

Der ontologische Naturalismus ist keine Ideologie, sondern die *Nullhypothese der Naturwissenschaften*

Eine Replik auf den Ideologie-Vorwurf des Philosophen C. Kummer¹

„Das Bedrohungs- und Empörungspotenzial des Naturalismus scheint groß zu sein“, bemerkt **Sukopp** (2006, p. 24) und plädiert für mehr Begriffshygiene, wenn über Naturalismus gesprochen wird. Vor allem der *ontologische* Naturalismus ist in einem Ausmaß in weltanschauliche Debatten verwickelt, wie keine andere philosophische These. Häufig wird er mit extremen Formen wie dem Empirismus, monistischen Physikalismus, Biologismus, Antimentalismus oder Szientismus gleichgesetzt, um ihn mit dem Ideologievorwurf zu konfrontieren. Dieser Strategie bedient sich auch der Münchner Jesuit Christian Kummer. In seinem Beitrag (**Kummer** 2008) verbreitet er die These, die Anstrengungen der AG Evolutionsbiologie im deutschen Biologenverband^{1a}, den kreativistischen Angriffen auf die Evolutionstheorie eine stringente Argumentation entgegenzusetzen, diene in Wahrheit nur dazu, einen „Naturalismus mit Weltbildanspruch“ zu lancieren, der „nicht bei seinen methodologischen Grenzen“ stehen bleibe. Gottes Wirken werde „vorsätzlich aus dem Bereich der Realität“ ausgeklammert, um dem Glauben die intellektuelle Relevanz abzuspochen, obgleich der ontologische Naturalismus selbst inkonsistent sei. Der Generalangriff gegen den Naturalismus erfordert eine Entgegnung, wobei es zunächst notwendig ist, den ontologischen Naturalismus zu charakterisieren: Was besagt er und weshalb ist er für die Naturwissenschaften so wichtig? Anschließend werden exemplarisch einige von Kummers

Kritikpunkten einer philosophischen Analyse unterzogen. Was ist dran am Ideologievorwurf gegen den Naturalismus?

Die These des ontologischen Naturalismus

Ontologie (Metaphysik) ist die philosophische Disziplin, die sich mit dem Sein und Werden der Welt beschäftigt, also mit so grundlegenden Begriffen wie Ding, System, Eigenschaft, Emergenz, Ereignis, Prozess, Kausalität, Gesetz, Realität, Materie usw. (**Bunge und Mahner** 2004). Somit sind alle Aussagen über die Welt, die nicht Gegenstand der *Einzelwissenschaften* selbst sind, ontologischer Natur. Der Begriff *Ontologie* wird im traditionellen Sinne oft mit Religion, nutzloser Spekulation oder mit dem Geltungsanspruch, irrtumsfreie, letzte Wahrheiten über die Welt erlangen zu können, in Verbindung gebracht. Es gibt aber auch Ontologien, die sich von der Religion emanzipiert haben, die Fehlbarkeit allen Wissens anerkennen, kritisierbar sind und sich zu einem respektablen Zweig der akademischen Philosophie entwickelt haben, wie der Naturalismus und Materialismus.

Nach der These des ontologischen Naturalismus ist der Kosmos kausal strukturiert und in sich abgeschlossen, das heißt alle Phänomene können *gesetzmäßig* und auf der Basis *weltimmanenter* (natürlicher) Prinzipien und Mechanismen – also ohne Zuhilfenahme von Göttern, Geistern, unspezifischen Designern, Seelen als rein geistiges Substrat, Wundern, Prophezeiungen, Telepathie, Astrologie und sonsti-

gen transzendenten Dingen – beschrieben und erklärt werden (Sukopp 2006, p. 280). Transzendent oder *supranaturalistisch* sind somit alle Instanzen, die nicht (notwendigerweise) an die kosmische, kausal strukturierte Ordnung gebunden sind, sie durchbrechen, überwinden oder beeinflussen können. Wer den ontologischen Naturalismus in einer *schwachen* Form vertritt, schließt die *Existenz* transzendenten Seins-Bereiche aber nicht kategorisch aus, sondern nimmt lediglich an, „dass das Universum in seinem empirisch, aber auch theoretisch fassbaren Bereich ohne Rekurs auf autonome spirituelle Entitäten, besondere Lebenskraft oder teleologische und transzendente Wirk-Faktoren erkannt werden kann“ (Kanitscheider 2003, p. 33). Wir haben es demnach mit einem *innerweltlichen* Naturalismus zu tun, wonach das Verständnis der Natur nicht über sie hinausführt.

Nun ist dieser (schwache ontologische) Naturalismus ein essentielles Grundprinzip der Naturwissenschaften und somit auch die Grundlage jeder wissenschaftlichen Theorie. Denn die Wissenschaften sind an bestmöglicher Absicherung (Prüfung) ihrer Theorien sowie an mechanistischen Erklärungen interessiert. Überprüfbar sind jedoch nur Theorien, die kausal strukturierte, materielle Objekte zum Gegenstand haben, die sich *gesetzmäßig* verhalten und durch *weltimmanente Prinzipien*, das heißt durch Wechselwirkung mit anderen Dingen entstehen und sich entwickeln (Elementarteilchen oder deren Systeme). Übernatürliche Wesenheiten „entziehen sich hingegen per definitionem unserem Zugriff und sind auch nicht an (zumindest weltliche) Gesetzmäßigkeiten gebunden“ (Mahner 2003, p. 138). Es ist also augenscheinlich, dass sich für das

Wirken transzendenter Kräfte keine *objektive* Grenze angeben lässt.

Ein weiteres Problem besteht darin, dass wir buchstäblich *alles* mit nur einer einzigen übernatürlichen Ursache erklären könnten. So könnte etwa das Wachstum der Bäume ebenso mithilfe der Einwirkung eines göttlichen Designers erklärt werden, wie der radioaktive Zerfall oder die Entstehung von Planetensystemen. Doch *eine* Theorie, die *prinzipiell alles* erklären kann, erklärt aus wissenschaftlicher Sicht *gar nichts*, zumal es sich bei den ihnen zugrunde liegenden Mechanismen und Zwängen um unbekannte und unerforschliche Faktoren handelt. Nur Theorien, die auf der Basis *wohlbegründeter Mechanismen* genau das erklären, was sie erklären sollen und eine Menge logisch möglicher Beobachtungen ausschließen, haben Erklärungskraft (Bunge und Mahner 2004). In den Augen derer, die es sich zum Ziel gesetzt haben, ihre Theorien zu überprüfen und bislang unverstandene Phänomene einer *differenzierten, innerwissenschaftlichen* Erklärung zuzuführen, existiert also keine Alternative zum Naturalismus. Die Tatsache, dass die Naturwissenschaftler keine übernatürlichen und teleologischen Faktoren akzeptieren, ist schlichtweg Ausdruck *methodologischer Notwendigkeit*.

