

Gott als „intelligenter Designer“? Oder: Naturwissenschaft als atheistische Weltanschauung? Ein Beitrag zur Diskussion über „Intelligent Design“ und zu Richard Dawkins Vereinnahmung der Naturwissenschaften für eine atheistische Weltansicht

1. „Intelligent Design“: Worum geht es in der Debatte ?

Der kämpferische Atheist und Biologe *Richard Dawkins* behauptet in seinem soeben in deutscher Übersetzung erschienenen Buch „Der Gotteswahn“, dass die naturwissenschaftliche Erklärung der Welt und die religiöse Weltansicht unvereinbar seien. Wirklichkeit komme nur dem zu, was durch naturwissenschaftliche Methoden erforscht und erklärt werden könne, denn die Entwicklung der Welt und des Lebens laufe nach den bekannten Naturgesetzen ab. Der Grundgedanke von *Charles Darwins* Evolutionstheorie besteht - entsprechend dem im 19. Jahrhundert vorherrschenden mechanistischen Weltbild - darin, dass das Kausalgesetz, das die anorganische Natur durchgehend bestimmen soll, auch die Entstehung und die Entwicklung des Lebens ganz bestimmt. Die von *Darwin* herausgestellten Prinzipien der Evolution, nämlich die Variabilität der Arten, der Kampf ums Dasein, die Selektion und Isolation, sollen im Bereich des Lebendigen wie das Kausalgesetz im anorganischen Bereich wirken und die Entwicklung des Lebens gänzlich bestimmen. Darwins Prinzipien veränderten jedoch die bisherige Weltansicht vor allem dadurch, dass er den Gesichtspunkt der Veränderlichkeit und damit der Entwicklung und Geschichtlichkeit des Lebens einführte, die sich allerdings ganz im Rahmen der Geltung des Kausalprinzips bewegen soll. Nach *Dawkins*, der diese rein naturalistische Sicht Darwins übernimmt, hätte Gott – wenn es ihn gebe – in einem solchen durchgehend vom Kausalgesetz beherrschten und daher in sich geschlossenen Weltlauf keine Eingriffsmöglichkeiten, er könnte in dieser Welt nichts „zu tun“ haben. Der Kosmos und das Leben in ihm seien Produkte rein innerweltlicher Faktoren, vor allem von Zufall und Notwendigkeit, hätten sich selbst hervorgebracht und organisiert, seien nicht von einem Schöpfer auf ein Ziel hin geschaffen. Das Leben, alles Lebendige hätte daher keinen anderen Sinn, als sich selbst immerfort zu reproduzieren.

Gegen diese „Geist-lose“ und „Gott-lose“ Weltansicht wendet sich in den USA die „Intelligent Design-Bewegung“ (=ID). Sie will hauptsächlich zeigen, dass die Entwicklung des Lebens nicht hinlänglich erklärbar ist durch die bekannten Gesetze der Makrophysik und Darwins Prinzipien der Evolution. Dem Entstehen und Werden der Welt und des Lebens soll

vielmehr ein geistiger Bauplan zugrunde liegen, der die gesamte Entwicklung ermöglicht, trägt und auf ein Ziel hin lenkt. Als Schöpfer dieses Bauplans sei Gott zu denken.

Die Frage, ob die Ordnung des materiellen Seins und die Entwicklung der Welt durch „geistige Prinzipien“ mit bestimmt werden, wird in der Mikrophysik und der Kosmologie seit langem erörtert, war Physikern wie W. Heisenberg, M. Planck, C. F. v. Weizsäcker u.a. selbstverständlich und wird derzeit diskutiert in Fragen wie denen nach der Herkunft der Naturkonstanten und ihrer Feinabstimmung, die die Welt erst ermöglichen, und warum die Erde im Menschen ein Wesen hervorgebracht hat, das den Kosmos in mathematisch-physikalischen Formeln rein geistiger Art beschreiben kann („anthropisches Prinzip“). Diese bisher ungeklärten Fragen legen es nahe, dass „geistige Größen“, ähnlich den platonischen Ideen, den tragenden Grund der Welt und des Lebens in ihr darstellen und ihren Lauf bestimmen (vgl. J. Lennox: *Hat die Wissenschaft Gott begraben?* dtsh.2002, 6.Aufl.2006).

In der Biologie sind solche Fragen bisher wenig diskutiert worden, weil das von *Descartes* übernommene kausal-mechanistische Verständnis des biologischen Lebens hier immer noch ziemlich beherrschend ist. Angesichts der wachsenden Erkenntnisse über die Komplexität des Lebens geraten aber viele mechanistische Vorstellungen vom Leben ins Wanken, auch die alleinige Erklärungskraft von Darwins Prinzipien der Evolution. Auch Wissenschaftler, die der ID-Bewegung kritisch gegenüber stehen, äußern offen Zweifel. Der in Cambridge tätige Paläobiologe *Simon Conway Morris* legt in seinem demnächst auch in deutscher Übersetzung erscheinenden Buch „Jenseits des Zufalls“ (dtsh. 2008) dar, dass und warum Darwins Prinzipien die Vielfalt und Ordnung des Lebens und damit die Resultate der Evolution nicht zureichend erklären und überhaupt nicht in ihrem Sinn erschließen können. Er nimmt an, dass das Universum beabsichtigt war und dass ihm und dem Leben ein Plan zugrunde liegt, der sie auf ein Ziel hin lenkt. Dieser Grund des Kosmos sei den naturwissenschaftlichen Methoden zwar nicht direkt zugänglich, doch gebe es viele empirische Hinweise und offene Fragen, die eine solche Annahme nahelegen. Das Leben und seine Entwicklung seien komplexer, als es Darwins Theorie vorgebe.

Schon der Philosoph *Karl Popper*, ein Agnostiker, behauptete, die Evolutionstheorie sei eine „metaphysische Hypothese“, da sie wesentlich theoretischer Natur und empirisch weder zu verifizieren noch zu falsifizieren sei, ebenso wenig wie die These, dass der Evolution ein „geistiges Prinzip“ zugrunde liege. Diese Einsichten legen es nahe, Darwins Theorie der Evolution nicht mit einer „Tatsache“ und einer Theorie zu verwechseln, durch die die gesamte Wirklichkeit des Lebendigen umfassend zu erklären ist, denn dann wird aus einem „methodischen Naturalismus“, der sich auf das mit naturwissenschaftlichen Methoden Erforschbare

beschränkt, ohne den Anspruch zu erheben, damit die Komplexität und Gesamtheit der Wirklichkeit erfassen zu können, ein „ontologischer Naturalismus“, der die Wirklichkeit mit einer Theorie über die Wirklichkeit und damit mit der Wahrheit gleichsetzt. Aus einer wissenschaftsmethodischen Theorie wird so eine Weltanschauung, die behauptet, dass „wirklich“ nur ist, was man mit naturwissenschaftlichen Methoden beschreiben kann.

