



universität
wien

Masterarbeit

Titel der Arbeit:

***Vorsehungsglaube, Zufall und Wahrscheinlichkeit.
Wege der Kontingenzbewältigung***

Verfasser:

Dkfm. Karl-Heinz Mayer, BA

Angestrebter akademischer Grad:

Master of Arts (MA)

Wien, 2015

Studienkennzahl: **A 066 941**

Studienrichtung: **Masterstudium Philosophie**

Betreuerin: **Assoz. Prof. MMag. DDr. Esther Ramharter, Privatdoz.**

Inhalt

1. Vorbemerkung	4
2. Einleitung	7
Vorsehung oder Zufall und Wahrscheinlichkeit?	7
Vorsehung und Zufall im Konflikt	9
Zufall und Wahrscheinlichkeit als Gegenposition zur Vorsehung	10
Die Zielsetzung dieser Arbeit	11
3. Der Begriff der göttlichen Vorsehung	11
Die theologische Sicht auf den Vorsehungsglauben	12
Der Vorsehungsglaube aus philosophischer Sicht	25
Psychologische und neurobiologische Grundlagen des Vorsehungsglaubens.....	33
4. Zufall, Notwendigkeit, Wahrscheinlichkeit	42
Der Zufall	42
Zufall und Kontingenzt.....	45
Der Zufallsbegriff der klassischen Physik	48
Der Zufallsbegriff der Quantenphysik.....	48
Der Zufallsbegriff der Evolutionstheorie.....	50
Der theologische Zufallsbegriff.....	55
Notwendigkeit	58
Wahrscheinlichkeit.....	60
5. Teilaspekte des Vorsehungsglaubens	62
Vorsehung und Schicksal	64
Vorsehung als Kontingenztbewältigung	65
Vorsehung und Notwendigkeit	67
Vorsehung u. Wahrscheinlichkeit.....	69
6. Philosophische Kritik am Vorsehungsglauben	71
Allgemeines zur Religionskritik.....	71
Kritik namhafter Philosophen an Vorsehungsglaube und Religion.....	74
Das „anthropische Prinzip“	91

Multiversen.....	93
7. Lebensentwürfe mit und ohne Vorsehungsglauben.....	94
Moral mit und ohne Vorsehungsglaube	95
Religiöse und säkulare Gottesbegriffe	98
Religiöse und säkulare Lebensentwürfe.....	100
Kontingenzbewältigung ohne Vorsehungsglaube	103
8. Schlussbemerkung.....	105
9. Literaturverzeichnis	110
10. Anhang.....	115
Abstract:.....	115
Lebenslauf:	115

Siglen zu Immanuel Kant

KrV	Kant, Immanuel (1998): <i>Kritik der reinen Vernunft</i>
RGV	Kant, Immanuel (2003): <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>
MS/TL	Kant, Immanuel (2008): <i>Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre</i>
ZeF	Kant, Immanuel (2013): <i>Zum ewigen Frieden</i>
Anth	Kant, Immanuel (2015): <i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i>

1. Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem theologischen Konzept des Glaubens an die göttliche Vorsehung und stellt diesem die philosophischen und naturwissenschaftlichen Konzepte von Zufall und Wahrscheinlichkeit gegenüber. Damit begibt sie sich in ein Grenzgebiet zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, in welchem unterschiedliche epistemische Systeme aufeinander treffen. Während die Theologie der Buchreligionen ihre epistemische Grundlage in der jeweiligen „Heiligen Schrift“ findet, die als uneingeschränkt wahre göttliche Offenbarung anerkannt wird, versucht die Philosophie ihre Wahrheiten durch philosophische Reflexion, Sprachanalyse, Logik und Kompatibilität mit anderen Wissenschaften zu fundieren.

Für die Bearbeitung der daraus entstehenden Divergenzen bekenne ich mich zu einer „Zwei-Sprachen Theorie“ in der auf Ludwig Wittgenstein zurückgehenden Tradition, religiöse und philosophische Argumentationen als *verschiedene Sprachen* zu verstehen, die sich nach Meinung des Theologen Reinhold Bernhardt

nicht einfach ineinander übersetzen lassen, sondern inkommensurabel nebeneinanderstehen, auch wenn sie sich auf den gleichen Gegenstand der Betrachtung beziehen. In jedem der beiden Sprachspiele wird die eine Wirklichkeit gültig, wenn auch immer nur perspektivisch erfaßt“ (Bernhardt 1999, 308).

Diese nicht unumstrittene epistemische Relativität hat mir Wittgenstein bis zu einem gewissen Grad plausibel gemacht, nicht nur mit dem Gedanken des Sprachspiels, sondern auch mit seinen Überlegungen zu den unbewussten Grundüberzeugungen, die er mit den Türangeln vergleicht, in denen sich gewisse Sätze bewegen (vgl. Wittgenstein 1969, § 341). Heutige Wittgenstein-Interpreten bezeichnen diese Angeln unter anderem als nicht-epistemisch, immun gegen Zweifel, nicht aus der Erfahrung bezogen und im Handeln verkörpert (vgl. Moyal-Sharrock 2005, 72). Wittgenstein hat diese Überlegung nicht ausdrücklich auf religiöse Vorstellungen gemünzt, für ihn beruht das *gesamte Weltbild* eines Menschen auf solchen Grundlagen:

Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide. (Wittgenstein 1969, § 94)

Auch ein naturwissenschaftliches oder philosophisches Weltbild ist demnach nicht frei von einem „überkommenen Hintergrund“. Es wurde geprägt durch vielfältige Einflüsse im Laufe der persönlichen Sozialisation, Bildung und Erfahrung, die weit über den Denkraum eines einzelnen Sachgebietes hinausgehen. Sein Wahrheitsanspruch richtet sich auf die Methoden und empirischen Ergebnisse des Fachgebietes, im Gegensatz zu einem religiösen Weltbild, das auf persönliche Überzeugungen, Hoffnungen und Handlungsanleitungen abzielt. Damit hat uns Wittgenstein m.E. einen gangbaren Weg zum Verständnis verschiedener, auch nicht wissenschaftlich beweisbarer epistemischer Systeme aufgezeigt.

Auch der Religionsphilosoph Hermann Deuser argumentiert mit den Erfahrungs- und Lebenswelten, aus denen heraus der Mensch seine Urteile trifft:

Die philosophische Moderne kommt an der Einsicht, Wahrheit sei nur zugänglich in „Perspektiven“, nicht mehr vorbei. Denn der in jedem denkbaren Wahrheitsbegriff unterstellte Zusammenhang mit dem Wirklichen ist pluriform und nie voraussetzungslos gegeben. Menschliches Urteilen hat keine absolute Perspektive, sondern steht immer in Erfahrungs- und Lebenswelten, in denen dann allerdings auch Wahrheit zu bestimmen ist. (Deuser 2009, 36)

Der deutsche Philosoph Kurt Wuchterl beschäftigt sich mit dem Gegensatz zwischen wissenschaftlicher und religiöser Weltsicht und spricht von Glaubwürdigkeitsprozessen, die in ihrer Aneinanderreihung letztlich zu einem Weltbild führen:

Nicht die Abwägungen theoretischer Möglichkeiten entscheiden über den Glauben an eine uns in den Naturgesetzen verfügbare Welt oder über eine religiöse Option, sondern es sind langwierige Glaubwürdigkeitsprozesse, die kleine Bruchstücke des Vertrauens oder des Misstrauens aneinanderreihen. In Konfrontationen wird dann der gerade erlangte Überzeugungsstand nachträglich durch rationale Konstruktionen gestützt und argumentativ ergänzt. (Wuchterl 2011, 90)

Dieser Gedanke lässt sich auch auf die Unterschiede zwischen religiösem und philosophischem Weltbild anwenden. Der Theologe wie der Philosoph wenden, bewusst oder unbewusst, das Kriterium der *Glaubwürdigkeit* an, um zwischen wahr und falsch zu unterscheiden. Der religiöse Mensch glaubt im Grunde seines Herzens an die Wahrheit der von ihm angenommenen Offenbarung und reiht, zum Beispiel an

Hand von Kindheitserinnerungen, Gebetserhörungen oder mystischen Erlebnissen, „Bruchstücke des Vertrauens“ in den Gott dieser Offenbarung aneinander. Diese Grundüberzeugung färbt auch sein Verständnis und seine Beurteilung von *wissenschaftlichen* Erkenntnissen. Der Philosoph andererseits hält bestimmte philosophische und naturwissenschaftliche Positionen für glaubhaft und nimmt sie zum Ausgangspunkt seines Denkens und seiner Reflexion. Durch die Auswahl seiner Lektüre und die Schwerpunktsetzung seiner eigenen philosophischen Arbeit reiht auch er „Bruchstücke des Vertrauens“ aneinander, die letztlich seine philosophische Position bestimmen und festigen.

Wesentlich und manchmal überraschend ist auch, dass die meisten Menschen wissenschaftliche und religiöse „Wahrheiten“ problemlos miteinander mischen können: der medizinische Forscher kann am Sonntag *gegen* seine wissenschaftlichen Erfahrungen für das ewige Leben beten und der Theologe schüttet im Winter Frostschutzmittel in die Scheibenwaschanlage seines Fahrzeugs, weil auch er weiß, dass Wasser bei null Grad gefriert. Der Forscher scheitert nicht am religiösen Glauben und der Theologe nicht an den wissenschaftlichen Grundlagen des täglichen Lebens.

Wesentlich für eine fruchtbare Religionsphilosophie scheint es mir daher zu sein, unter Berücksichtigung dieser Relativität der Standpunkte respektvoll sowohl mit *philosophischen* und *naturwissenschaftlichen* als auch mit *religiösen* Argumenten umzugehen. In diesem Sinne bekenne ich mich zu einer „postmetaphysischen“ Position wie sie von Jürgen Habermas treffend und präzise definiert wurde:

»Postmetaphysisch« nicht nur in einem methodischen, Verfahren und Denkmittel betreffenden, sondern in einem substantiellen Sinne nenne ich schließlich agnostische Positionen, die zwischen Glauben und Wissen strikt unterscheiden, ohne (wie die moderne Apologetik) die Gültigkeit einer bestimmten Religion zu unterstellen oder (wie der Szientismus) diesen Überlieferungen insgesamt einen möglichen kognitiven Gehalt abzusprechen. (Habermas 2009, 254 f)

Ich werde also zunächst versuchen, den Vorsehungsglauben unter Bezugnahme auf *theologische* Literatur in der dort verwendeten Sprache zu beschreiben, ohne die Gültigkeit dieses Sprachspiels zu hinterfragen. In der *philosophischen* Analyse und Kritik werde ich mich des für mich maßgeblichen *philosophischen* Sprachspiels

bedienen. Dabei werde ich auch klar Stellung beziehen, welche Positionen ich für *epistemisch* gerechtfertigt halte und welche ihre Rechtfertigung in anderen Begründungszusammenhängen finden müssen.

Im Hinblick auf die religiösen Aspekte werde ich mich auf die christliche Religion beschränken, ohne auf Unterschiede zwischen den Konfessionen einzugehen.

2. Einleitung

Der Begriff der *Vorsehung* wird in dieser Arbeit zunächst ganz allgemein für die weit verbreitete Vorstellung verwendet, dass eine höhere Macht die Wege des Menschen leitet oder schon vorherbestimmt hat. Diese Vorstellung findet im westeuropäischen Kulturkreis ihre primären Wurzeln als „divina providentia“ in den Mythen, Schriften und Dogmen der monotheistischen Religionen. Deren allmächtige und allwissende Götter steuern die Schicksale der Menschen und fördern, beschützen, belohnen und bestrafen sie, wenn nicht schon in der diesseitigen, dann jedenfalls in einer erhofften jenseitigen Existenz. Die Vorsehung ist somit nicht mit dem Schicksal gleichzusetzen, sondern sie wird als transzendente Macht verstanden, welche die Schicksale der Menschen beeinflussen und verändern kann. In die Philosophie hat die Idee der Vorsehung in erster Linie in der Form der *Teleologie* Eingang gefunden, als Vorstellung, dass die Welt sich auf ein bestimmtes Ziel hin entwickelt.

Vorsehung oder Zufall und Wahrscheinlichkeit?

Dem Konzept der Vorsehung, einschließlich der Teleologie, möchte ich die Begriffe des *Zufalls* und der *Wahrscheinlichkeit* gegenüber stellen, also die Vorstellung, dass die Schicksale der Menschen in hohem Maße dem Zufall ausgeliefert sind, der von Theologen und Philosophen auch als *Kontingenz* bezeichnet wird. Die Wahrscheinlichkeit kann als Begleiterscheinung des Zufalls gesehen werden; sie liefert die Rahmenbedingungen für das Schicksal und erlaubt es – allerdings nur in begrenztem Umfang - Ereignisse im Rahmen des grundsätzlich kontingenten Daseins zu berechnen und zu beeinflussen.

Auf die Frage, wie die Kontingenz zu bewältigen ist, haben Theologen und Philosophen unterschiedliche Antworten. Die Theologie sieht den Glauben an die göttliche

Vorsehung als Weg der Kontingenzbewältigung. Im Vertrauen auf die göttliche Intervention lässt sich das eigene Schicksal als göttlicher Auftrag verstehen und ertragen. Allerdings gründet sich dieser Glaube ausschließlich auf eine sogenannte Offenbarung, die als Quelle epistemischer Rechtfertigung für die Philosophie nicht ausreichend ist. Gibt es also auch andere Wege, die Kontingenz des Schicksals zu bewältigen? Kann die Wahrscheinlichkeit ein Ansatzpunkt dazu sein, kann sie zu einem Hilfsmittel der Kontingenzbewältigung gemacht werden?

Der Glaube an eine Vorsehung ist nicht auf die religiös Gläubigen beschränkt, sondern findet sich auch bei Menschen, die ihre Religion nicht aktiv praktizieren, sich zu keiner Religion bekennen oder sich eine eigene „spirituelle Wahrheit“ zurecht gelegt haben. „Es gibt keine Zufälle“ oder „das kann kein Zufall sein“ oder „es ist alles vorbestimmt“ sind Redewendungen, die man im Alltag oft zu hören bekommt und die mit dem Glauben an eine mehr oder weniger genau bestimmbare höhere Macht begründet werden. Bernulf Kanitscheider bezeichnet diese Neigung als „Die Unzufriedenheit mit dem reinen Faktum, mit der Tatsache, dass in der Menge aller Ereignisse die unwahrscheinlichen nicht völlig fehlen können“ (Kanitscheider 2007, 83).

Ist der Vorsehungsglaube also im Menschen psychologisch und neurobiologisch verankert? Es gibt deutliche Anzeichen für eine solche Veranlagung, die uns eher an eine Vorsehung als an Zufall und Wahrscheinlichkeit glauben lässt. Dies konnte in psychologischen Experimenten gezeigt werden, zum Beispiel von Deborah Kelemen an der Boston University (vgl. Kelemen 2003): Ein teleologisches Denken, welches davon ausgeht dass „alles seinen Zweck hat“, findet man schon bei Kleinkindern und auch viele Erwachsene fühlen sich wohler bei dem Gedanken, dass sich die Welt nach vorgegebenen Zwecken entwickelt, als bei jenem, dass der Zufall sie in ein völlig unvorhersehbares Schicksal treiben könnte.

Neue Erkenntnisse und Methoden der Neurowissenschaften haben einen neuen Forschungszweig möglich gemacht, die Neurotheologie. Mit Andrew Newberg soll ein Autor dieser Forschungsrichtung vorgestellt werden. Zu den neurobiologischen Grundlagen des Vorsehungsglaubens soll auch der Neurobiologe, Anthropologe und Philosoph Pascal Boyer zu Wort kommen.

Vorsehung und Zufall im Konflikt

Der Vorsehungsglaube ist also nicht nur ein rein religiöses Thema, sondern auch ein psychologisches, neurobiologisches und philosophisches. Aus der Sicht der Philosophie gibt es allerdings auch eine Reihe von Widersprüchen, die gegen den Vorsehungsglauben einzuwenden sind und zu Fragen Anlass geben.

Logik

Ist der Glaube an eine Vorsehung mit der Logik vereinbar, kann er mit den Mitteln der Logik bewiesen oder widerlegt werden? Lässt sich ein induktiver oder deduktiver Schluss formulieren, der das Wirken der Vorsehung beweist oder widerlegt? Diese Frage hat die Philosophie schon seit ihren Anfängen beschäftigt und hat insbesondere im Mittelalter zu einer Reihe von logisch begründeten Gottesbeweisen geführt. Immanuel Kant hat sich ausführlich mit drei dieser Gottesbeweise beschäftigt und sie alle widerlegt, ohne allerdings deswegen einen Glauben an Gott völlig zu leugnen, wie noch zu zeigen sein wird.

Viele religiöse Überzeugungen werden durch induktive Schlüsse bestärkt, wie zum Beispiel der Glaube an die Erhörung von Gebeten durch Gott, auf Grund dessen erwünschte und in Gebeten erflachte Ereignisse als Reaktion Gottes auf diese Gebete interpretiert werden. Ist diese Vorstellung angesichts des schon von David Hume aufgezeigten Induktionsproblems haltbar und begründbar?

Willensfreiheit

Die Fragen der Kausalität, des Zufalls und der Wahrscheinlichkeit sowie der Logik sind wesentliche Vorfragen, um zur Willensfreiheit des Menschen eine Position beziehen zu können. Können wir in diesem Spannungsfeld Entscheidungen treffen, die nicht durch unsere Gene, durch Umwelteinflüsse oder durch eine Vorsehung schon vorbestimmt sind? Ist ein Vorsehungsglaube mit einem freien Willen kompatibel? Tragen wir die volle Verantwortung für unsere Handlungen? Können die jüngeren Erkenntnisse der Neurowissenschaften Wesentliches zur Diskussion um die Willensfreiheit beitragen?

Kausalität und Determinismus

Die Frage der Kausalität und des Determinismus ist schon seit Aristoteles Thema der philosophischen Reflexion. Seine Beobachtung „nichts geschieht ohne Ursache“ hat eine absolute Kausalität postuliert und damit dem Determinismus, also der Vorstellung einer Vorbestimmtheit alles Geschehens, die Tür geöffnet. Allerdings hat Aristoteles mit der Vorstellung der zufälligen Kreuzung von Kausalketten auch einen Ausweg aus dem Determinismus aufgezeigt. Wie passt der Vorsehungsglaube zu diesen philosophischen Überlegungen?

Zufall und Wahrscheinlichkeit

Die im 20. Jahrhundert entwickelte Quantenphysik hat die Debatte um Determinismus und Indeterminismus um eine entscheidende Erkenntnis bereichert: es gibt, zumindest in der Quantenphysik, Prozesse, die grundsätzlich zufällig verlaufen. Die Bell'schen Ungleichungen gelten als Beweis dafür, dass der Zufall bestimmten Prozessen, wie zum Beispiel dem radioaktiven Zerfall, tatsächlich immanent ist und nicht nur auf einem Mangel an Kenntnis verborgener Parameter beruht.

Die Wahrscheinlichkeit, in der Mathematik bereits seit langem eine unentbehrliche Rechengröße, hat mit der Quantenphysik ebenfalls eine zusätzliche philosophische Dimension bekommen. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass es Fakten und Größen gibt, die nicht exakt, sondern aus prinzipiellen Gründen nur als Wahrscheinlichkeit bestimmbar sind, wie zum Beispiel die Position eines Teilchens im Atom oder der Wert eines Quantenbits im – zukünftigen - Quantencomputer.

Zufall und Wahrscheinlichkeit als Gegenposition zur Vorsehung

Der Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit soll auf dem Konfliktfeld zwischen dem *Vorsehungsglauben* und den Phänomenen von *Zufall* und *Wahrscheinlichkeit* liegen und folgende Fragen bearbeiten:

- Der Glaube an die göttliche Vorsehung – was bedeutet er, wie ist er entstanden, wie sieht ihn die heutige Theologie und welche Wurzeln hat er neben den religiösen?
- Wie haben sich namhafte Philosophen zur Vorsehung geäußert?

- Zufall und Kontingenz – wie werden diese Begriffe in der Philosophie und in der Theologie verwendet und was bedeuten sie für den Vorsehungsglauben und für eine Lebensführung ohne Vorsehungsglauben?
- Welche Rolle spielen Vorsehungsglaube, Zufall und Wahrscheinlichkeit in unterschiedlichen Modellen der Lebensbewältigung?

Die Zielsetzung dieser Arbeit

Diese Arbeit möchte einen Überblick über den Vorsehungsglauben aus theologischer und philosophischer Sicht vermitteln und die Konflikte zwischen Vorsehungsglauben, Zufall und Wahrscheinlichkeit aufzeigen.

Neben den religiösen Wurzeln des Vorsehungsglaubens sollen auch psychologische, neurobiologische und anthropologische Grundlagen zur Sprache kommen.

Dazu werden zunächst die Begriffe definiert und aus theologischer und philosophischer Sicht beleuchtet. Obwohl der Vorsehungsglaube ein theologischer Begriff ist, haben sich namhafte Philosophen dazu geäußert und kommen mit ihren – überwiegend kritischen - Einschätzungen zu Wort.

Zum Abschluss der Arbeit soll gezeigt werden, wie der religiöse Vorsehungsglaube einerseits und die philosophische Auseinandersetzung mit Zufall und Wahrscheinlichkeit in unterschiedliche Lebensentwürfe Eingang finden können.

3. Der Begriff der göttlichen Vorsehung

Die göttliche Vorsehung ist ein vielschichtiger Begriff: Vorherbestimmung des Schicksals der Welt, Vorherbestimmung Gottes über das Schicksal einzelner Menschen, Leitung und Überwachung des Geschehens in der Welt, zielgerichtete Entwicklung der Welt – es gibt ein reiches Spektrum von Möglichkeiten, diesen Begriff zu verstehen, wie noch zu zeigen sein wird.

In der heute überwiegenden Interpretation der göttlichen Vorsehung als göttliches „Handeln auf die Welt hin“ (Sedmak 1995, 42 f) ist sie zweifellos ein zentraler Bestandteil der christlichen Religion. Der Glaube an ein Eingreifen Gottes in das irdische Leben der Menschen gibt dem Glauben eine Dimension der Realität und Aktualität, welche die ausschließlich das Jenseits betreffenden Verheißungen kaum

vermitteln könnten. Wenn Gott hier und jetzt in den Lebensvollzug eingreifen kann, ist das eine stärkere und überzeugendere Botschaft als jene über eine göttliche Schöpfung vor Milliarden von Jahren oder eine mögliche Entscheidung über Seligkeit oder Verdammung beim Jüngsten Gericht in unbestimmter Zukunft. Ist es doch eine plausible Annahme, dass wir unmittelbar drohende Gefahren oder Verheißungen höher bewerten als solche, mit denen erst in ferner Zukunft zu rechnen ist.

Obwohl das Hauptziel dieser Arbeit die *philosophische* Auseinandersetzung mit dem religiösen Vorsehungsglauben ist, muss zunächst der aus der Theologie stammende Begriff der göttlichen Vorsehung definiert und aus der theologischen Perspektive beleuchtet werden. Dazu bediene ich mich der aktuellen theologischen Literatur, die ich zunächst kritiklos zitiere, um ein Bild des heutigen theologischen Vorsehungsglaubens zu vermitteln. Ein Blick in die Geschichte des theologischen Vorsehungsglaubens wird diesen Abschnitt abrunden.

Die theologische Sicht auf den Vorsehungsglauben

Der österreichische Theologe Clemens Sedmak beruft sich für die folgende römisch-katholische Definition der göttlichen Vorsehung auf ein Zitat von Papst Pius XI (DS 2902):

Das göttliche Handeln auf die Welt hin ist nicht ein einmaliges Ereignis, wie es etwa ein deistisches Verständnis nahelegen würde, sondern ein kontinuierliches Geschehen: Gott erhält die Welt in ihrem Dasein. Das göttliche Heilshandeln ist dabei von der göttlichen Vorsehung, die einerseits aus der Allmacht Gottes, andererseits aus seiner Allgüte heraus begründet werden kann, durchwirkt. Die Rede von der göttlichen Vorsehung ist der Schnittpunkt von Gottes Güte und der göttlichen Omnipotenz. (Sedmak 1995, 42 f)

Gott handelt also auf die Welt hin. Er hat sie nicht nur geschaffen, sondern verwaltet sie auch und achtet darauf, dass alles nach seinen Plänen verläuft. Die Vorsehung im engeren, nämlich auf eine bestimmte Person bezogen Sinne bleibt hier noch etwas unbestimmt, sie durchwirkt jedenfalls das göttliche Heilshandeln in einem kontinuierlichen Geschehen. Im Vordergrund stehen Gottes Güte und seine Allmacht.

Der Theologe Ulrich Beuttler fügt einen weiteren Gesichtspunkt hinzu, nämlich das Wirken Gottes im Hinblick auf die *Zukunft*. Er spricht von der temporalen *praesentia operosa* als „weltoffene Anwesenheit der Schöpfermacht Gottes, die im Raum der Welt einen unverfügbaren Raum, nämlich Zukunft, eröffnet“ (Beuttler 2010, 385). Damit wird darauf hingewiesen, dass die Vorsehung nicht nur die aktuellen Ereignisse begleitet und nötigenfalls beeinflusst, sondern dass sie auch eine Komponente der *Vorausplanung* enthält.

Wie schon erwähnt, liegt ein wesentlicher Aspekt des Vorsehungsglaubens darin, dass er die mythisch fundierten Glaubensinhalte, wie z.B. Schöpfung, Erbsünde oder Erlösung, konkret mit dem Lebensvollzug im irdischen Dasein verbindet. Durch den Glauben an das Hineinwirken Gottes in das Leben der Gläubigen wird Gott als gestaltende, leitende, beschützende, aber auch strafende Macht intensiv erlebt und damit sein Weltbezug unmittelbar erfahrbar gemacht. Leo Scheffczyk, Professor für Katholische Dogmatik, betont diesen Bezug zwischen Gott und Welt als Grundlage für den Vorsehungsglauben: „Der christliche Vorsehungsglaube ist seit jeher als besonders intensiver Ausdruck des Weltbezuges Gottes wie auch umgekehrt des Gottesbezuges der Welt verstanden worden.“ (Scheffczyk 1975, 331) Der Vorsehungsglaube ermöglicht es dem Gläubigen also, mit seinem Gott in Beziehung zu treten und das Wirken Gottes auf Erden zu erkennen und als gegeben anzunehmen. Darüber hinaus hat die Vorsehung für ihn auch eine geschichtliche und dialektische Dimension, die an Hegel erinnert:

>Vorsehung< ist nur der finale, teleologische Aspekt jenes Geschehens, in dem Gott ein Nichtseiendes voraussetzungslos ins Sein ruft, um es durch Zeit und Geschichte hindurch zu einer höheren Vollendung zu führen, die in Gott selbst liegt. (Scheffczyk 1975, 336)

Es geht also für die Vorsehung nicht nur darum, mit den menschlichen Schicksalen zu jonglieren um sie ordnend unter einen Hut zu bringen, sondern der göttliche Plan zielt immanent auf eine höhere Vollendung ab, die in Gott selbst liegt.

Scheffczyk sieht die göttliche Vorsehung auch als Gegengewicht zum existentialistischen Freiheitspathos und zu den Aporien, in welche die gegensätzlichen Strebungen des modernen Autonomiebewusstseins auslaufen würden, nämlich

Determinismus – Zufall und Schicksal – Freiheit. In der göttlichen Vorsehung sei jene transzendente Kraft wirksam, „die diese Faktoren des modernen Autonomiebewußtseins einerseits voll auf wahren kann, sie andererseits aber auch vor ihrem übertriebenen Selbstanspruch schützen kann, der das Menschliche schließlich zerstören muß“ (Scheffczyk 1975, 348 f). So könne Vorsehung als „Einheit von göttlicher Bestimmung und geschöpflicher Selbständigkeit verständlich gemacht werden“ (ibid.).