Wir sehen also, dass der Naturalist gute Gründe vorweisen kann, die seine Sichtweise rechtfertigen. Außerdem ist der Naturalismus in einer Weise, die wir noch zu erläutern haben, sehr wohl revidierbar. Das heißt, der Naturalist verteidigt sein Weltbild nicht *a priori*, sondern bleibt offen gegenüber Evidenzen, die eine Revision des Naturalismus erzwingen würden. Solange derartige Evidenzen nicht vorliegen, käme der Rückgriff auf Außerweltliches,

Teleologisches und Esoterisches einer „intellektuellen Bankrotterklärung“ gleich: „Sicher können und müssen wir nicht alles erklären; aber *wenn* wir erklären wollen, *dann* fordert der Naturalist nachdrücklich die Beschränkung auf natürliche, reale, materiell-energetische Strukturen“ (Vollmer 1995, p. 38).

Die Rede vom Kulturkampf – eine Immunisierungsstrategie?

Christian Kummer ist mit dem methodologischen Prinzip, transzendente Faktoren als Gegenstand wissenschaftlicher Modellbildung auszuschließen, im Prinzip einverstanden. Zu Recht kritisiert er in seinem Beitrag die intellektuell fragwürdigen Versuche des Kreationismus, die offenen Fragen hinsichtlich der Entstehung komplexer organischer Strukturen in ein Scheitern der Evolutionstheorie umzudeuten, um an deren Stelle ohne zureichende Begründung einen Schöpfungsakt zu setzen (Fehlschluss des *argumentum ad ignorantiam*). Doch missfällt ihm in gleichem Maße der „kirchenkämpferische Unterton“ der naturwissenschaftlichen „Gegenoffensive“, als deren Drahtzieher er die AG Evolutionsbiologie im Biologenverband sowie die Giordano-Bruno-Stiftung (GBS) ausgespät hat, die einen evolutionären Humanismus vertritt. Anlass zur Kritik gab vor allem eine Monographie (Kutschera 2007), in der zehn Naturwissenschaftler, Ingenieure und Wissenschaftsphilosophen versuchen, den Wildwuchs religiöser Spekulationen einzudämmen, um sich nicht ständig auf biowissenschaftlichem Terrain mit dem Obskurantismus auseinandersetzen zu müssen. So spricht der stellvertretende Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft Thomas Junker mit Blick auf die von Kardinal Schönborn im Jahr 2005 ini-

tierte Intelligent-Design-Kampagne klare Worte: Nicht nur die Wissenschaftler, so Junker, würden sich glücklich schätzen, dass „... die Kirche gegenwärtig nicht in der Lage ist, die von ihr angestrebte geistige Knechtschaft zu erzwingen.“ Dieses und einige weitere Bekenntnisse (s.u.) bewegen Kummer zu der Annahme, der Naturalismus wolle „ausdrücklich dem biblisch-christlichen Weltbild den Platz in unserer Kultur streitig machen“.

Welchen Versuch, die Ausübung von Religion zu unterbinden, Kummer auch immer vor Augen gehabt haben mag, das Credo ist absurd. Der Naturalismus ist essentieller Bestandteil des philosophischen Hintergrunds der Naturwissenschaften. Da der Kreationismus gerade den wissenschaftlichen Naturalismus torpediert, sind *wissenschaftslogische* Argumente zu seiner Verteidigung gefordert, an denen gemessen die Glaubensvorstellungen liberaler Christen ebenso zu hinterfragen sind, wie die Glaubensvorgaben der Kreationisten. (Dies hat z.B. auch der Theologe Gerd Lüdemann klar erkannt.) Diese Feststellung ist eine Zustandsbeschreibung ohne normative Komponente. Zwar handelt es sich im Gegensatz dazu beim *evolutionären Humanismus* um eine Weltanschauung mit einer gesellschaftspolitischen Agenda. Seine Vertreter schreiben sich die Forderung nach Gleichberechtigung von Atheismus und Religion auf die Fahnen, haben doch Atheisten immer noch gegen das Stigma des „Gottlosen“ anzukämpfen. Philosophisch aber ist er die naturalistische Alternative zur christlichen Antwort auf die Sinnfrage – ein intellektuelles Angebot, das man annimmt oder nicht. Der moralinsaure Begriff des „Kulturkampfes“ weckt dagegen Assoziationen an politische Repressalien gegenüber der Kirche und

hat nichts zu schaffen mit dem akademischen Diskurs. Man muss sich daher fragen, was Kummer damit bezweckt. Handelt es sich um den Versuch, an Emotionen zu appellieren, um sich der Notwendigkeit einer stringenten Argumentation zu entledigen? Dieser Eindruck drängt sich auf.

Der Vorwurf der „unberechtigten Ausweitung des naturwissenschaftlichen Erklärungsanspruchs“

Wendet man sich der Argumentation „pro und contra“ Naturalismus zu, wird rasch deutlich, wo die Defizite in Kummers Attacke gegen den Naturalismus liegen. Es fängt schon damit an, dass dem Vorwurf der „unberechtigten Ausweitung des naturwissenschaftlichen Erklärungsanspruchs“ jede argumentative Rechtfertigung fehlt. Eine Ausweitung des Naturalismus über das naturwissenschaftliche Selbstverständnis hinaus läge ja nur dann vor, würde der Naturalist *per se* die starke These vertreten, es existiere jenseits der kausal strukturierten Welt kein weiterer Seins-Bereich. In der akademischen Philosophie ist diese These weit verbreitet, doch ist sie deswegen nicht unberechtigt. Obwohl es sich um keine empirische Hypothese handelt, handelt es sich um eine revidierbare Position, die sich, wie wir noch sehen werden, gut argumentativ rechtfertigen lässt. Wie wir eingangs festgestellt haben, genügt für das Betreiben von *Naturwissenschaft* nun aber der *schwache* ontologische Naturalismus. Dieser vertritt lediglich die *Geschlossenheitsthese*, nämlich die für wissenschaftliches Arbeiten methodologisch unabdingbare Annahme, dass für das Verstehen und Erklären der Vorgänge im Kosmos, auch in den höheren Entwicklungsstufen (Leben, Bewusstsein,

Erkennen) übernatürliche, teleologische Faktoren nicht gebraucht werden.

Ein so verstandener, *weltimmanenter* Naturalismus ist im Prinzip mit dem kongruent, was Kummer als „methodischen“ oder „methodologischen Naturalismus“ bezeichnet, mit einem Unterschied: Es handelt sich nicht einfach nur um eine „Methode“ im Sinne einer disponiblen Arbeitshypothese, sondern um eine *philosophische Hypothese über die Welt*, die universell die wissenschaftlich erforschbaren Seins-Bereiche umschließt. Zwar kann niemand ausschließen, dass z.B. das Prinzip des *ex nihilo nihil fit* (aus nichts entsteht nichts) in bestimmten Regionen des Universums oder zu einer bestimmten Zeit keine Gültigkeit hat. Sollte sich diese These bestätigen lassen, dann wäre der Naturalismus falsifiziert. Der Wissenschaftler muss aber zunächst immer davon ausgehen, dass alles „mit rechten Dingen“ zugeht. Postuliert man transnaturale Wirkungen einfach, zieht man in den Naturwissenschaften willkürlich Erklärungsgrenzen und ist an der Erforschung und Erkenntnis neuer Gesetze und Mechanismen nicht mehr interessiert. Nichts verschaulicht dies deutlicher als die moderne Kosmologie. Entgegen christlicher Tradition muss sie versuchen, Argumente zu finden, um die Entstehung der Welt (bzw. den Urknall) auf *natürliche* Weise zu erklären – ein anderes Vorgehen wäre heuristisch inakzeptabel und gleichbedeutend mit Erkenntnisverzicht.

