  
E-Mail rektor@unizh.ch









Zürcher Universitätsschriften 8



Universität Zürich