Kritiker halten dem entgegen, dass das postulierte „geistige Prinzip“, das den Lauf der Natur ordnen und lenken soll, in den Lücken der wissenschaftlichen Naturerklärung angesiedelt werde und dass, wenn Gott durch es wirke, sein Handeln in dieser Welt einerseits und das Wirken der Naturgesetze andererseits sich gegenseitig ausschließen müssten. Diese Sicht vertreten auch manche „Kreationisten“, wenn sie behaupten, dass Gott durch ein stetiges Eingreifen in den Weltlauf so handelt, dass er das naturgesetzlich bestimmte Werden immer wieder außer Kraft setzt. Gott droht dann zu einem „Kausalprinzip“ neben anderen in dieser Welt zu werden, dessen Wirken in den Grenzen und den Lücken der Naturgesetze wissenschaftlich fassbar werden kann und soll.

Die Alternative ist aber auch weltanschauliche Voraussetzung von Atheisten wie *Dawkins*, nach denen das durch Naturgesetze bestimmte Werden und das Wirken eines „geistigen Prinzips“ oder eines Gottes unaufhebbare Widersprüche seien. Diese Alternative ist sicherlich schief, denn man kann z.B. fragen, wer die Naturgesetze und Naturkonstanten für welchen Zweck geschaffen hat und wie es kommt, dass die in mathematisch-physikalischen Formeln fassbaren Naturgesetze eine kreative Potenz entfalten. Und doch macht sie auf die unabwiesbare Frage aufmerksam, wie ein Wirken Gottes in dieser Welt denkbar ist. Wer von atheistischen Voraussetzungen ausgeht und die Welt für einen geschlossenen Kausalzusammenhang hält, wird vielleicht wie *Dawkins* denken müssen, wer Christ ist, wird so nicht denken können, denn er muss – wie es der bekannte Cambridger Physiker und Theologe *John Polkinghorne* oft dargelegt hat - die Frage stellen, ob und wie Gott in dieser Welt wirken kann. Denn es geht hier um die aus christlicher Sicht alles entscheidende Frage, wie der persönliche Gott, den ich im Gebet anrufe, in meinem Leben, der Menschheitsgeschichte und damit auch in der Natur handelt, oder - anders ausgedrückt – was der Glaube an den „allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde“ eigentlich bedeutet. Hat *Dawkins* mit der Behauptung Recht, dass es eine *Illusion* ist, mit einem Gott zu rechnen, der in dieser Welt handelt? Muss die Welt nicht „*Gott-los*“ und Gott – wenn es ihn gibt - nicht notwendig „*Welt-los*“ verstanden werden, wenn die Welt ein geschlossener Kausalzusammenhang ist und Gott daher in dieser Welt gar nicht „handeln“ kann? Ist die Rede von „Schöpfung“ überhaupt sinnvoll, wenn es keinen Schöpfer gibt, der in der Schöpfung wirken kann? Muss die Theologie sich dann von der

Kosmologie, also dem Welthandeln Gottes ganz verabschieden, wie es sogar einige evangelische Theologen behaupten, die Gottes Handeln ganz allein auf eine weltlose Innerlichkeit, das religiös begründete reflexive Selbstbewusstsein und Selbstverständnis des Menschen beschränken wollen (z.B. U. Barth, C. Danz)?

2. „Welt-loser“ Gott und „Gott-lose“ Welt? Oder: Handelt Gott in der Welt?

Die genannten Fragen, vor allem die Frage, wie der Glaube an einen persönlichen Gott, der in der Geschichte und meinem persönlichen Leben handelt, sich mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über den Kosmos und sein Werden vereinbaren lassen, stellten sich schon seit Aufkommen der neuzeitlichen Wissenschaft christlichen Naturforschern wie J. Kepler, I. Newton, wenn auch nicht in der Schärfe, wie sie sich uns heute aufgrund unserer Erkenntnisse über die Ausmaße und das Werden des Kosmos stellen. Im Grunde waren diese Fragen aber auch schon für die Menschen der Bibel ein Problem. „Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, ... was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst ...?“ (Psalm 8, 4 f.). In den Antworten auf diese Fragen wurden zwei Extreme verworfen, einmal der *Pantheismus*, der Gottes Geist und Gott selbst mit der Natur identifizierte, und zum anderen der *Deismus*, der behauptete, dass Gott die Welt und mit ihr die Naturgesetze zwar am Anfang geschaffen habe, dass die Welt von da an aber allein nach den Naturgesetzen ablaufe, so dass Gott an sie gebunden und daher in dieser Welt „arbeitslos“ sei.

Theologen, die die Voraussetzung des mechanistischen Weltbilds teilten, gingen entweder wie *D.F. Schleiermacher* davon aus, dass Gott in der Natur nur durch die von ihm geschaffenen Naturgesetze handelt, oder davon, dass Gott, wenn er in dieser Welt handelt, dies nur durch die Bestimmung des Selbstbewusstseins, der Vernunft (I. Kant) oder einer „naturlosen Existenz“ und Innerlichkeit des Menschen tue (R. Bultmann). Demnach handelt Gott nicht in und an der Natur, sondern nur in und an dieser Innerlichkeit des Menschen, hat es nur mit dem menschlichen Selbstverständnis, der Selbstdeutung des menschlichen Subjekts zu tun. Der Mensch wäre demnach das einzige in dieser Welt frei handelnde Subjekt und damit eigentlicher Herr und Gott der Schöpfung. Er soll also kraft seiner Vernunft, nämlich frei und selbstbestimmt verändernd in das Natur- und Weltgeschehen eingreifen können, was Gott hingegen nicht mehr möglich sein soll. Gott wird – wenigstens in seinem Welthandeln - vom Menschen und seinem Handeln abhängig. Die Welt, ihre und die Entwicklung des Lebens in ihr sind planlose Geschehnisse ohne Zweck und Ziel und daher auch ohne Sinn. Der Mensch ist demnach das einzige Wesen, das durch sein bewusstes Entscheiden und Handeln in einer

an sich „Sinn-losen“ Welt Sinn „setzt“ und so seinem Leben und möglicherweise der Geschichte des Menschen als ganzer einen Sinn gibt.