Die *creatio continua* und religiöse Vorstellungen über die Entstehung von Bewusstsein und Geist: Konflikt statt Komplementarität

Mit Recht bemerkt Kummer, der Naturalismus sei als methodologisches Prinzip

der Naturwissenschaft unabdingbar, weil ihr ansonsten „jener Stachel des rastlosen Voranschreitens von Erklärung zu Erklärung“ fehle, der sie so sehr erfolgreich macht. Sie hätte mit Gott als Erklärung „ein Passepartout in der Hand, das ihr das lästige Weiterfragen abnimmt“. Dieses willkürliche Postulieren einer transzendenten Entität, für deren Wirken sich keine objektive Grenze angeben lässt, schafft zwar einen „Platzhalter der Ignoranz“, aber keine spezifische Erklärung dessen, was einer Erklärung bedarf. Dies ist, wie Kummer darlegt, „gerade der Vorwurf gegen die Intelligent-Design-Variante des Kreationismus“ (ID) – sie behauptet nicht nur die Existenz eines transzendenten Seinsbereichs, sondern trägt diese *als Wirkfaktor in die Weltwirklichkeit hinein*. Damit sind die Konflikte mit den Naturwissenschaften und ihren methodologischen Setzungen vorprogrammiert.

Meines Erachtens ist es einem gerüttelten Maß an Traditionsblindheit geschuldet, dass Kummer trotz der punktgenauen Analyse völlig aus dem Auge verliert, dass die Kritik keinesfalls exklusiv den Kreationismus, sondern immer noch die *Mehrzahl* der Religionsvorstellungen tangiert. Selbst wenn man die Anhänger religiös fundamentalistischer Strömungen ausklammert, die sich auf Kollisionskurs mit einem mehr oder minder großen Teil der wissenschaftlichen Erkenntnisse befinden und die kausale Erklärungsstrategie der Naturwissenschaften vorsätzlich ramponieren, kommt man nicht umhin festzustellen, dass auch liberalere Religionen auf eine *minimale* Teleologie angewiesen sind (Mahner 2005). Danach wird nicht einfach nur die *Existenz* eines transzendenten Seins-Bereichs behauptet. Vielmehr lässt man aufgrund spiritueller Bedürfnisse transzendente Fak-

toren ebenfalls *in die Welt hineinwirken*. Das Ziel der Religionen besteht ja gerade darin, den Glauben an die heilige Obhut Gottes zu vermitteln und ihren Anhängern das Zustandekommen *zeitweiliger* Kontakte zwischen der Welt und jener Übernatur zu versprechen, an die sie glauben. Auch im Sinne einer *creatio continua* ist die Schöpfung in ihren Gesetzen ständig auf das Eingreifen Gottes hin offen. Das gilt in besonderem Maße für die menschliche Evolution, der man – über die natürlichen Mechanismen hinaus – einen „göttlicher Lenker“ zur Seite stellt. Der Evolutionsbiologie wird dabei ganz offensichtlich nicht zugetraut, die Prinzipien der Evolution vollständig zu ergründen; es muss den natürlichen Mechanismen zumindest noch ein „Beleber“, ein „évoluteur“, eine „ontologische Drift“ oder wie immer man den teleologischen Wirkfaktor nennen mag, zur Seite gestellt werden, um die spirituell nur schwer verkräftbare Vorstellung abzuwenden, die Evolution treibe „...wie ein steuerloses Schiff unter wechselndem Wind immer weiter zu irgendeinem Irgendwo“, wie es Carsten Bresch so plastisch umschrieb (Bresch 1977, pp. 293).

So respektabel Kummers Bemühungen auch sind, die Religion gegenüber der ideologischen Festlegung des Intelligent Designs abzugrenzen, so unübersehbar ist doch ihre geistige Verwandtschaft. Selbst neuere Entwicklungen wie etwa der pneumatologische Panentheismus von Jürgen Moltmann, auf den Kummer verweist, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier die Schöpfungstheologie in Gestalt einer *creatio continua* oder „Transzendenz zweiter Ordnung“, wie Günter Altner es nennt, das Heft der kausalen Erklärung an sich zu reißen versucht. Gewiss, man will Gott nicht mehr als Wirkursache

sehen, verwendet wohlfeile Begriffe, wie „Zweitursache“ oder „dieu évoluteur“, redet über die „Selbstmitteilung Gottes“, über die „Selbsttranszendenz der Schöpfung“ durch den Geist Gottes (Karl Rahner) oder über das „Kreativ werden lassen durch Hingabe“, eine rhetorische Nebelwand, die den Sachverhalt mehr verschleiert als Klarheit schafft. Gleichwohl wird für Gottes Wirken noch immer eine „Sonderwirklichkeit jenseits des Prozesses der Selbstorganisation“ beansprucht (Altner 1987), ein geistiger Impetus, der unablässig in die Welt einwirkt und ohne den die Dinge nichts zustande brächten. Eine solche Philosophie muss zwangsläufig der Erklärungsstrategie der Naturwissenschaften in die Quere kommen und einen Berg ungelöster Probleme und Inkonsistenzen vor sich herschieben. Wie soll denn, so fragt Kang (2003, pp. 63)

„... der kosmische Geist und die kreatürliche Wirkungskraft gleichzeitig in einem Naturgeschehen tätig sein können. Ignoriert das Wirken des Geistes Gottes das Naturgesetz oder stoppt es den Prozess des Naturgesetzes während seiner Wirkung? Wie verhält sich die Gesetzmäßigkeit der Naturprozesse zu dem Wirken des Geistes? Die heutigen Naturwissenschaftler behaupten im Naturgeschehen eine so genannte ‘schwache Kausalität’, im Vergleich zu der ‘starken Kausalität’ in der klassischen Physik. Nun betont allerdings Moltmann die Wahrscheinlichkeitsgesetze sehr stark. Damit wird aber wiederum die Unmittelbarkeit des Wirkens des Geistes Gottes in der Schöpfung problematisiert. Wenn dieses Wirken so direkt wie die Wahrscheinlichkeit der Gesetze wäre und in ihnen stattfinden würde, dann müsste jedes Naturgeschehen aus dem Handeln des Geistes Gottes resultieren.“ usw. usf.

Auch Kummers Metaphysik ist ein beredtes Beispiel dafür, dass der theologische Kompetenzanspruch offenbar immer dann in *die Gegenstandsbereiche der Naturwissenschaft hinein* ausgedehnt wird, wenn es die dogmatische Tradition zu fordern scheint:

„Nicht, dass sie [die Metaphysik; M.N.] das Fahren nach den immanenten Mechanismen und Faktoren der Evolution ersetzte ... Aber wenn die selektionäre Antwort versagt, warum es denn einen Elefanten geben muss, wo doch schon die Bakterien perfekt an ihre Umwelt angepasst sind, dann könnte diese Metaphysik eine Art Beruhigung, eine übergeordnete Perspektive liefern: Wir wissen zwar nicht, wie das genau funktioniert mit der Höherentwicklung, aber eigentlich ist es kein Wunder, dass es so etwas gibt, wenn wir einen tieferen Sinn, vielleicht besser gesagt, einen ‘Drive’ hinter dem Ganzen annehmen ... ‘eine tiefe ontologische Drift’ nennt Teilhard de Chardin diese Sicht eines evolutiven Universums“ (Kummer 2006, p. 41).