Der Theologe Reinhold Bernhardt spricht die Kontingenz des Lebensvollzuges an und stellt die *sinnstiftende* und *trostspendende* Wirkung des Vorsehungsglaubens in den Vordergrund:

Der Lebensvollzug des einzelnen - einschließlich der Erfahrungen von Sinnlosigkeit - wird in den größeren Sinn- und Orientierungszusammenhang des teleologischen Handelns Gottes gestellt, von dem er sich getragen, geschützt und geleitet weiß. In der Grundüberzeugung, daß Gott der Herr und Hüter der Kontingenz ist, liegt die trostspendende Funktion des Vorsehungsglaubens begründet. (Bernhardt 1999, 17)

In diesem Argument steht weniger das Handeln Gottes im Vordergrund, sondern die Auswirkung des Vorsehungsglaubens auf den Gläubigen in Form von Anleitung, Sinnstiftung und Trost.

Ähnlich argumentiert auch der deutsche Theologe Arnulf von Scheliha: er sieht den religiösen Vorsehungsglauben als „die religiöse Form des Umgangs mit dem als Schicksal zusammenfassend interpretierten Kontingenzrisikos [sic], dem der menschliche Lebensvollzug unterliegt“ (Scheliha 1999, 340). In der Abhängigkeit vom Schicksal würden die Grenzen rational-diskursiv herstellbarer Selbstbestimmung aufgezeigt.

Die Deutungsleistung des Vorsehungsglaubens besteht in der mentalen Transformation des schicksalhaften Fremdbestimmungspotentials in eine Möglichkeit zur wirklichen Selbstbestimmung. Der Vorsehungsglaube ist daher wegen der mit ihm verbundenen Sinnproduktionsleistung des einzelnen ein emanzipativer Modus der Bewältigung von kontingenter Faktizität und Schicksalserfahrung. (Scheliha 1999, 341)

Scheliha verweist also auf die emanzipatorische Wirkung des Vorsehungsglaubens, die es dem Gläubigen ermöglicht, in schicksalhaften Ereignissen seines Lebens einen Sinn zu erkennen und damit sein Schicksal selbstbestimmt zu bewältigen.

Der deutsche Theologe Hans Kessler betont die menschliche Handlungsfreiheit und sieht die göttliche Vorsehung als ständige Interaktion und als Dialog zwischen Gott und seinen freigegebenen Geschöpfen:

Gott zwingt die Dinge nicht in eine bestimmte Richtung, sondern lädt ein, wirbt, lockt: Alles in der Welt vom Urknall an geschieht in einer ständigen *Interaktion* zwischen Gott (als ermöglichendem Grund) und den (freigegebenen) Geschöpfen, in einem mehr oder weniger gut gelingenden und oft auch misslingenden „Dialog“. Ein solch „dialogisches“ Verhältnis Gott-Welt ist nicht erst auf der Ebene des Menschen anzunehmen, sondern - in analoger und graduell abgestufter Weise - schon im vormenschlichen Bereich und im kosmischen Prozess von Anfang an. (Kessler 2009, 134)

Die göttliche Vorsehung gilt in der Theologie als erwiesen durch zahlreiche Berichte und Zeugnisse von Gläubigen, die dieses Dogma grundsätzlich akzeptieren und in ihrer Erlebnisswelt immer wieder mit Ereignissen konfrontiert sind, die sich für sie am besten durch das Wirken der göttlichen Vorsehung erklären lassen. Dies können zum Beispiel Ereignisse sein, die als so unwahrscheinlich betrachtet werden, dass man sie sich nur als Ergebnis des Einwirkens einer höheren Macht erklären kann. Eine andere Möglichkeit zur Erfahrung der Vorsehung liegt in den Gebetserhörungen, also in der Vorstellung, dass Gott auf Gebete reagiert hat.

Der Existenzphilosoph Erich Brock kannte die Komplexität des Vorsehungsbegriffs, der von Außenstehenden oft missverstanden wird: “Die Vorsehung ist ein schwieriger, viel mißbrauchter und daher von Geistern, welche der Religion ferne stehen, oft verspotteter Begriff.“ (Brock 1990, 374) Zwei für ihn wesentliche Argumente für den Vorsehungsglauben fasst er hier wie folgt zusammen:

Das Erlebnis gläubiger Menschen von dem günstigen leitenden Walten einer Vorsehung ist so unzählig und glaubhaft bezeugt (Jes. Sir 33,1), daß Voreingenommenheit oder Beharrung auf der Forderung theoretischer, unexistentieller Klarheit dazu gehört, um dies alles als Selbstsuggestion primitiver Geister abzutun. Die gleichfalls kaum zufällige, verbreitete Erfahrung von Gebets-

erhörungen ist vielleicht noch durchdringlicher, indem sich der auf Kraft fußende Zudrang des Gebetes überhaupt dem Problem der tätigen, also wohl wirkenden Rolle des Glaubens Gott gegenüber einordnen läßt. (Brock 1990, 374 f)

Einerseits spricht er damit das existenzielle Erleben an, das man nur dann als unglaublich abtun könne, wenn man theoretische, also in seinen Augen „unexistenzielle“ Klarheit fordert. Dem ist allerdings entgegen zu halten, dass theoretische Klarheit sehr wohl zu den Forderungen gehört, die an jede Art von Philosophie zu stellen ist. Auch existentielle Empfindungen müssen wohl daran gemessen werden, ob die dahinter vermuteten Wirkungszusammenhänge logisch begründbar sind oder nicht.

Andererseits erwähnt Brock den Glauben an Gebetserhörungen, die er als durchdringliche Erfahrung bezeichnet. Die Erfüllung einer im Gebet vorgetragenen Bitte muss zweifellos eine überwältigende Erfahrung sein, die dem Glauben an die göttliche Vorsehung eine fast unbezweifelbare Grundlage verschaffen und ihn mit jeder neuerlichen Gebetserhörung verstärken und vertiefen kann. Nur der Glaube an die göttliche Vorsehung macht es wohl überhaupt zielführend, Bittgebete, die das irdische Leben betreffen, vorzubringen. Dabei wird dem Gläubigen ein gewisses Maß an Demut abverlangt: allzu forsch vorgetragene Bitten werden vermutlich eine geringere Chance auf Erhörung haben als gut überlegte und mit Demut vorgebrachte. Der deutsche Theologe Reinhold Bernhard sieht den Zusammenhang von Bittgebet und Vorsehung so: „Das Bittgebet erhält von daher seinen Sinn als Bitte um Erkenntnis dessen, was Gott >vorsieht< und als Bitte um die Kraft des Geistes und der Wahrheit, an der Realisierung des Vorgesehenen mitzuwirken.“ (Bernhardt 1999, 466)

Theologisch geht es also beim Bittgebet nicht darum, „Wünsche an das Christkind“ zu formulieren, um sich beschenken zu lassen, sondern darum, Kraft für die Realisierung des von Gott vorgesehenen Lebensplanes zu erheischen. Allerdings kann der Gläubige nicht mit Sicherheit damit rechnen, dass seine Bitte in Gottes Plan Berücksichtigung finden kann, wie Reinhold Bernhardt schreibt:

Der Betende wird jedoch immer auch mit der Erfahrung konfrontiert sein, daß die erbetene Einsicht und Kraft ausbleibt. Das Bittgebet wird sich dann zur Klage

wandeln und diese wiederum zur neuen Bitte um die Kraft, diese Erfahrung auszuhalten [sic] zu können. Die expressive und rezeptive Funktion des Gebets, die danach [im Originaltext: 'dananch'] strebt, das eigene Denken und Handeln in die Sinnrichtung des Willens und Wirkens Gottes einzustellen und sich dabei in >realistischer< Weise zu Widerstand und Ergebung befähigen zu lassen, ist der Anfechtung durch das »Schweigen« Gottes ausgesetzt. Die Erkenntnis des von Gott >Vorgesehenen< und seines Vorsehungswirkens in der Welt bleibt daher immer angefochten. (Bernhardt 1999, 466)

Da Gott nicht jede Bitte erhört und erfüllt, kann der vom Gläubigen vermutete Wirkungszusammenhang zwischen Gebet und Reaktion Gottes weder verifiziert noch falsifiziert werden. Ob man ein Ereignis als Antwort Gottes auf ein Gebet interpretiert, ist somit eine reine Frage des Glaubens und kann nicht empirisch oder logisch begründet werden.

Bernhardt unterscheidet zwei Modelle der Vorsehungslehre, das *aktualistische* und das *sapiential-ordinative*:

Das Grundverständnis der Vorsehung als tätiger Weltwirksamkeit Gottes bezeichne ich als das *aktualistische* Modell der Vorsehungslehre, ihre Auslegung als Gott-internen Akt des determinativen »Vor(ver)sehens« als den *sapiential-ordinativen* Typus. Beide Auffassungen haben die Aussageabsicht des je anderen Typus stets in sich integriert, aber ihrem eigenen Leitgedanken untergeordnet. (Bernhardt 1999, 37)

Während das aktualistische Modell problemlos mit den gängigen Vorstellungen über die Vorsehung vereinbar ist, bedarf das sapiential-ordinative Modell einiger Erläuterungen. Gemeint sei damit „ein primär >intellektuales< Geschehen der gott-internen Logizität und der davon ausgehenden Manifestation dieser Logizität in der Struktur bzw. Ordnung des geschöpflichen Seins“ (ibid.). Quellen für diese Vorstellung seien neben der Bibel auch in der griechischen Philosophie zu finden, nämlich „in Platos Ideenlehre, in der aristotelischen Auffassung Gottes als primum movens immotum und dann im stoischen Konzept der göttlichen Weltvernunft“ (Bernhardt 1999, 38).

Diese Quellenangabe legt zwangsläufig einen Blick auf die Entstehung und Geschichte des Vorsehungsglaubens nahe, der hier in sehr geraffter Form, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, geboten werden soll.

Ein kurzer Blick auf die Geschichte des Vorsehungsglaubens

Die christliche Bibel kennt den Begriff der göttlichen Vorsehung kaum, wie auch Leo Scheffczyk bestätigt: „Es ist ein bemerkenswertes theologiegeschichtliches Faktum, daß die biblischen Schriften den Begriff ‚*prónoia*‘, ‚*providentia*‘ nicht besitzen, was allerdings nicht besagt, daß sie die Sache selbst nicht kennen würden.“ (Scheffczyk 1975, 331 f) Der Begriff sei aus der Sokratischen Vorsehungsfrömmigkeit und aus der natürlichen Theologie der Stoa in das christliche Denken übernommen worden (vgl. *ibid.*, 332). Später habe er sich auch bei Hegel gefunden, in seiner „Auffassung von der göttlichen Vernunft in der Weltgeschichte, die ihr Ziel gegenüber dem Individuum sogar mit List zu erreichen weiß“ (*ibid.*, 333).

Hegel bezeichnet es ja in der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* als „die List der Vernunft“, dass die Geschichte zur Erreichung ihres Endzwecks, nämlich der Vervollkommenung des Geistes in der Freiheit, „die Leidenschaften für sich wirken läßt“ (Hegel 1986, 49). Gemeint sind damit die besonderen Leidenschaften der „welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, Geschäftsführer des Weltgeistes zu sein“ (Hegel 1986, 46). Diese teleologische Sicht auf die Vorsehung ist zwar nicht identisch, aber zumindest in einem Teilaspekt kompatibel mit der heutigen christlichen Theologie, nämlich darin, dass Gott die Menschen geschaffen hat und sie einsetzt, um seine Schöpfung zu vervollkommen.

Reinhold Bernhardt schreibt dazu, Hegel habe die Vorsehung als *Selbst- und Weltgestaltungsprinzip der absoluten Vernunft* gesehen (vgl. 1999, 224). Allerdings bleibe für ihn der religiöse Vorsehungsglaube „gegenüber der philosophischen Darstellung der in ihm zum Ausdruck gebrachten Idee defizient und unterbestimmt“ (Bernhardt 1999, 225). Er sei daher philosophisch aufzuheben. Der Inhalt des göttlichen Vorsehungswirkens bestehe „in der Verwirklichung zunehmender Freiheit als Gestalt der von Gott >vorgesehenen< und gesetzten Notwendigkeit“ (*ibid.*).

An den Beginn seines geschichtlichen Rückblicks setzt Bernhardt allerdings die Reformation und ihre Proponenten Luther und Calvin. Er sieht die theologie-

geschichtlichen Wurzeln des Vorsehungsglaubens in einer Trias von ineinander verflochtenen religiösen Erwartungen:

Die Rede von der Vorsehung Gottes entfaltet sich in der Theologiegeschichte in den drei, sich gegenseitig beeinflussenden, überlagernden und korrigierenden Metaphernfeldern 1. der königlichen Macht und Herrschaft Gottes, 2. seiner die Schöpfung ordnenden und teleologisch führenden Weisheit und 3. seiner väterlichen Güte. (Bernhardt 1999, 45)

Martin Luther habe auf die Ausbildung einer eigenen Vorsehungslehre verzichtet, um nicht in einen theologischen Determinismus zu geraten, „wodurch die Freiheit der Menschen ausgeschaltet, das Bittgebet sinnlos gemacht und Gott zum Urheber des Bösen gemacht wäre“ (Bernhardt 1999, 85 f). Calvin habe gerade diesen Einwand aufgegriffen und wiederholt auf „das personale göttliche Subjekt der Allwirksamkeit und auf seinen barmherzigen Gnadenwillen“ (Bernhardt 1999, 112) hingewiesen. Es sei „die königliche Herrschaft des gütigen Vaters im Himmel, die alles mit theonomer Notwendigkeit >zum Besten< leitet“ (ibid.). Der göttliche Wille zeige sich in der *gubernatio*, allerdings „nicht in der ungebrochenen Dominanz des unbewegten Bewegers, der sein Diktat statisch-apathisch (d.h. leidenschaftslos, innerlich unbewegt) appliziert, sondern in bewegter Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Kontext in höchst spezifischen und konkreten Akten“ (Bernhardt 1999, 113). Allein unter dieser Voraussetzung könne das Bittgebet seinen Sinn behalten, man könne es geradezu als „negotium cum Deo“, als eine Art des Verhandelns mit Gott, verstehen.

Im Zeitalter der Aufklärung habe sich die *providentia ordinata* in den Vordergrund geschoben, die Vorstellung, dass Gott seine „Herrschaft“ mittelbar, „durch die von ihm verfügte Ordnung eines in sich geschlossenen Kausalnexus und damit in allgemeiner Regelhaftigkeit (*providentia ordinata*) und als gleichmäßige Einwirkung auf das gesamte Weltgeschehen (*providentia universalis*)“ ausübe (Bernhardt 1999, 187).

Nach einer Phase abnehmender Bedeutung der Vorsehungslehre im 19. Jahrhundert sei sie im 20. Jahrhundert, beginnend mit Karl Barth, neu formuliert worden. Aus heutiger Sicht sieht Bernhardt die Vorsehungslehre im Bereich der Pneumatologie am besten aufgehoben (vgl. Bernhardt 1999, 444 ff). In der Lehre vom Heiligen Geist

könne sie die externale Dimension des Wirken Gottes zum Ausdruck bringen, die Trennung von Welt- und Heilshandeln Gottes überwinden und die Universaldimension der Wirksamkeit Gottes verdeutlichen. Allerdings sei damit nicht eine Bevorzugung des heiligen Geistes innerhalb der göttlichen Trinität ausgedrückt, sondern alle Wirkung Gottes gehe „von der trinitarisch strukturierten *einen* Person Gottes aus“ (Bernhardt 1999, 445),

vom Schöpfer, Offenbarer und Vollender aller Wirklichkeit; er ist das *summum agens*. Inhalt und Ziel seiner Wirksamkeit besteht in seinem Heilswillen, wie er als Wirkwort Gottes (Logos) in die Welt hineingesprochen ist und in Jesus Christus seine maßgebliche Manifestation gefunden hat; in ihm erschließt sich, was Gott für die Welt und die Menschheit >vorgesehen< hat und verwirklichen wird. (ibid.)

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Begriff der göttlichen Vorsehung im Lauf der Geschichte auf eine Vielfalt von Vorstellungen angewendet wurde, die im Zusammenhang mit der Lenkung der Welt durch einen allmächtigen, gütigen Gott stehen. Im Vordergrund der heutigen Theologie steht dabei eine anteilnehmende Lenkung der Welt, die sich bis zu Eingriffen in einzelne menschliche Schicksale denken lässt. Der Aspekt einer Vorherbestimmung von Ereignissen oder Schicksalen steht heute nicht im Vordergrund, er ist allerdings in der Idee einer teleologischen Entwicklung der Schöpfung mitgedacht.

Epistemische Basis und intellektuelle Redlichkeit

Die Beschäftigung mit den Ausführungen der Theologen gibt – auch abseits der von ihnen intendierten Botschaften – Stoff für die philosophische Reflexion: Auf einer sehr schmalen epistemischen Basis – ob man eine solche überhaupt erkennen kann ist mehr eine Frage der Weltanschauung als der Wissenschaft – werden in wohl gedrechselten Satzkonstruktionen komplizierte Zusammenhänge und Begründungen entfaltet, um die zahllosen Schwachstellen und logischen Widersprüche der Offenbarung zu erklären oder zu übertünchen. Die Mythen und Legenden der christlichen Offenbarung sind nun einmal nicht sehr präzise formuliert, schon gar nicht widerspruchsfrei und in keiner Hinsicht beweisbar.

Mit der Wahrheit der christlichen Offenbarung hat sich Herbert Schnädelbach auseinandergesetzt. Er stellt der *Glaubenswahrheit* die *Urteilswahrheit* gegenüber. Die Platoniker und Heidegger hätten demgegenüber auf der *Seinswahrheit* bestanden, „also auf der Wahrheit als Unverborgenheit (*alétheia*) des Seienden“ (Schnädelbach 2009, 45). Dass diese die Grundlage der Urteilswahrheit sei, bestreitet Schnädelbach aber:

Urteile, Aussagen oder Behauptungen haben die logische Eigenschaft, auch falsch oder irrig sein zu können. Seinswahrheiten, die man besser Evidenzen nennen sollte, haben diese Eigenschaft nicht; sie bestehen oder bestehen nicht, und wenn sie nicht bestehen, gibt es auch nichts Falsches oder Irriges. (ibid).

Es sei falsch, „das Erkennen als ein sinnliches oder geistiges Sehen oder Gesehen-haben zu deuten“ (ibid.), denn Wahrnehmung sei nicht dasselbe wie ein Wahrnehmungsurteil „und nur Urteile nennen wir wahr oder falsch“ (ibid.). *Glaubenswahrheit* sei also eine Gewissheit auf Grund von Evidenzen, während *Urteilswahrheit* der Gehalt dessen sei, „was wir Wissen nennen und mit guten Gründen als wahre, gerechtfertigte Überzeugung verstehen“ (Schnädelbach 2009, 47). Gewissheit und Wissen dürfen nicht miteinander verwechselt werden:

Gewissheit ist ein subjektiver Zustand, der keineswegs die Wahrheit dessen garantiert, was jemand für gewiss hält; Wissen hingegen ist etwas Transsubjektives, weil wahr und gerechtfertigt zu sein die Überzeugungen auszeichnet, von denen viele und im Prinzip alle Subjekte überzeugt sein können. (ibid.).

In diesem Sinne interpretiere ich die „Wahrheit“ der christlichen Offenbarung als eine *Gewissheit* der Gläubigen, die jedoch *nicht Wissen* im philosophischen Sinn darstellt, also nicht *epistemisch* gerechtfertigt ist.

Es ist nun ausdrücklich *nicht* die Aufgabe der Theologie, die Offenbarung zu hinterfragen oder in Zweifel zu ziehen. Clemens Sedmak bezeichnet die Theologie als eine *praktische* Wissenschaft, deren Modelle einen *performativen* Charakter haben:

Theologische Reflexion unternimmt den Versuch, Satzsysteme bereitzustellen, die Glaubenssysteme repräsentieren und die in diesen Glaubenssystemen ausgedrückten Orientierungsversuche kritisch auf ihr Regelwerk hin hinterfragen. Diese >Metapragmatik< erfolgt in der Modellbildung. Theologische Modelle

haben performativen Charakter, insofern sie in der religiösen Praxis entstehen, insofern die Modellbildung Teil der religiösen Praxis ist, insofern sie religiöses Leben anleiten. Präzise in diesem Sinn ist Theologie eine praktische Wissenschaft. (Sedmak 1995, 127)

Der religiöse Glaube ist zweifellos eine unentbehrliche Voraussetzung für die Entscheidung zum Beruf des Theologen, ebenso wie des Priesters. Ohne einen einigermaßen linientreuen und den geltenden Dogmen entsprechenden Glauben wäre eine Berufsausübung nur schwer vorstellbar. An ihm hängt auch das existenznotwendige „*nihil obstat*“ der katholischen Kirche als Voraussetzung für die Erteilung der „*Missio canonica*“, der kirchlichen Lehrbefugnis. Eugen Drewermann, Adolf Holl und Hans Küng sind nur einige Beispiele für die Strenge, mit der die römisch-katholische Kirche in dieser Frage auch gegen prominente Abweichler vorgeht¹. Auf der Basis dieses gefestigten Glaubens – und durch seine Brille gesehen – entwickelt der Theologe seine theoretischen Erklärungen und Erläuterungen. Sich von ihm die „wirkliche“ Welt erklären zu lassen, wäre also nicht anders als sich die Arbeit der Regierung von einem „spin doctor“ schönreden zu lassen, der die Manipulation schon in seiner Berufsbezeichnung trägt². Der Einfluss der Theologie beschränkt sich auf ein Umfeld, das den religiösen Glauben bereits in sein Weltbild integriert hat.

In ihren Aussagen und in ihrem Stil wenden sich die Theologen nicht in erster Linie an – gläubige oder ungläubige - *Laien*, sondern an das Fachpersonal der Religionsausübung, die Seelsorger im weitesten Sinn. Sie mit Orientierungs- Erklärungs- und Argumentationshilfen zu versehen ist ihre vorrangige Aufgabe. Die Ungläubigen erreichen sie damit kaum – diese halten es eher mit dem britischen Philosophen und Mathematiker William Clifford: „To sum up: it is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence. (Clifford 1996, 70) Etwas zu glauben, wofür es keine ausreichenden Belege gibt, ist immer, überall und für jeden

¹ vgl. Internet: https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_von_katholischen_Theologen,_denen_die_Lehrerlaubnis_entzogen_wurde, Zugriff am 22.3.2015

² spin doctor: Meinungsmacher, Schönredner, Tatsachenverdrehler. Quelle: Internet: <http://www.dict.cc/?s=spin+doctor>, Zugriff am 22.3.2015

falsch. Den Begriff „falsch“ interpretiere ich allerdings hier ausschließlich in dem Sinn, dass unbeweisbare Überzeugungen *nicht epistemisch gerechtfertigt* sind.

Das Urteil des deutschen Philosophen Ernst Tugendhat geht mir allerdings einen Schritt zu weit, wenn er schreibt, dass man „den Götterglauben mitsamt dem ihm zugrundeliegenden pragmatischen Faktor heute nur als eine Wunschprojektion ansehen“ kann (Tugendhat 2006, 123). Auch die folgende Aussage scheint mir zu apodiktisch: „Es kommt hinzu, daß der Glaube an Gott, wenn man sich klarmacht, daß er in einem Wunsch motiviert ist, an der Barriere des intellektuellen Gewissens scheitert.“ (Tugendhat 2006, 124). Dies deshalb, weil die „intellektuelle Redlichkeit“, auf die er sich dabei bezieht, wohl in erster Linie für Seinesgleichen, also für hochgebildete Ungläubige, ein Thema und eine Herausforderung ist, während diese Tugend für den größeren Teil der Gläubigen außerhalb der Zielsetzungen, Ansprüche und Verpflichtungen liegt – ihr Glaube sollte daher nicht am normativen Maßstab der intellektuellen Redlichkeit gemessen werden.

Die Bedeutung einer umfassend gesicherten epistemischen Basis für einen religiösen Glauben sollte auch grundsätzlich *nicht überschätzt* werden - ist sie doch nicht das einzige Kriterium, das für die praktische Anwendbarkeit einer Theorie, einer Religion oder eines gesamten Weltbildes entscheidend ist. Ich möchte das in einem Vergleich mit der Naturwissenschaft belegen: In der Physik gilt die Gravitation als das Schmutzkind, das sich widerspenstig dagegen wehrt, sich in das sogenannte Standardmodell der Teilchenphysik einfügen zu lassen. Sie lässt sich „nicht in Begriffen anderer Kräfte ausdrücken. Weder ist sie eine Erscheinungsform der Elektrizität noch die von etwas Ähnlichem; wir haben also keine Erklärung für sie“ (Feynman et al. 2007, 169). Auf der Suche nach der „Großen Vereinheitlichten Theorie“ klafft hier noch eine schmerzhaft Lücke: „Die Vereinheitlichung von Gravitation und Kernkräften bildet nach heutigem Stand den letzten ausständigen Vereinheitlichungsschritt.“ (Dawid SS 2011, 22) Die epistemische Basis hinsichtlich der Gravitation ist also alles andere als bis ins letzte Detail geklärt. Trotzdem gelang die Mondlandung, haben Raketen das Gravitationsfeld der Erde verlassen können, um unvorstellbar weit entfernte Himmelskörper zu erforschen, und versehen die Satelliten des Global Positioning System (GPS) ihren hilfreichen Dienst am

Firmament. Es bedurfte zwar der „kopernikanischen Wende“ in der Kosmologie, um überhaupt den Platz unserer Erde im Kosmos zu verstehen, aber die heutige Granularität der Erkenntnis war für die Weltraumfahrt offenbar ausreichend – auch ohne ein hundertprozentiges Verständnis der Gravitation war sie in einem gewissen Maß erfolgreich.

So gesehen kann ein Leben auf der Basis einer religiösen Überzeugung gelingen oder misslingen, ebenso wie eines ohne religiöse Überzeugung. Die epistemische Rechtfertigung ist dabei nicht das entscheidende Kriterium. Anders ist es natürlich bei staatlichen Einrichtungen: Gesetzgebung, Vollziehung, Justiz und Administration müssen grundsätzlich auf epistemisch gerechtfertigter Basis erfolgen, um für Bürger aller Religionen, einschließlich der Agnostiker und Atheisten, gleiche rechtliche Voraussetzungen zu schaffen, wie es auch Habermas verlangt:

Das Selbstverständnis des demokratischen Verfassungsstaates hat sich im Rahmen einer philosophischen Tradition herausgebildet, die sich auf »natürliche« Vernunft, also allein auf öffentliche, ihrem Anspruch nach allen Personen gleichermaßen zugängliche Argumente beruft. (Habermas 2009, 124 f)

Hat Jesus von Nazareth also unser Weltbild revolutioniert, war er ein Verkünder von Spiritualität und Lebensweisheit, der uns mit dem Konzept der Nächstenliebe zeigte und vorlebte, wie menschliches Leben und Zusammenleben gelingen kann - auch ohne dass wir ihn, seine ontologischen Eigenschaften und seine historische Rolle in allen Details verstehen oder gar beweisen können? Wenn man davon überzeugt ist, halte ich es nicht für „intellektuell unredlich“, einer Glaubensgemeinschaft anzugehören, die seinem Beispiel nacheifern will, auch wenn sie ihn auf Basis einer religiösen Tradition als „Sohn Gottes“ verehrt und damit die Grenzen des Rationalen und allgemein Glaubwürdigen überschreitet. Ebenso halte ich den Beruf des Theologen – gerade weil Religionen und die ihnen zu Grunde liegenden Mythen so widersprüchlich, unlogisch und realitätsfremd sind – für einen eminent wichtigen Dienst an der Gesellschaft, soweit diese in ihrem Streben nach Sinn und Hoffnung auf die Botschaften der Religionen zurückgreifen will und dabei auf Erklärung und Ritual angewiesen ist.

Die Theologie hat also die geoffenbarte christliche Lehre zum Gegenstand - eine *kritische* Auseinandersetzung mit dem Vorsehungsglauben ist von ihr nicht zu erwarten. Wie steht es dagegen mit der Philosophie, die sich der Suche nach der Wahrheit verpflichtet fühlt – hat sie sich kritisch mit dem Vorsehungsglauben beschäftigt?