Diese Annahme eines auf die menschliche Innerlichkeit beschränkten Handelns Gottes kann nur so lange gut gehen, wie man eine gegenüber ihren materiellen Bedingungen freie Vernunft des Menschen annimmt, die sich selbst bestimmen und darin die Kausalgesetzmäßigkeiten ihrem Willen unterwerfen, also wenigstens teilweise aufheben kann. Entfällt diese Annahme, wie es manche Genetiker und Neurowissenschaftler heute glauben machen wollen, dann ist auch der menschliche Geist gegenüber der Materie ohnmächtig und ein sich selbst bestimmendes „Ich“ eine Illusion (vgl. U. Eibach, *Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion?*, 2006). Der Preis ist hoch, wenn man der Materie die Offenheit abspricht, durch geistiges Sein bestimmt zu werden. Aber ist die Abschaffung der menschlichen Freiheit und Person nicht die mehr oder weniger notwendige Folge der Behauptung, Gott sei gegenüber der Natur ohnmächtig oder Gott sei tot, so dass der Mensch sein eigener Gott sein müsse (so F. Nietzsche)? Gott wird dann zum Sklaven der von ihm geschaffenen Naturgesetze, ohne Eingriffsmöglichkeiten. Ein *Welthandeln* Gottes ist daher nicht möglich und damit letztlich aber auch kein *Heilshandeln* Gottes mehr und kein Glaube an einen „persönlichen“ Gott. Deshalb erübrigt sich z.B. für Schleiermacher das Bittgebet, in dem Gott um die Erlösung von den Übeln in der Welt gebeten wird. Erlösung ist für ihn nur ein innerpsychischer Prozess der Vervollkommnung des menschlichen Subjekts in seinem Selbst- und Gottesbewusstsein, der zu einer sittlichen Reifung und Vervollkommnung des Menschen als Persönlichkeit führen soll.

Wenn es kein Bestimmtwerden der Materie durch geistiges Sein gibt, dann kann es kein Wirken Gottes in dieser Welt geben, dann wäre alles andere Dasein, auch der Mensch, ein Produkt eines kosmischen Zufalls und den Gesetzmäßigkeiten der Materie völlig unterworfen, auch wenn der Mensch dies durch die Illusion von Freiheit überspielt, um seine Bedeutungslosigkeit im Universum nicht realisieren zu müssen. Es handelt sich hier also um eine für unser Gottes- wie auch unser Welt- und Menschenbild sehr entscheidende Frage.

Der Rückzug auf die Innerlichkeit des menschlichen Subjekts und der Abschied von der Frage, wie Gott in der Welt handelt, führt letztlich in eine Sackgasse, die die Rede von Gott überflüssig macht, weil einem „Welt-losen“ Gott eine „Gott-lose“ Welt entspricht, so dass Gott für die Welt und den Menschen belanglos ist. Die Theologie wird sich ihr eigenes Grab schaufeln, wenn sie die Lösung dieser Frage primär in einem Rückzug auf eine „Welt-los“ gedachte Innerlichkeit sucht und diese Frage im Sinne einer „Geist-losen“ Evolutionstheorie beantworten würde. Für die christliche Lehre ist das Bestimmtwerden der Welt und insbesondere des menschlichen Lebens durch den Geist Gottes konstitutiv, denn ohne es ist der Glaube

an Gott belanglos, weil Gott dann nicht nur keine Beziehung zur Welt, sondern auch nicht zum Menschen haben kann, und erst recht der Mensch keine Beziehung zu Gott aufnehmen, es also für ihn auch keinen „Vater im Himmel“ geben kann.

3. Schöpfung und der „Geist Gottes in der Evolution“ – Biblische Aspekte

Die monistisch-naturalistische Weltsicht geht davon aus, dass sich alles Sein „von unten nach oben“ durch sich selbst organisiert, geistiges Sein mithin ein Produkt eines bestimmten Komplexitätsgrades biologischer Systeme ist. Die Bibel geht hingegen mit dem griechischen Denken davon aus, dass die sichtbare Welt in einem unsichtbaren und seinsmäßig eigenständigen geistigen Sein gründet und dass dieses diese Welt bestimmt, ja formt. Die Welt ist „durch Gottes Wort geschaffen ...“, so dass alles Sichtbare aus dem Unsichtbaren entstanden ist“ (Hebräer 11,3) und daher auch bleibend in ihm gründet.

Israel wurde in der babylonischen Gefangenschaft, in der der 1. Schöpfungsbericht (1.Mose 1,-2,4a) wahrscheinlich entstanden ist, mit den mythischen Weltentstehungstheorien anderer Völker konfrontiert, nach denen die Welt aus dem im Kampf der Götter vergossenen Blut entstanden sei. Die Welt ist demnach keine Schöpfung Gottes, sondern eine Emanation aus Gott, und deshalb können die aus ihm hervorgegangenen Wesen auch göttliche Wesen sein, die das Schicksal der Menschen bestimmen und daher wie Götter zu verehren sind (z.B. die Gestirne). Das widersprach völlig dem ersten Gebot, dass Israel außer dem Gott, der es aus Ägypten geführt und ihm die Gebote gegeben hat, keine anderen Götter anerkennen und verehren darf (2.Mose 20,3; 5.Mose 5,6 f.). Israel sah sich durch diese Schöpfungsmythen herausgefordert, diesen *einen* und *wahren* Gott als den Schöpfer und Herrn des Himmels und Erde, also der unsichtbaren wie der sichtbaren Welt zu bekennen (vgl. Psalm 19). Dazu genügte es nicht mehr, wie in dem älteren 2. Schöpfungsbericht (1.Mose 2, 4-17), darzulegen, wie Gott aus einer bereits existierenden „Materie“ eine für den Menschen bewohnbare Welt „formt“. Es musste vielmehr ausgesagt werden, wie der Gott, den Israel als den einzigen Gott bekennt, die Welt geschaffen hat und wie er sich als der Schöpfer und Herr der Welt erweist. Im 1.Schöpfungsbericht wird für dieses voraussetzungslose, gleichsam aus dem Nichts ins Dasein rufende Schaffen Gottes das Verb „bara“ gebraucht. Es meint das Schaffen durch das „Wort“ Gottes, das wirkmächtiger, Dasein schaffender *Geist* ist, durch den alles sichtbare und unsichtbare Sein erst ermöglicht, geschaffen und im Dasein erhalten und zugleich auf das Ziel hin gelenkt wird, das dem schöpferischen Wort innewohnt. Alles innerweltliche Werden ist erst durch dieses Wort ermöglicht, es liegt ihm als unsichtbare Voraussetzung zugrunde, trägt, formt und lenkt es auf ein von Gott gesetztes Ziel hin.