Die Parallelen zur Evolutionskritik sind nicht zu übersehen: Was dem Evolutionsgegner das intelligente Design, das ist Kummer die tiefe ontologische Drift in Richtung des evolutionären „Omegapunkts“. Was dem Anhänger des Intelligent Design die irreduzible Komplexität, das ist Kummer die Höherentwicklung der Lebewesen². Und sowohl die ID-Anhänger als auch Kummer sehen in der vermeintlichen Zielgerichtetheit der Welt sowie im „Versagen“ der „selektionären Antwort“ einen hinreichenden Grund, den Geist Gottes als ergänzenden „Joker“ im Kartenspiel kausaler Erklärungen einzusetzen.³

Damit kein falscher Eindruck entsteht: Ich will damit nicht sagen, Kummer sei Evolutionsgegner. Doch es ist frappierend, wie bereitwillig ein kompetenter Biologe und begnadeter Schreiber, dessen Kreationismuskritik pointiert ist wie kaum eine andere, wie bereitwillig der Adept der Evolutionsbiologie selbst Glauben und Theologie als legitime Ansätze der Theoriebildung akzeptiert und mit Erkenntnissen der Wissenschaft vermischt sehen will. Dadurch gerät Kummers Argumentation auf eine schiefe Bahn, denn er bedient sich selbst des sattnam bekannten *argumentum ad ignorantiam*, wenn er seine „ontologische Drift“ als supplementäre Erklärung zur Selektionstheorie verstanden haben möchte. Auch die Theologie hat das Problem erkannt, das entsteht, wenn Gottes Schöpfung als unausgesetzter, die Welt im Dasein erhaltender Akt verstanden wird. Die Forderung Eugen Drewermanns, *alle kausale Erklärung* aus der Schöpfungstheologie zu entfernen, kommt nicht von ungefähr.

Ein Gegenstandsbereich, der die Inkompatibilität von naturwissenschaftlicher Erklärung und religiösem Glauben in besonderem Maße verdeutlicht, betrifft die Neurobiologie und die Erklärung der Entstehung von Geist und Bewusstsein. Obwohl alle mentalen Zustände (einschließlich Bewusstsein) streng mit der neuronalen Aktivität bzw. der Art der Verschaltung der Neurone im Gehirn korreliert, scheint es für viele Religiöse immer noch eine intellektuell unzumutbare Vorstellung zu sein, dass der Mensch mit seinem Gehirn denkt. Anstatt zu akzeptieren, dass Geist und Bewusstsein Hirnfunktionen sind, gibt man sich mit der bequemen Antwort zufrieden, eine *immaterielle Seins-Ebene namens Geist* interagiere mit dem Gehirn. Weder

wird dabei gesagt, was Geist eigentlich ist, noch wird expliziert, wie diese Interaktion zwischen Geist und Materie aussehen soll, noch wird die Frage beantwortet, wie das Mentale einem Evolutionsprozess unterliegen kann, wenn es buchstäblich *über* den Dingen schwebt (**Bunge und Mahner** 2004, S. 145 f.). Damit ist der Dualismus nicht nur begrifflich schwammig, sondern auch als Erklärungsansatz in der Neurobiologie wertlos und mit der Evolutionstheorie unvereinbar.

Das Verhältnis zwischen Naturalismus und Religion

Folgt aus den vorangegangenen Einsichten nun, der Naturalist wende sich gegen „Religion *jedweder* Couleur“, wie Kummer behauptet? Keineswegs. Versteht man Gott im Sinne des Pantheismus als die „Summe allen Seins“, könnte man schwerlich widersprechen, denn es wäre unsinnig, die Existenz eines Wesens zu verneinen, das *per definitionem* allem entspricht bzw. der Welt *immanent* ist. Andere wiederum haben vorgeschlagen, den Schöpfungsakt in Vereinbarkeit mit der Naturwissenschaft auf den *Beginn* allen Seins zurück zu verlagern. Letzteres hieße, z.B. die Existenz des primordialen Higgsfelds (des Keims, aus dem alles entstand) auf Gottes Fügung zurückzuführen, danach aber die Entwicklung des Kosmos vom göttlichen Impetus abzunabeln. Gott wäre, so sagt schon Gottfried W. Leibniz, ein „schlechter Uhrmacher“, müsste er sie, nachdem er sie einmal in Gang setzte, immer wieder nachjustieren. Obwohl dieser so genannte *Deismus* metaphysisch unwändiger ist als der Naturalismus, könnte man als Naturwissenschaftler darüber hinwegsehen. Nur werden, und das ist das Problem, Deismus und Pantheismus der

Religion selbst nicht helfen, weil die beiden Entwürfe kaum spirituelle Bedürfnisse zu befriedigen imstande sind.

Schon Religiösen, die eine konziliante Haltung gegenüber dem Naturalismus einnehmen, wie Hansjörg Hemminger oder Martin Rhonheimer, erscheint der Deismus zu hart. Beide schlagen vor, die quantenmechanische Unbestimmtheit (oder salopper: den „glücklichen Zufall“) als eine Möglichkeit göttlicher Intervention in Betracht zu ziehen. Gott würde sich sozusagen in Form eines „versteckten Parameters“ in der Welt bemerkbar machen, ohne „mit der Struktur der modernen Naturwissenschaften in Konflikt [zu] geraten“ (Rhonheimer 2007, p. 73). Leider ist dies nicht ganz richtig: Die unbestimmten Eigenschaften eines Quantensystems sind der Quantenphysik zufolge *objektiv* unbestimmt und können daher auch von einem allwissenden Wesen nicht gewusst und von einem allmächtigen Wesen nicht beeinflusst werden, ohne zu Widersprüchen mit der Quantenmechanik zu führen (Mittelstaedt 2001).

„Methodischer Naturalismus“ contra Szientismus

Nach dem bisher Gesagten ist es verständlich, dass Menschen, die in bestimmten Bereichen der Weltwirklichkeit übernatürliche Wirkungen geltend machen, mit der Geschlossenheitsthese des ontologischen Naturalismus nichts anfangen können: Wer auf Konsistenz Wert legt, wird kurzerhand des Szientismus bezichtigt. Nach Koppelberg (1996, p. 76) behauptet der Szientismus, erkenntnistheoretische Fragen ließen sich allein mit *naturwissenschaftlichen* Mitteln beantworten. Dieser Vorwurf findet sich implizit auch bei Kummer, der dem Naturalisten vorhält, er erkenne nur das an, „was unter der Voraussetzung des