Der Vorsehungsglaube aus philosophischer Sicht

Für die Philosophie ist der Vorsehungsglaube – der ja ein eminent religiöser Begriff ist – kein vorrangiges Thema. Es haben sich aber namhafte Philosophen dazu geäußert, sei es im Rahmen von religionsphilosophischen Erörterungen oder – und vor allem - im Hinblick auf den Begriff der *Teleologie*, der mit der Vorsehung in einem gewissen Sinn verzahnt ist.

Der Naturphilosoph Norbert A. Luyten geht in seiner Betrachtung zurück zum mythischen Denken und seinen Vorstellungen: „Das Weltgeschehen wird durch anthropomorph aufgefaßte Handlungen der Götter bestimmt“ (Luyten 1975, 48). In der griechischen Philosophie sei diese Vorstellung durch ein Denken in rational erfassbaren Regeln abgelöst worden:

Die ersten griechischen Philosophen kamen dann auch zu einem Weltverständnis, das - wenn manchmal auch noch mit mythologischen Elementen durchsetzt - durch eine innere, notwendige Gesetzlichkeit gekennzeichnet war. Die Welt zu verstehen, hieß jetzt nicht mehr, sie durch irgendwelche psychologisch nachvollziehbare, göttlich-anthropomorphe Motivierungen zu deuten, sondern sie nach rational erfaßbaren Regeln zu begreifen. (Luyten 1975, 49)

Wenn von rationalen Regeln die Rede ist, drängt sich ein Name auf, der wie nur wenige andere mit Rationalität und Vernunft assoziiert wird: Immanuel Kant.

Immanuel Kant

Kant hat zwar den Begriff der Vorsehung an mehreren Stellen seines umfangreichen Werkes verwendet, allerdings in der Mehrzahl der Fälle eher in der allgemeinen Bedeutung von „Lauf der Welt“ als im Sinne eines aktiven Eingreifens von Gott in die Geschehnisse der Menschen. Dies kommt auch in diesem Zitat aus seinem Werk *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) zum Ausdruck:

Vorsehung bedeutet eben dieselbe Weisheit, welche wir in der Erhaltung der Species organisirter, an ihrer Zerstörung beständig arbeitender und dennoch sie immer schützender Naturwesen mit Bewunderung wahrnehmen, ohne darum ein höheres Princip in der Vorsorge anzunehmen, als wir es für die Erhaltung der Gewächse und Thiere anzunehmen schon im Gebrauch haben. (Anth, 328)

Die Vorsehung könnte hier vielleicht als die Weisheit der Schöpfung interpretiert werden, die in der belebten Natur zum Ausdruck kommt, ohne dass ein „höheres Prinzip“ sich besonders um einzelne Schicksale kümmern würde.

Auch in der Religionsschrift (RGV) wird der Begriff einige Male verwendet, wobei es Kant aber fern liegt, den Menschen als ein durch die göttliche Vorsehung beeinflusstes oder gar beschränktes Wesen zu beschreiben. Die Freiheit ist ihm zu wichtig und der Weg zu ihr führt über die Moral. Der Mensch kann ein „moralisches Volk Gottes“ nicht ohne Gottes Hilfe schaffen, muss sich aber um dieses Ziel bemühen und darf es nicht „einer höheren Weisheit“ überlassen:

Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäftes unthätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höhern Weisheit überlassen dürfe. (RGV, 134/B141)

In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* bezeichnet Kant die Vorsehung als die „tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf präterminierenden Ursache“ (ZeF, 33). Dazu differenziert er in einer langen Fußnote verschiedene Arten der Vorsehung:

- Die *gründende* Vorsehung (providentia conditrix), die „in den Anfang der Welt gelegt wird“,
- Die *waltende* Vorsehung (providentia gubernatrix), die den Lauf der Natur „nach allgemeinen Gesetzen der Zweckmäßigkeit“ *erhält*,
- Die *leitende* Vorsehung (providentia directrix) zu Zwecken, die vom Menschen nicht vorhergesehen werden, sondern nur „aus dem Erfolg“ vermutet werden können und

- Die *Fügung* (*directio extraordinaria*), die auf Wunder hinweise, „obwohl die Begebenheiten nicht so genannt werden“. (alle Zitate ZeF, 33 ff)

Im weiteren Verlauf dieser sich über mehrere Seiten erstreckenden Fußnote erwähnt Kant noch die Unterscheidung zwischen einer *allgemeinen* und einer *besonderen* Vorsehung, welche letztere er als „falsch und sich selbst widersprechend“ klassifiziert, weil sich die Vorsehung grundsätzlich auf alle Geschöpfe beziehe. Besser gefällt ihm die Unterscheidungen zwischen einer *ordentlichen* und einer *außerordentlichen* Vorsehung. Unter die erstere subsumiert er zum Beispiel den Wechsel der Jahreszeiten, unter die letztere zum Beispiel das Anschwemmen von Treibholz „an die Eisküsten [...] für die dortigen Einwohner, die ohne das nicht leben könnten“, worin sich eine *teleologische* Ursache zeige, „die auf die Vorsorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweist“ (alle Zitate aus der Fußnote in ZeF, 33 ff).

Im weiteren Verlauf des Werkes erklärt Kant dann noch, dass der Begriff *Natur* „schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft“ sei und „bescheidener, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessenweise ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimnis ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen“ (ZeF, 35). Die Absichten der Vorsehung seien also unergründlich und für uns nicht erkennbar. Peter Streit kommentiert das in seiner Dissertation so: „Dem Mechanismus der Natur liege bereits in ihrer Existenz eine Form zu Grunde, die wir uns nicht anders begreiflich machen könnten, als indem wir ihr den Zweck des vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen, und dessen Vorherbestimmung Vorsehung nennen.“ (Streit 2012, 167) Kant hat also die Geschichte teleologisch gedacht, schließlich hatte er ja den eines Tages zu erreichenden „ewigen Frieden“ als Ziel dieser Entwicklung vor Augen. Die gründende, die waltende und die leitende Vorsehung passen in dieses Bild.

Auch die australische Philosophin Genevieve Lloyd scheint das ähnlich zu sehen:

The sense of necessity that emanates from Kant's telling of the tale of origins is accompanied by a self-fulfilling optimism, which expresses itself in a resolve to shape the future, rather than passively waiting for it to unfold. That optimism is grounded in a conviction that providential purpose is at work in the world. This purpose, however, is not understood as divine intervention; it is immanent in the efforts of human beings to fulfill their natures. (Lloyd 2008, 295)

Die Vorsehung sei bei Kant nicht als göttliche Intervention zu sehen, sondern als Überzeugung, dass die Welt von vorgesehenen Zwecken geleitet werde, die sich in den Bemühungen der Menschen, ihre Natur zu verwirklichen, zeigen würden. Damit habe sich die Rechtfertigung des Glaubens an die Vorsehung nicht *gegen* die aufklärerische Vernunft gewandt, sondern habe *mit ihr* gemeinsame Sache gemacht:

The justification of providence, rather than working against the forward-looking hopes and dreams of Enlightenment reason, has joined forces with them. Kantian optimism is founded on the hope that human beings can improve their world. (Lloyd 2008, 296)

Kants Optimismus habe sich auf die Hoffnung der Menschheit gegründet, ihre Welt verbessern zu können.

Der Theologe Arnulf von Scheliha behandelt den Vorsehungsglauben bei Kant unter der Überschrift „Moralischer Vorsehungsglaube als Selbstaufklärung der Vernunft“ (Scheliha 1999, 117). Kant habe die vernunftgeleitete Wirklichkeitsgestaltung im Bereich der Moralität verortet (vgl. Scheliha 1999, 136). Seine Naturdeutung sei teleologisch gewesen, dies sei für ihn ein heuristisches Prinzip der reflektierenden Urteilskraft gewesen (vgl. Scheliha 1999, 146). Der moralische Glaube an die göttliche Vorsehung sei eine Erweiterung dieser Teleologie:

Der moralische Glaube an die göttliche Vorsehung ist eine hochstufige, rational kontrollierte Erweiterung der im Höchsten Gut bereits angelegten Teleologie, die auf das Gesamt der menschlichen Kulturgeschichte angewendet und im Umweg über diese Perspektive auf das moralische Bewußtsein zurückbezogen wird. Der Vorsehungsglaube hat die Funktion der Symbolisierung einer systematischen Einheit, die zum einen dem Gesamtsinn der menschlichen Geschichte eine Richtung gibt und zum anderen die differenten Hinsichten der moralischen Selbstbeurteilung zusammenführt. (Scheliha 1999, 164)

Der Vorsehungsglaube habe somit für Kant sowohl geschichtsphilosophische Relevanz als auch Bedeutung für die moralische Selbstbeurteilung. Ein wesentlicher Aspekt des Vorsehungsglaubens sei auch die „Kontingenzbewältigungspraxis durch begründete Hoffnung auf die Verwirklichung des moralischen Gesamtsinns der Geschichte“ (Scheliha 1999, 165). Die Vorsehung zeige dem moralischen Bewusstsein den Richtungssinn der Geschichte.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Für Hegel ist die göttliche Vorsehung ein wesentlicher Motor des gesamten Weltgeschehens, das er als teleologisch zu verstehenden Prozess betrachtet, in welchem sich die Vernunft entwickelt und vervollkommnet:

Daß der Geschichte, und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an und für sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisiert worden sei und werde - der Plan der Vorsehung-, daß überhaupt Vernunft in der Geschichte sei, muß für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich notwendig ausgemacht werden. (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2015, § 549)

Auch in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ebenso wie in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* bezeichnet Hegel die Vernunft als „ebenso listig als mächtig“, indem sie „die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten läßt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozeß einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt“ (Hegel 2015, § 209). Die List der Vorsehung bestehe darin, dass Gott seine Geschöpfe an *seinen eigenen Zielen* arbeiten lässt, ohne dass sie sich dessen bewusst werden:

Gott läßt die Menschen mit ihren besonderen Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zustande kommt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein anderes sind als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu tun war. (Hegel 2015, § 209)

Gott ist für Hegel also nicht nur der Schöpfer der Welt, sondern er regiert sie auch im Wege der göttlichen Vorsehung:

Wir stellen uns die Welt vor als ein großes Ganzes, welches von Gott erschaffen ist, und zwar so, daß sich uns Gott in derselben kundgegeben hat. Ebenso betrachten wir die Welt als durch die göttliche Vorsehung regiert, und darin liegt, daß das Außereinander der Welt ewig zur Einheit, aus der sie hervorgegangen ist, zurückgeführt und derselben gemäß erhalten wird. (Hegel 2015, § 213)

Genevieve Lloyd unterstreicht die Wichtigkeit der Vorsehung für das Verständnis von Hegels Werk: er habe die Vorsehung in seine Vorstellung von der Entfaltung der Natur in den absoluten Geist integrieren müssen (Lloyd 2008, 298). Dieser notwendige Entfaltungsprozess mit seinen scheinbaren Zufälligkeiten sei zwar in einem gewissen Konflikt mit der teleologischen Idee eines Vorherwissens und

Wollens gestanden, aber Hegel habe die Vorsehung als „die Wahrheit der Notwendigkeit“ (vgl. Lloyd 2008, 299) gesehen. Seine Zuversicht in die Zukunft – die Überzeugung von der Entfaltung des absoluten Geistes – gehe viel weiter als Kants zurückhaltende Hoffnung auf das Entstehen einer moralischen Reife durch die Auseinandersetzung mit den Rückschlägen der Geschichte:

The confidence Hegel brings to his exalted sense of the future—his conviction of its eventual attainment in the inexorable unfolding of Absolute Spirit—goes well beyond the shy hope expressed in Kant's vision of a gradual emergence of moral maturity achieved through struggle with the setbacks of history. The Hegelian convergence of freedom and necessity may well lie beyond our imaginative reach; and it may be alien to our emotional sensibilities. (Lloyd 2008, 301)

Wenn also die Vision Hegels unser Vorstellungsvermögen übersteigt, müssen wir ihm nicht unbedingt folgen. Wir sollten aber seiner Überlegung zustimmen, dass die Sichtweise auf die in der Vorsehung liegende Notwendigkeit wesentlich die Zufriedenheit oder Unzufriedenheit der Menschen – und damit ihr Schicksal – beeinflusst.

Der deutsche Philosoph Karl Löwith sieht in Hegels Behandlung des christlichen Vorsehungsglaubens „eine Wahrheit, die mit seiner eigenen Behauptung, daß Vernunft die Welt regiere, übereinstimmt“ (Löwith 2004, 64 f). Den gemeinen Glauben an die Vorsehung halte Hegel jedoch für philosophisch unangemessen: „Er ist zu unbestimmt und zu eng, als daß er auf den ganzen Ablauf der menschlichen Geschichte eine konkrete Anwendung finden könnte.“ (ibid.). Hegel habe in Dimensionen von Völkern und Staaten gedacht und nur in Ausnahmefällen an die individuelle Vorsehung, wie zum Beispiel „wenn einem Individuum in großer Not unerwartete Hilfe kommt“ (Löwith 2004, 65).

Der Begriff der Vorsehung müsse sich „in den Einzelheiten der großen geschichtlichen Vorgänge ausweisen“ (Löwith 2004, 65). Wenn die Theologie diese Vorgänge nicht erklären könne, müsse „die Philosophie die Aufgabe der christlichen Religion übernehmen und darlegen, dass Gott seine Absichten in der Geschichte der Welt durchsetzt“ (ibid.). Insgesamt empfindet Löwith die hegelsche Geschichtsphilosophie allerdings als eine merkwürdige Mischung:

das Heilsgeschehen wird auf die Ebene der Weltgeschichte projiziert und die letztere auf die Ebene des Ersten erhoben. Das Hegelsche Christentum verwandelt den Willen Gottes in den Geist der Welt, in den "*Weltgeist*" und in die "*Volksgeister*" (Löwith 2004, 69)

Dass Hegel die Volksgeister sich im dialektischen Prozess des Werdens und Vergehens entwickeln sieht (vgl. Hegel 1970, 104), passt denn doch nicht ganz zu Löwiths christlich gefärbter Sicht auf die Aufklärung.

Auch der Philosoph Thomas Flint von der katholischen University of Notre Dame legt eine hegelianische, aber doch eigenständige Note in seine Sicht der Vorsehung, indem er sie unter dem Aspekt der *Vorbestimmung* sieht, indem also Gott für jede seiner Kreaturen ein bestimmtes Ziel festgelegt hat:

According to the tradition, then, to see God as provident is to see God as knowingly and lovingly directing each and every event involving each and every creature toward the end God has ordained for them. (Flint 2010, 330)

Als Philosoph an einer katholischen Universität quält sich Flint durch die zahlreichen Konflikte des Vorsehungsglaubens mit zwei der drängendsten philosophischen Anliegen, der menschlichen Freiheit und dem Bösen: „Two general problems with the tradition, those concerning human freedom and evil, have elicited the most discussion. (Flint 2010, 330). Flint analysiert dazu zahlreiche gängige Theorien, die allerdings vom Thema dieser Arbeit wegführen und mehr theologischen als philosophischen Charakter haben. Sie sind interessant zu lesen, weil sie zeigen, welche Verrenkungen der menschliche Geist vornehmen muss, um die christliche Vorsehungslehre mit philosophischen Ansprüchen in Deckung zu bringen.

Weitere philosophische Aspekte des Vorsehungsglaubens

Ein philosophisches Problem mit dem Glauben an die Gebetserhörung soll noch kurz vertieft werden: Eine Anzahl von Gebetserhörungen, also die scheinbar durch Gott bewirkte Erfüllung von im Gebet geäußerten Bitten, wird vom Gläubigen jeweils als empirische Wahrnehmung interpretiert, die zum induktiven Schluss berechtigt, Gott habe die entsprechenden Vorkommnisse auf Grund der Bitte des Gläubigen bewirkt. Nun wissen wir seit David Hume, dass der Zusammenhang zwischen Ursache und

Wirkung nie aus der reinen Beobachtung einer Abfolge von Ereignissen als notwendig bewiesen werden kann (vgl. Reichenbach 1993, 87 f).

Dazu kommt, dass die Widerlegung des induktiven Schlusses im Gegenbeweis liegt: der erste gesichtete farbige oder schwarze Schwan widerlegt den induktiven Schluss, alle Schwäne seien weiß. Diesem Gegenbeweis wurde in der christlichen Lehre der Boden entzogen, indem Gott grundsätzlich nicht *alle* Bitten der Gläubigen erfüllt, sondern sich immer vorbehält, in seiner allumfassenden Weisheit anders zu entscheiden. Damit ist ein Gegenbeweis gegen die Gebetserhörung nicht möglich, die Annahme einer Gebetserhörung durch Gott ist also nicht falsifizierbar.

Das wird nun den gläubigen Christen ebenso nicht berühren wie es den überzeugten Anhänger der Homöopathie nicht interessiert, die Argumente der Befürworter dieser Therapiemethode auf den Prüfstand zu stellen - Hauptsache ist ja doch, dass die Therapie gewirkt hat, und das kommt bei der Gebetserhörung, ebenso wie bei der Homöopathie, immer wieder vor.

Genevieve Lloyd kommt am Ende ihres Buches (2008) zum Resümee, dass die Idee einer Vorsehung eine zentrale Rolle für die Konzepte gespielt hat, die menschliche Zufriedenheit und Unzufriedenheit bestimmen, dass sie sich allerdings aus der Philosophie zurückgezogen habe und nur mehr für die Theologie und den religiösen Glauben wesentlich sei:

Providence has played a central role in the conceptual formations that sustain and shape our emotional lives. The idea of providence has for us largely retreated from philosophical and political thought into the realm of theology and religious belief. (Lloyd 2008, 301)

So sei es gekommen, dass heute menschliche Fehlbarkeit den Platz besetze, den früher ein allwissender, fürsorglicher Gott eingenommen habe, und das sei nicht unproblematisch:

Human fallibility, rather than being the imperfect antithesis of the divine omniscience and omnipotence that framed it for Leibniz, now occupies the place of all-knowing, all-providing divine agency. Lack of knowledge—no longer a limitation on prudent action that must be taken into account—has become a mitigating excuse for harm done. (Lloyd 2008, 313)

Heute würden wir – in unserer moralischen Selbstgerechtigkeit - die Fehleranfälligkeit unserer Entscheidungen vernachlässigen und negative Nebeneffekte einfach als „collateral damage“ (ibid.) in Kauf nehmen. Ohne die Ehrfurcht vor dem Leiden der Unschuldigen, die Augustinus und Leibnitz noch als Begleiterscheinung göttlicher Gerechtigkeit gesehen hätten, nehmen wir zum Beispiel zivile Opfer militärischer Operationen als unvermeidlich hin, obwohl sie zu häufig sind, um noch als unvorhersehbar betrachtet werden zu können.

Kants Optimismus hinsichtlich der Zukunft habe auf seiner Interpretation der Vorsehung als tragendes Element der gesamten geschichtlichen Entwicklung beruht. In der praktischen Vernunft, der Fähigkeit, universelle moralische Regeln zu entwickeln und zu befolgen, habe er den Weg zu echter Freiheit gesehen (vgl. Lloyd 2008, 317). Allerdings habe Hannah Arendt einen Widerspruch in Kants Argumentation aufgezeigt: die Idee des allgemeinen geschichtlichen Fortschritts stehe im Konflikt mit der individuellen Würde des Menschen, der niemals „bloß als Mittel“, sondern immer „zugleich als Zweck“ gebraucht werden müsse (MS/TL, 110/462, § 38). Den Menschen dem geschichtlichen Fortschritt zu unterwerfen mache ihn aber zum Mittel der Geschichte und verstoße in diesem Sinn gegen seine Menschenwürde.

Insgesamt sieht Lloyd die sich ändernde Einstellung zum Vorsehungsglauben als zentralen Faktor der Philosophiegeschichte, mit nachhaltigen Auswirkungen auf unser emotionales Erleben und unser moralisches Verhalten. Diese Überlegung ist durchaus nachvollziehbar – der aufgeklärte, selbstbewusste und selbstbestimmte Mensch muss seine Motivation zum moralischen Verhalten aus eigenem Antrieb entwickeln, er bezieht sie nicht mehr aus dem Bewusstsein, Teil eines göttlichen Planes zu sein und von der göttlichen Vorsehung geleitet zu werden.

Psychologische und neurobiologische Grundlagen des Vorsehungsglaubens

Naturwissenschaftliche Untersuchungen sind zwar nicht das Thema dieser Arbeit, die Beschreibung des Vorsehungsglaubens wäre aber meines Erachtens nicht vollständig, würde man hier nicht zumindest einen kurzen Einblick in seine psychologischen und neurobiologischen Grundlagen geben. Dieser Blickwinkel drängt sich geradezu auf,

weil die Neigung zu einer grundsätzlich teleologischen Betrachtung der Welt auch außerhalb der Religionen weit verbreitet ist. Andererseits findet auch der Glaube an Wunder, wie sie für das Eingreifen Gottes in persönliche Lebenssituationen notwendig sind, seine neurobiologischen Voraussetzungen in unserem Gehirn. Zum erstgenannten Phänomen soll zunächst die amerikanische Psychologin Deborah Kelemen mit einschlägigen Untersuchungsergebnissen zu Wort kommen.

Warum also glauben so viele Menschen, darunter auch solche, die nicht durch einen religiösen Glauben dazu motiviert werden, lieber an eine Vorsehung als sich mit irdischen kausalen Zusammenhängen zu beschäftigen? Warum glauben sie an höhere Mächte, statt die Ursachen und Zusammenhänge von Ereignissen in ihrem Leben anhand von Fakten zu analysieren und daraus Konsequenzen abzuleiten?

Einer der Gründe könnte darin liegen, dass schon Kleinkinder und – etwas weniger ausgeprägt, aber doch in signifikantem Ausmaß – auch Erwachsene eine Tendenz zur teleologischen Erklärung von Phänomenen der belebten und unbelebten Natur haben, wie Kelemen in mehreren Studien festgestellt hat. So wie schon Aristoteles das Wesen jedes Dinges in seinem Zweck gesehen hat, haben auch heute die meisten Menschen die Tendenz, natürliche Phänomene als zweckorientiert zu interpretieren, wie zum Beispiel in der Vorstellung „Bienen besuchen Blumen, um deren Befruchtung zu unterstützen“ (Kelemen und Rosset 2009, 141). Diese Interpretationen stehen im Gegensatz zum Weltbild der heutigen Naturwissenschaften, die sich an empirisch erforschten kausalen Zusammenhängen orientieren und für eine Zielorientierung der Natur im Allgemeinen keine Anhaltspunkte finden können. Sie liefert aber eine Erklärung dafür, warum der Vorsehungsglaube für viele Menschen so attraktiv ist.

Nach den sozialpsychologischen Experimenten von Kelemen ist diese Neigung zur teleologischen Interpretation sowohl bei Kindern als auch Erwachsenen deutlich ausgeprägt und bezieht sich sowohl auf Phänomene der belebten als auch auf der unbelebten Natur. Bei Erwachsenen sei sie teilweise durch erworbene naturwissenschaftliche Kenntnisse überlagert, zeige sich aber auch dann noch in signifikantem Ausmaß, zumindest hinsichtlich der belebten Natur. Bei älteren Alzheimer-Patienten, bei denen die Erinnerung an erworbene naturwissenschaftliche

Kenntnisse durch die Krankheit beeinträchtigt ist, zeigt sich diese Neigung wieder in verstärktem Ausmaß (vgl. Kelemen 2009, 138 f).

In einer späteren Studie wollte Kelemen wissen, ob die teleologische Interpretation auch bei Personen mit höchster naturwissenschaftliche Bildung zu beobachten sei. Die Experimente wurden mit Physikprofessoren und, als Vergleichsgruppe, Professoren der Geisteswissenschaften wiederholt. Unter Zeitdruck zeigte sich bei beiden Gruppen eine Tendenz zu teleologischen Interpretationen (Kelemen et al. 2013, 1080). Die Psychologin zieht daraus den Schluss, dass es sich bei dieser Tendenz um eine stabile und belastbare Eigenschaft des menschlichen Geistes handelt – aus ihrer Sicht um eine kognitive Verzerrung, die bereits in frühester Kindheit entsteht und auch nach intensivem wissenschaftlichen Training eher maskiert als von Grund auf behoben wird (vgl. Kelemen 2013, 1081). Als Erklärungen für dieses Phänomen hält sie zwei Alternativen für wahrscheinlich, nämlich einerseits die spirituelle Vorstellung der Erde als zielorientierter, lebender Organismus („Mutter Erde“, „Gaia“) und andererseits die religiöse Vorstellung der Erde als ein Produkt eines übernatürlichen Schöpfers (vgl. Kelemen 2013, 1076). Als praktische Auswirkung sieht sie einerseits einen subtilen, aber nachhaltig bremsenden Einfluss auf den intellektuellen Fortschritt der Menschheit und andererseits die Erkenntnis, dass religiöser Glaube eine natürliche Eigenschaft unserer Kognition und daher kulturell dauerhaft in unserem Erkenntnisvermögen verankert ist (vgl. Kelemen 2013, 1081). Damit ist auch die Wechselwirkung zwischen der teleologischen kognitiven Verzerrung und einem Glauben an die göttliche Vorsehung aus ihrer Sicht bestätigt.

Andrew Newberg bezeichnet sich auf seiner Website (www.andrewnewberg.com) als „neuroscientist“. Mit seinem Buch *Der gedachte Gott* (Originalausgabe 2001, deutsche Übersetzung 2003) hat er einen Verkaufserfolg gelandet, in welchem er die neurobiologischen Grundlagen für spirituelles Empfinden, mystische Erfahrung und religiösen Glauben analysiert. Er beginnt mit der Beschreibung neurobiologischer Experimente mit meditierenden Personen, die an Hand der Auswertungen mittels bildgebender Verfahren ein klares Ergebnis bringen, nämlich: „mystische Erfahrung

ist biologisch real und naturwissenschaftlich wahrnehmbar“ (Newberg et al. 2003, 17).

Newberg erklärt dann die Funktionalität des menschlichen Gehirns, die Wirkungsweise von Mythen und die Auswirkungen von Ritualen. Seiner Ansicht nach habe er experimentell beweisen können, dass es einen neurologischen Prozess gebe, „der es uns Menschen ermöglicht, die materielle Existenz zu transzendieren und mit einem tieferen, geistigeren Teil von uns selbst in Verbindung zu treten, der als absolute, universelle Realität wahrgenommen wird, die uns mit allem Seienden vereint (Newberg et al. 2003, 19). Mystische Erfahrung sei also eine normale Eigenschaft unseres Gehirns. Mythen könne man auf ein allgemeines Grundmuster reduzieren:

Sie werfen eine kritische existentielle Frage auf, stellen diese in Form unvereinbarer Gegensätze dar und bieten dann eine Lösung, die uns die Ängste nimmt, so daß wir glücklicher auf Erden leben können. (Newberg et al. 2003, 92)

Rituale seien deshalb so wirkungsvoll, weil in ihnen „Verhaltensformen und Ideen miteinander verbunden werden. Eben diese Synthese aus Rhythmus und Bedeutung macht das Ritual so wirkungsvoll.“ (Newberg et al. 2003, 127) Sie verwandeln „eine bedeutungsvolle Idee in eine sinnlich faßbare Erfahrung“ (Newberg et al. 2003, 127). Darauf beruhe ihre spirituelle Kraft:

Die Kraft des Rituals beruht darin, daß es dem Gläubigen einen erfahrungsmäßigen Beleg liefern kann, der zu »beweisen« scheint, daß sich die Verheißungen des Mythos und der heiligen Schrift erfüllen. Im Ritual kann der Teilnehmer, wenn auch nur für einen Augenblick, die transzendente spirituelle Einheit kosten, die alle Religionen versprechen. (Newberg et al. 2003, 135)

In der herkömmlichen Sicht vieler Psychologen und Soziologen werde fälschlicherweise das Aufkommen der Religion – nach Newberg aufgrund falscher Logik und irriger Schlüsse - als rein kognitiver Prozeß erklärt: wir haben Angst und sehnen uns nach Trost, deshalb erdenken wir uns einen mächtigen Beschützer im Himmel. Ein neurobiologischer Ansatz führe jedoch zu der Auffassung, „daß Gott nicht das Produkt eines kognitiven, deduktiven Prozesses ist, sondern vielmehr in einem mystischen oder spirituellen Moment »entdeckt« wurde, der sich dem

menschlichen Bewußtsein durch die Transzendenzmaschinerie des Geistes eröffnete“ (Newberg et al. 2003, 183).