Um zu verdeutlichen, dass Gott der Schöpfer, Erhalter und Herr der Welt und ihrer Geschichte ist, der auch gegenwärtig schöpferisch und rettend in dieser Welt wirkt, greift Israel auf das Naturwissen der damaligen Zeit zurück, nimmt es auf und stellt es in den Dienst dieses Bekenntnisses. Sicher zeigt die Gliederung des Schöpfungsberichts in „Tagewerke“ an, dass Israel gemäß den damaligen Naturerkenntnissen nur mit einer natürlichen Entwicklung innerhalb dieser „Schöpfungstage“ gerechnet hat. Aber auf dem Hintergrund der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft des Wortes würde selbst eine die Tagewerke und damit auch die Artgrenzen überschreitende Entwicklung nicht mit dem grundlegenden theologischen Bekenntnis Israels in Widerspruch geraten, wenn damit die Welt und weltliche Größen (z.B. die Gestirne) nicht vergöttlicht werden. Schon der 1. Schöpfungsbericht sieht keinen Widerspruch zwischen den kreativen Potenzen in der Schöpfung und der Schaffung durch das Wort. Das Wort ist es, das der Erde und dem Wasser kreative Potenzen (1.Mose 1, 11.24 „Die Erde bringe hervor“) eingestiftet hat, die allerdings durch das „Wort“ und durch den „Segen“ Gottes ermöglichte Fähigkeiten sind und nicht etwas, das aus ihnen selbst kommt. Diese kreative Potenz zeigt sich nicht zuletzt darin, dass durch sie eine sinnvolle und planvolle Ordnung des ganzen Daseins möglich wird. Entscheidend ist also: Die Welt gründet hinsichtlich ihrer Entstehung wie ihres Werdens und ihrer Erhaltung in der Freiheit und Liebe Gottes, im Angewiesensein auf Gottes Zuwendung, in seinem Willen, in der Schöpfung ein Gegenüber zu haben, das Geschöpfe hervorbringt, die mit ihm bewusst Gemeinschaft haben und mit ihm zusammen in der Welt wirken können und sollen und die ihn als ihren Schöpfer loben. Auf dieses Ziel hin hat Gott die Welt geschaffen und lenkt er die Welt.

In den weisheitlichen Schriften tritt an die Stelle des „Wortes“ die „Weisheit“, die vor aller Zeit bei Gott war (Sprüche 8,22 ff.; Weisheit 7,22 ff.). Durch sie hat Gott die Welt geschaffen, sie liegt dieser Welt als Ordnung zugrunde (Jesus Sirach 43,10), sie ist das, was die Welt „im Innersten zusammenhält“, was alles Geschehen durchwaltet und auf das von Gott gesetzte Ziel hin lenkt (Weisheit 8,1). Sie kann aber nicht auf den Wegen und mit den Mitteln gefunden werden, mit denen man nach den damaligen technischen Errungenschaften in den Bergen Silber und Gold fand (Hiob 28), also nicht mit den Mitteln der Naturwissenschaften und Technik. Sie hat eine *kosmische*, die ganze Welt bestimmende und eine *personale*, den Geist des Menschen bestimmende Dimension. Zwar ist die Weisheit in dieser sichtbaren Welt wirksam, ist ihr tragender und bestimmender Grund, aber sie ist nicht vom „Stoff“ dieser sichtbaren Welt, keine empirisch fassbare Kausalursache neben anderen. Deshalb erschließt sie sich letztlich nicht aus der sichtbaren Welt, sondern nur dem, dem sie sich selbst erschließt, dem, der von der Weisheit innerlich erfasst wird (Hiob 28). Das entspricht der Aus-

sage: „Durch den Glauben erkannten sie (die alttestamentlichen Väter), dass die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist, so dass alles Sichtbare aus dem Unsichtbaren entstanden ist“ (Hebr 11,3).

An die Stelle der „Schöpfungsmittlerschaft“ der Weisheit tritt im Neuen Testament der „Logos“, das „eine Wort“, durch das „Gott die Welt gemacht hat“ (Hebräer 1,3; Johannes 1,3; 1.Korinther 8,6). Dieser Logos, der von Ewigkeit her bei Gott war (Joh 1,2), wird mit Jesus Christus, dem Sohn Gottes gleichgesetzt. In ihm und durch ihn und zu ihm hin ist alles „geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare ...Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm“ (Kolosser 1,16 f.; vgl. Römer 11,36). Dieser ewige Sohn ist der Seinsgrund allen geschöpflichen Daseins, ist gleichsam in es eingegangen, ermöglicht, trägt, erhält und lenkt es innerlich auf ein Ziel hin, das in der Menschenwerdung Jesu Christi als Ziel aller Geschichte offenbart ist. Er ist im Sinne der aristotelischen „Kausa-Lehre“ der tragende, formende und ordnende Grund (*causa formalis*) und das Ziel der Schöpfung (*causa finalis*), durch den und auf den als Ziel hin Gott die Welt geschaffen hat. Als Seinsgrund allen geschaffenen Daseins ist der ewige Sohn in dem Menschen Jesus von Nazareth zugleich als Ziel der Schöpfung und des Lebens des Menschen offenbart worden, das in der Vollendung der ganz von Gottes Liebe bestimmten Gemeinschaft des Menschen mit Gott, also der *Gottebenbildlichkeit* besteht (Kolosser 1,15). Noch viel mehr als die Weisheit hat der „Logos“ eine personale, in Jesus Christus in Erscheinung getretene, und zugleich eine kosmische Dimension, durch die alles Dasein erst geschaffen ist und die es ermöglicht, trägt und lenkt, die sein unsichtbarer seinsmäßiger Grund ist. Auch der „Logos“ hat eine personale, in Jesus Christus in Erscheinung getretene, und zugleich eine kosmische Dimension.