methodologischen Naturalismus erfassbar“ sei. Ein wohl reflektierter Naturalismus behauptet aber gar nicht, dass außer den Naturwissenschaften keine anderen kognitiven Felder zuverlässiges Wissen zutage förderten. Ganz im Gegenteil sind Geisteswissenschaften wie die Philosophie, Linguistik, Literatur- und Religionswissenschaft ebenso legitime und wichtige Bereiche des kulturellen Lebens. Der Naturalist bleibt nur gegenüber dem *Transnaturalen* skeptisch – daraus folgt noch lange kein grob geschnittener Szientismus. Kummer möchte die Naturwissenschaft lieber im „methodischen Naturalismus“ verortet sehen, ein Begriff, der bereits das impliziert, was es zu belegen gälte: dass mit naturalistischen Beschreibungsmitteln *nichts Erschöpfendes* über den Kosmos ausgesagt werden könne, man sich aber *nolens volens* auf eine pragmatische Beschränkung zu einigen habe, die es dem Wissenschaftler erlaubt, ungestört Experimente zu betreiben. Damit aber verkommt der „methodische Naturalismus“ zu einer *Allerweltsposition*, weil sich niemand findet, der einer pragmatischen Methode vernünftigerweise widersprechen könnte. Selbst die Kreationisten haben gelernt, den „methodischen Naturalismus“ für sich zu beanspruchen, da sie die (meisten) Erkenntnisse der Experimentalwissenschaften akzeptieren. Nur endet die harmonische Eintracht zwischen Kreationist und Naturalist genau dort, wo die Erkenntnisse der Naturwissenschaften mit der wörtlich verstandenen Genesis konfliktieren. Schuld an dem Konflikt sei freilich die „unberechtigte Ausweitung des naturwissenschaftlichen Erklärungsanspruchs“ über die Grenze des direkt Erfahrbaren hinaus! Diese Position klingt nicht nur absurd, sie ist es auch: Wie kann man aufgrund der

Affinität zu einer nicht objektivierbaren Metaphysik innerhalb der Naturwissenschaften Erklärungsgrenzen postulieren und dem, der das nicht akzeptiert, weil er die Welt *begreifen* möchte, den Ideologievorwurf zur Last legen? Zu Recht stellt Kummer diese Geisteshaltung an den Pranger. Leider bedient er sich, zur Rechtfertigung der *creatio continua*, genau derselben Strategie.

Theismus oder Naturalismus – wer trägt die Stützungslast?

Kummer meint, es verlange „... nicht viel Einsicht, dass etwas, das ich vorsätzlich aus dem Bereich der Realität ausgeklammert habe, dann auch nicht in den so verfassten ‘Realwissenschaften’ auftauchen kann.“ Der ontologische Naturalismus, der das Transnaturale ausklammere, sei methodologisch nicht gerechtfertigt, sondern „eine unbewiesene Vorentscheidung, eine Option.“ Diese Behauptung erinnert an die Feststellung Lükes, der Naturalismus mute „... nicht weniger zu glauben zu, sondern nur anderes. Und dies Andere scheint mir, wenn schon nicht unglaublich, so doch zumindest nicht glaubwürdiger“ (Lüke 2003, p. 143). Dagegen spricht jedoch das Argument der Begründungslast. Zu Recht sagt Kanitscheider: „Derjenige, der für die Existenz eines Seins-Bereiches plädiert, trägt die argumentative Stützungslast“ (Kanitscheider 2003). Wer z.B. behauptet, Telepathie sei ein realer Sachverhalt, muss dies zeigen. Nicht der methodische Skeptizist muss belegen, dass Telepathie unmöglich ist. Entgegen Kummer trägt dieses Prinzip der in den Wissenschaften allgemein üblichen Methodologie Rechnung, wonach man sagt: *Solange weder ein empirisches Moment noch ein Theorem für die Existenz eines postulierten Gegen-*

standes spricht, existiert der Gegenstand in den Augen der Wissenschaften nicht. Wichtig ist diese Methodologie nicht zuletzt deshalb, um sich das so genannte *Proliferationsproblem* vom Hals zu halten: Fängt man einmal damit an, bestimmte Ereignisse in dieser Welt der Wirkung übernatürlicher Kräfte zuzuschreiben, kann kein vernünftiges Argument diesen Prozess mehr aufhalten: Würde man Kummers „ontologische Drift“ als respektablen Evolutionsfaktor neben die bekannten Mechanismen stellen, warum sollte man dann nicht auch in anderen Bereichen der empirisch fassbaren Wirklichkeit den göttlichen Impetus gestatten? Warum sollte man nicht auch davon ausgehen dürfen, der Schöpfer beeinflusse die Entstehung von Planetensystemen oder den thermonuklearen Zyklus auf der Sonne? Ließe man sich von Kummer das Zugeständnis abringen, seine Theologie biete eine intellektuell befriedigende Perspektive, warum sollte man die Tür des Rationalen nicht auch weiter in Richtung der Astrologie und des Okkultismus aufstoßen? Nur wenn man *konsequent* davon ausgeht, dass es in diesem Universum keine „kausalen Löcher“ gibt, in denen sich Götter, Geister oder sonstige außerweltliche Entitäten tummeln, ist es möglich, ein Netzwerk aus erklärungsmächtigen, sich gegenseitig erhellenden Theorien zu konstruieren, das uns ein über die Einzeldisziplin hinausreichendes Weltverständnis vermittelt (*Prinzip der Kohärenz*).

Vor diesem Hintergrund ist der ontologische Naturalismus nicht einfach eine „unbewiesene Vorentscheidung“ – die *weltanschauliche Gegenposition* zum Theismus –, sondern die „Nullhypothese“ der faktischen Wissenschaften, die sparsamste Hypothese über die Welt, wonach nicht

mehr Seins-Bereiche postuliert werden, als zum Verständnis des Gesetzesnetzes der Natur *unbedingt erforderlich* sind. Dies ist ganz entscheidend für die oft behauptete Patt-Situation: Der ontologische Naturalist leugnet nicht *a priori* den Einfluss transzendenter Wirkfaktoren. Vielmehr wartet er, bis der Anhänger einer außerweltlichen Ontologie gute Gründe vorbringt. Der Skeptiker ist dabei nicht gezwungen, die Nichtexistenz der in Frage stehenden Seinsbereiche zu begründen. Natürlich muss der Naturalismus auch selbst revidierbar sein. Auch er ist, wie Kummer schreibt, „... nicht unantastbar, sondern einer kritischen Überprüfung ihrer logischen Konsistenz und Kohärenz zugänglich.“ Tatsächlich ist die naturalistische Position aufgrund ihrer Sparsamkeit besser kritisierbar als jede außerweltliche Ontologie. So wäre der Naturalismus zur Beschreibung einer Welt völlig unbrauchbar, in der es *akausal, gesetzlos* (gewissermaßen wie im „Trickfilm“) zugehe, in der z.B. Dinge ins Nichts verschwinden und aus dem Nichts auftauchen, Zombies und Dämonen ein- und ausgehen oder göttliche Lichtgestalten Wasser in Wein verwandeln würden. Mit einem Wort: Würden in dieser Welt Dinge geschehen, die man nur als *Wunder* bezeichnen könnte, dann wäre ein Naturalist „bereit, seine Postulate zu überdenken und nötigenfalls zu ändern“ (Vollmer 1995, p. 40). Ein anderes gutes Argument gegen eine naturalistische Position würde zeigen, dass sie extern inkonsistent ist oder dass nichtnaturalistische Positionen besser begründet sind, als naturalistische. Wenn etwa „geistige Prozesse kausal wirksam sind, dann ist ein harter materialistischer Monismus in Bezug auf das Geist-Gehirn-Problem verfehlt“ (Sukopp 2006, p. 93).