Gegen Ende des Buches wird Newberg geradezu selbst zum Mystiker und hebt sich damit von den üblicherweise eher religionskritischen Kollegen seiner Zunft ab. Zuerst bezeichnet er die Wissenschaft als eine Mythologie (vgl. Newberg 2003, 233) und verurteilt den wissenschaftlichen Reduktionismus. Seine Zusammenfassung lautet dann wie folgt:

Der neurobiologische Hintergrund der spirituellen Transzendenz zeigt, daß das Absolute Einssein eine denkbare, ja sogar plausible Möglichkeit ist. Unsere Theorie hat immerhin einige Überraschungen zu bieten - daß Mythen einem biologischen Zwang entspringen, daß Rituale von ihrer Form her intuitiv auf Einheitszustände abzielen, daß Mystiker nicht unbedingt verrückt sind und daß alle Religionen Zweige desselben spirituellen Baums sind -, doch am meisten fasziniert uns, daß dieser höchste Einheitszustand rational begründet werden kann. Daß das Absolute Einssein real ist, ist kein endgültiger Beweis für die Existenz eines höheren Gottes, doch es spricht sehr dafür, daß das menschliche Leben mehr umfaßt als das rein Materielle. Unser Geist wird von der Ahnung dieser tieferen Wirklichkeit angezogen, diesem äußersten Gefühl der Einheit, in dem alles Leid aufhört und alles Begehren Frieden findet. Solange unser Gehirn so eingerichtet ist, wie es ist, und solange unser Geist diese tiefere Wirklichkeit zu spüren vermag, wird die Spiritualität die menschliche Existenz weiterhin prägen, und Gott - egal was wir unter diesem majestätischen, mysteriösen Begriff verstehen - wird nicht verschwinden. (Newberg et al. 2003, 233 f)

Für einen „neuroscientist“ sind das durchaus ungewöhnliche Äußerungen, die auch auf entsprechende Kritik stoßen. So bezeichnete Publishers Weekly das Buch als „a murky and overspiritualized remix of what should be a compelling scientific investigation into the neurology of mystical experience“ (Publishers Weekly 2001, 1). Insgesamt gibt das Buch interessante Einblicke in die Funktion des menschlichen Gehirns. Selbst wenn man von den mystischen Interpretationen des Autors absieht, zeigt es, dass mystische Empfindungen möglich und sogar messbar sind und nicht völlig in das Reich der Phantasie verwiesen werden können. Das erklärt zwar nicht die unmittelbare Funktionsweise des Vorsehungsglaubens, verdeutlicht aber die Eindringlichkeit religiöser Erfahrungen und gibt den Berichten von mystischen Erlebnissen auch für wissenschaftlich orientierte Menschen ein gewisses Gewicht.

Der dritte Autor, der hier besprochen werden soll, ist der Psychologe und Anthropologe Pascal Boyer von der Washington University in St. Louis, USA. Sein Buch *Und Mensch schuf Gott* (Original 2002, deutsche Übersetzung 2004) behandelt das in seinem Zentrum stehende Thema, die naturwissenschaftliche Erklärung des religiösen Glaubens, als fundierte anthropologische Studie, die mit wissenschaftlicher Akribie und zahlreichen Verweisen auf wissenschaftliche Forschungsergebnisse ausgearbeitet ist. Seine Erkenntnisse sind für das Verständnis des Wunder- und Vorsehungsglaubens durchaus anwendbar. Boyer beginnt – wie Newberg – mit verbreiteten, aber falschen Erklärungsmustern zum Ursprung der Religion, wie zum Beispiel diese:

Die meisten Ausführungen zum Ursprung der Religion lassen sich auf folgende Grundgedanken zurückführen: Der menschliche Geist verlangt nach Erklärungen; die Seele des Menschen sucht Trost; die menschliche Gesellschaft braucht Ordnung; der Intellekt des Menschen neigt zur Selbsttäuschung. (Boyer und Enderwitz 2009, 14)

Diese Erklärungen greifen aber für ihn zu kurz, sie seien nicht ausreichend. Für ihn ist Religion ein Kulturphänomen, das sich mit einer *Epidemie* vergleichen lässt, „durch deren Ausbreitung die Menschen (ausgehend von variablen Informationen) ähnlich strukturierte Formen religiöser Vorstellungen und Normen ausbilden“ (Boyer und Enderwitz 2009, 64). Kulturelle Überlieferung sei relevanzbestimmt, das heißt, dass „Begriffe, die mehr Erkenntnissysteme »erregen«, leichter in ihren Erwartungshorizont passen und eine größere Zahl an Schlussfolgerungen (beziehungsweise das ganze Arsenal) aktivieren“ (Boyer und Enderwitz 2009, 203), im Zweifelsfall leichter angeeignet und weitergegeben werden „als Materialien, die den Erwartungsformaten weniger gut entsprechen oder keine Schlussfolgerungen auslösen. Wir besitzen unsere kulturellen Begriffe nicht deshalb, weil sie einen Sinn ergeben oder nützlich sind, sondern weil wir dank der Strukturen unseres Gehirns nur schwer umhin können, sie zu erzeugen.“ (Boyer und Enderwitz 2009, 203 f) Damit zeichnet sich schon eine Antwort auf die gestellte Frage ab: Der Schlüssel zum Verständnis der Religiosität bestehe darin, dass die Religion nicht nur *ein bestimmtes System* im menschlichen Geist anspreche, sondern *mehrere*. Religion sei nämlich das „Resultat einer *Sammel- oder Mehrfachrelevanz* - das heißt der erfolgreichen Aktivierung

vieler verschiedener mentaler Systeme“ (Boyer und Enderwitz 2009, 360). Dadurch würden bestimmte kognitive Prozesse „nicht eigentlich *verursacht*, sondern nur *wahrscheinlicher gemacht*“ (*ibid.*).

Von welchen mentalen Prozessen ist hier also die Rede? Boyer bietet eine ganze Liste von ihnen, die in ihrem Zusammenwirken dazu beitragen, religiösen Glauben zu unterstützen:

Konsens-Effekt: Menschen neigen dazu, ihren Eindruck von einer Szene der Beschreibung anzupassen, die andere von ihr geben; nehmen sie zum Beispiel einen Gesichtsausdruck als Wut wahr, während mehrere Personen in ihrer Umgebung darin Ekel sehen, äußern auch sie schließlich, das Gesicht drücke Ekel aus.

Falscher Konsens: Hier findet das Gegenteil statt, das heißt, man nimmt irrtümlich an, die eigenen Eindrücke würden von anderen geteilt, die emotionale Reaktion anderer Menschen auf eine Szene sei also im Kern der eigenen gleich.

Urheber-Effekt: Die Gedächtnisleistung für Informationen, die man selbst erzeugt hat, ist häufig größer als die für Dinge, die man nur wahrgenommen hat. Bei einer imaginierten Szene kann man sich an Einzelheiten, die man selbst beigetragen hat, besser erinnern als an solche, die von anderen stammen.

Erinnerungstäuschungen: Die experimentelle Psychologie hat gezeigt, wie leicht es ist, falsche Erinnerungen zu erzeugen; wir sind dann intuitiv sicher, wir hätten irgendetwas gehört oder gesehen, während wir es in Wahrheit nur imaginiert haben. Auch wenn man eine bestimmte Handlung imaginiert, kann - wenn sie oft genug wiederholt wird - die Illusion entstehen, man hätte sie wirklich vollzogen.

Mangelhafte Quellenprüfung: Unter bestimmten Bedingungen kann man nicht mehr mit Sicherheit feststellen, aus welcher Quelle eine Information stammt. (Geht sie auf eigenes Schließen oder auf das Urteil eines anderen zurück? Hat man sie gehört oder gesehen oder gelesen?) Damit wird es schwierig einzuschätzen, wie zuverlässig die betreffende Information ist.

Bestätigungstendenz: Vertritt jemand eine bestimmte Hypothese, dann neigt er dazu, positive, also scheinbar bestätigende Beispiele zu finden und zu erinnern, während ihm die Entdeckung möglicher Gegenbeispiele häufig weniger gut gelingt. Die Ersteren erinnern an die Hypothese und zählen als Beweis; die Letzteren erinnern nicht an die Hypothese und zählen daher überhaupt nicht.

Verminderung kognitiver Dissonanz: Menschen neigen dazu, erinnerte Überzeugungen an Eindrücke, die aus neuer Erfahrung stammen, anzupassen. Werden sie durch irgendeine Information veranlasst, sich einen bestimmten Eindruck von einem Menschen zu machen, dann meinen sie oft, sie hätten diesen Eindruck schon immer gehabt, auch wenn ihr früheres Urteil genau das Gegenteil besagte. (Boyer und Enderwitz 2009, 363 f)

Solche Abweichungen vom streng logischen Denken seien weit verbreitet und auch typische Begleiterscheinungen religiöser Vorstellungen. Damit sei auch klar, dass religiöses Denken *keine besonderen Voraussetzungen* erfordere: „Es gibt keinen religiösen Trieb, keinen gesonderten Hang, keine bestimmte Veranlagung zu religiösem Denken, kein eigenständiges Religionszentrum im Gehirn, und religiöse Menschen unterscheiden sich in den wesentlichen kognitiven Funktionen überhaupt nicht von nichtreligiösen Menschen.“ (Boyer und Enderwitz 2009, 396 f). Es sei vielmehr die Kombination ganz alltäglicher mentaler Prozesse, die durch religiöse Inhalte immer wieder angesprochen werde und damit das religiöse Verhalten fördere. Insgesamt sei religiöses Denken das Produkt „unsichtbarer Hände“:

Anstelle eines exquisit religiösen Denkens fanden wir etwas anderes: wir machten die enttäuschende Entdeckung unsichtbarer Hände. Eine von ihnen lenkt die menschliche Aufmerksamkeit auf mögliche Vorstellungskombinationen; eine andere lässt uns einige davon besonders gut erinnern; eine dritte sorgt dafür, dass Vorstellungen von Akteuren leichter zu erwerben sind, wenn sie diese mit Strategien, moralischen Kriterien und dergleichen ausstatten. Die unsichtbare Hand der zahlreichen Erkenntnisssysteme stiftet alle nur möglichen Zusammenhänge zwischen diesen Vorstellungen und auffälligen Vorkommnissen im Leben der Menschen. Die unsichtbare Hand der kulturellen Selektion sorgt dafür, dass die von Menschen erworbenen und überlieferten religiösen Ideen in aller Regel solche sind, von denen sie sich unter den jeweiligen Umständen besonders leicht überzeugen lassen. (Boyer und Enderwitz 2009, 397)

Die religionskritische Einstellung von Boyer ist nicht zu übersehen – er verbreitet Religionskritik in ihrer massivsten Form, nämlich durch sowohl direkt als auch subtil-unterschwellig ausgedrückte Geringschätzung. Boyer behandelt den Gott der christlichen Religion nicht anders als die mythischen und magischen Ahnen und Götter der Naturvölker, die er für seine anthropologischen Studien besucht und erforscht hat. Von den Christen spricht er nicht anders als von afrikanischen

Naturvölkern, etwa den *Fang* und den *Zande*. Dadurch wird das Christentum in einen Topf geworfen mit mythologischen Naturreligionen und Geisterbeschwörern. Ernst Cassirer, in seinem erkenntnistheoretisch orientierten Zugang, hat das anders gesehen: er hat der Religion zugebilligt, zumindest um einen Schritt weiter zu sein als die letzteren:

Die Religion vollzieht den Schnitt, der dem Mythos als solchem fremd ist: Indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich als solche - als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen Sinn 'hinweisen', ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen. (Cassirer 2010, 280)

Die Fähigkeit, Bilder und Zeichen bewusst als Symbole zu verwenden, war für ihn ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Mythos und Religion.

Boyer macht diesen Unterschied nicht und kritisiert die heiligsten Rituale des Christentums despektierlich, wenn er zum Beispiel schreibt „Warum schließlich versammeln sich Menschen in einem besonderen Gebäude, hören sich die Erzählung einer lange zurückliegenden Folterung an und tun so, als äßen sie den Leib eines Gottes?“ (Boyer und Enderwitz 2009, 321) Mit dieser geschmacklosen Anspielung auf die christliche heilige Messe ebenso wie mit anderen Bosheiten tut er seinem Anliegen meines Erachtens nichts Gutes – sie erweitern nicht den Wert seiner wissenschaftlichen Erklärungen und überzeugen vermutlich keinen einzigen Gläubigen von der fehlenden wissenschaftlichen Beweisbarkeit seiner Religion.

Insgesamt zeigen die besprochenen Autoren, dass religiöser Glaube – und damit der Glaube an die göttliche Vorsehung - nicht als reine Einbildung oder Wunschdenken abqualifiziert werden kann. Er ist in unserer Psychologie und Neurobiologie ebenso tief verwurzelt und verankert wie er auch aus der gesamten Geschichte der Menschheit nicht weg zu denken ist. Religion adressiert Ängste und Hoffnungen, Emotionen und Fragen, die für jeden Menschen existentielle Bedeutung haben. Der Glaube äußert sich in messbaren physiologischen Erscheinungen, die ihn jetzt auch der empirischen Forschung in einem gewissen Maß zugänglich machen. Nicht nur für religiöse Menschen ist ihr Glaube an eine göttliche Vorsehung eine entscheidende spirituelle Grundlage. Auch jede geschichtsphilosophische Betrachtung muss sich der

Frage stellen, ob Geschichte teleologisch, also auf ein höheres Ziel gerichtet, verläuft oder nicht. Damit sind Religion und Vorsehung von großer geschichtlicher Relevanz bis in unsere Zeit, wie die Attacken fundamentalistischer Christen auf das Bildungssystem in den USA und die destruktiven Aktivitäten von Islamisten zeigen. Wer spirituelle Bedürfnisse hat und auf epistemische Rechtfertigung für seine Überzeugungen verzichten kann, findet in diesen Forschungsergebnissen eine Bestätigung für die existentielle Realität seiner religiösen Überzeugung und für seinen Glauben an die göttliche Vorsehung.

4. Zufall, Notwendigkeit, Wahrscheinlichkeit

Sind die als schicksalhaft erlebten, bedeutenden Ereignisse in unserem Leben zufällig, erfolgen sie notwendigerweise auf Grund der Intervention höherer Mächte oder gehorchen sie den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit? Zur Beschäftigung mit diesen Fragen sind zunächst die verwendeten Begriffe zu definieren.

Der Zufall

Zufälligkeit kann philosophisch als das Gegenteil von Notwendigkeit beschrieben werden. Nicht beabsichtigte Ereignisse, die wir *nicht* als notwendige Folge anderer Ereignisse oder Ursachen einordnen können, betrachten wir zunächst als zufällig. Sie erscheinen uns als zufällig, entweder weil die Ursachen nicht genau bekannt sind – in diesem Fall sprechen wir von *subjektivem* Zufall, von einem Zufall für *jemanden* – oder sie ereignen sich tatsächlich und nachweislich ohne ursächliche Veranlassung, dann sprechen wir vom *objektiven* Zufall.

Dies soll hier an einem alltäglichen Beispiel erläutert werden: Ein Verkehrsunfall kann für einen Beobachter *subjektiv* als zufällig erscheinen – die Fahrzeuge sind aus verschiedenen Richtungen gekommen, die Fahrer kennen einander nicht, sie sind scheinbar zufällig zusammen gestoßen. Der Sachverständige, der im Auftrag der Justiz den Vorfall untersucht, hat die Aufgabe, die Ursachen herauszufinden und den Sachverhalt zu objektivieren. Einer der Beteiligten war zu schnell, hat eine Vorrangtafel nicht beachtet oder ähnliches und hat damit den Unfall *verursacht*. Im Sachverständigenbericht wird die Notwendigkeit, mit der sich der Unfall aus Verschulden eines Teilnehmers ereignet hat, dokumentiert. Für den Beobachter, der

die Sache längst vergessen hat, bleibt der Unfall als *subjektiv zufällig* in Erinnerung, für die Justiz wird er zur *objektiv notwendigen* Folge eines Fehlverhaltens, das gegebenenfalls bestraft wird und Schadenersatzpflicht nach sich zieht. Selten aber doch kommt es vor, dass der Sachverständige zum Ergebnis kommt, dass eine Verkettung unglücklicher, nicht schuldhafter Umstände zu einem Unfall geführt hat, also eine Überschneidung mehrerer Kausalketten, von denen keine ein schuldhaftes Verhalten impliziert. In diesem Fall wird sozusagen amtlich ein *objektiver Zufall* festgestellt, der alle Beteiligten exkulpiert.

Der Zufall bei Aristoteles

Aristoteles hat sich in seinen *Vorlesungen über die Natur* in der *Physik* (1995) mit dem Gegensatz zwischen Fügung und Zufall beschäftigt. Beide seien mögliche Ursachen für Ereignisse und er fragt, wie sie sich voneinander unterscheiden:

Auf welche Weise sich nun Schicksalsfügung und Zufall unter diesen Ursachen finden, ob Schicksal und Zufall dasselbe sind oder verschieden voneinander und überhaupt, was denn Schicksalsfügung und Zufall eigentlich ist: das ist zu untersuchen. (Aristoteles 1995, 34)

Beide gehören zu den Ereignissen „wegen etwas“, also solchen, die „sowohl durch planende Vernunft“ hervorgebracht werden können „oder auch durch Naturanlage“ (vgl. *ibid.*, 37). Alle Ereignisse auf Grund von Fügung seien zufällig, umgekehrt aber beruhen nicht alle zufälligen Ereignisse auf Fügung (vgl. *ibid.*, 39). Wichtige Unterscheidungskriterien seien für den Zufall das Fehlen einer „Deswegen-Beziehung“ und für die Fügung das zufällige Eintreten sinnvoll gewollter Handlungen:

Es ist also klar: Wenn im Bereich der Geschehnisse, die im strengen Sinn wegen etwas eintreten und deren Ursache außer ihnen liegt, etwas geschieht, das mit dem Ergebnis nicht in eine Deswegen-Beziehung zu bringen ist, dann nennen wir das »zufällig«. »Auf Grund von Fügung« (sagen wir) von solchen Ereignissen, die im Bereich sinnvoll gewollter Handlungen bei (Wesen), die die Fähigkeit zu planendem Vorsatz haben, zufällig eintreten. (Aristoteles 1995, 40)

Norbert Luyten schreibt zu Aristoteles, dass dieser den materialistischen Mechanismus dadurch überwunden habe, dass er „die Natur als Ordnungsgefüge und

so als Finalgeschehen sieht“ (Luyten 1975, 50). Sein Weltverständnis sei also deterministisch gewesen, er habe aber auch die Zufälligkeit nicht geleugnet, sondern „eine ganze Lehre über den Zufall ausgearbeitet“ (Luyten 1975, 52):

Dieser Zufall steht aber nicht im Widerspruch zum deterministischen Kausalbegriff. Jede Kausalkette in sich ist durchgängig determiniert, wenigstens was Formal-, Final- und Wirkursache betrifft. Der Zufall besteht darin, daß dieser an sich gültige Determinismus dadurch durchbrochen wird, daß eine andere Kausalkette die erste durchkreuzt. Es handelt sich also um die Begegnung von zwei Determinismen, wobei höchstens die Begegnung indeterminiert, zufällig, zu nennen ist. (Luyten 1975, 52 f)

Auch der deutsche Philosoph Andree Hahmann stimmt zu, dass nach Aristoteles „alles, worüber gesagt wird, es geschehe zufällig oder ‚von selbst‘, eine genau bestimmbare Ursache hat. Nichts geschieht ihm zufolge gänzlich unverursacht.“ (Hahmann 2007, 362) Allerdings habe Aristoteles eine *akzidentelle* Form der Verursachung gekannt, die er in der *Physik II* am Beispiel eines Hausbaues erklärt habe: Die Fähigkeit des Bauherrn, ein Haus zu bauen, sei die *bewirkende* Ursache für den Hausbau. Dass er auch andere Eigenschaften besitze, wie eine krumme Nase oder spitze Ohren, sei für den Hausbau *akzidentell*, also nicht wesentlich und damit eine unbestimmte Ursache. Eine Besonderheit akzidenteller Verursachung sei „die Intersektion zweier Kausalketten [...], d.h. dass sich zwei voneinander getrennte Kausalketten, hervorgerufen durch ein bestimmtes Ereignis, kreuzen. (Hahmann 2007, 363)

Der deutsche Philosoph Otfried Höffe zeigt den Zusammenhang von *Zweck* und *Zufall* bei Aristoteles auf: bevor dieser den Zweckbegriff eingeführt habe, habe er zwei Arten des Zufalls unterschieden, einerseits die *tychê*, die glückliche oder unglückliche Fügung und andererseits Naturprozesse, die sich *automaton*, „von selbst“ ereignen. „Beide Zufallsformen bezieht Aristoteles auf einen Zweck, der jedoch auf irreguläre, unvorhergesehene und ungeplante Weise erreicht oder verfehlt wird.“ (Höffe 2014, 118 f) Die *tychê* verweise auf eine „nichtdefizitäre, echte Teleologie“ (Höffe 2014, 119), denn das, was sich durch eine glückliche Fügung ergeben hat, könnte auch beabsichtigt gewesen sein. Auch bei den Naturprozessen habe Aristoteles Zweckmäßigkeit erkannt, zum Beispiel bei der Ausformung des

menschlichen Gebisses mit unterschiedlichen Zahnformen zum Schneiden und zum Mahlen der Nahrung. Allerdings habe er dieser Zweckmäßigkeit jegliches Zweckbewusstsein abgesprochen – sie sei „retrospektiv und unbewußt“ (ibid.).

Überschneidung von Kausalketten

Wenn jemand bei einem sonntäglichen Museumsbesuch in einer fernen Metropole am anderen Ende der Welt zufällig seine Nachbarin trifft, ist das auf den ersten Blick ein fast unvorstellbarer Zufall. „Was für ein unglaublicher Zufall, dass wir einander hier treffen, in einer Stadt mit 19 Millionen Einwohnern auf einem fernen Kontinent!“ wird man wohl sagen und sich kaum fassen können. Dann tauscht man sich aus: Sie ist Stewardess auf der Langstrecke, fliegt öfter in diese Stadt und muss dann wegen des langen Fluges regelmäßig ein oder zwei Tage dort verbringen, um die gesetzlichen Ruhezeiten einzuhalten. Er arbeitet für ein Unternehmen, dass in der Stadt ein Headquarter und einige Entwicklungs- und Schulungszentren betreibt. Das Museum ist weltberühmt und daher ein beliebtes Ziel für den arbeitsfreien Sonntag. Seine Konstruktion ist spiralförmig, sodass man alle Flächen erreichen kann, ohne Stiegenhäuser oder Aufzüge zu benutzen - die hinauf strömenden Besucher begegnen zwangsläufig denen, die schon am Rückweg sind. Mit all diesen Informationen ist dem Anschein des Zufalls die Spitze genommen – aus dem zunächst unglaublichen subjektiven Zufall ist ein objektiv durchaus erklärbares Ereignis geworden - zwei nicht außergewöhnliche Kausalketten haben sich eben zufällig gekreuzt. Dieses selbst erlebte Beispiel liegt mir noch näher als jenes, das Jacques Monod verwendet, um eine „Überschneidung zweier voneinander völlig unabhängiger Kausalketten“ (Monod 1979, 107) zu erklären: ein Arzt wird auf dem Weg zu einem Patienten von einem Hammer getötet, den ein auf dem Dach arbeitender Spengler fallen gelassen hat. Er stirbt, ohne noch darüber reflektieren zu können, ob es sich um einen *operationalen* oder einen *wesensmäßigen* Zufall gehandelt habe. Monod (bzw. sein Übersetzer ins Deutsche) verwendet hier die Begriffe *operational* und *wesensmäßig* sinngemäß für den *subjektiven* und *objektiven* Zufall.

Zufall und Kontingenz

Von einem *zufälligen* Ereignis sprechen wir also, wenn es nicht beabsichtigt war und solange dafür keine kausale Erklärung gefunden werden kann - ein *für jemanden*

subjektiv zufälliges Ereignis erscheint als zufällig, weil ihm oder ihr die Verursachung des Ereignisses nicht bekannt ist. Kant führt das Gegensatzpaar Notwendigkeit und Zufälligkeit in seiner Kategorientafel als eine der drei *Modalitäten* an, die er unterscheidet: *Möglichkeit* und *Unmöglichkeit*, *Dasein* und *Nichtsein* und schließlich *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit* (KrV, 156/B106). Allerdings existiert für Kant das Zufällige „nur unter der Bedingung eines anderen, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung notwendigerweise da ist“ (KrV, 662 f/B 612). Diese Argumentation verwendet er auch, um „auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen“ (KrV, 662/B 611). Einen objektiven, wesensmäßigen Zufall, ein Ereignis, dass keine definierbare Ursache hat, wie es heute die Quantenphysik postuliert, konnte er also offenbar noch nicht in Erwägung ziehen.

Den Unterschied zwischen *Zufall* und *Kontingenz* habe Kant nicht so streng beachtet wie zum Beispiel Leibnitz, der das Kontingente als das definierte, „was durchaus ist, aber eben nicht notwendig ist“, schreibt der Historiker Peter Vogt in seiner Habilitationsschrift (Vogt 2011, 54). Das Kontingente könnte also auch *nicht* sein: „*contingens est, quod potest non esse*“ (ibid.). „Kontingenz für Leibniz und Zufälligkeit für Kant, sie bezeichnen nun gleichermaßen das nicht notwendige Wirkliche oder Seiende.“ (Vogt und Joas 2011, 61)

Zufall und Kontingenz sind also sehr ähnliche Begriffe, die sich weniger durch exakte Unterschiede in Definition und Bedeutung unterscheiden als durch den Kontext ihrer Verwendung: im Alltag sprechen wir vom Zufall und meinen nicht vorhergesehene Ereignisse, die uns persönlich betreffen und deren ursächlichen Zusammenhang wir nicht kennen. In der Philosophie sprechen wir von Kontingenz und meinen ganz allgemein mögliche Ereignisse, die nicht notwendigerweise eintreten müssen, sodass wir die Zukunft nicht vorhersagen können.

Eine prominente Bedeutung findet die Kontingenz in der „*contingentia mundi*“, der Kontingenz der Welt, also der Vorstellung, dass die Welt auch *nicht sein* könnte, im Gegensatz zu Gott, der als *notwendig* gedacht wird. Aus dieser Perspektive bringen Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger den Unterschied von Kontingenz und Zufall aus theologischer Sicht auf den Punkt:

Kontingenz ist im Christentum eine Funktion des Handelns Gottes, seiner Freiheit, Güte und Gerechtigkeit. *Zufall* hingegen ist das, was sich — wie im Horizont des antiken Atomismus - aus der nicht auf Regeln zu bringenden Kombination irreduzibler Elemente als die instabile Konstellation einer Welt oder eines Lebens ergibt. (Dalferth und Stoellger 2000, 4)

Die Welt sei nicht deshalb kontingent, weil sie auch *nicht oder anders* hätte sein können, „sondern weil Gott ihr gegenüber passiv, empfindlich und empfänglich ist“ (ibid.).