Nach dieser biblischen Sicht handelt Gott in der Welt nicht wie ein Handwerker, der einen Plan Stück für Stück durch sein stetiges Eingreifen in die Schöpfung ausführt, sondern *vermittelt* durch sein schöpferisches Wort, dessen kreativen Kräfte er seiner Schöpfung „einstitet“, so dass die Schöpfung selbst an dem schöpferischen Wirken Gottes beteiligt ist (vgl. 1.Mose 1, 11.24). Gott wirkt in dieser Welt *vermittelt* dadurch, dass er durch das Wort, die Weisheit, den ewigen Logos und seinen Geist nicht nur die Welt am Anfang schafft, ins Werden bringt, sondern auch so, dass er durch sie so in sie eingeht und gleichsam durch sie wirkt, dass sie die das Sein und Werden der Schöpfung bestimmenden und tragenden Kräfte sind. Sie sind der Schöpfung gleichsam innerlich, *ohne mit ihr identisch zu sein*. Gottes schöpferischer Geist geht nicht so in die Schöpfung ein, dass er in ihr auf- und vielleicht auch untergeht. Er wird nicht mit der Welt so identisch, dass alles Geschehen in der Natur durch ihn bewirkt ist, er bleibt letztlich immer nur mit Gott identisch, so dass die Schöpfung immer auf

die Gabe des Geistes Gottes angewiesen bleibt. Die Schöpfung wird also nicht vergöttlicht, so dass sie unabhängig von Gott aus sich und durch sich selbst existieren kann. Sie ist nicht nur hinsichtlich ihrer Entstehung, sondern auch ihrer Erhaltung und Entwicklung auf ihre von Gott gesetzte Bestimmung hin auf Gottes stetiges Wirken in ihr angewiesen, ist weder ihr eigener Schöpfer noch Erhalter noch Dirigent. Ihre kreativen Kräfte haben in Gottes Geist und Wort ihren Ursprung und bleibenden Grund.

Auf dem Hintergrund dieser biblischen Lehre von der „Schöpfungsmittlerschaft“ ist das Verhältnis von Gottes Wirken in der Natur und naturgesetzlichem Werden oder *Schöpfungsglaube* und *Evolutionstheorie* keinesfalls als unauflösbarer Widerspruch zwischen beiden zu betrachten. Das gilt allerdings nur so lange, wie die Evolution nicht im Sinne eines selbstmächtigen Werdens der Natur und des Lebens rein aus sich selbst gedeutet wird. Die Naturgesetze und die kreativen Kräfte in der Natur sind Formen des stetigen Wirkens Gottes, durch die er eine sinnvolle und verlässliche Ordnung und Entwicklung der Welt auf ein Ziel hin bewirkt, durch die die Natur erst zu Schöpfung wird. Aber auch die Naturgesetze bleiben Geschöpfe der göttlichen Freiheit, bleiben auf die Kraft seines schöpferischen Geistes angewiesen, denn auch Naturgesetze sind als mathematisch-physikalische Größen nicht aus sich selbst schöpferisch und sie schaffen auch aus sich heraus noch keine Ordnung.

Dagegen, dass man die Naturgesetze mit Gottes Wirken gleichsetzt, spricht vor allem, dass durch sie nicht nur eine lebensdienliche Ordnung, sondern auch das Leben zerstörende Chaos entstehen kann und entsteht. Diese Tatsache spricht auch entschieden dagegen, dass man die Prinzipien der Evolution mit dem schöpferischen und also lebensdienlichen Wirken des Wortes und Geistes Gottes identifiziert. Die Evolution ist ein in vieler Hinsicht brutales Geschehen; sie ereignet sich nicht zuletzt dadurch, dass sie den Prozess des Lebens durch den massenhaften Tod (Selektion) von Leben vorantreibt, dass sie völlig „gefühllos“ gegenüber dem Leiden der Kreatur, nicht nur der einzelnen Kreatur und den schwachen Kreaturen, ist, dass sie in dieser Hinsicht in der Tat „blind“, „sinnlos“ und „brutal“ ist. Das besonders „Perverse“ an der Evolution besteht darin, dass sie die Lebensentwicklung zu einem großen Teil durch diese Leben zerstörenden „Prinzipien“ vorantreibt. Insofern gibt es theologisch gesehen allen Anlass, die Natur nicht mit der Schöpfung Gottes, die Naturgesetze nicht mit dem Handeln Gottes und die Evolution nicht mit dem schöpferischen Wirken Gottes gleichzusetzen, denn sonst müsste man an Gott irre werden, dann würde Gott mit dem „Diabolus“, dem Lebenszerstörer verwechselbar. Gottes Handeln und Wirken im schöpferischen Wort und Geist vollzieht sich aber gegen die das Leben, auch das einzelne Leben, zerstörenden chaotischen Kräfte in der Natur, ist an und in ihnen auf jeden Fall nur in der Weise der Negation dieser

zerstörerischen Kräfte wirksam, setzt gegen das Leben zerstörende Chaos die Leben, auch das einzelne Leben, ermöglichende und erhaltende Ordnung. Deshalb können und dürfen das schöpferische Wort und der Leben schaffende Geist Gottes nicht so in die Natur und die Evolution eingehen, ihnen nicht so immanent werden, dass sie mit ihnen identisch werden, denn dann müsste man alles Geschehen in der Natur als Ausdruck des schöpferischen Willens Gottes deuten, so dass Gott nicht vom „Diabolus“ zu unterscheiden wäre. Das widerspricht eindeutig der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Gott kann zwar unter chaotischen Kräften der Natur verborgen sein, diese können aber nicht als Ausdruck seines – in Jesus Christus offenbarten – Leben und Heil schaffenden Willens verstanden werden. Gott müsste dann schon zwei einander widersprechende Gesichter haben, müsste auch die Gestalt des „Diabolus“ in sich selbst verkörpern und als solcher wirken können.

4. Natur- und Gotteserkenntnis unter dem Vorzeichen von Glauben und Unglauben

Betrachtet man die Anliegen der ID-Bewegung unter den dargelegten biblischen Aspekten, so kann man ihr nicht unterstellen, sie verfolge keine Fragen von zentraler theologischer Bedeutung. Die Frage, ob und wie Gott in dieser Welt wirkt und handelt, wie Schöpfung durch Gott denkbar ist, ist mit die zentralste theologische Frage, vor der die gegenwärtige Theologie angesichts naturwissenschaftlicher Erkenntnisse steht.