Die Sache hat nur einen Haken: So sieht die Welt nun einmal nicht aus! Und so muss sich Kummer die Gegenfrage gefallen lassen, unter welchen Bedingungen er bereit wäre, von seiner Ontologie abzurücken.

Die scheinbare Inkonsistenz des Materialismus

Die Frage, unter welchen Voraussetzungen seine Ontologie hinfällig wäre, scheint sich Kummer nicht zu stellen, lässt er doch zwischen den Zeilen anklingen, dass es mit der „logischen Konsistenz und Kohärenz“ des Materialismus (der sich aus dem Naturalismus ableiten lässt) nicht allzu weit her sei. Um diese These zu untermauern, verweist er, ohne dies näher auszuführen, auf einen seiner Beiträge (Kummer 2007), wo er die Inkonsistenz des Naturalismus nachgewiesen haben will. Süffisant fügt er hinzu, dieser „für naturwissenschaftliche Füße zu heiße Boden philosophischer Reflexion“ sei es, der es dem Naturalisten geraten erscheinen lasse, sich wieder „hinter die Sicherheitsbarriere einer nur methodologischen Festlegung“ zurückzuziehen. Wie sieht dieses für den Naturalismus so fatale Argument aus?

Der Materialist verneint die Existenz einer *autonomen* immateriellen Dimension, er gesteht nur *materiellen* Objekten einen ontologischen Status zu. Immaterielle Objekte (Abstrakta) wie Zahlen, mathematische Terme, Ideen oder sonstigen Denkinhalte existieren nur fiktiv, das heißt sie werden *gedanklich* konstruiert. Was aber, so Kummer (2007, p. 97), sagt denn der Materie, welche *Eigenschaften* sie anzunehmen habe? Wie „stecken“ denn diese Eigenschaften, die ich brauche, um ein materielles Objekt als veränderbar zu beschreiben, in den Dingen? Es sei, so Kum-

mer „völlig unklar, wie das ohne Zuhilfenahme einer zweiten, eben idealistischen [immateriellen; M.N.] Seins- oder Realitätsebene gehen soll“. Und darum sei der Naturalismus inkonsistent, er erkläre nicht, wie die Materie zu ihren Eigenschaften kommt.

Kummers Argument ist ein anschauliches Beispiel dessen, was man in der informellen Logik als *Fehlschluss der Äquivokation* bezeichnet: Die Eigenschaften lassen sich von den Dingen abstrahieren, man löst sie *gedanklich* von der Materie ab und spricht *über* die Dinge. Man spricht z.B. von „der Verdauung“ und „der Bewegung“. Es wäre jedoch ein schwerer Kategorienfehler, daraus den Schluss zu ziehen, es gäbe eine „Bewegung“ *ante res* oder eine immaterielle Essenz namens „Verdauung“, die von außen in die Materie hineinwirken muss, um den Magen-Darmtrakt mit der Fähigkeit auszustatten, Nahrung in ihre Bestandteile zu zerlegen. Nicht die Gesetzmäßigkeit, die der Mensch aus dem Verhalten von Materie *abstrahiert*, macht, dass die Materie sich verändert, sondern umgekehrt: Materie verändert sich *nomisch*, *aus sich selbst heraus*, ohne dass ihr ein intelligentes Wesen jene Eigenschaften zuweisen müsste, die es ihr zuvor gedanklich entrissen hat. Der Begriff der Materialeigenschaften wird rekonzeptualisiert als Summe aller Zustände, die eine bestimmte Entität einnehmen kann.

Gestehen wir dennoch *pro forma* zu, Kummers Argument sei korrekt, dann ergibt sich als Konsequenz, dass auch die immaterielle Seinsebene selbst wieder eines „Belebers“ und „Ordners“ bedarf: Wie „stecken“ denn wiederum die Eigenschaften, die ich brauche, um der idealistischen Realitätsebene die Fähigkeit zu verleihen,

Materie mit Eigenschaften auszustatten, im Immateriellen selbst? Was sagt der idealistischen Realitätsebene beispielsweise, dass eine Niere mit der Eigenschaft zum Urinieren und nicht zum Denken und das Gehirn mit der Eigenschaft zum Denken und nicht zum Urinieren ausgestattet werden muss? Oder woher weiß die immaterielle Ebene, dass ein Elektron eine negative und ein Positron eine positive Ladung zu „besitzen“ hat? Benötigt man nicht eine weitere Realitätsebene *über* dem Immateriellen und über dieser Ebene wiederum eine Realitätsebene und so fort, damit die Welt nicht aus den Fugen gerät?

Wie man sieht, endet Kummers Ontologie in einem unendlichen Regress! Er kann diesen nur dogmatisch abbrechen und muss sich dazu auf die Apriori-Einsicht berufen, „dass sich eine geistige Ordnung (wenigstens bei Gott) aus sich selbst erklärt, wohingegen alle materielle Ordnung nicht nur nicht sich selbst erklärt, sondern auch positiv unbegründet ist und einer weiteren Erklärung bedarf“ (Mackie 1985, p. 230). Damit ist Kummers Position nicht nur irrelevant, sondern selbstwiderlegend, weil er das, was er dem Materialismus an inkonsistenter Argumentation unterstellt (den willkürlichen Abbruch des Regresses), nun selbst praktiziert. Er hat sich, um die nahe liegende Retourkutsche zu fahren, an dem heißen Boden philosophischer Reflexion nur einmal mehr selbst die Fußsohlen verbrannt.

Die Intoleranz des Naturalismus

In Kummers Augen muss der Naturalist geradezu intolerant erscheinen. Nicht nur, dass er theistische Aussagen, so wie überhaupt *jede* Wirklichkeitsaussage mithilfe wissenschaftlicher Methoden hinterfragt, er wagt es sogar, Offenbarungsinhalte, die

anderen heilig sind, als metaphysische Illusionen abzutun. Und er verlangt von Kummer so viel Einsicht, dass einer *a priori* geglaubten Hypothese, die mit keinem logisch möglichen Beobachtungssatz konfrontiert werden kann, der im Widerspruch zu ihr steht, dass einer solchen These keine intellektuelle Relevanz bescheinigt werden kann.