Einen interessanten Gesichtspunkt bringt Barbara Reiter in ihrer Dissertation mit dem Titel *Ethik des Zufalls* (2012) ein: den ethischen Blick auf Kontingenz und Zufall. Hinsichtlich der Unterscheidung von Zufall und Kontingenz ist für sie die *Bedeutung* das entscheidende Kriterium. Sie unterscheidet daher zwischen der *Entstehung* von Kontingenz und ihrer *Interpretation*, also der Zuschreibung von Bedeutung:

Einmal geht es um das Zustandekommen von Zufallsereignissen und ein anderes Mal geht es um die Zuschreibung von Bedeutung an diese Ereignisse. In beiden Fällen sprechen wir von „Zufall“, jedoch in verschiedener Hinsicht; einmal im Sinne von bedeutungslosem Zufall, „Zufälligkeit“ oder „Kontingenz“ und einmal im Sinne von bedeutungsvollem Zufall, „Schicksal“, für die eigene Lebensgeschichte relevant gedeuteter Zufall. (Reiter 2012, 21)

Reiter unterscheidet also zwischen der Kontingenz als der – für uns zunächst noch *bedeutungslosen* - grundsätzlichen Zufälligkeit und dem für uns *bedeutungsvollen* Zufall, dessen Folgen relevante Bestandteile unseres Schicksals werden.

Zufall sei also, „was nicht in unserer Macht steht, aber für uns Bedeutung hat.“ (Reiter 2012, 29) Kontingent dagegen sei „was nicht in unserer Macht steht und für uns Bedeutung haben kann, aber nicht muss“ (ibid.). Dabei sei Kontingenz der weitere Begriff als der Zufall: „Zufälle sind die sichtbare, wahrnehmbare Spitze des Eisbergs Kontingenz.“ (Reiter 2012, 30)

In die Ethik fließen diese Überlegungen zu Kontingenz und Zufall dann zum Beispiel bei John Rawls ein: für ihn ist ein Ausgleich der durch die Kontingenz verursachten Ungleichheiten ein Postulat der Gerechtigkeit:

Der Ausgleich von „Ungleichheiten in den Lebensaussichten der Bürger“ ist ein explizites Anliegen der Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness. Rawls unterscheidet drei Weisen, wie Kontingenz für Ungleichheit ursächlich sein kann:

1. ungleiche Start- oder Ausgangsbedingungen, 2. ungleiche Umsetzungsbedingungen und 3. Glück oder Pech. (Reiter 2012, 101)

Die weiteren Ausführungen Reiters zur Rolle von Zufall und Kontingenz beim Streben nach dem „guten Leben“ würden hier zu weit führen. Wenden wir uns also dem Zufallsbegriff der klassischen Physik zu.

Der Zufallsbegriff der klassischen Physik

Bis in das 20. Jahrhundert konnte die Physik von einem uneingeschränkten Determinismus ausgehen, der dem Zufall keinen Platz ließ. Scheinbare Zufälle, also Ereignisse, deren Ursache nicht bekannt war, bildeten die Grundlage des Forschungsdranges der physikalischen Wissenschaften. Der französische Astronom, Physiker und Mathematiker Pierre Simon de Laplace erdachte einen Dämonen, „der für einen gegebenen Augenblick alle in der Natur wirkenden Kräfte sowie die gegenseitige Lage aller Atome kennt, und der überdies scharfsinnig genug wäre, die gegebenen Größen der Mathematik zu unterwerfen“ (Taschner und Kehlmann 2014, 76). Ihm lägen Zukunft wie Vergangenheit offen vor Augen, er könnte jedes Ereignis bis ans Ende aller Zeiten voraussagen.

Diese Vorstellung des uneingeschränkten kausalen Determinismus änderte sich erst im 20. Jahrhundert mit der Entwicklung der Quantentheorie.

Der Zufallsbegriff der Quantenphysik

Das 20. Jahrhundert hat für den physikalischen Zufallsbegriff eine entscheidende Umwälzung mit sich gebracht. Die Quantenphysik hat schon unter ihren Entdeckern eine Diskussion ausgelöst, die besonders Nils Bohr und Albert Einstein zu Kontrahenten machte und durchaus philosophische Dimensionen hatte, wie der Physiker, Philosoph und Wissenschaftsjournalist Manjit Kumar es beschreibt:

Für Bohr gab es »keine Quantenwelt«, sondern nur »eine abstrakte mechanische Beschreibung«. Einstein glaubte an eine Wirklichkeit, die von der Wahrnehmung unabhängig war. Die Debatte zwischen Einstein und Bohr drehte sich gleichermaßen um die Art von Physik, die als sinnvolle theoretische Beschreibung der

Wirklichkeit akzeptabel war, wie um das Wesen der Wirklichkeit selbst. (Kumar und Kober 2011, 398)

Eine der großen Fragen drehte sich um den quantenphysikalischen Zufall. Führende Physiker dieser Zeit hatten sich bereits mit der Frage beschäftigt, ob es verborgene Parameter gebe, die für die unerklärlichen Phänomene der Quantenphysik verantwortlich seien oder ob sie tatsächlich als rein zufällig gelten konnten. „Phänomene, die auf einer Ebene probabilistisch erschienen, mochten sich mit Hilfe verborgener Variablen als deterministisch erweisen, so dass Teilchen ständig eine definite Geschwindigkeit und Position besessen hätten.“ (Kumar und Kober 2011, 405)

Es bedurfte eines jungen irischen Physikers, John Bell, um diese Frage einer Klärung näher zu bringen. Am in der Schweiz gelegenen europäischen Kernforschungszentrum CERN, wo er an der Konstruktion von Teilchenbeschleunigern mitarbeitete, war er ein Kollege des österreichischen Physikers Reinhold Bertlmann, dessen Gewohnheit, immer ungleichfarbige Socken zu tragen, Bell zu Reflexionen über das quantenphysikalische Phänomen der Verschränkung veranlasste: wenn man nur einen Fuß Bertlmanns sah und seine Gewohnheit kannte, wusste man sofort, welche Farbe die andere Socke *nicht* haben konnte (vgl. Bell 1980, 1 und fig. 1, p 21). Diese Überlegung wies auf ein Phänomen hin, das Einstein als „spukhafte Fernwirkung“ bezeichnet hatte, nämlich die Tatsache, dass in einem bestimmten quantenphysikalischen Experiment zwei miteinander verschränkte Teilchen erst im Augenblick ihrer Messung einen definierten Zustand annehmen, und zwar beide gleichzeitig, unabhängig von ihrer Entfernung voneinander. Diese Zustandsänderung erfolgt schneller als das Licht für die Überwindung der Distanz zwischen ihnen brauchen würde - ein für Einstein absolut nicht vorstellbarer Gedanke. Damit ergab sich die Frage, ob die Information zwischen den beiden verschränkten Teilchen im Augenblick der Beobachtung übermittelt wird oder ob sie schon vorher, im Augenblick der Verschränkung, festgelegt wurde? Oder, anders gefragt: Ist das Ergebnis des Experiments *objektiv zufällig* oder gibt es verborgene Parameter, die es determinieren? Bell gelang es, eine Gleichung zu entwickeln, die für ein quantenphysikalisches Experiment – unter Einbeziehung lokaler Parameter – die

mögliche Abweichung von Messwerten berechnete und vorhersagte. Mit der Durchführung des Experiments konnte dann bewiesen werden, dass die tatsächliche statistische Verteilung von den Berechnungen abwich, dass also lokal realistische Theorien *nicht* kompatibel sind mit den Vorhersagen der Quantenphysik (vgl. Zeilinger 2005, 79 f).

Damit war ihm etwas gelungen, das auch philosophisch interessant ist, nämlich „die Auseinandersetzung zwischen Einstein und Bohr auf einen neuen Schauplatz zu verlegen, die *experimentelle Philosophie*“ (Kumar und Kober 2011, 415 f). Aus den Bell'schen Ungleichungen leitete er das Bell'sche Theorem ab, wonach lokal realistische Theorien im Widerspruch zur Quantenphysik stehen. Der österreichische Quantenphysiker Anton Zeilinger erklärt die beiden Begriffe so:

Diese Theorien heißen deshalb «lokal», weil eben die Eigenschaften jedes der beiden Systeme nur davon abhängen, was mit diesem System geschieht, welche Messung an ihm durchgeführt wird, also davon, wie es von seiner Umgebung lokal beeinflusst wird. Die beobachtete Eigenschaft ist unabhängig davon, welche Messung am anderen System durchgeführt wird. «Realistisch» heißen diese Theorien, weil die Ergebnisse von Beobachtungen auf reale Eigenschaften zurückgeführt werden, die die Systeme tragen. (Zeilinger 2005, 80)

Für den physikalischen Zufall bedeutet das, dass der quantenphysikalische Zufall kein *subjektiver* Zufall ist, der nur aus Informationsmangel als Zufall empfunden wird, sondern dass es sich um einen *objektiven* Zufall handelt (vgl. Zeilinger 2005, 43-46).

Der Zufallsbegriff der Evolutionstheorie

Ein Wissensgebiet, in dem Zufall und Notwendigkeit eine geradezu entscheidende Rolle spielen, ist die Evolutionstheorie. Es sei daher an dieser Stelle ein kurzer Exkurs in dieses Fachgebiet erlaubt. Weil hier von einer Theorie gesprochen wird, dazu gleich eine Klarstellung von Franz M. Wuketits: „Mit *Evolutionstheorie* ist heute nicht die Veränderung der Arten selbst gemeint, denn die ist, wie gesagt, eine *Tatsache*. Gemeint ist damit vielmehr die *Erklärung* des Artenwandels und seiner jeweiligen Abläufe.“ (Wuketits 2014, 59)

Namhafte Evolutionsbiologen, wie zum Beispiel Jacques Monod oder Richard Dawkins, vertraten und vertreten die Meinung, dass die Mutationen, die zu Veränderungen im Genom führen und damit Anpassung an geänderte Umweltverhältnisse und Entstehen neuer Arten ermöglichen, *völlig zufällig* erfolgen. Christliche Forscher, wie zum Beispiel Conway Morris (vgl. Hein 2004, 6), sehen dagegen die Entwicklung des Menschen schon im Urknall vorgegeben und seither in einem *zielgerichteten Prozess* weiter verlaufend. Unsere Entstehung sei „alles andere als ein Zufall“. (Hein 2004, 3). Würde sich die Evolution von einem bestimmten Punkt an wiederholen, würde sie immer wieder ähnlich verlaufen und intelligente Wesen in der Art des Menschen hervorbringen. Von der Idee des Intelligent Design distanziert sich Morris in einem Interview mit der deutschen „Zeit“ allerdings dezidiert:

ZEIT: Halten Sie unsere Welt also für sehr intelligent entworfen? **Morris:** Da muss ich etwas klarstellen: Den Begriff intelligent design würde ich nie verwenden. Er ist von den Kreationisten besetzt – diesen Pseudowissenschaftlern, die die Bibel wörtlich auslegen und davon ausgehen, dass Gott Pflanzen, Tiere und den Menschen in sieben Tagen erschaffen hat. Von solchen Leuten will und muss ich mich ganz klar abgrenzen – als Wissenschaftler und als gläubiger Christ. (Hein 2004)

In dieser Abgrenzung hätte ihm Jacques Monod, Nobelpreisträger für Medizin des Jahres 1965 und Philosoph, sicherlich Recht gegeben. Zum Zufall in der Evolution war er allerdings völlig anderer Meinung. Er kannte die Argumente der Gegenseite und ging daher nicht direkt auf sein Ziel zu, nämlich zu zeigen, dass die treibende Kraft hinter der Vielfalt der Evolution im reinen Zufall der Mutationen und in der Notwendigkeit der daraus folgenden Replikation dieser mutierten Gene liegt (vgl. Monod 1979, 106). Stattdessen beginnt er sein Buch *Zufall und Notwendigkeit* (1979) mit einem Gedankenexperiment: wie müsste ein Computerprogramm konzipiert sein, damit es ein Artefakt von einem natürlichen Objekt unterscheiden kann (Monod 1979, 23)? Am Beispiel eines belebten Bienenstocks zeigt er, wie schwierig es sein kann, natürliche von künstlichen Objekten zu unterscheiden. Dann kommt er zum Wesentlichen, das ein Lebewesen kennzeichnet:

Jedes Artefakt ist das Erzeugnis der Tätigkeit eines Lebewesens, das so auf besonders einleuchtende Art eine der grundlegenden Eigenschaften zum Ausdruck bringt, die ausnahmslos alle Lebewesen kennzeichnen: *Objekte* zu sein, die *mit einem Plan ausgestattet* sind, den sie gleichzeitig in ihrer Struktur darstellen und durch ihre Leistungen ausführen (zum Beispiel, indem sie Artefakte schaffen) (Monod 1979, 27).

Für Monod ist es ein wesentliches Definitionsmerkmal von Lebewesen, dass diese mit einem Plan ausgestattet sind, der sie befähigt, sich selbst zu erhalten und zu reproduzieren. Diese Eigenschaft der Lebewesen nennt er Teleonomie³: „Wir sagen, daß diese sich von allen anderen Strukturen aller im Universum vorhandenen Systeme durch die Eigenschaft unterscheiden, die wir *Teleonomie* nennen.“ (Monod 1979, 27) Dieser Begriff ist ihm sehr wichtig, denn Monod anerkennt zwar die zielgerichtete Struktur der Lebewesen im Gegensatz zu jener von Artefakten, nicht aber die *Teleologie*, also die Lehre von der auf den Menschen hin zielgerichteten Schöpfung. Die Verbreitung dieser „Irrmeinung“ führt er auf die „anthropozentrische Illusion“ zurück, die „den Menschen nun nicht mehr zum Mittelpunkt, dafür aber zum seit jeher erwarteten natürlichen Erben des gesamten Universums machte. Endlich konnte Gott sterben, weil an seine Stelle diese neue grandiose Täuschung trat.“ (Monod 1979, 51) Diese Einstellung sei dafür verantwortlich, dass der Mensch sich noch immer - auch nach den Kränkungen durch Kepler, Darwin und Freud - als das Zentrum und das notwendige Ziel des Universums sehe:

Wir möchten, daß wir notwendig sind, daß unsere Existenz unvermeidbar und seit allen Zeiten beschlossen ist. Alle Religionen, fast alle Philosophien und zum Teil sogar die Wissenschaft zeugen von der unermüdlichen, heroischen

³ **Teleonomie** (von griechisch τέλος *télos* „Zweck“, „Ziel“, „Ende“, „auf ein Ziel hin strebend“ und -nomie) bezeichnet in der Biophilosophie eine kausalanalytische Erklärungsweise für einen zielgerichtet scheinenden Vorgang. Der Begriff wurde von Colin Pittendrigh (in: *Behavior and Evolution*, 1958) geprägt. Als *teleonomisch* werden Prozesse bezeichnet, die allein aus ihren Komponenten und Strukturen erklärt werden. Sie bedürfen dadurch keiner Zusatzannahmen über mögliche externe teleologische oder intentionale Einflüsse. Dies unterscheidet das Konzept der Teleonomie von dem der Teleologie bzw. der Entelechie (<http://de.wikipedia.org/wiki/Teleonomie>. Zugriff am 9.3.2015).

Anstrengung der Menschheit, verzweifelt ihre eigene Zufälligkeit zu verleugnen.
(Monod 1979, 54)

Die folgenden molekularbiologischen Erklärungen Monods muss ich hier überspringen und komme gleich zu seinen philosophischen Schlussfolgerungen: Das System der genetisch gesteuerten Morphogenese könne *nicht hegelianisch* verstanden werden, also im Sinne einer teleologischen Entwicklung auf ein finales Endergebnis hin, sondern es könne *nur kartesianisch* gesehen werden, als ein durch Ursache und Wirkung definierter Mechanismus:

Durch seine Eigenschaften wie durch seine Funktionsweise als eine Art mikroskopischer Uhr, die zwischen DNS und Protein wie auch zwischen Organismus und Umwelt Beziehungen ausschließlich in einer Richtung herstellt, widersetzt sich dieses System jeder 'dialektischen' Beschreibung. Es ist von Grund auf kartesianisch und nicht hegelianisch: Die Zelle ist sehr wohl eine *Maschine*. (Monod 1979, 104 f)

Der Mechanismus der Translation im Replikationsprozess sei streng irreversibel, das gesamte System sei folglich „total konservativ, streng in sich abgeschlossen und absolut unfähig, irgendeine Belehrung aus der Außenwelt anzunehmen“ (ibid.). Einzig und allein der Zufall liege jeder Neuerung in der belebten Natur zu Grunde:

Der reine Zufall, nichts als der Zufall, die absolute, blinde Freiheit als Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Evolution - diese zentrale Erkenntnis der modernen Biologie ist heute nicht mehr nur eine unter anderen möglichen oder wenigstens denkbaren Hypothesen; sie ist die einzig vorstellbare, da sie allein sich mit den Beobachtungs- und Erfahrungstatsachen deckt. Und die Annahme (oder die Hoffnung), daß wir unsere Vorstellungen in diesem Punkt revidieren müßten oder auch nur könnten, ist durch nichts gerechtfertigt. (Monod 1979, 106)

Aufgabe der Selektion sei es dann, *an* den Produkten des Zufalls zu arbeiten (vgl. Monod 1979, 110). Im Gegensatz zur Mutation arbeite die Selektion *nicht* nach dem Zufallsprinzip. Jede von ihr als überlebensfähig ausgewählte Mutation werde millionenfach vervielfältigt und dabei der „Herrschaft des Zufalls entzogen“ (ibid., 110). Sie trete „unter die Herrschaft der Notwendigkeit, der unerschütterlichen Gewissheit“ (ibid.).

Das Erstaunliche an dem ganzen System sei weniger die Möglichkeit der Veränderung, als vielmehr die „Beständigkeit der >Formen< in der belebten Natur“ (Monod 1979, 112). Diese sei

nur durch die äußerst starke Kohärenz des teleonomischen Systems zu erklären, das wohl in der Evolution zugleich eine Führer- und eine Bremserfunktion ausgeübt und von den Chancen, die ihm das Roulett der Natur in astronomischer Anzahl bot, nur einen verschwindenden Bruchteil festgehalten, weiterentwickelt und integriert hat. (ibid., 113)

Monod sieht also die Kohärenz als stabilisierendes Element, ohne daraus eine teleologische Struktur des Evolutionsgeschehens abzuleiten. Jede neue Mutation stoße „auf >Ausgangsbedingungen< der Selektion, die gleichzeitig und unauflöslich die äußere Umwelt und die Gesamtheit der Strukturen und Leistungen des teleonomischen Apparats umfassen“ (Monod 1979, 115). Das führe dazu, dass bei höher entwickelten Lebewesen die teleonomischen Leistungen die Richtung der Selektion bestimmen – ihr Überleben und ihre Reproduktion seien überwiegend von ihrem eigenen, kulturell geprägten Verhalten abhängig (vgl. ibid., 116).

Für den Naturphilosophen Norbert Luyten geht Monods Verständnis des Zufalls allerdings zu weit:

Bei Monod ist umgekehrt der Zufall eigentlich der entscheidende Faktor eines wissenschaftlichen Weltverständnisses. Ist es doch der Zufall, der den ganzen Reichtum der Biosphäre erklärt. Die Notwendigkeit hat bloß die eher materielle Funktion, die durch Zufall entstandenen Neustrukturen zu perpetuieren. (Luyten 1975, 62)

Für ihn als bekennenden Christen ist es „kaum denkbar, daß die ganze Fülle an Schönheit und Zweckmäßigkeit im Bereich des Lebendigen, auf Druckfehler [sic] im genetischen Code beruhen“ (Luyten 1975, 62). Er interpretiert den Begriff der Teleonomie als „fast eine potenzierte Finalität“ (vgl. ibid., 51) und lässt sich auch in einer Diskussion zu seinem Text von den anwesenden Naturwissenschaftlern nicht davon abbringen, „daß die Kausalität, im Sinn der Effizienz, schon immer eine Finaldimension besagt, weil eben Kausalität immer auf etwas hin ist“ (ibid., 78).

Die Evolutionsbiologie scheidet also immer noch die Geister: während die rein wissenschaftliche Betrachtung mit dem reinen Zufall als Motor für die Entwicklung und Veränderung der lebenden Materie auskommt, können nicht alle christlichen Wissenschaftler, Philosophen und natürlich Theologen auf ein teleologisches Element im Naturgeschehen und besonders in der Evolution verzichten.

Franz M. Wuketits treibt diesen Konflikt auf die Spitze mit der folgenden Aussage: „Nur aus der Evolution können wir unser Leben erklären und verstehen (vgl. Junker und Paul 2009), keine Seite unseres Daseins ist dabei ausgenommen, mag es sich um aggressives oder helfendes Verhalten handeln, um das Bedürfnis nach Geselligkeit, um Angst vor dem Unbekannten oder um den Glauben an Gott.“ (Wuketits 2014, 67)

Der theologische Zufallsbegriff

Für die Theologie ist der Zufall ein vielschichtiges Thema: einerseits ist er unentbehrliches Gegenstück zur Notwendigkeit, um dem Menschen seine Willensfreiheit zu ermöglichen und ihm damit die Verantwortung für das eigene Handeln zuzuschreiben. Andererseits ist die Kontingenzbewältigung eines der wichtigsten Argumente, die für den Glauben an die göttliche Vorsehung immer wieder ins Treffen geführt werden. Eine kontingenzfreie Welt kann sich zum Beispiel Clemens Sedmak nicht vorstellen, denn sie würde geradewegs in eine verlogene und zynische Ideologie führen:

Die Destruktion von Kontingenz erzwingt die philosophie- und theologiefreie Gesellschaft. Der Ort, an dem sich Orientierungsfragen nicht mehr stellen lassen, ist die kontingenzfreie Gesellschaft. Eine Ideologie auf diesem Fundament kann nur verlogen und zynisch sein. (Sedmak 1995, 161)

Sedmak will also die Kontingenz keineswegs aus der Welt verbannen, denn er betrachtet den Umgang mit Kontingenz als „konstitutiv für menschliches Handeln und menschliche Entscheidungsstrukturen“ (Sedmak 1995, 170). Unterstützung bei der Kontingenzbewältigung ist für ihn durchaus eine Aufgabe der Theologie und die beste Kontingenzformel sei Gott, „als System verstanden“ (ibid.).

Andere Autoren wollen den Zufall am liebsten aus ihrem religiösen Weltbild verdrängen und verwenden das Wort nur unter Anführungszeichen:

An die göttliche Vorsehung glauben heißt, Gottes Offenbarung und unser Leben, Wort und Schicksal als füreinander gegeben erfahren dürfen. Nichts anderes! Eben dies zu wissen und darauf zu vertrauen, daß es keinen „Zufall“ unseres Lebens, keinen Moment unseres Schicksals gibt und geben kann, der von Gottes Willen nicht vorgesehen und unter seiner Offenbarung nicht ins rechte Licht zu rücken wäre, macht das Wesen der christlichen Vorsehung aus. I (Konrad 1947, 322)

Allerdings stammt dieser Text aus dem Jahr 1947 - hier zeigt sich vermutlich eine Weiterentwicklung in der aktuellen Theologie darin, dass diese extreme Ansicht, wonach Gott *jeden einzelnen Moment* unseres Schicksals bestimmt, heute kaum mehr vertreten wird.

Heute scheint die *Kontingenzbewältigung* im Vordergrund theologischer Überlegungen zum Zufall zu stehen. Arnulf von Scheliha bezeichnet das aus der Kontingenzbewältigung resultierende Annehmen des eigenen Schicksals als die eigentliche Funktion der Religion, zumindest aus der Sicht der Sozialphilosophie und Religionssoziologie:

In der Sozialphilosophie und Religionssoziologie wird der Umgang mit der Unplanbarkeit des Lebens und seines Ergehens als Kontingenzbewältigungspraxis bezeichnet. In der Anerkennung der nicht durch das eigene Handeln beeinflussbaren Sachverhalte bestehe die eigentliche Funktion der Religion. (Scheliha 1999, 17)

Einen anderen und originellen Zugang zum Begriff des Zufalls beschreibt der britische Statistiker David J. Bartholomew in seinem Buch *God, Chance and Purpose*. (2008). Als Professor für Statistik kennt er alle Facetten des Zufalls und der Wahrscheinlichkeit, als Christ beschäftigt er sich mit der Frage, wie sich göttliche Interventionen mit den Gesetzen der Statistik vereinbaren lassen. Eine vollständig determinierte Welt würde nicht nur die Freiheit des menschlichen Handelns einschränken, sondern auch die Gottes, wenn man davon ausgeht, dass auch er an Gesetze gebunden ist, wie zum Beispiel die der Physik oder jene der Logik. Gesetze, die eine nur statistisch wirksame Determinierung postulieren, wie wir sie aus der Quantentheorie kennen, würden Gott den notwendigen Spielraum geben:

If the world were completely deterministic there would be a rigidity which would require God to break laws in order to change things. Statistical laws have been seen to offer theologians a lifeline by providing room for God to manoeuvre without challenging the overall lawfulness of the creation. (Bartholomew 2008, 117)

Aus dieser Überlegung heraus formuliert er seine Theorie über das göttliche Wirken in der Welt: Gott lässt den Zufall in der Welt für seine Zwecke arbeiten! Um sein Ziel, nämlich uns Menschen in die Welt zu setzen, zu realisieren, habe er nicht Milliarden von einzelnen Handlungen gesetzt, die nur schwierig zu koordinieren und, wie Bartholomew meint, auch keine adäquate Beschäftigung für Gott gewesen wären. Stattdessen habe er einfach das Universum genügend groß erschaffen und den Zufall wirken lassen, sodass sich trotz der geringen Wahrscheinlichkeit des Entstehens von Leben auf einem zufälligen Planeten zu einem zufälligen Zeitpunkt solches habe entwickeln können.

Gott sei also ein „risk taker“, er habe das Risiko eines Misslingens bewusst in Kauf genommen: „To say that God is a risk taker means that he takes - or has taken - actions where the outcome was intrinsically uncertain and which might turn out contrary to his intentions.” (Bartholomew 2008, 225) Hätte Gottes Schöpfung also auch schief gehen können? Nein, schreibt Bartholomew, nach seiner Analyse sei die Wahrscheinlichkeit für das Entstehen von Leben ausreichend groß gewesen, da Gott dem Universum entsprechend gigantische Dimensionen gegeben habe und sich nicht auf einen bestimmten Planeten oder einen bestimmten Zeitraum für das Entstehen von Leben festgelegt habe – und der Erfolg habe ihm ja schließlich recht gegeben (vgl. *ibid.*, 236).

Nach der Schöpfung habe Gott die Evolution natürlich nicht völlig dem Zufall überlassen. Hier begibt sich der Autor auf ein Gebiet, auf dem seine Expertise weit weniger überzeugend ist als auf dem Gebiet der Statistik. Für die Beantwortung der Frage, ob die vom Zufall getriebene Evolution als Teil von Gottes kreativem Prozess gesehen werden kann und seine Ziele ausdrückt oder ob es ein blinder und *nicht* zielgerichteter Prozess ist, setzt er auf die Expertise des britischen Paläontologen Simon Conway Morris, der die Theorie einer ungerichteten Evolution auf Basis rein zufälliger Mutationen ein für alle Male entkräftet habe (vgl. Bartholomew 2008, 189).

Der Schlüssel zu dieser Erkenntnis sei das Phänomen der *Konvergenz*, welches von Stephen J. Gould und anderen Evolutionsbiologen völlig unterschätzt worden sei (vgl. *ibid.*, 188 f).