Viele Forscher der frühen Neuzeit – wie z.B. *Johannes Kepler*, *Isaak Newton* – kamen vom Glauben in dem in Jesus Christus offenbaren Gott her, erkannten darin, „dass die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist“ (Hebräer 11,3). Deshalb konnten sie auch im „Buch der Natur“ Spuren des Wirkens des Gottes wiederfinden, der sich in Jesus Christus zum Heil der Menschen offenbart hat („Buch der Offenbarung“). Aber ihr Glaube wurde nicht erst durch ihre Naturforschung begründet, allenfalls im Nachhinein durch sie bestätigt. Vielleicht ist es heute bei vielen Forschern nicht so viel anders als bei diesen Forschern der frühen Neuzeit. Wer von einem Glauben an einen persönlichen Gott herkommt, der wird durch seine Forschungen in der Natur auch Spuren dieses Gottes finden, wird sich nicht nur der Natur geistig „bemächtigen“, sondern immer auch staunen und vor ihrem Geheimnis stehen. Er wird vielleicht – wie schon der Mathematiker und Philosoph *Blaise Pascal* (1623 – 1662) - vor dem Kosmos, seiner Weite, „Eiseskälte“ , „Leere“ und zerstörerischen Kraft erschauern, sich aber vor der Anmaßung hüten, ihn dennoch mit seiner Vernunft wirklich begreifen zu können, wie es sein rationalistischer Zeitgenosse *René Descartes* (1596 -1650) versuchte, wird sein Leben nicht auf dieses Begreifen und den Gott der menschlichen Vernunft, den Gott der „Philoso-

phen“ gründen, sondern mit Pascal auf den „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, den Vater Jesu Christi.

Wer von diesem Glauben herkommt, wird die Welt, auch den Kosmos und die Natur, nicht ohne Gott sehen. Er kann sicher durch seine Forschungen auch vielen Glaubenszweifeln ausgesetzt sein, wird nicht nur über die Schönheiten in der Natur und ihre Ordnungen staunen, sondern vielleicht auch über die angedeuteten Brutalitäten in der Natur erschüttert sein (vgl. Kap. 3), wird sich aber davor hüten zu behaupten, dass seine Forschungen notwendig zu der Folgerung führen, dass Gott in dieser Welt nicht gegenwärtig wirksam ist oder dass es ihn überhaupt nicht „gibt“ oder „geben“ kann. Dass es Gott nicht „gibt“, wie es die Gegenstände dieser Welt gibt, und dass er nicht wie sie der naturwissenschaftlichen oder einer sonstigen empirischen Forschung oder sinnlichen Erfahrung zugänglich ist, sagen uns schon die Zeugen der Bibel (vgl. 1. Timotheus 6,15f.; 2. Korinther 5,7 und unten Kap.3). Gott ist kein Kausalfaktor in dieser Welt neben anderen, den man empirisch erforschen und in mathematisch-physikalischen Formeln beschreiben kann. Seine „Weisheit“, sein „geistiges Wort“ sind der ermöglichende und tragende Grund allen schöpferischen Daseins, auch der Naturgesetze. Dieser Grund ist mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht erfassbar, da diese nur empirisch fassbare „Dinge“ erfassen. Dennoch wird durch ihn der Lauf der Welt, Natur und Geschichte geprägt und gelenkt, auch wenn das „Wie“ dieser Lenkung letztlich verborgen bleibt, ebenso wie das „Wie“, in der der menschliche Geist sich in Freiheit in seinem leiblichen Handeln bestimmt. Gottes Geist kann in der Natur letztlich nur dann in den Spuren seines Wirkens intuitiv erahnt werden, wenn der Mensch vom Glauben an einen persönlichen Gott herkommt oder wenigstens dafür offen ist. Dennoch bleibt die Frage, ob ein solcher Glaube nicht nur subjektiver Art und letztlich für die naturwissenschaftliche Forschung und die Erklärung der Natur ohne Relevanz ist, und was er zur Klärung der Frage, ob und wie Gott in dieser Welt handelt, überhaupt beiträgt.

Wer als Naturwissenschaftler mit einem Wirken Gottes in der Natur rechnet, kann heute schnell vom wissenschaftlichen Diskurs ausgeschlossen werden. Deshalb bemüht sich die ID-Bewegung, das Problem naturwissenschaftlich anzugehen, die Lücken und Schwächen der rein naturwissenschaftlichen Beschreibung der Natur aufzuzeigen und aus der Natur wieder so etwas wie einen indirekten oder auch direkten Gottesbeweis zu erheben. Dies ist nach *Immanuel Kants* Erkenntnistheorie unmöglich, da unser Erkenntnisvermögen nach ihm auf die Gegenstände sinnlicher Anschauung in Raum und Zeit beschränkt ist. Und zu denen gehört „Gott“ nun einmal nicht. Gottes Handeln durch die Erforschung der Natur aufzeigen zu wollen, ist aber auch aus biblisch-theologischer Sicht nicht unproblematisch, denn zum einen ist

die Natur nicht mit der Schöpfung gleichzusetzen, sondern ein höchst ambivalentes Gebilde aus Schöpfung und „Chaos“ (vgl. Kap. 3), zum anderen stellt die Bibel die Erkenntnis, dass die Welt „durch Gottes Wort geschaffen ist“, unter das Vorzeichen des Glaubens an einen sich offenbarenden persönlichen Gott (Hebräer 11,3).