Die Forderung, man solle sich nicht an metaphysische Illusionen klammern, vertritt im deutschen Sprachraum am vehementesten die humanistische Giordano-Bruno-Stiftung. Neben Richard Dawkins und Christopher Hitchens ist auch sie für ihre oft schrille Religionskritik bekannt. Verständlich, dass sie für Christen wie Kummer ein rotes Tuch sind. Man muss kein Antinaturalist sein, um die Ansicht zu vertreten, dass ein Diskurs auch sehr sachlich geführt werden kann, Polemik muss nicht unbedingt sein. Doch man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass ein aggressives Vokabular Kummer gerade recht kommt, um sich nicht mit den Argumenten auseinandersetzen zu müssen. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man bedenkt, dass sich Kummers Philippika mit keinem Wort der argumentativen Rechtfertigung des von ihm kritisierten Naturalismus (insbesondere den von ihm nur sehr oberflächlich abgeurteilten Buchbeiträgen) widmet. Ein paar aus dem Gesamtzusammenhang gerissene Zitate genügen ihm, um den Eindruck zu erwecken, damit sei schon alles Wesentliche über den Naturalismus und seine Protagonisten gesagt. Es sei „unser Recht, uns kundig zu machen, wes Geistes Kinder die Mitglieder dieser Vereinigung [der GBS; M.N.] eigentlich sind“, heißt es provozierend, gefolgt von folgendem Zitat:

„Wir leben in einer Zeit der Ungleichzeitigkeit: Während wir technologisch im 21. Jahrhundert stehen, sind unsere Weltbilder mehrheitlich noch von Jahrtausende alten Legenden geprägt. Diese Kombination von höchstem technischen Know-how und naivstem Kinderglauben könnte auf Dauer fatale Konsequenzen für unsere Spezies haben ... Ziel der Stiftung ist es, die Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes sowie einer säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik/Politik zu entwickeln und einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen.“

Diese Zeilen sollen beweisen, dass hier der „ideologischen Verengung des Christentums als Kreationismus ein ebenso verengter, oder besser gesagt: pointierter Naturalismus entgegengesetzt“ werde, der „nicht minder ideologisch“ sei. Aber könnte es nicht auch sein, dass die Charakterisierung der Religion als „naivster Kinderglaube“ der Auslöser für Kummers Abwehrreflexe ist? Läge der Sachverhalt anders, wenn von „subjektivem Glauben“ und „oft nicht mehr zeitgemäßen Antworten“ gesprochen würde?

Ich möchte keine Wortklauberei betreiben. Es ist richtig, dass abwertende Äußerungen über Andersdenkende unnötige Steilvorlagen liefern. Wer etwa wie Paul Zachary Myers zur „Hostienschändung“ aufruft, weil er sich einen Spaß daraus macht, wie irrational manche Katholiken unlängst auf das „Spazierentragen“ einer Hostie reagierten, der schießt über das Ziel hinaus. Wofür ich plädiere ist, nicht über kindische Eskapaden, sondern über *Inhalte* zu diskutieren. Die GBS predigt keine antireligiöse Herrschaftsideologie, sondern plädiert dafür, den „feststellbare[n] Bedeutungsverlust religiöser Heilserzählungen nicht als Gefahr,

sondern als Chance für das Projekt einer offenen, an Gleichberechtigung und Toleranz orientierten Gesellschaft“ zu verstehen. Inhaltlich setzt sie den 10 Geboten 10 Angebote entgegen, die wie ich finde durchaus beachtenswert sind.

Der Naturalismus, so sagt **Kanitscheider** (2003), hat nach und nach alle Bereiche der Philosophie erfasst, die „Geisteswissenschaften sind nicht mehr allein die genuinen Verwalter von Vernunft, Subjektivität und Emotion.“ Viele Christen können mit der intellektuellen Konkurrenz auch umgehen, wie z.B. Hansjörg Hemminger, der Weltanschauungsbeauftragte der Evangelischen Landeskirche Württemberg, den ich für seinen Sachverstand und seine charakterlichen Qualitäten sehr schätze. Doch ist der Naturalismus, und dies wird von Kummer stillschweigend unter den Teppich gekehrt, in der AG Evolutionsbiologie nicht die einzige vertretene Philosophie! Es herrscht Meinungsvielfalt, auch einige Christen unterstützen unsere Arbeit mit Rat und Tat.

Angeblich seien es Aussagen wie die Thomas Junkers, aufgrund deren Kummer die gesamten Aktivitäten der AG Evolutionsbiologie unter seinen Ideologieverdacht subsumiert: „Als wissenschaftliche Theorie“, so Junker, „gewährt sie (die Evolutionstheorie) der religiösen Wundergläubigkeit und damit dem christlichen Gott keinen Raum. Er ist schlichtweg überflüssig, ein phantastischer Fremdkörper ohne Relevanz.“ Würde Kummer einen Moment lang über die Wortwahl hinwegsehen, müsste er den Satz eigentlich unterschreiben, denn bei Lichte betrachtet sagt Junker nichts anderes als dies: *Die wunderbaren Eingriffe göttlicher Entitäten werden zur Erklärung und Beschreibung der Evolution nicht gebraucht.* Als erklären-

des Agens ist Gott *tatsächlich* überflüssig. Dass sich hinter Junkers Worten noch mehr verbirgt, nämlich die These, dass die Existenzhypothese Gottes (objektiv) unbegründet ist, sollte zumindest vom intellektuellen Standpunkt her nachvollziehbar sein. Ein anderer Sachverhalt, den Kummer moniert, ist die Gleichsetzung von Naturwissenschaft und „Realwissenschaft“ seitens Ulrich Kutscheras. Begründung: „Dem Sinn nach versteht Kutschera unter Realwissenschaften diejenigen Wissenschaften, die dem Anspruch der naturalistischen Methode genügen, d.h. allein die Naturwissenschaften. ‘Überprüf- und nachweisbare Fakten’ gibt es nur hier, und Realität ist damit naturwissenschaftlich definiert. Was nicht unter der Voraussetzung des methodologischen Naturalismus erfassbar ist, gilt nicht als real.“

Ob Abstrakta im gleichen Sinne real sind wie das Materielle, sei dahin gestellt; es geht, wie man vermuten darf, Kutschera um den Begriff *Wissenschaft*. War nicht Kummer stets derjenige, der darauf pochte, dass der *Glaubensbereich*, zu dem die Religion nun einmal gehört, eben *nicht* an den Ansprüchen einer Wissenschaft gemessen werden darf? Der *Wissenschaftsanspruch* von Schöpfungslehren ist doch gerade der Kardinalfehler des Kreationismus. Wenn Kummer die Theologie ernsthaft als *Realwissenschaft* akzeptiert sehen will, braucht er sich erst recht nicht zu wundern, wenn theologische Aussagen auch als *realwissenschaftlich* zu bewertende Sachverhalte verstanden (und infolge dessen z.B. am Falsifikationskriterium gemessen) werden. Dagegen hätte Kummer nun wieder einzuwenden, man überschreite die Grenze des methodologischen Naturalismus. Wie es scheint, kann sich der Naturalist nur falsch verhalten.