Das Gebiet der Evolutionsbiologie ist zu weit außerhalb des Fokus dieser Arbeit, um hier weiter vorzudringen, deshalb sei nur erwähnt, dass andere Autoren, wie zum Beispiel Richard Dawkins, das Phänomen der Konvergenz zwar ebenfalls beschreiben, damit aber keineswegs die These verbinden, die Evolution sei zielgerichtet auf die Entwicklung des Menschen hin verlaufen und würde, wenn man sie wiederholen könnte, zu sehr ähnlichen Ergebnissen führen: „The idea that all evolution was aimed at producing *Homo sapiens* was certainly well rejected, and nothing we have seen on our backwards journey reinstates it.“ (Dawkins 2005, 596)

An diesem Ausflug in ein ihm sachfremdes Gebiet zeigen sich die Grenzen von Bartholomews Bemühen, seine ausgeklügelte Theorie – dass Gottes Wirken mittels des Werkzeugs des statistischen Zufalls erfolge - mit grundlegenden Dogmen der christlichen Religion, hier mit dem Schöpfungsmythos, kompatibel zu machen. Außerhalb der Sphäre seiner Kompetenz tut der hochqualifizierte Statistiker Bartholomew das gleiche wie der vielzitierte „Mann von der Straße“: er sucht sich eine Theorie, die mit seinen Grundüberzeugungen kompatibel ist und überhöht sie einfach zur „unbestreitbaren Wahrheit“. Auch Wissenschaftler lassen sich eben von Glaubensvorstellungen – seien es fachspezifische oder, wie in diesem Fall, transzendente – leiten, um ihre Theorien zu unterstützen.

Notwendigkeit

Das Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie definiert die Notwendigkeit folgendermaßen:

Notwendigkeit. Notwendigkeit bezeichnet eine der drei Modalitäten (Möglichkeit, Unmöglichkeit, Notwendigkeit). Notwendig ist jenes, bei dem es nicht möglich ist, dass es nicht der Fall ist. In Bezug auf Behauptungen spricht man von Notwendigkeit entweder im Verhältnis zu einer bestimmten Aussagenklasse (relative Notwendigkeit) oder im Verhältnis zu allen logisch wahren Aussagen (absolute Notwendigkeit). Bei Letzteren führt die Bestreitung der Behauptung zu einem Widerspruch. (Franz et al. 2003, 298 ff)

Notwendig ist also das, was unmöglich *nicht* der Fall sein kann. Die Notwendigkeit kann relativ oder absolut sein, sich also auf eine bestimmte Aussagenklasse oder auf alle logisch wahren Aussagen beziehen. Im Hinblick auf die göttliche Vorsehung ist es natürlich Gott, der absolut notwendig ist, der nicht als *nicht seiend* vorgestellt werden kann. Die absolute Notwendigkeit Gottes ist wesentlicher Bestandteil der philosophischen Gottesbeweise. Eingriffe Gottes in das Weltgeschehen im Rahmen der Vorsehung sind dagegen nach herrschender Lehre nicht notwendig – sie *können* erfolgen, *müssen* aber nicht. Eine weitere notwendige Eigenschaft Gottes ist die Güte, wie der Philosoph an der katholischen University of Notre Dame, Thomas Morris, schreibt: “In this sense the necessity of God's being good consists in no more than the impossibility of an individual's counting as God, or properly instantiating the concept of God, without that individual's being good. Goodness is a conceptual requirement of deity.” (Morris 1996, 104)

Aristoteles habe die Notwendigkeit als synchrones Phänomen gesehen, sein Kontingenzbegriff sei als *synchrone Kontingenz* zu verstehen, schreibt Clemens Sedmak:

Jedes Ereignis, das eben in diesem Moment eintrifft, trifft notwendigerweise ein; der kontingente Status dieses Ereignisses bedeutet nur, dass das Gegenteil dieses zu einem anderen Zeitpunkt (nicht zur selben Zeit!) eintreffen kann. >Kontingenz< bedeutet damit letztlich nur Veränderung in der Zeit. (Sedmak 1995, 75)

Auch zukünftige Ereignisse würden für Aristoteles mit Notwendigkeit eintreffen, allerdings reicht unsere Analysekapazität nicht aus, die Zukunft vorherzusehen.

Andree Hahmann ergänzt, dass Aristoteles

zumindest zwei voneinander zu unterscheidende Begriffe von Notwendigkeit gebraucht. So kennt er eine relative Notwendigkeit, die zu einem bestimmten Zeitpunkt der Fall ist und wozu alle Ereignisse der Vergangenheit gehören. Davon unterscheidet er eine absolute Notwendigkeit, worunter das fällt, was immer besteht bzw. der Fall ist. (Hahmann 2007, 364)

Vergangene Ereignisse seien in jedem Fall notwendig. Ein mit einem vergangenen Ereignis kausal verknüpftes Ereignis „tritt ein, sobald das frühere geschieht,

andernfalls nicht. Das frühere Ereignis ist somit sowohl notwendige als auch hinreichende Bedingung für das Eintreten des darauf Folgenden.“ (ibid.)

Barbara Reiter versucht, Ordnung in Hegels Begriff der Notwendigkeit zu bringen, der sich aus seiner teleologisch gesehenen geschichtlichen Entwicklung ergibt. Sie schreibt, dass für ihn „die Notwendigkeit des Zufalls feststehe“ (Reiter 2012, 54). Das Zufällige sei in seiner Zufälligkeit notwendig und damit notwendigerweise zufällig. Es sei die Aufgabe des Denkens, „das Zufällige einerseits als notwendig auszumachen und andererseits vom Notwendigen zu trennen.“ (Reiter 2012, 54 f).

Notwendigkeit kann also aus theologischen, kausalen, temporalen oder teleologischen Gesichtspunkten gesehen werden.

Wahrscheinlichkeit

Umgangssprachlich drückt sich im Begriff „wahrscheinlich“ ein Grad des Überzeugtseins vom Eintreten eines zukünftigen Ereignisses aus: „wahrscheinlich wird morgen die Sonne scheinen“ wäre ein Beispiel für eine solche *subjektive Wahrscheinlichkeit* (vgl. Bosch 2007, 13). Die Intensität der subjektiven Wahrscheinlichkeit reicht von völliger Überzeugung, dass ein Ereignis nicht eintreten wird bis zur völligen Überzeugung, dass es eintreten wird. Dazwischen liegen alle möglichen Abstufungen, wie zum Beispiel die Chance 1:1, bei der das Eintreten und das Nicht-Eintreten des Ereignisses als gleich wahrscheinlich empfunden wird. Man kann die Intensität der Wahrscheinlichkeit auf einer Skala von 0 bis 1 abbilden.

Dies ist auch die übliche Darstellung der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die es zum Ziel hat, „einen personenunabhängigen, also einen *objektiven Wahrscheinlichkeitsbegriff* einzuführen, der mit der relativen Häufigkeit eines Ereignisses bei wiederholten Versuchsdurchführungen in einem gewissen Zusammenhang steht“ (Bosch 2007, 14). Demgemäß können die Ergebnisse der Wahrscheinlichkeitsrechnung nie konkretes zu einem bestimmten Ereignis oder für eine bestimmte Person vorhersagen – sie treffen nur Aussagen über die wahrscheinliche Verteilung unter mehreren - oder noch besser – vielen gleichartigen Ereignissen, wie auch Pierre Basieux ausführt: „Die Statistik und die Wahrscheinlichkeitsrechnung können als Versuch zur Quantifizierung der Ungewißheit angesehen werden und beinhalten das

Eingeständnis, daß diese sich nicht völlig in Gewißheit auflösen läßt.“ (Basieux 1995, 249)

Die Wahrscheinlichkeitsrechnung soll ihren Ursprung im Glücksspiel gehabt haben, im Versuch, den Zufall kontrollieren zu können: „Grundbegriffe und Theorien dieser heute doch so nützlichen Disziplin der Mathematik haben sich aus Problemen beim Glücksspiel entwickelt“ (Scheid 1996, 52). Auch der Statistiker David Bartholomew bezieht sich auf ein Glücksspiel, nämlich die in seiner britischen Heimat besonders geschätzten Sportwetten; er erklärt, dass in diesen Kreisen die Wahrscheinlichkeit nicht als Prozentsatz, sondern in „odds“ ausgedrückt wird:

The betting fraternity do not often use probabilities in this form but use odds instead. These are an equivalent way of expressing uncertainty and are, perhaps, more widely understood. Odds of 3 to 1 in favour of some outcome is saying the same thing has a probability of 0.75 and 'evens' is equivalent to a probability of 0.5. Odds tend to be favoured when probabilities are very large or small. (Bartholomew 2008, 69).

Bartholomew weist auch auf einen Irrtum hin, der den Unvorsichtigen häufig widerfahre: „One of the most common traps for the unwary is in failing to notice that all probabilities are *conditional probabilities*. This means that the numerical value of a probability depends on what we already know about the event or proposition in question.“ (Bartholomew 2008, 73) Aussagen über Wahrscheinlichkeit können also nur getroffen werden, wenn alle bekannten Nebenbedingungen berücksichtigt werden. Korrekt formulierte Wahrscheinlichkeiten müssen diese Nebenbedingungen enthalten, sie müssen daher so ausgedrückt werden: $P(A \text{ vorausgesetzt } B)$ - die Wahrscheinlichkeit P für das Eintreten von A unter der Bedingung B . Dabei ist auch die Reihenfolge der beiden Bedingungen entscheidend: $P(A \text{ vorausgesetzt } B)$ ist nicht unbedingt dasselbe wie $P(B \text{ vorausgesetzt } A)$: „Formally, it is *not* generally true that $P(A \text{ GIVEN } B)$ is equal to $P(B \text{ GIVEN } A)$ “ (Bartholomew 2008, 75). Die Wahrscheinlichkeit, dass jemand an Krebs erkrankt, weil er raucht ist nicht gleich der Wahrscheinlichkeit, mit der jemand raucht, der an Krebs erkrankt ist.

Das führt uns zum Bereich der Gesundheit und Krankheit, wichtige Bereiche für den Umgang mit der Wahrscheinlichkeit – kennt doch jeder die Berichte über Risikofaktoren wie Rauchen, Alkoholmissbrauch oder Bewegungsmangel, die gerne

in Wahrscheinlichkeitsprozentsätzen ausgedrückt werden. Wahrscheinlichkeiten sind intuitiv schwer erfassbar – ohne Kenntnis zahlreicher Bedingungen und Ausgangsdaten sind sie nicht erschließbar und ohne exakte Berechnungen schätzt man sie oft völlig falsch ein. Viele Menschen haben riesige Angst, einem Terroranschlag zum Opfer zu fallen, verschwenden aber keinen Gedanken an die wesentlich höheren Risiken des Rauchens oder der falschen Ernährung, denen sie sich ohne Bedenken aussetzen. Dem kann eine Fehleinschätzung mangels exakter Information über die jeweiligen Wahrscheinlichkeiten zu Grund liegen, aber auch ein völliges Missverständnis hinsichtlich der Auswirkungen von Wahrscheinlichkeit. Dass die Wahrscheinlichkeit eine völlig abstrakte Zahl ist, die nur *statistisch* relevant ist, aber für das einzelne Schicksal wenig aussagen kann, ist vielen Menschen nicht bekannt. Ärzte haben oft Mühe, den Patienten die Konsequenzen eines Krankheits- oder Operationsrisikos zu erklären – und sind meist selbst dafür nicht genügend ausgebildet.

Die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Disziplin der Mathematik ist nicht Gegenstand dieser Arbeit, wohl aber ihre Bedeutung für wichtige Entscheidungen im Rahmen der Lebensführung, nämlich als Gegensatz oder Ergänzung zur göttlichen Vorsehung, wie noch zu zeigen sein wird. Für den Vorsehungsglauben selbst ist die Wahrscheinlichkeit wenig relevant: das Vertrauen in die göttliche Vorsehung basiert auf Glauben und Vertrauen, nicht auf Wahrscheinlichkeiten.

5. Teilaspekte des Vorsehungsglaubens

An dieser Stelle soll das bisher Beschriebene zusammengefasst und reflektiert werden. Wie wird die göttliche Vorsehung von den Theologen gesehen, wie von den Philosophen? Welche Rolle spielen Zufall und Wahrscheinlichkeit in den theologischen und philosophischen Positionen?

Von den Theologen kann angenommen werden, dass sie die göttliche Vorsehung, dieses spirituelle, schwer verständliche und völlig unbeweisbare Phänomen, als religiöses Dogma, als geoffenbarte Wahrheit akzeptieren. Ihre Aufgabe ist es nicht, die Dogmen, Mythen und Legenden ihrer Religion zu hinterfragen, sondern sie haben sie zu deuten und den Menschen, die spirituelle Bedürfnisse haben, mit

theologischen Hilfestellungen zu erklären und glaubwürdig zu machen. Wie schon gesagt wurde, ist Religionskritik nicht ihre Aufgabe und liegt nicht in ihrem Interesse. Wie ein Motorenkonstrukteur sich nicht täglich von den ungeklärten Fragen der Teilchenphysik (vgl. Dawid 2011, 22) davon abhalten lässt, an seinen konstruktiven, thermischen, metallurgischen und sonstigen Problemen zu arbeiten, so arbeitet der Theologe an seinen wissenschaftlichen und der Priester an seinen seelsorgerischen Aufgaben, ohne auf Beweise für die seiner Tätigkeit zugrunde liegende Offenbarung angewiesen zu sein. Es ist daher nicht überraschend, dass im religiösen „Sprachspiel“ metaphysische Entitäten, wie Wunder, Eingriffe Gottes in den Lauf der Welt oder eine zielgerichtete Schöpfung wie Fakten besprochen werden, ohne Relativierung, Distanzierung oder sonstige besondere Kennzeichnung. In diesem Sprachspiel versucht sich der Geist über die Beschränkungen des irdischen Daseins zu erheben, dabei wird Hoffnung zu Erwartung, Hoffnungslosigkeit zu Zuversicht und Unmögliches zur erlösenden Verheißung.

Die Theologie ist, seit es sie gibt, in Widersprüchen verfangen zwischen einer Vorsehung, die Trost spenden soll, aber keine Sicherheit geben kann und der Kontingenz, die nach dem christlichen Glauben durch die Vorsehung bewältigt werden sollte, aber trotzdem ihre Schicksalsschläge austeilt. Kann eine Vorsehung, die Verrat und Mord, Krieg, Seuchen, Elend und persönlichen Misserfolg zulässt, das Versprechen der Kontingenzbewältigung erfüllen? Die Theologie konnte diesen gordischen Knoten, in dem auch noch der Konflikt zwischen Determinismus und freiem Willen verwoben ist, bisher nicht durchschlagen, jedenfalls nicht in einer auch philosophisch überzeugenden Art und Weise. Den Philosophen geht es nicht viel besser – auch sie finden in den angeschnittenen Konflikten immer wieder Gelegenheit zu neuen Überlegungen und neuen Lösungsvorschlägen. Allerdings versprechen sie – im Gegensatz zu den Theologen – niemandem Erlösung, Auferstehung und ewiges Leben. Im Folgenden sollen noch Teilaspekte dieser Problematik beleuchtet werden.

Vorsehung und Schicksal

Vorsehung und Schicksal stehen zweifellos in einem bedeutungsmäßigen Zusammenhang, sind aber nicht synonyme Begriffe. Wie kann das Schicksal im Unterschied von der Vorsehung definiert und abgegrenzt werden?

Der Duden kennt folgende zwei Bedeutungen des Begriffs:

- a. Schicksal: von einer höheren Macht über jemanden Verhängtes, ohne sichtliches menschliches Zutun sich Ereignendes, was jemandes Leben entscheidend bestimmt.
- b. Schicksal: höhere Macht, die in einer nicht zu beeinflussenden Weise das Leben bestimmt und lenkt.⁴

Während die *Vorsehung* als andauerndes Wirken Gottes verstanden werden kann, in dem er die Welt kontinuierlich lenkt und leitet, hat das *Schicksal* nach dieser Definition eine doppelte Bedeutung: einerseits wird der Begriff für *das jemandem Zugeschickte* oder über ihn Verhängte verwendet und andererseits für *die höhere Macht selbst*, die solche Verfügungen treffen kann.

Der Begriff des Schicksals wird auch herangezogen, um scheinbar zufälligen Ereignissen eine tiefere Bedeutung zu verleihen, indem man sie als schicksalhafte Fügungen bezeichnet und ihnen damit eine Dimension des Unentrinnbaren verleiht. Peter Vogt nennt Geburt und Tod als einprägsamste Vorkommnisse, in denen sich die „unvermeidbare Dominanz des Schicksalszufälligen äußert“ (Vogt und Joas 2011, 682).

Theologisch wird das Schicksal mit dem Vorsehungsglauben über das Kontingenzerisiko verknüpft, das zum Beispiel von Arnulf von Scheliha als Schicksal interpretiert wird (vgl. Scheliha 1999, 340). Dabei mache die Abhängigkeit des Einzelnen vom Schicksal „die Grenzen rational-diskursiv herstellbarer Selbstbestimmung durchsichtig.“ (ibid.) Der Vorsehungsglaube ermögliche es, die Faktoren des eigenen Schicksals „sinnproduktiv zu arrangieren“ (Scheliha 1999, 343) und zwischen Kontingenz und Notwendigkeit des Schicksals zu differenzieren:

⁴ Internet: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Schicksal>. Zugriff am 4.3.2015.

Im Vorsehungsglauben wird die notwendige Erfahrung von absoluter Kontingenz relativ auf die Gestaltung einer individuellen Lebensgeschichte. Die im individuellen Selbstbewußtsein durchlaufene Position der Transzendenz differenziert zwischen der Kontingenz und der Notwendigkeit des Schicksals. (ibid.).

Damit leitet Scheliha über zu einem wesentlichen Aspekt des Vorsehungsglaubens, der Kontingenzbewältigung.

Vorsehung als Kontingenzbewältigung

Von theologischer Seite wird der göttlichen Vorsehung häufig die Qualität der Kontingenzbewältigung zugeschrieben. Reinhold Bernhardt beschreibt das gleich in seiner Einleitung folgendermaßen:

Einem funktionalen Religionsverständnis erscheint »Kontingenzbewältigung« geradezu als die zentrale Leistung aller Religion, wobei »Bewältigung« im Sinne der Anerkennung verstanden ist. Es war und ist vor allem der Vorsehungsglaube, der diese Funktion der »Kontingenzbewältigungspraxis« erfüllt. Die Vorstellung eines zielgerichteten Erhaltungs-, Begleitungs- und Lenkungshandelns Gottes, der durch seine Führung und Fügung die Geschehnisse des eigenen Lebens wie der Welt im ganzen bestimmt, entzufälligt den Zufall, indem sie ihn in eine theonome Notwendigkeit überführt. (Bernhardt 1999, 17)

Dadurch werde der Lebensvollzug des Einzelnen „in den größeren Sinn- und Orientierungszusammenhang des teleologischen Handelns Gottes gestellt“ (ibid.), von dem sich der Gläubige „getragen, gestützt und geleitet“ (ibid.) wissen kann.

Auch Clemens Sedmak weist auf die Wichtigkeit der Kontingenzbewältigung hin. Er hält den Umgang mit Kontingenz für „konstitutiv für menschliches Handeln und menschliche Entscheidungsstrukturen. Orientierungswissen dient dem Ziel der Kontingenzbewältigung und damit: der Reduktion der Komplexität von Possibilitäten innerhalb des Systems >Welt<“ (Sedmak 1995, 170). Die Problematik der Kontingenzbewältigung werde noch dadurch verschärft, dass diese sich mit der Säkularisierung – „aufgrund des Wissenszuwachses um den Possibilitätsspielraum“ (ibid.) – ausgeweitet habe.

Arnulf von Scheliha führt weitere Argumente für die Wichtigkeit der Kontingenzbewältigung an. Der Vorsehungsglaube sei in zweifacher Hinsicht als

Kontingenzbewältigungspraxis zu verstehen: einerseits „durch begründete Hoffnung auf die Verwirklichung des moralischen Gesamtsinns der Geschichte“ (Scheliha 1999, 165) und andererseits „durch emanzipative Selbstbestimmung im Absoluten, welche Zufall in höhere Notwendigkeit, das Sinnwidrige in Sinn transformiert.“ (ibid., 207)

Thomas Schwinn vom Max-Weber-Institut für Soziologie der Universität Heidelberg sieht allerdings die Bedeutung der Kontingenzbewältigung schwinden. Er zitiert aus den empirischen Ergebnissen „einer umfangreich angelegten Studie [...], die 65 Gesellschaften und 75 % der gesamten Weltbevölkerung abdeckt“ (Schwinn 2006, 167), dass es bei wohlhabenderen Ländern zu einem Bedeutungsverlust der Religionen komme, weil eine ihrer Kernleistungen, nämlich die Kontingenzbewältigung, einen Nachfrageverlust erleide bzw. „mit ideellen und institutionellen funktionalen Äquivalenzangeboten zu konkurrieren“ hat (Schwinn 2006, 167 f)). Die Gründe beschreibt er folgendermaßen:

Für Wohlstandsbürger wird außerweltlicher Trost, für den vor allem ärmere Sozialgruppen empfänglich sind, entbehrlicher. Vorindustrielles Leben ist weitgehend von unkontrollierbaren Naturgegebenheiten abhängig, von den jahreszeitlichen Schwankungen des Klimas, von Trockenheit und Überschwemmungen, dem zeitweiligen Ausbleiben von Ernteerträgen usw. Religion hat hier eine Kompensationsfunktion, indem sie die unkontrollierbaren Launen und Zufälligkeiten einer agrarisch geprägten Lebensweise ideell deutbar macht. Religion ist Kontingenzbewältigung des Lebens durch Distanzierung von der Übermacht der Wirklichkeit im Diesseits. Industrialisierung bringt eine abnehmende Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen mit sich [...]. In dem Maße, wie durch Modernisierungsprozesse das Leben durch menschengemachte Institutionen als beherrschbar geglaubt wird, stellen sich säkulare Weltbilder und Orientierungen ein. Weber bezeichnet dies als den „Rationalismus der Weltbeherrschung“, den Glauben an die prinzipielle Kontrollier- und Durchschaubarkeit natürlicher und sozialer Abläufe. Solche Säkularisierungseffekte sind überall mit Modernisierungsprozessen verbunden. (Schwinn 2006, 168)

Diese Erkenntnisse werfen für mich die Frage auf, ob in den Wohlstandsländern die *Kontingenzbewältigung* noch eine so große Bedeutung besitzt, wie dies die Theologie seit jeher annimmt. In unserer Hemisphäre haben heute mehr Menschen als jemals zuvor die Freiheit, ihr Leben in die eigenen Hände zu nehmen und es nach

individuellen Fähigkeiten, Bedürfnissen und Zielen zu gestalten. Die existenzbedrohende Kontingenz spielt also bei weitem nicht mehr die Rolle, die ihr in früheren Feudalsystemen oder unter totalitären Regimes bis ins letzte Jahrhundert noch zukam. Wir sind nicht mehr der Willkür des Feudalherrn, des Königs, der Inquisition oder eines Diktators unterworfen. Heute ist die Demokratie in den entwickelten Ländern einigermaßen gefestigt, das soziale Netz eng geknüpft und die Medizin leistungsfähiger als je zuvor. Wir haben zwar mehr Wehwehchen als früher, aber weniger unheilbare Krankheiten, die uns wirklich existentiell bedrohen. Die jungen Menschen haben gute Bildungs- und Ausbildungschancen und ein krisenbedingter Mangel an Arbeitsplätzen wird durch das System der Arbeitslosenversicherung abgefedert. Stattdessen verursachen – vor allem männliche – Jugendliche Autounfälle durch zu riskantes Fahren, schließen Mobiltelefon- und Ratenkaufverträge ab, deren Kosten sie vorher nicht abschätzen und betrinken sich in Orgien des Komasaufens, ohne die Folgen zu bedenken. Beim Rauchen, einem der größten Gesundheitsrisiken, liegen die weiblichen Jugendlichen voran und Österreich ist infolge einer wenig konsequenten Gesetzgebung das Raucherparadies Europas. Vor diesen Exzessen schützt auch ein religiöses Glaubensbekenntnis keineswegs zuverlässig.

Sollten wir also nicht eher daran denken, die unvermeidliche Kontingenz zu *managen*, statt nur ihre Folgen durch einen religiösen Glauben zu *bewältigen*? Kontingenzmanagement statt Kontingenzbewältigung? Mehr dazu im Kapitel 7.

Vorsehung und Notwendigkeit

Der Vorsehungsglaube hat als Voraussetzung die tatsächliche Existenz des gütigen und allmächtigen Gottes, der die notwendigen Eigenschaften besitzt, um die Welt in die richtigen Bahnen lenken zu können. Dies führt uns zum Thema der logischen Gottesbeweise, die das Ziel haben, Gott als *notwendiges Sein* zu beweisen. Mit diesen hat sich Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* auseinander gesetzt und hat drei von ihnen grundsätzlich gelten lassen: „Der erste Beweis ist der physikotheologische, der zweite der kosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.“ (KrV, 667, B619)

Den *ontologischen*, der Gott als logisch notwendigerweise existierendes Wesen postuliert, widerlegt er, weil Begriffe nur dann als existent gelten können, wenn sie auch a posteriori, also durch die Erfahrung, wahrgenommen werden können (vgl. KrV, 675, B628). Eine bloße Idee macht uns nicht reicher an Einsichten, ebenso wenig wie wenn ein Kaufmann, „um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestand einige Nullen anhängen wollte“ (KrV, 676, B630).

Für den *kosmologischen* Gottesbeweis gilt diese Kritik zunächst nicht, denn er geht scheinbar von der Erfahrung aus:

Er lautet also: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings-notwendiges Wesen existieren. Nun existiere, zum mindesten, ich selbst: also existiert ein absolutnotwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Dasein des Notwendigen“ (KrV, 678/B632).

Mit der „Schlußfolge“ meint Kant hier die Annahme einer Kausalität, wonach alles Zufällige seine Ursache haben muss, sodass am Beginn der Kette eine *notwendige Ursache* stehen muss. Diese notwendige Ursache müsse das allerrealste Wesen sein, das *ens realissimum*. Kant widerlegt aber diese Argumentation, indem er sie als *ignoratio elenchi* entlarvt, also eine fehlerhafte Argumentation, bei der eine andere Behauptung bewiesen wird als die zur Debatte stehende: die Behauptung dass das *ens realissimum* die Eigenschaft der Notwendigkeit habe, sei nichts anderes als die bereits widerlegte Argumentation des ontologischen Gottesbeweises.

Es bleibt also noch der *physikotheologische* Beweis zu widerlegen, der von anderen Autoren auch als *teleologischer* Gottesbeweis bezeichnet wurde. Er schließt aus der Erfahrung der wohlgeordneten Welt auf das Vorhandensein eines höchsten Wesens. Kant lässt ihn beinahe gelten: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärendste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene.“ (KrV, 693, B 651). Kant zeigt aber, dass die Physikotheologie „keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache“ (KrV, 697, B656) geben könne und daher als Prinzip der Theologie nicht ausreiche. Letzten Endes beruhe dieser Beweis auf dem kosmologischen, so wie jener auf dem ontologischen.

Hier soll noch angemerkt werden, dass mit einem Gottesbeweis aus Notwendigkeit, auch wenn er als solcher Akzeptanz fände, für einen persönlichen religiösen Glauben wenig gewonnen wäre. Das Problem in der Beschäftigung mit theologischen Argumenten scheint mir darin zu liegen, dass sehr häufig vorschnell der Schluss von einem grundsätzlichen Gottesbeweis auf die Wahrheit der *eigenen* Religion gezogen wird. Die Theologie beruft sich auf philosophische Gottesbeweise oder zählt Argumente auf, warum die Annahme eines Gottes zweckmäßig, nützlich oder gar notwendig sei und versucht damit, in einer naheliegenden, aber nicht tragfähigen Schlussfolgerung die Wahrheit der eigenen Offenbarung und der eigenen heiligen Schrift zu belegen. Einige philosophische Gottesbeweise wurden zwar im Mittelalter entwickelt, um die Wahrheit der Religion zu beweisen, sie haben aber vor aufgeklärten Philosophen keine Gnade gefunden. Ein logischer Gottesbeweis andererseits, wie der von Kurt Gödel, hat mit einer bestimmten Religion, ihrer Offenbarung, ihrer heiligen Schrift, ihren Ritualen, Geboten und Verboten absolut nichts zu tun, sodass sich die logische Gültigkeit eines solchen Beweises in keiner Weise als Beleg für die Wahrheit einer bestimmten Religion nutzbar machen lässt.