Wer von diesem Glauben herkommt, der wird bei seinen Forschungen in der Natur auch Spuren eines Wirkens Gottes erahnen, wird vielleicht staunend vor den Geheimnissen der Natur stehen, wird nicht vorgeben, mit seiner wissenschaftlichen Methodik die ganze Wirklichkeit erfasst und verstanden zu haben, sei dabei aber auf kein Wirken des Geistes Gottes gestoßen. Oder er wird, wenn er meint, die Welt begriffen zu haben, mit *Albert Einstein* vielleicht gerade in der mathematisch-physikalischen Beschreibbarkeit der Welt durch den Geist des Menschen, in ihrer Begreiflichkeit das Unbegreifliche, das Geheimnis, den Geist Gottes am Werke sehen und sich wundern, dass dieser Kosmos im Menschen ein Wesen hervorgebracht hat, das zu solchem „Begreifen“ fähig ist, und sich die Frage stellen, ob dies wirklich nur ein Folge des „planvollen“ Wirkens des „Gottes Zufall“ sein kann. Er wird Gottes Wirken dabei nicht nur im „Unerklärlichen“, sondern auch im Begreiflichen, den Stetigkeiten, Ordnungen und Gesetzen der Natur erkennen, sich aber davor hüten zu behaupten, er habe den Kosmos, die Natur, das Leben und ihre Geschichte mit einer naturwissenschaftlichen oder sonstigen Theorie begriffen, sei dabei aber auf kein Wirken des Geistes Gottes gestoßen. Dies kann auch überhaupt nicht sein, weil weder Gott selbst noch sein Geist naturwissenschaftlich oder empirisch fassbare Größen sind. Das intuitive Erahnen von Spuren des Wirkens Gottes und ein Verstehen der Natur vom Glauben her liegen auf einer anderen erkenntnistheoretischen und seinsmäßigen Ebene als das naturwissenschaftliche Erklären, das notwendig einen methodischen Atheismus impliziert, weil man mit dieser Methodik nur naturgesetzliche Zusammenhänge erfassen und erklären kann und will, aber nicht das, was sie erst ermöglicht, begründet und trägt und was außerhalb ihres Gegenstandsbereichs liegt.

Wer von der Position eines Atheisten, Agnostikers und neutralen Beobachters her an die Natur herangeht und diese Position nicht nur als einen methodischen Atheismus einnimmt, ohne damit zu behaupten, dass er damit die Welt als ganze in all ihren Dimensionen begreifen kann, der vertritt eine naturalistisch bzw. physikalisch reduktionistische Weltansicht und damit meist einen weltanschaulichen Atheismus und behauptet deshalb – wie z.B. Dawkins –, dass nur „wirklich“ ist, was mit naturwissenschaftlichen, wenigstens aber empirischen Methoden erforschbar ist, leugnet damit die Dimension des „Geistigen“ und damit notwendig auch Gott. Vertreter einer solchen Position werden natürlich in der Natur auch keine Spuren des Wirkens Gottes „sehen“, werden vielmehr ihren Agnostizismus oder Atheismus bestätigt sehen, wer-

den behaupten, dass jede andere Weltansicht als die, die sich allein auf mit empirischen Methoden erforschbare Erkenntnisse bezieht, eine Illusion sei.

Für die Deutung der Ergebnisse der Forschung ganz entscheidend sind also die aus den Forschungsergebnissen selbst nicht ableitbaren Vorverständnisse und Lebenseinstellungen, also nicht zuletzt die Glaubens- bzw. Unglaubensüberzeugungen, auf deren Hintergrund die Ergebnisse der Forschung, wenn es um ihre weltanschauliche Relevanz geht, immer auch gedeutet werden. Der Atheist folgt dabei seiner Weltanschauung, der Christ seinem Glauben an Gott. *Dawkins* irrt mit seiner Behauptung, dass aus naturwissenschaftlicher Erkenntnis notwendig ein Atheismus folgen muss. Dies kann man nur folgern, wenn man einen Materialismus vertritt, wenigstens aber allem nicht naturwissenschaftlich erforschbaren Sein „Wirklichkeit“ abspricht, es als Illusion hinstellt, und dazu gehören auch alle seelisch-geistigen Erlebnisse und Erfahrungen, also z.B. auch die subjektive Erfahrung, ein Ich zu sein, das fühlt, denkt, glaubt, will, willentlich entscheidet und handelt. All das sind demnach Illusionen, die das Gehirn erzeugt (vgl. *U. Eibach*, *Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion?*, 2006). Es ist also so, dass sich der weltanschauliche Atheismus keinesfalls notwendig aus der naturwissenschaftlichen Forschung ergibt, sondern dass er weitgehend von der naturwissenschaftlichen Forschung und ihren Ergebnissen unabhängig besteht und ihnen meist vorausgeht, aber die Deutung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse im Horizont eines Weltbildes stark bestimmt (vgl. *Peter C. Hägele/ Rainer Mayer*, *Warum glauben, wenn die Wissenschaft doch Wissen schafft?* 2003).

Aus *I. Kants* Erkenntnistheorie könnte man die Folgerung zu ziehen, dass die Wirklichkeit mit der empirisch oder gar nur der naturwissenschaftlich erforschbaren Welt identisch ist, dass alle Vorstellungen von mit der Methodik der Naturwissenschaften nicht erfassbaren „unsichtbaren geistigen Kräften“ Illusionen seien, oder dass, wenn es sie gäbe, sie auf jeden Fall keinen Einfluss auf die sinnlich fassbare materielle Welt haben können. Diese Deutung ist weitgehend zum Dogma des modernen Denkens erhoben worden. Es führte zu der These, dass Gott – wenn es ihn gibt – in dieser Welt nicht anders als durch die Bestimmung des angeblich nicht durch die Naturgesetze bestimmten menschlichen Selbstbewusstseins und der in ihm präsenten Vernunft handelt und dass er daher nicht in der Natur, sondern allenfalls in dem rein subjektiven Selbstbewusstsein zu erkennen sei und nur in ihm handle.

Im angelsächsischen Bereich ist man diesem Dogma nie derart uneingeschränkt gefolgt, hat auch nach Kant gefragt, ob wissenschaftliche, auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht doch auf die Existenz Gottes (vgl. *Richard Swinburne*, *Die Existenz Gottes*, 1979, dtsh. 1987; *J. Lennox*, *Hat die Wissenschaft Gott begraben?* 6. Aufl. 2006) hinweisen. Die

ID- Bewegung bewegt sich in diesem Horizont, überschreitet aber dann die Grenze des aus naturwissenschaftlicher Erkenntnis Ableitbaren, wenn im Gefolge der kosmologischen Gottesbeweise behauptet wird, dass aus Naturerkenntnissen auf das Wirken eines Schöpfergottes geschlossen werden muss, wenn also mehr als die Offenheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse für die Existenz Gottes und sein Wirken in der Natur und der Welt bewiesen werden soll. Dies ist ein methodischer Fehler, weil naturwissenschaftliche Methodik, die sich notwendig auf empirisch Erforschbares bezieht, nie unmittelbar auf Gottes Wirken in der Natur oder gar auf Gott selbst stoßen kann.