Fazit

Zu meiner Enttäuschung bedient sich Christian Kummer der üblichen Taktik, den Naturalismus zu ideologisieren, indem er ihn teils mit extremen Positionen gleichsetzt, teils einen fruchtlosen Streit um Worte führt, statt über die *philosophischen Argumente* zu reflektieren. Da der Naturalismus nicht mehr behauptet, als zum Verständnis der Welt erforderlich ist und in der analytischen Philosophie als revidierbar begriffen wird, ist der Ideologievorwurf gegenstandslos. Die Stützungslast trägt derjenige, der die Existenz eines Seins-Bereichs behauptet; nicht derjenige, der die *sparsamere* Position bezieht, muss beweisen, dass die metaphysisch aufwändigere These falsch ist. Außerdem ist der Naturalismus nicht nur sparsamer und besser begründet als außerweltliche Ontologien, sondern auch heuristisch fruchtbarer. Ungeachtet der philosophischen Differenzen können die Anhänger *beider* philosophischer Anschauungen in gutem Einvernehmen leben und in den Naturwissenschaften fruchtbar kooperieren, sofern keine religiösen Fundamentalismen ins Spiel kommen. Man muss darum nicht auf Gedeih und Verderb einen Kulturkampf führen. Kummer selbst zeigt ja beispielhaft, ebenso wie Hansjörg Hemminger und viele andere Religiöse, wie man die Evolutionstheorie gegen fundamentalistische Angriffe verteidigen kann. Kummer möchte sich aber offenbar, wie so viele Religiöse und Naturwissenschaftler, auch auf der *intellektuellen* Ebene arrangieren, indem man eine Art Komplementarität zwischen der Religion und den Naturwissenschaften ausruft, wonach eine teleologische Weltdeutung sozusagen als Vervollständigung der Evolutionstheorie aufgefasst wird. Aber diese Form des Arran-

gierens ist, wie ich in dieser Arbeit zu begründen versuchte, eine fragwürdige Angelegenheit.

Literatur

Altner, G. (1987) Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Bresch, C. (1977) Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel? Piper-Verlag, München.

Bunge, M.; Mahner, M. (2004) Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft. Hirzel-Verlag, Stuttgart.

Gould, S.J. (2002) Illusion Fortschritt. Die vielfältigen Wege der Evolution. Fischer-Verlag, Frankfurt.

Kang, T.-Y. (2003) Geist und Schöpfung. Eine Untersuchung zu Jürgen Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre. Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=969445806&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=969445806.pdf. Zugr. a. 13.07.2008.

Kanitscheider, B. (2003) Naturalismus, metaphysische Illusionen und der Ort der Seele. Grundzüge einer naturalistischen Philosophie und Ethik. In: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 1, 33-34.

Koppelberg, D. (1996) Was macht eine Erkenntnistheorie naturalistisch? Journal

for *General Philosophy of Science* 27, 71-90.

Kummer, C. (2006) Evolution und Schöpfung. *Stimmen der Zeit* 1, 31-42.

Kummer, C. (2007) Evolution-offen für Gottes schöpferisches Handeln? In: Klinnert, L. (Hg.) *Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 91-105.

Kummer, C. (2008) Ein neuer Kulturkampf? Evolutionsbiologen in der Auseinandersetzung mit dem „christlichen Schöpfungsmythos“. *Stimmen der Zeit* 2, 87-100.

Kutschera, U. (2007, Hg.) *Kreationismus in Deutschland*. Lit-Verlag, Münster.

Lüke, U. (2003) Theologische Bescheidenheit. Kritische Anfragen an das naturalistische Weltbild. In: Isak, R. (Hg.) *Kosmische Bescheidenheit. Was Naturalisten und Theologen voneinander lernen können*. Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i. Br., 127-148.

Mackie, J.L. (1985) *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*. Reclam-Verlag, Stuttgart.

Mahner, M. (2003) Naturalismus und Wissenschaft. *Skeptiker* 16, 137-139.

Mahner, M. (2005) Religion und Wissenschaft: Konflikt oder Komplementarität? *MIZ* 34, 16-20.

Mahner, M. (2007) Unverzichtbarkeit und Reichweite des ontologischen Naturalismus. In: Klinnert, L. (Hg.) *Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 77-90.

Mittelstaedt, P. (2001) Über die Bedeutung physikalischer Erkenntnisse für die Theologie. In: Weingartner, P. (Hg.) *Evolution als Schöpfung?* Kohlhammer-Verlag, Stuttgart, 135-148.

Rhonheimer, M. (2007) Neodarwinistische Evolutionstheorie, Intelligent Design und die Frage nach dem Schöpfer. Aus einem Schreiben an Kardinal Christoph Schönborn. *Imago Hominis* 14(1), 47-81.

Sukopp, T. (2006) *Naturalismus. Kritik und Verteidigung erkenntnistheoretischer Positionen*. Ontos-Verlag, Frankfurt a. Main.

Vollmer, G. (1995) Was ist Naturalismus? Eine Begriffsverschärfung in zwölf Thesen. In: ders. *Auf der Suche nach der Ordnung. Beiträge zu einem naturalistischen Welt- und Menschenbild*, 21-42. Hirzel-Verlag, Stuttgart.

Anmerkungen:

¹ Eine Replik auf den Ideologie-Vorwurf des Philosophen C. Kummer (In: *Stimmen der Zeit* 2/2008, pp. 87-100)

^{1a} www.evolutionsbiologen.de

² Entgegen Kummer lässt sich, wie **Gould** (2002) dargelegt hat, gar keine Höherentwicklung in der Evolution konstatieren, so dass es auch keiner „ontologischen Drift“ als Erklärung bedarf. Zwar erscheinen im Laufe der Zeit immer komplexere Arten auf der Bühne des Lebens. Die Erklärung dafür aber ist denkbar einfach: Da die Evolution in der Zeit immer neue Arten hervorbringt, sind zwangs-

läufig auch immer wieder Arten darunter, deren Komplexitätsgrad höher ist, als der der vorangegangenen Arten. Das Ergebnis ist eine *Verbreitung* der Variation im Laufe der Zeit. Der Eindruck einer Höherentwicklung entsteht nur dann, wenn im „Dickicht der Verzweigungen“ des evolutionären Stammbuschs willkürlich ein evolutionärer „Startpunkt“ und ein „Endpunkt“ gewählt und die Verbindung zwischen beiden Punkten als evolutionärer Trend definiert wird. Statt der Entwicklung vom „Fisch zum Menschen“ könnte man ebenso gut auch die Diversifikation innerhalb der Arthropodengruppe als Bezugspunkt wählen.

³ Selbst, wenn man den Begriff der „Höherentwicklung“ akzeptiert und von einem „evolutionären Trend“ spricht, ist sich die moderne Evolutionsbiologie doch weitestgehend darin einig, dass sich die *Kanalisation* und die damit einhergehende „schöpferische Kraft“ der Evolution aus den Gesetzmäßigkeiten des „epigenetischen Systems“ selber speist (also aus den Prinzipien der Morphogenese und den Entwicklungspotenzen, die darin schlummern), deren Wurzeln wiederum in seiner Geschichte zu suchen sind. Wozu also eine „ontologische Drift“, die nicht mehr ist, als ein undefiniertes Zauberwort?

Zum Autor:

Jg. 1972. Von 1992-1996 Studium der Chemie an der FH Aalen, 1997 Diplom mit Schwerpunkt Analytik. Seit 1998 als Chemie-Ingenieur an der TU München tätig. Seit 2004: Ehrenamtlicher Geschäftsführer der AG Evolutionsbiologie im Verband deutscher Biologen (www.evolutionsbiologen.de, www.martineukamm.de). Zu seinen Interessengebieten gehören u.a. die Themen: Evolutionsbiologie, Kosmologie, Wissenschaftsphilosophie und evolutionskritische Pseudowissenschaften (Kreationismus im weiteren Sinne). Auf den Homepages finden sich diverse Essays und Buchbesprechungen zu wissenschaftsphilosophischen und kreationistischen Themen.