Vorsehung u. Wahrscheinlichkeit

Zu diesem Thema möchte ich zunächst kurz auf *Pascals Wette* eingehen, die eine Wahrscheinlichkeitsüberlegung beinhaltet. Sie wurde allerdings, ebenso wie die gängigen Gottesbeweise, von Kant geprüft und verworfen.

Sie ist Blaise Pascals *Gedanken über die Religion* entnommen und formuliert die Entscheidung für oder gegen einen Glauben an Gott in einem imaginären Zwiegespräch, aus dem hier eine Äußerung zitiert wird:

Ja, aber es muß gewettet werden, das ist nicht freiwillig, ihr seid einmal im Spiel und nicht wetten, daß Gott ist, heißt wetten, daß er nicht ist. Was wollt ihr also wählen? Laßt uns erwägen: was euch am Wenigsten werth ist. Ihr habt zwei Dinge zu verlieren, die Wahrheit und das Glück und zwei Dinge zu gewinnen, eure Vernunft und euern Willen, eure Erkenntniß und eure Seligkeit, und zwei Dinge hat eure Natur zu fliehen, den Irrthum und das Elend. Wette denn, daß er ist, ohne dich lange zu besinnen, deine Vernunft wird nicht mehr verletzt, wenn du das eine als wenn du das andre wählst, weil nun doch durchaus gewählt werden muß. Hiemit ist ein Punkt erledigt. Aber eure Seligkeit? Wir wollen

Gewinn und Verlust abwägen, setze du aufs Glauben, wenn du gewinnst, gewinnst du alles, wenn du verlierst, verlierst du nichts. Glaube also, wenn du kannst. (Pascal 2014, 1)

Kurz zusammengefasst besteht die Wette aus der Überlegung, dass es vernünftiger sei, auf den Glauben an Gott zu setzen, obwohl seine Existenz mit den Mitteln der Vernunft nicht bewiesen werden kann. Denn wenn man sich *für* den Glauben entscheidet, gewinnt man viel und riskiert wenig, wenn man sich *dagegen* entscheidet, gewinnt man wenig, riskiert aber Hölle und Verdammnis. Die Wahrscheinlichkeit eines wünschenswerten Ergebnisses sei also bei einer Entscheidung *für* den Glauben höher als bei einer Entscheidung *gegen* ihn. Diese Überlegung geht natürlich nur dann auf, wenn man einen ganz bestimmten Gott vor Augen hat, der ganz bestimmte Vorstellungen von Paradies und Hölle impliziert. In einer Welt mit Religionsfreiheit und vielfältigem Angebot an Religionen fehlt diese Voraussetzung und die Wette wird zum Zirkelschluss – sie gilt nur für diejenigen, die sich bereits eine genau definierte Meinung von Gott gebildet haben.

Auch Kant konnte mit Pascals Wette nichts anfangen. Er kritisierte in seiner Religionsschrift (RGV) die „sogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen“ (255/B 293), ohne allerdings direkt auf Pascal zu referieren. Diese gründe sich auf einen „Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntnissen zum Grundsatz macht“ (ibid.) und sei Heuchelei und eine „Verletzung des Gewissens“ (ibid.). Wahrhafte moralische Sicherheit, nämlich die vor dem Gewissen, *liege genau in der umgekehrten Maxime*, nämlich sich zu Offenbarungen so weit zu bekennen, als sie den reinen moralischen Grundsätzen nicht widersprechen und darauf zu hoffen, dass einem das Heilbringende darin zu gute kommen werde, sofern man sich nicht „durch den Mangel der moralischen Gesinnung in einem guten Lebenswandel dessen unwürdig mache“ (RGV, 255 f). Die religiösen Dogmen hält Kant für weder beweisbar noch widerlegbar. Es spricht aber für ihn nichts dagegen, ein der Offenbarung entsprechendes Leben zu führen und die Heilsversprechen auf sich zu beziehen. Damit dreht er die Prioritäten um – an erster Stelle steht der moralische Lebenswandel aus Vernunft und Pflicht - die Offenbarung und ihre Heilsversprechen sind nur ergänzendes Beiwerk.

Lässt sich die Vorsehung mittels der Wahrscheinlichkeitsrechnung in die Karten blicken? Das muss wohl nach der herrschenden theologischen Doktrin verneint werden. Demnach hat Gott die Welt *teleologisch* zu einer bestimmten Entwicklung geschaffen, die sich jedoch einer Wahrscheinlichkeitsberechnung entzieht. Die einzelnen Eingriffe Gottes in das Leben seiner Geschöpfe liegen ebenfalls außerhalb jeder Berechenbarkeit: sie sind keine wiederholten Ereignisse, die man mit den statistischen Methoden der Wahrscheinlichkeitsrechnung in den Griff bekommen könnte.

6. Philosophische Kritik am Vorsehungsglauben

Mit der Aufklärung wurde es möglich, die christliche Religion offen zu kritisieren und zu den ersten, die das wagten, gehörten Voltaire und Immanuel Kant. Mit seiner Kritik an religiöser Schwärmerei, Aberglauben und Pfaffentum eckte Kant allerdings nicht nur am Klerus an, sondern es war der preußische König Friedrich Wilhelm II., der im Jahr 1794 Zensurmaßnahmen gegen Kant befahl (vgl. RGV, Einleitung von Bettina Stangneth, XII).

Im Folgenden sollen einige namhafte Religionskritiker mit wesentlichen Aussagen zu Wort kommen, insbesondere mit solchen zum Vorsehungsglauben.

Allgemeines zur Religionskritik

Die Religionen geben seit jeher Antworten auf grundsätzliche menschliche Fragen, welche die Wissenschaft nicht beantwortet oder die über den Denkraum der Wissenschaft hinausgehen. Der deutsche Theologe Hans Kessler zählt einige von ihnen auf:

Deshalb vermag die Naturwissenschaft letzte menschliche Fragen nach dem Warum und Wozu der Welt nicht zu beantworten; sie muss diese aus dem Spiel lassen. *Der Mensch aber* (auch der Physiker, der Biologe, der Hirnforscher als Mensch, wenn er sich das Weiterfragen nicht verbietet) *fragt nach der Bedeutung und dem Sinn*: dem Sinn des Lebens, der Geschichte, der ganzen Welt-Einrichtung. Der Mensch *sucht sich und die Welt zu verstehen*: Woher kommen wir, wohin gehen wir, warum und wozu das alles, oder auch: Was bedeutet dies und jenes für uns? (Kessler 2009, 93)

Diese Fragen sind sicher wesentlich und wichtig. Sie haben die Menschen schon tief berührt als sie sich noch vor Blitz, Donner und Finsternis, vor Geistern und Dämonen und vor dem Weltuntergang gefürchtet haben. Und sie sind heute nicht weniger wichtig, wo wir uns vor Wirtschaftskrisen, unkontrollierbarer Migration und dem Zusammenbruch der Pensionssysteme ängstigen. Eine gütige Vorsehung brauchen wir heute so dringend wie damals, denn die Erkenntnisstufe scheint heute höher zu sein, aber die Probleme werden dadurch nicht wesentlich kleiner. Mit der Lösung jedes Problems kommen neue Probleme oder Nebenwirkungen der gefundenen Lösungen zum Vorschein.

Welche Vorsehung kann uns also die Angst nehmen, wenn beinahe jeder wissenschaftliche Fortschritt neue Risiken und Gefahren mit sich bringt, wenn jede neue Erfindung schneller von den Kriegsmaschinerien und den organisierten Verbrechenssyndikaten genutzt wird als sie den „normalen“ Menschen Vorteile bringt. Man denke nur an das Internet, mit dem sich große Hoffnungen auf eine Demokratisierung von Information und Wissen verbunden haben und das innerhalb weniger Jahre zu einem Tummelplatz von Desinformation, Gewinnsucht und Betrug verkommen ist, wie der amerikanische Risikoforscher Bruce Schneier schreibt: „Cyberspace crime includes everything you'd expect from the physical world: theft, racketeering, vandalism, voyeurism, exploitation, extortion, con games, fraud.“ (Schneier 2008, 15)

Die Religionen bieten ihre Lösung an, nämlich den Glauben an eine zielgerichtete, wohlgeordnete Welt, die von einem gütigen Schöpfer geleitet und geschützt wird. Der Anspruch der Religionsphilosophie besteht nun darin, zu prüfen, ob die von den Religionen gegebenen Antworten tatsächlich einen Wahrheitsgehalt haben, der auch für nicht Gläubige nachvollziehbar ist, oder ob sie nur auf Erzählungen beruhen, deren Inhalt mehr oder weniger gut erfunden wurde, um einem Bedürfnis der Menschen zu entsprechen.

Diese Aufgabe ist anspruchsvoll und schwierig, denn im Gegensatz zu empirischen Fragestellungen, für die „nur“ entsprechende Thesen und Messverfahren entwickelt werden müssen, um sie als wahr oder falsch zu bestimmen, entziehen sich die Aussagen der Religionen einer Überprüfung. Sie gehen auf Mythen und Erzählungen

zurück, die lange Zeit hindurch mündlich tradiert und vor hunderten oder tausenden Jahren unter heute nicht mehr genau feststellbaren Bedingungen schriftlich formuliert wurden. Beruhen sie überhaupt auf wahren Begebenheiten? Entspricht ihre schriftliche Formulierung genau den Geschehnissen oder wurden sie ausgeschmückt, geschönt, verharmlost, dramatisiert oder bewusst verfälscht? Sind ihre Aussagen durch die menschliche Vernunft verifizierbar oder falsifizierbar? Tragen sie zum Wohlergehen der Menschheit bei oder sind sie Mittel der Unterdrückung, Gleichschaltung und letztlich Desinformation? Dienen sie dem friedlichen Zusammenleben der Menschen oder schüren sie Abgrenzung, Konflikt und Krieg, wie wir das gerade in unserer Zeit wieder beobachten müssen?

Die Antworten der Theologen sind meistens maßgeschneidert für die eigene Klientel: sie erklären den Gläubigen die Zusammenhänge und geben Interpretationen der jeweiligen Offenbarung. Diese selbst muss aber als Glaubensbasis akzeptiert werden und wird nicht zur Diskussion gestellt, sie ist sakrosankt. Für den Philosophen bilden Offenbarungen allerdings, da weder beweisbar noch falsifizierbar, keine valide Basis für eine gerechtfertigte Überzeugung.

Obwohl diese Arbeit den Glauben an die *göttliche Vorsehung* zum Thema hat, kann die Religionskritik nicht ausschließlich auf diesen Aspekt eingeschränkt werden. Einerseits haben sich nur wenige Philosophen konkret zum Vorsehungsglauben geäußert und andererseits ist der Vorsehungsglaube nicht denkbar ohne den Glauben an einen Gott, der Wunder wirken kann, wie dies zum Beispiel Ludwig Feuerbach gesehen hat (vgl. Feuerbach 1984, 192). Im Folgenden wird also die Kritik des Vorsehungsglaubens in den Vordergrund gestellt, allerdings eingebettet in den Kontext der allgemeinen Religionskritik.

Die Ansatzpunkte für Religionskritik sind vielfältig. Sie kann Beweise für religiöse Überzeugungen fordern und bei deren Ausbleiben der Religion eine epistemische Basis absprechen. Sie kann Erklärungen für religiösen Glauben in der psychologischen oder neurobiologischen Funktionsweise des Menschen suchen und damit die Verführungskraft ihrer geheimnisvollen Mythen als profanen neurobiologischen Prozess entlarven. Diese Argumentation wird von Theologen scharf kritisiert: eine psychologische oder neurobiologische Erklärung für die menschliche Neigung zu

religiösem Glauben könne die Offenbarung nicht widerlegen. Dem ist allerdings aus philosophischer Sicht zu entgegnen, dass die „Wahrheit“ religiöser Lehren genau genommen keine andere epistemische Grundlage hat als die Neigung der Menschen, an sie zu glauben. Kann man diese Neigung erklären und beweisen, ist damit alles bewiesen, was es zu beweisen gibt. Schließlich kann die Religionskritik auf die *Auswirkungen* der Religion abzielen und die schädlichen Nebenwirkungen, wie Fanatismus, Intoleranz und Religionskriege als dominierend bewerten gegenüber den positiven Auswirkungen, wie moralische Anleitung und Kontingenzbewältigung.

Wie Elisabeth Heinrich in ihrer Dissertation schreibt (vgl. Heinrich 2001, 18 und 75), habe im 19. Jahrhundert die *logische* Religionskritik an Boden verloren gegenüber der *genealogischen*, welche die Wahrheit der Religion dadurch hinterfragt, dass sie deren Ursprünge geschichtlich, anthropologisch und psychologisch ausleuchtet und erklärt und sie damit ihrer epistemischen Glaubwürdigkeit und ihrer supranaturalen Faszination beraubt. War die Religionskritik unter Hume noch „eine Rekonstruktion der Entstehung und Entwicklung von Religion überhaupt“ (Heinrich 2001, 75), so habe sie bei Feuerbach die *genetisch-kritische Explikation* und bei Nietzsche die *Destruktion* der religiösen Vorstellungen intendiert.

Kritik namhafter Philosophen an Vorsehungsglaube und Religion

Im Folgenden soll versucht werden, einen Überblick über die Kritik des Vorsehungsglaubens durch namhafte Philosophen zu geben. Chronologisch beginnt dieser Überblick mit der Aufklärung, die es erst möglich gemacht hat, sich ohne Gefahr für Leib, Leben und materielle Existenz mit Religion kritisch zu befassen.

Voltaire

Francois-Marie Arouet de Voltaire wird gerne als „der erste Philosoph der Vernunft“ bezeichnet (Neumann 1995, 13). Er habe versucht, Vernunftgründe für die Existenz Gottes zu finden, schreibt der deutsche Philosoph Walter G. Neumann. Dabei scheint er hin- und hergerissen gewesen zu sein zwischen der Skepsis der Materialisten und der philosophisch angenommenen Notwendigkeit Gottes: Einerseits unterstellte er den Materialisten die Meinung, dass es uns leichter falle, „nicht an einen Gott zu glauben, als an ihn zu glauben“ (Voltaire 1995, 36). Andererseits argumentierte er,

dass die Existenz Gottes nicht widerlegt werden könne, „denn eben dadurch, daß uns ein unendliches Wesen bewiesen ist, wird uns zugleich bewiesen, daß es einem endlichen Wesen unmöglich ist, jenes zu verstehen. (Voltaire 1995, 36) Schließlich kam er zum Schluss, dass wir „die Behauptung, daß es einen Gott gibt, als die wahrscheinlichste Sache betrachten konnten, die die Menschen denken können“ (Voltaire 1995, 42).

Allerdings habe er nicht an eine göttliche Vorsehung geglaubt, schreibt der Schweizer Theologe Ulrich Neuenschwander: „Voltaire neigt im Gegenteil immer mehr einem Determinismus zu, der mehr schicksalhafte, ja mechanistische als providentielle Züge trägt.“ (Neuenschwander 1977, 150) Das Erdbeben von Lissabon 1755 habe Voltaire geprägt und in seiner Ansicht bestärkt, dass Gott sich um das Glück der Menschen ebenso wenig kümmere „wie ein Kapitän um das Wohlergehen der Ratten im Schiffsbauch“ (Neuenschwander 1977, 151). In diesem Sinn argumentierte auch Paul Sakmann:

Endlich hat die Polemik gegen die Vermenschlichung Gottes auch die Ablehnung des religiösen Providenzgedankens zur Folge, d. h. die Leugnung einer sinn- und absichtsvollen Beziehung Gottes zum Leben des einzelnen. Der Gegensatz ist hier ein bald mehr deistisch, bald mehr pantheistisch gefaßter Gott, für den nur das Gesetzliche und Allgemeine existiert, alles Individuelle aber verschwindet. (Sakmann 1905b, 342)

Voltaire habe eine allgemeine, ewige Vorsehung anerkannt, aber eine spezielle geleugnet, „welche die Weltordnung wegen eines Sperlings verändert“ (ibid.). Der Providenzgedanke sei nicht nur unwissenschaftlich, sondern auch „eine der Gottheit unwürdige Vorstellung. Gottes allgemeine Providenz wäre lächerlich, wenn sie sich jeden Augenblick zu jedem einzelnen herabließe.“ (Sakmann 1905b, 343)

Teleologisches Denken im Hinblick auf die Schöpfung war Voltaire grundsätzlich vertraut: „Der Zusammenhang der Struktur der Organe mit ihren Funktionen ist ein so eigenartiger, daß er sich durch die Kategorie von Ursache und Wirkung allein nicht begreifen läßt, daß vielmehr die Kategorie von Mittel und Zweck beigezogen werden muß.“ (Sakmann 1905a, 198) Allerdings habe er Schwierigkeiten gehabt, „die Grenze zwischen einer wissenschaftlich haltbaren Nützlichkeits-Teleologie und prinziplosen Utilitätsphantasien ausfindig zu machen“ (Sakmann 1905, 202):

Er spottet nicht nur über die Bewunderung der göttlichen Weisheit, die man in der Einrichtung unserer Nase entdeckt, als eines bequemen Sitzes für Brillen, oder in [der] Einrichtung unserer Finger, die Ringe, und unserer Füße, die Schuhe zu tragen bestimmt seien u. a. derart. Er erklärt auch, Schafe und Schweine gebe es nicht etwa zu Zwecken der menschlichen Nahrung, Steine nicht dazu, daß sie dem Menschen sein Baumaterial liefern, Seidenwürmer nicht, damit sie dem Menschen Seide spinnen, der grüne Rasen sei nicht dazu da, unser Auge zu erfreuen. Er faßt das prinzipiell dahin zusammen, daß man nicht jeden beliebigen Nutzeffekt der Natur auf direkte göttliche Zweckeinrichtung zurückführen dürfe, daß der Mensch nicht die Bedürfnisse seiner willkürlich von ihm selbst geschaffenen Gewerbe und Technik, — ja gelegentlich sogar, daß der Mensch sich selbst nicht als Zweck und Zentrum der Natur aufzufassen habe. (Sakmann 1905a, 203)

Einer teleologischen *Geschichtsdeutung* sei er völlig ablehnend gegenüber gestanden: der Gang der Geschichte habe „natürliche Wurzeln: Klima, Zufall, Macht, Geld, den Willen der großen Männer, die menschlichen Leidenschaften. Diese weltliche Sicht allein ist imstande, >das Rätsel der Welt zu lösen<“ (Sakmann 1905b, 492). Der Sinn der Geschichte sei für Voltaire darin gelegen, „daß sie sich aus der Dunkelheit der frühen Zeit zum hellen Lichte der gegenwärtigen Vernünftigkeit herausgearbeitet hat“ (Sakmann 1905b, 496). Sinn und Ziel der Geschichte würden sich von der Gegenwart her bestimmen — „so tritt an die Stelle der in dem Geschehen sich verwirklichenden göttlichen Zwecksetzung der Fortschritt der Vernunft bis hin zum eigenen Zeitalter.“ (Sakmann 1905b, 497)

David Hume

David Hume kommt in seiner unter dem Titel *Naturgeschichte der Religion* (Hume 2000) veröffentlichten Sammlung von Essays mehrfach auf die Vorsehung zu sprechen, allerdings nicht in der heute üblichen Interpretation eines Eingreifens Gottes in den Lauf der Welt, sondern eher im Sinne einer zielgerichteten Schöpfung, wie er zum Beispiel hier im Zusammenhang mit seiner Verteidigung des Selbstmordes schreibt:

Die Vorsehung der Gottheit erscheint nicht unmittelbar in irgendeiner Handlung, sondern sie leitet alles durch jene allgemeinen und unveränderlichen Gesetze, die vom Anfang der Zeit an errichtet sind. Alle Ereignisse können in einem gewissen Sinn als Handlung des Allmächtigen bezeichnet werden; sie entspringen

alle jenen Kräften, mit denen er seine Geschöpfe ausgestattet hat. (Hume 2000, 91)

Demnach sei ein Selbstmord kein Verstoß gegen die Vorsehung, da andernfalls diese Möglichkeit in der Schöpfung gar nicht vorgesehen worden wäre. Eine besondere Vorsehung, also ein Eingriff in das Leben eines bestimmten Menschen, lehnte Hume grundsätzlich ab und begründete dies unter anderem folgendermaßen:

Kurz, der Lauf der Dinge oder was wir den Plan einer besonderen Vorsehung nennen, ist von so großer Abwechslung und Ungewißheit, daß wir, wenn wir annehmen, er stünde unter der unmittelbaren Leitung irgendwelcher intelligenter Wesen, eine Gegensätzlichkeit in ihren Zwecken und Absichten anerkennen müssen, einen beständigen Kampf einander entgegengesetzter Mächte und selbst bei ein und derselben Macht eine auf Unvermögen oder Leichtfertigkeit beruhende Reue oder Absichtsänderung. (Hume 2000, 7)

Seine Bezugnahmen auf Gottheiten oder intelligente Wesen bleiben dabei ziemlich unkonkret und unpersönlich, Hume bekennt sich also nicht selbst zum christlichen Glauben. Den Theismus sieht er immerhin als eine Höherentwicklung des Polytheismus (vgl. Hume 2000, 33 ff).

Als Empirist habe sich David Hume gefragt „Warum soll man dem Zeugnis der Religionsstifter mehr Vertrauen schenken als seiner eigenen Sinneswahrnehmung?“ schreibt Franz Zauner in seiner Dissertation (Zauner 2011, 62). Berichte über Wunder würden der allgemeinen Erfahrung widersprechen. Daher sei nach Meinung von Hume die Evidenz der Wahrheit der christlichen Religion geringer als die Evidenz der Wahrheit unserer Sinneswahrnehmung (vgl. *ibid.*).

Hume habe nicht nur das Christentum abgelehnt, sondern auch „die natürliche Religion, die von der Aufklärung als die befreiende Alternative ausgegeben wurde“ (Weinrich 2011, 103). Er sei damit radikaler gewesen als die französischen Aufklärer. Als Fundament der Religion seien Unwissenheit und Affekte der Menschen anzusehen, aber auch „der Hang zum Anthropomorphismus oder zur Personifikation der Ursachen von Glück und Unglück“ schreibt Elisabeth Heinrich (Heinrich 2001, 136). Insgesamt habe Hume die spekulativen Verfahren der rationalistischen Metaphysik grundsätzlich abgelehnt:

Humes Forderung nach der konsequenten Anwendung von Erfahrung (experience) und Beobachtung (observation) auf die Probleme der Philosophie ist als eine entschiedene Absage an die spekulativen Verfahren rationalistischer Metaphysik und als eine Aufwertung der sinnlichen Stufe der Erkenntnis als der *sine qua non* von Wissen überhaupt zu verstehen. (Heinrich 2001, 19)

Dies habe aber nicht bedeutet, dass Hume grundsätzlich naturwissenschaftliche Arbeitsmethoden auf die philosophische Reflexion angewendet wissen wollte. Er habe das künstliche Experiment „aus dem Repertoire geisteswissenschaftlicher Verfahrensweisen“ (ibid.) ausgeschlossen und dieses methodologische Defizit durch historische Forschungen ausgeglichen.

Die australische Philosophin Genevieve Lloyd schreibt zu Hume's Umgang mit Wundern und mit der Vorsehung, dass er damit durchaus die damals vorherrschende Form des religiösen Glaubens unterminieren wollte:

There can be little doubt that Hume's treatment of miracles and of providence was intended to undermine prevailing forms of religious belief. His apparently gentle irony at the expense of religious believers packs a punch. Yet his purpose here goes beyond the exposure of the epistemological foolishness involved in attempting to base religious belief on unreasonable acceptance of the miraculous. In arguing against taking the belief in miracles as a justification for religion, Hume intends to lay bare the nature of belief itself, and to articulate the conditions in which a belief can be regarded as reasonable. (Lloyd 2008, 261)

In seiner Argumentation gegen einen unvernünftigen Wunderglauben sei es ihm darum gegangen, die Bedingungen zu zeigen, unter denen ein Glaube als vernünftig betrachtet werden kann. Lloyd hat sich auch mit Hume's Spätwerk *Dialogues concerning Natural Religion* eingehend beschäftigt. Das Werk ist in Form von Dialogen dreier Personen gestaltet, die sich über Fragen der Religion austauschen. Dadurch habe sich Hume geschickt von seinen religionskritischen Äußerungen distanzieren können. Das Thema der Vorsehung habe darin eine entscheidende Rolle gespielt:

The theme of providence plays a crucial part in Hume's project, both in the content of the dialogues and—in more subtle, and in some respects surprising, ways—in the literary enactment of his ideals of intellectual character. (Lloyd 2008, 258 f)

Hume habe allerdings nicht nur den Glauben an Wunder – und damit auch den an die Intervention Gottes in der Vorsehung – abgelehnt, sondern auch jeden dogmatischen Atheismus, schreibt sie (vgl. Lloyd 2008, 258). Es sei der unkritische Geist gewesen, der sowohl im sicheren Glauben als auch im unerschütterlichen Atheismus zum Ausdruck kommt, den er kritisiert habe. Sein Ziel sei es nicht gewesen, die Möglichkeit einer Existenz Gottes zu leugnen, sondern zu zeigen, dass es unmöglich sei, über diese Frage Sicherheit zu gewinnen.

Auch in seiner Moralphilosophie sei Hume antireligiös gewesen, eine besonders bedenkliche Konsequenz des Monotheismus habe er „in der durch den Gottesbegriff bedingten inneren Unwahrhaftigkeit oder psychischen Repression der Gläubigen“ gesehen (Heinrich 2001, 316).

Immanuel Kant

Wie schon erwähnt, hatte Kant eine ausschließlich *teleologische* Konzeption der Vorsehung vor Augen, also eine zielgerichtete Entwicklung des Weltgeschehens. An Interventionen eines persönlichen Gottes zu Lebzeiten eines Menschen im Rahmen einer göttlichen Vorsehung hat er offensichtlich nicht gedacht. Dies geht aus einer schon erwähnten Fußnote in seinem philosophischen Entwurf *Zum ewigen Frieden* (ZeF) hervor. Darin unterscheidet er von der Vorsehung ausdrücklich die Fügung (*directio extraordinaria*), bezeichnet es aber als „törichte Vermessenheit des Menschen“ (ZeF, FN 33 ff), eine Begebenheit als solche erkennen zu wollen. Sie weise nämlich auf Wunder hin, „obgleich die Begebenheiten nicht so genannt werden“ (ibid.). Es sei ungereimt und voll Eigendünkel, „aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Prinzip der Ursache“ (ibid.) zu schließen.

Religion war für Kant eine Frage der Vernunft, worauf schon der Titel seiner Religionsschrift hinweist: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. In diesem Werk definierte er seinen Begriff von Religion so:

Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d.i. solche praktischen Prinzipien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d.i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für

unsere reine moralische Beurteilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten, und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d.i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird. (RGV, 226 f)

Was Kant hier als Religion bezeichnet, sind also praktische Prinzipien der Moral, denen wir uns unterwerfen. Keinesfalls hat er damit religiöse, für göttlich gehaltene Vorschriften gemeint, für die er nur die verächtlichen Begriffe Religionswahn und Afterdienst übrig hatte. Er sucht den Zugang zu Gott nicht über die Logik, sondern über die Moral, wie er in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Religionsschrift ausführt: „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.“ (RGV, 7) Die äußeren Begleiterscheinungen der Religionsausübung, also zum Beispiel die „Handlungen des Kultus“, schätzte er gering:

Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Kultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; so wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei. (RGV, 235/B267)

Mit dem „vermeintlichen Umgang mit Gott“ wird Kant wohl das Gebet gemeint haben, dessen Erhörung mit seinem Gottesbild ebenso unvereinbar war wie eine besondere, also auf ein bestimmtes Ereignis bezogene Vorsehung.