Folgt man *K. Popper*, so ergibt sich weder die Nichtexistenz noch die Existenz Gottes und weder die Möglichkeit noch die Unmöglichkeit eines Handelns und Wirkens Gottes in der Natur überzeugend aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Wie also kann die Frage entschieden werden? Die ID- Bewegung stellt sich auf den Standpunkt, dass in einer Welt, in der die naturwissenschaftliche Forschung das Denken immer mehr bestimmt und sie weitgehend mit einer wahrheitsgemäßen Erfassung der Wirklichkeit verwechselt wird, man auf dem Boden naturwissenschaftlicher Methodik und Erkenntnisse argumentieren müsse, um die Möglichkeit eines Glaubens an Gott und eines Handelns Gottes in der Natur wissenschaftlich offen zu halten. Dieses apologetische Anliegen sollte man nicht von vornherein verwerfen, sondern würdigen, auch dann, wenn man die damit verbundenen verschiedenen Vorgehensweisen unterschiedlich kritisch bewerten muss.

Festzuhalten ist: Mit naturwissenschaftlicher Methodik und Forschung kann man nur darauf stoßen, dass die in einer wissenschaftlichen Hypothese bzw. Theorie (wie der Evolutionstheorie) formulierte Sicht und Deutung der Forschungsergebnisse den empirischen Forschungen nur bedingt oder nicht entsprechen bzw. standhalten, dass also die Wirklichkeit demnach komplizierter und umfassender ist als die Theorie über die Wirklichkeit es aussagt (vgl. Kap. 1), die Theorie also nicht mit der Wirklichkeit verwechselt werden darf, also selbst keine naturwissenschaftliche Tatsache (wie es nicht nur von Dawkins behauptet wird), sondern ein Produkt des immer in seinem Erkenntnisvermögen begrenzten und fehlbaren forschenden menschlichen Geistes ist. Sofern es Anliegen der ID-Bewegung ist, mit naturwissenschaftlicher Forschung diese kritische Funktion gegenüber naturwissenschaftlichen Hypothesen und Theorien einzunehmen, nimmt sie keine Grenzüberschreitung naturwissenschaftlicher Methodik vor wie der weltanschauliche Atheismus. Sie kann damit aber allenfalls gegen den angeblich naturwissenschaftlich begründeten Atheismus von Dawkins u.a. die Möglichkeit einer Deutung der Welt als Schöpfung Gottes und eines Wirkens Gottes in der Welt als naturwissenschaftlich durchaus denkbar offen halten, Gott und Gottes Wirken aber nicht mit

naturwissenschaftlicher Methodik beweisen. Dies wäre ein „Kategorienfehler“, der den „Schöpfer Himmels und Erde“ mit seinem „Produkt“, dem „Geschöpf“ verwechselt oder wenigstens vom „sichtbaren“ Geschöpf notwendig auf den „unsichtbaren“ Schöpfer schließen will.

In diesen grundlegenden Fragen bringt uns aber keinesfalls der Rückzug der Theologie auf ein angeblich den Naturgesetzen entzogenes Selbstbewusstsein, eine naturlose und rein subjektive „Innerlichkeit“ weiter, in der Gott allein handeln können soll. Das führt – wie unter Kapitel 2 dargestellt – letztlich zu einem „Welt-losen“ Gott und einer „Gott-losen“ Welt, ist wenigstens keine Antwort auf die Frage, ob Gott mehr ist als eine subjektive Illusion (vgl. U. Eibach, *Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion?* 2006). Dieser Rückzug führt letztlich auch zu einem Dualismus von subjektiver Innerlichkeit und Privatheit einerseits und einer objektiven, naturwissenschaftlich erfassbaren Welt andererseits, die in keiner oder allenfalls nur in einer ganz ungeklärten Beziehung zueinander stehen. Unaufgebbar ist auf jeden Fall der Anspruch der jüdisch-christlichen Theologie, dass der subjektiv im eigenen Leben erfahrene und im Gebet angerufene Gott auch der Schöpfer und Erhalter der Schöpfung und Natur ist, die die Naturwissenschaften erforschen, auch wenn die Schöpfung, die Ganzheit von „Himmel und Erde“, von sichtbarer und unsichtbarer geschaffener Welt nicht mit der von den Naturwissenschaften erforschbaren Welt identisch ist und nicht auf sie beschränkt werden kann. Aber zu fragen, wie die sichtbare geschaffene Welt und die unsichtbare Welt in Beziehung zu einander stehen und wie ein Wirken Gottes in beiden möglich ist, wie also der persönliche Gott zugleich Schöpfer und „Herr“ des Himmels und der Erde sein und als solcher in ihnen wirksam sein kann, muss ein Anliegen der Theologie sein, wenn der christliche Glaube in einer vom naturwissenschaftlichen Denken bestimmten Welt noch das Denken, Leben und Handeln von Menschen bestimmen soll. Darin ist dem Anliegen der ID-Bewegung recht zu geben, und darauf weist auch der naturwissenschaftlich untermauerte kämpferische Atheismus eines *R. Dawkins* unübersehbar hin, der eben ein solches Handeln Gottes in der natürlichen Welt und damit die Relevanz des Glaubens an Gott für das Leben in dieser Welt bestreitet .

Es dürfte als theologischer „Fehlschuss“ gewertet werden, wenn man meint, *Dawkins'* Atheismus mit dem Argument erledigt zu haben, dass er die philosophische Entwicklung seit *I. Kant* und ihre Beschränkung des Handelns Gottes auf das sittliche Selbstbewusstsein und eine „naturlose Innerlichkeit“ nicht nachvollzogen habe, und glaubt, die von ihm gestellten Fragen als theologisch irrelevant hinstellen zu können, indem man sie mit einem Rückzug der Theologie aus der Kosmologie und Natur in die subjektive Innerlichkeit unterläuft. Dies geht schon deshalb nicht, weil der naturalistische Reduktionismus von *Dawkins* und anderen Na-

turwissenschaftlern eine andere als die empirisch erforsch- und beschreibbare Welt überhaupt nicht für „wirklich“ erachtet und weil ein „Welt-loser“ Gott für diese Welt in der Tat irrelevant ist (vgl. Absch. 1 und 2).

Anschrift des Verfassers:

*Prof. Dr. Ulrich Eibach
Universität Bonn, Ev. Theol. Fakultät
Sigmund-Freud- Str. 25
53127 Bonn
E-mail: eibach@uni-bonn.de*