Ludwig Feuerbach

In seinem Buch *Das Wesen des Christentums* setzt Feuerbach die Vorsehung gleich mit dem Wunder: „die *Idee der Vorsehung* ist — ursprünglich, in ihrer wahren religiösen Bedeutung, wo sie noch nicht bedrängt und beschränkt worden durch den ungläubigen Verstand - *eins mit der Idee des Wunders*. Der Beweis der Vorsehung ist das Wunder“ (Feuerbach 1984, 192). Sie hebe die Gesetze der Natur auf und

unterbreche den Gang der Notwendigkeit. Dabei beziehe sie sich wesentlich auf den Menschen, nur seinetwegen „hebt sie die Gültigkeit und Realität des sonst allmächtigen Gesetzes auf“ (Feuerbach 1984, 193). Feuerbach kritisiert hier offenbar den Anthropozentrismus der christlichen Religion, welche nur die Menschen, nicht aber die Tiere in ihre Wunder und in die göttliche Vorsehung einbezieht:

Die Vorsehung ist ein *Vorzug* des Menschen; sie drückt den Wert des Menschen im Unterschied von den andern natürlichen Wesen und Dingen aus; sie *entreißt ihn dem Zusammenhange des Weltganzen*. Die Vorsehung ist die Überzeugung des Menschen von dem unendlichen Wert seiner Existenz — eine Überzeugung, in der er den Glauben an die Realität der Außendinge aufgibt - der Idealismus der Religion —, der Glaube an die Vorsehung daher eins mit dem Glauben an die persönliche Unsterblichkeit, nur mit dem Unterschiede, daß hier in Beziehung auf die Zeit der unendliche Wert als unendliche Dauer des Daseins sich bestimmt. (Feuerbach 1984, 195)

Genau genommen sei der Glaube an die Vorsehung „der *Glaube an den eignen Wert*“, und nicht zuletzt „der Glaube des Menschen *an sich selbst*“ (Feuerbach 1984, 196). Die Vorsehung bezeichnet Feuerbach allerdings auch als die „anbetungswürdigste Wesenseigenschaft“ (ibid.) Gottes, ohne die Gott nicht er selbst wäre.

In einem wenige Jahre nach dem *Wesen des Christentums* erschienenen Aufsatz sieht er die Aufgabe der neueren Zeit in der „Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes“ durch „die Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie“ (Feuerbach 2013, 4). Er präzisiert den Gegensatz zwischen dem einzelnen Menschen und der Gattung Mensch, denn die Religion stelle „des Menschen eigenes Wesen oder das vom Menschen abstrahierte Wesen als ein außer- und übermenschliches Wesen vor“ (Feuerbach 2013, 74), sie zerspalte damit die menschliche Gattung in Gott und Mensch. Er, Feuerbach, habe sich die Aufgabe gestellt, „Gott oder die Religion auf ihren menschlichen Ursprung zurückzuführen und durch diese Reduktion im Menschen theoretisch und praktisch aufzulösen“ (Feuerbach 2013, 73 f).

Nur die Gattung sei imstande, die Religion zugleich aufzuheben und zu ersetzen, nämlich durch die für Feuerbach allein wesentliche und bleibende Religion, die darin besteht, an andere zu denken: „denn so, wie wir nur *zwei* Menschen, wie Mann und Weib, haben, so haben wir auch schon Religion. Zwei, Unterschied ist der Ursprung

der Religion“ (Feuerbach 2013, 77). Für Feuerbach muss nicht Gott das Objekt der Liebe sein, es genügt, liebevoll mit anderen Menschen umzugehen. Gott ist für Feuerbach nur eine Hypostasierung des Menschen. In diesem Zusammenhang verwendet er den Begriff der Vorsehung für Situationen, in denen „der Mensch der *Gott* des Menschen“ ist:

Der Mann ist die *Vorsehung* des Weibes, das Weib die *Vorsehung* des Mannes, der Wohltäter die *Vorsehung* des Notleidenden, der Arzt die *Vorsehung* des Kranken, der Vater die *Vorsehung* des Kindes. Der Helfer muß *mehr* sein und mehr haben - wenigstens in der Beziehung, worin er Hilfe leistet - als der Hilfsbedürftige. (Feuerbach 2013, 77)

Feuerbach habe sich vom Credo leiten lassen „Homo homini deus est“ – „Der Mensch ist des Menschen Gott“ (Weinrich 2011, 119). Er wollte die auf Gott bezogenen religiösen Inhalte auf ihren anthropologischen Kern befragen und sie vom Himmel zurücknehmen und auf der Erde zur Wirkung bringen (vgl. *ibid.*).

Er sah sich offenbar nicht als Atheist, denn „Ein wahrer Atheist ist daher auch nur der, welchem die göttlichen Prädikate, die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit, nichts sind, aber nicht der, welchem *das Subjekt dieser Prädikate* nichts ist.“ (Feuerbach 1984, 56, meine Hervorhebung). Die Themen der Moral sind für Feuerbach die Liebe, die Weisheit und die Gerechtigkeit und nur wem *sie* nichts bedeuten, soll Atheist genannt werden.

Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche war ein beißender Kritiker der Religion. In seinem religionskritischen Werk *Der Antichrist - Versuch einer Kritik des Christentums* lässt er am christlichen Gottesbegriff kein gutes Haar: „Der christliche Gottesbegriff – Gott als Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geist – ist einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind“ (Nietzsche 2011, § 18).

Nietzsches bekannte Äußerung „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“ (Nietzsche 1882, § 125) hält der Philosophiehistoriker Kurt Flasch für eine auch heute noch gültige Einschätzung, wenn man sie richtig interpretiert: „Der christliche Glaube - und sein zentraler Inhalt: Gott - habe die Plausibilität verloren,

die er früher wohl besessen habe. Der Gottesgedanke hat einmal begonnen, er ist schwächer geworden und kann aufhören.“ (Flasch 2014, 139)

Rüdiger Safranski beschreibt in der Einleitung zu seinem Buch *Nietzsche* (1999) das Umfeld im späten 19. Jahrhundert, in dem Nietzsches Religionsbegriff entstand: die Bedeutung der Religion sei im Schwinden gewesen, die Naturwissenschaften auf dem Vormarsch. Der Siegeszug Darwins habe dazu geführt, dass man zwar weiterhin über den Menschen hinaus gedacht habe, „aber nicht ins Göttliche hinauf, sondern ins Tierische hinab. Statt Gott ist jetzt der Affe das Thema“ (Nietzsche 1999, 21). Nietzsche selbst sei Gott noch nicht losgeworden, dieser sei sein Pfahl im Fleisch gewesen. Er habe noch die Nachwirkungen des Glaubens gespürt, „eine gewisse Demutsstarre ist geblieben, er leidet noch an der Lebensentwertung, für die er die Erziehung im christlichen Glauben verantwortlich macht“ (Nietzsche und Safranski 1999, 22)

Zum Wesen des Christentums gehört für Nietzsche die Krankheit, deshalb müsse auch der Glaube eine Krankheitsform sein (Vgl. Nietzsche 2011, § 52). Die Auslegung der Bibel durch die Theologen ging ihm gegen den Strich und auch den Vorsehungsglauben hat er nicht von seiner spöttischen Verachtung ausgenommen

Und was soll er gar anfangen, wenn Pietisten und andre Kühe aus dem Schwabenlande den armseligen Alltag und Stubenrauch ihres Daseins mit dem „Finger Gottes“ zu einem Wunder von „Gnade“, von „Vorsehung“, von „Heilserfahrungen“ zurechtmachen! Der bescheidenste Aufwand von Geist, um nicht zu sagen von Anstand, müsste diese Interpreten doch dazu bringen, sich des vollkommen Kindischen und Unwürdigen eines solchen Missbrauchs der göttlichen Fingerfertigkeit zu überführen. (AC-52 — Der Antichrist: § 52.)

In seinem nihilistischen Weltbild war kein Platz für einen fürsorgenden Gott im Sinne einer Vorsehung, denn „Wenn es Götter giebt [sic], so kümmern sie sich nicht um uns“, wie er in den nachgelassenen Fragmenten 1881 schreibt (Nietzsche, NF-1881, 16 [8]).

Arnulf von Scheliha kommentiert Nietzsches Meinung zum Vorsehungsglauben so:

Die Argumente Nietzsches laufen auf die These hinaus, daß der Vorsehungsglaube ein Konstrukt ist, das einer realistischen Weltsicht und der Autonomie des

Individuums widerstreitet, indem es „der grössten Gefahr der geistigen Unfreiheit“ ausgesetzt wird.“ (Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, 52lf (Nr. 277)). (Scheliha 1999, 37)

Nietzsche hat also den Glauben an die Vorsehung nicht nur als Konstrukt in das Reich der Einbildung verwiesen, sondern er hat ihn sogar als Gefahr für die geistige Freiheit eingeschätzt.

Nietzsche habe sich schon in seiner Jugend mit dem „Fatum“ auseinandergesetzt, schreibt Karl Löwith (2004). In seiner Vorstellung von der ewigen Wiederkehr des Gleichen habe er die Ereignisse der Geschichte mit einem „Zifferblatt“ verglichen, „das auf die sich immer wiederholende Bewegung eines Uhrzeigers verweist, der in keiner inneren Beziehung zu den angezeigten Ereignissen steht“ (Löwith 2004, 230). Zwischen Wille und Fatum habe er eine Antinomie festgestellt, denn in der *Willensfreiheit* liege für das Individuum „das Prinzip der Absonderung, der Lostrennung vom Ganzen, der absoluten Unbeschränktheit“ (ibid.). Das *Fatum* dagegen setze den Menschen „wieder in organische Verbindung mit der Gesamtentwicklung“ (ibid.), versuche, ihn zu beherrschen und nötige ihn zur Entwicklung seiner Gegenkraft; „die fatumlose absolute Willensfreiheit würde den Menschen zum Gott machen, das fatalistische Prinzip zu einem Automaten“ (ibid.). Die Idee der ewigen Wiederkehr sei schon im antiken Griechenland zu finden gewesen, unter anderem bei Plato und Aristoteles; aber nur Nietzsche habe in ihr „schöpferische Möglichkeiten für die Zukunft im Gegenzug gegen ein Christentum, das auf Moral reduziert war“, erkannt (Löwith 2004, 236). Während die antiken Griechen dem Fatum mit Furcht und Ehrfurcht gegenüber gestanden seien, habe Nietzsche die übermenschliche Anstrengung vollzogen, „es zu wollen und zu lieben“ (Löwith 2004, 238).

Sigmund Freud

Sigmund Freud hat sich in zwei Werken umfassend zum Phänomen des religiösen Glaubens geäußert: *Totem und Tabu* (1912) und *Der Mann Moses* (1939). Im ersteren beschäftigt er sich mit den prähistorischen Ursprüngen des religiösen Glaubens, den er auf den von Charles Darwin geprägten Begriff der Urhorde zurückführt. In den ersten menschlichen Gemeinschaften habe es ein Tabu gegeben:

der Anführer der Horde, der „Urvater“, habe als einziger das Recht zum sexuellen Verkehr mit den Frauen der Horde gehabt. Eines Tages sei er von seinen Söhnen getötet worden. Freud stellt nun eine Beziehung zur christlichen Religion her: auch der Mythos der Erbsünde sei ein solcher Vatemord gewesen, denn nur ein Mord konnte es erfordert haben, dass zu seiner Sühne ein Mensch geopfert werde, wie dies durch Christus erfolgt sei (vgl. Freud 1986, 185). Das schöpferische Schuldbewusstsein aus dieser Tat habe sich in einem System von moralischen Regeln und Beschränkungen niedergeschlagen und verfestigt:

Wir haben die ersten Moralvorschriften und sittlichen Beschränkungen der primitiven Gesellschaft als Reaktion auf eine Tat aufgefaßt, welche ihren Urhebern den Begriff des Verbrechens gab. Sie bereuten diese Tat und beschlossen, daß sie nicht mehr wiederholt werden solle, und daß ihre Ausführung keinen Gewinn gebracht haben dürfe. Dies schöpferische Schuldbewußtsein ist nun unter uns nicht erloschen. (Freud 1996, 191)

In *Der Mann Moses* führt er diese Gedanken weiter und beschreibt die Exogamie, die schon in der Urhorde beachtet wurde, als einen perpetuierten Willen des Urvaters, der nicht rational zu begründen sei und daher für heilig gehalten wurde. (vgl. Freud 1964, 157). Wenn also die Primitiven einen Gott gebraucht hätten, so gelte das auch in unserer Zeit: „Der Mensch späterer Zeiten, unserer Zeit, benimmt sich in gleicher Weise. Auch er bleibt infantil und schutzbedürftig selbst als Erwachsener; er meint, er kann den Anhalt an seinem Gott nicht entbehren.“ (Freud 1964, 165)

Die Verkündung der monotheistischen Religion durch Moses sei nichts Neues gewesen, „sondern sie bedeutete die Wiederbelebung eines Erlebnisses aus den Urzeiten der menschlichen Familie, das dem bewußten Gedächtnis der Menschen längst entschwunden war. (Freud 1964, 167)

Von der göttlichen Vorsehung hielt Freud nicht sehr viel – er bezeichnete den Glauben an sie als offenkundig infantil und wirklichkeitsfremd:

Diese Vorsehung kann der gemeine Mann sich nicht anders als in der Person eines großartig erhöhten Vaters vorstellen. Nur ein solcher kann die Bedürfnisse des Menschenkindes kennen, durch seine Bitten erweicht, durch die Zeichen seiner Reue beschwichtigt werden. Das Ganze ist so offenkundig infantil, so wirklichkeitsfremd, dass es einer menschenfreundlichen Gesinnung schmerzlich

wird, zu denken, die große Mehrheit der Sterblichen werde sich niemals über diese Auffassung des Lebens erheben können. (Freud 1965, 72)

Michael Reder (2004) fasst die Religionstheorie Freuds so zusammen:

Religion beinhaltet [für Freud] einerseits Triebverzicht und ist damit Teil des Überichs. Andererseits kombinieren religiöse Vorstellungen in der Gottesfigur Strafe und Versöhnung. In beiderlei Hinsicht ist die Religion deshalb eine Illusion, weil sie nicht der Wirklichkeit entspricht. Die Wünsche der Menschen werden vielmehr in religiöse Überzeugungen projiziert und damit gleichzeitig die Wirklichkeit verdeckt. (Reder 2014, 177)

Die Religionstheorie Freuds wird heute oft kritisch gesehen, zum Beispiel von Brigitte Boothe:

Freud setzte den religiösen Bezug dem Wünschen und den Wunsch-imaginationen gleich. Dies ist der entscheidende Kurzschluss. Die Fähigkeit zum Religiösen ist vielmehr eine Bewegung des Überschreitens der desiderativen Mentalität. Sie entwickelt sich im Rahmen einer Anschauungs- und Aufnahmebereitschaft, die den egozentrischen Bezug zurücknimmt und sich einem nicht-begriffenen Anderen öffnet. (Boothe 2014, 165 f)

Freuds Erklärung der Religion als Wunschimagination greift für Boothe zu kurz – für sie ist Religion ganz im Gegenteil ein Mittel zum *Überschreiten* der Mentalität des Wünschens.

David J. Bartholomew

David Bartholomew, der bereits im Kapitel über den Zufall zu Wort kam, findet hier auch als Religionskritiker seinen Platz, allerdings wider seinen Willen – er ist ja bekennender Christ und hat seine Kritik am herkömmlichen Bild des göttlichen Wirkens in der Welt in erster Linie dazu formuliert, um seine These zu unterstützen, wonach Gott *nicht direkt* im Wege der Vorsehung mit der Welt interagiert, sondern *den Zufall* walten lässt. Seine Argumente bewegen sich an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft, Religion und Philosophie, haben aber zum Teil durchaus religionskritische Aspekte, sodass sie hier gewürdigt werden sollen, nicht zuletzt wegen des interessanten Kontrasts zu den rein philosophischen Positionen der Religionskritik.

Bartholomew fragt sich zunächst, ob die statistischen Gesetze, die grundsätzlich ein gewisses Maß an Zufälligkeit aufweisen, Gott überhaupt einen Spielraum geben, in der Welt zu agieren ohne die grundsätzliche Gesetzmäßigkeit der Welt zu stören (vgl. Bartholomew 2008, 116). Wäre die Welt zur Gänze deterministisch, könnte Gott den Lauf der Welt nur ändern, indem er seine eigenen Gesetze bricht, argumentiert Bartholomew. Statistische Gesetze scheinen hier einen verlockenden Ausweg zu bieten, aber dieser sei nicht ganz unproblematisch. In der Statistik sei nichts so einfach, wie es auf den ersten Blick aussieht. Bartholomew zeigt das am Beispiel des einfachen Werfens einer Münze, wie es für häufig sich wiederholende Alltagsentscheidungen allgemein als Entscheidungsgrundlage akzeptiert wird, weil man davon ausgeht, dass auf lange Sicht eine gerechte Verteilung eintreten wird (vgl. Bartholomew 2008, 121 ff). Hier ist zunächst zu beachten, dass jeder Münzwurf völlig unabhängig vom vorhergehenden und vom nachfolgenden ist. Obwohl die Chance bei jedem Wurf 50% beträgt, ist daher ein ständiges Abwechseln von Kopf und Zahl keinesfalls zu erwarten, sondern es ergeben sich längere und kürzere Serien von Kopf und Zahl. Die Länge dieser Serien ist in einer ganz bestimmten Weise verteilt, nämlich in einer geometrisch fallenden Reihe. Ein drittes Gesetz ist die Verteilung der Ergebnisse in Serien von Würfeln: hier ergibt sich nach den Gesetzen der Statistik zwangsläufig eine Binomialverteilung, die bei einer ausreichend großen Anzahl von Münzwürfen entsteht.

Wie hätte eine Gottheit, die in den Lauf der Welt eingreifen will, ohne die Gesetze der Statistik zu verletzen, vorzugehen? Bartholomew zeigt im Detail, welche Einschränkungen zu beachten wären, um einerseits das gewünschte Ergebnis zu erzielen, andererseits aber den Anschein der Zufälligkeit in jeder Hinsicht zu wahren. Das sei eine keineswegs triviale Aufgabe und wer das bezweifle, sei eingeladen, es einmal in einer Simulation auszuprobieren. Im weiteren Verlauf der Ereignisse würde dann jede einzelne solche Entscheidung Konsequenzen nach sich ziehen, die sich räumlich und zeitlich in völlig unvorhersehbarer Weise akkumulieren und auswirken könnten. Der Einwand, dass nur Gott groß genug sei, um diese Komplexität zu bewältigen, erscheint Bartholomew zu einfach, denn die Frage sei nicht nur, ob Gott das könnte, sondern ob es überhaupt eine für ihn adäquate Aufgabe wäre.

Es zeigt sich also, dass die Möglichkeiten Gottes, in den Lauf der Welt einzugreifen – und dass er das tut ist ja die Quintessenz des Vorsehungsglaubens – nicht so trivial sind, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Auch eine Berücksichtigung der Quantenphysik, die Bartholomew ausführlich erörtert, ergibt kein anderes Bild: die naheliegendste Erklärung für die Mechanismen der göttlichen Vorsehung sieht er darin, dass Gott den Zufall unbeeinflusst wirken lässt und sich mit den Ergebnissen zufrieden gibt, die daraus entstehen.

Die Argumentation von Bartholomew mag insgesamt ein wenig naiv wirken angesichts der christlichen Vorstellungen von einem allmächtigen, das Vorstellungsvermögen des Menschen übersteigenden Gott. Kann ein Statistiker sich überhaupt anmaßen, den Handlungsspielraum Gottes nach statistischen Kriterien zu beurteilen? Weckt das nicht eine Assoziation mit einem Wolf, der den Mond anheult? Allerdings gibt es auch immer wieder Theologen, die sich als naturwissenschaftliche Dilettanten betätigen und versuchen, ihre theologischen Überzeugungen mit Argumenten aus der Naturwissenschaft, in letzter Zeit häufig auch aus der Quantenphysik, zu untermauern. Auf diese Versuche gibt Bartholomew mit seiner Argumentation meines Erachtens durchaus interessante Antworten.

Victor J. Stenger

Ein Gegenspieler von Bartholomew, mit dem er sich schon in öffentlichen Diskussionen gestritten hat, ist der amerikanische Physiker und Philosoph Victor J. Stenger. Er ist tatsächlich Religionskritiker und hat versucht, in seinem Buch *GOD, The Failed Hypothesis* (2008) nach wissenschaftlichen Kriterien zu beweisen, dass ein Gott nach der von der jüdischen, christlichen und islamischen Religion vertretenen Definition nicht existieren kann. Er betrachtet die Annahme einer Existenz Gottes als eine außergewöhnliche These, die nur dann gerechtfertigt wäre, wenn sie durch Experimente nach wissenschaftlichen Standards begründet werden könnte.

Mit dem Instrumentarium einer genau beschriebenen, streng wissenschaftlichen Methodik untersucht Stenger verschiedene Aspekte des Gottesbegriffs. So zum Beispiel die Theorie des *Intelligent Design*, deren Vertreter die Darwin'sche Evolutionstheorie ablehnen und sich die Entstehung der belebten Natur nur als von

einem intelligenten Designer, also von Gott, geschaffen vorstellen können. Wie nicht anders zu erwarten vertritt Stenger die heute allgemein anerkannte Evolutionstheorie nach Darwin und weist die Idee des *Intelligent Design* mit gut untermauerten Argumenten zurück (vgl. Stenger 2008, 47-75).

Für die Auseinandersetzung mit dem Vorsehungsglauben ist aus den von Stenger untersuchten Thesen vor allem die Analyse von Experimenten zur Gebetserhörung interessant. Reagiert Gott auf Gebete? Werden Kranke schneller gesund, wenn für ihre Heilung gebetet wird? Greift Gott also auf Grund von Gebeten in den Krankheitsverlauf ein? Mit diesen Fragen beschäftigten sich in den letzten Jahrzehnten groß angelegte Studien an bekannten Universitäten, wie der Columbia University und der Duke University.

Die Studie an der Columbia University (publiziert 2001) hatte die Reproduktionsmedizin zum Thema und sollte an 219 Frauen zeigen, ob Gebete die medizinischen Methoden signifikant unterstützen können. Die Studie behauptete eine positive Korrelation zwischen Gebeten und Fortpflanzungserfolg, wurde aber von Stenger und anderen Autoren als statistisch nicht signifikant und methodisch unzureichend kritisiert (vgl. Stenger 2008, 96 f).

Die Duke-Studie erstreckte sich über drei Jahre und erfasste die Auswirkungen von Gebeten von Angehörigen verschiedener Religionen für 748 Patienten. Das Ergebnis war, dass die Gebete keine statistisch signifikanten Effekte hatten (vgl. Stenger 2008, 99 ff).

Eine weitere Studie unter dem Namen STEP (Study of the Therapeutic Effects of Intercessory Prayer) war eine Kooperation von sechs medizinischen Zentren, darunter Harvard und die Mayo Klinik, unter der Leitung eines Professors von Harvard. Sie umfasste insgesamt 1.802 Patienten, die in drei Gruppen geteilt worden waren: eine Gruppe wurde im Unklaren gelassen, ob für sie gebetet wurde oder nicht, es wurde aber für sie gebetet. Die zweite Gruppe wusste ebenfalls nicht, ob für sie gebetet wurde und es wurde nicht für sie gebetet. Die dritte Gruppe wusste, dass für sie gebetet wurde. Das Ergebnis war, dass die Gebete keine signifikanten Auswirkungen zeigten, außer dass bei der Gruppe der Personen, die wussten, dass für sie gebetet wurde, eine etwas höhere Komplikationsrate beobachtet wurde als bei jenen,

die dies nicht wussten. Dies überraschte die Autoren der Studie zunächst und wurde schließlich damit erklärt, dass die betroffenen Patienten vielleicht gefürchtet hätten, besonders schwer krank zu sein, weil sie einer Gruppe zugeordnet worden waren, für die gebetet wurde (vgl. Stenger 2008, 96-102).

Stenger präsentiert sich sattelfest in vielen wissenschaftlichen Fachgebieten, er zeigt mit seiner Argumentation aber auch grundsätzliche Grenzen der wissenschaftlichen Religionskritik auf: Wenn er zum Beispiel schreibt, dass eine religiöse Person *ihre Zeit verschwendet*, wenn sie ihren Gott um etwas bittet, weil der Effekt des Gebets nicht objektiv nachgewiesen werden kann (vgl. Stenger 2008, 229), dann ignoriert er offenbar den psychologischen Effekt, den ein solches Gebet auf die betende Person auch dann haben kann, wenn die damit verbundenen Hoffnungen *epistemisch* nicht gerechtfertigt sind. Der Mensch ist kein rein naturalistisch erfassbares Räderwerk und mehr Menschen als Stenger bewusst zu sein scheint brauchen offensichtlich den Glauben an eine höhere Macht und an postmortale Seligkeit, um ihr Leben in dieser Welt bewältigen zu können. Stenger tendiert dazu, das Kind mit dem Bade auszuschütten, wenn er den religiösen Glauben völlig auf wissenschaftlich beweisbare kausale Zusammenhänge - bzw. deren Fehlen – reduziert, ohne zu berücksichtigen, dass Religion seit Menschengedenken ein Erfolgsmodell ist, das für die Mehrzahl der Menschen attraktiv genug war und ist, um sich über alle Zweifel an ihrem Glauben und über alle Ungereimtheiten, Widersprüche und logischen Brüche hinweg zu setzen.

Weitere Religionskritiker

Es gäbe noch zahlreiche Religionskritiker zu nennen, die sich allerdings nicht konkret auf die Fragen von Vorsehung, Zufall und Wahrscheinlichkeit bezogen haben. Zwei von ihnen sollen hier noch kurz erwähnt werden:

Bertrand Russell bekannte sich ausdrücklich dazu, kein Christ zu sein. Er unterschied zwei Arten von Einwänden gegen die Religion – geistige und moralische: „Der geistige Einwand besagt, daß es keinen Grund gibt anzunehmen, irgendeine Religion sei wahr; der moralische Einwand besagt, daß die religiösen Gebote aus einer Zeit stammen, in der die Menschen grausamer waren als heute, und daß sie daher Unmenschlichkeiten verewigen, über die das moralische Gewissen unseres

Zeitalters sonst hinauswachsen würde“ (Russell 1963, 43). Gefragt, was er Gott, falls er ihm nach dem Tod begegnen sollte, auf die Frage, warum er nicht gläubig gewesen sei, antworten würde, soll er gesagt haben: „Not enough evidence God! Not enough evidence!“⁵. Offensichtlich hat er die epistemische Grundlage der Religion nicht für ausreichend befunden.

Jürgen Habermas hat sich in seinem Frühwerk religionskritisch geäußert: er sah Religionen in der Gefahr, „kommunikatives Handeln zu gefährden und den öffentlichen Diskurs demokratischer Gesellschaften zu unterminieren (Reder 2014, 179). Seiner Ansicht nach sei es das Ziel demokratischer Gesellschaften, „dass sich Menschen rational einigen und sich dabei das beste Argument durchsetzen soll“ (Reder 2014, 179).

Erst in seinem Spätwerk schlägt er mildere Töne an und propagiert ein nachmetaphysisches Denken, das sich zur Religion zugleich *lernbereit* und *agnostisch* verhält:

Kurzum, das nachmetaphysische Denken verhält sich zur Religion lernbereit und agnostisch zugleich. Es besteht auf der Differenz zwischen Glaubensgewissheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen, enthält sich aber der rationalistischen Anmaßung, selber zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist. (Habermas 2009, 149)

Auf diese Weise sei es möglich – und vernünftig –, die semantischen Potentiale der Weltreligionen für die Gesellschaft zu nutzen. Habermas zeigt damit einen Weg auf, dem Phänomen der Religion – innerhalb rechtsstaatlicher Grenzen – mit Wertschätzung zu begegnen und es für die Gesellschaft nutzbar zu machen, ohne sich selbst von religiösem Glauben vereinnahmen zu lassen.

Das „anthropische Prinzip“

In der heutigen Diskussion wird häufig das sogenannte „anthropische Prinzip“ als Argument für eine zielgerichtete Schöpfung der Welt ins Treffen geführt: die Entstehung unseres Kosmos und vor allem die Entstehung des Lebens sei nur möglich gewesen, weil zahlreiche Naturkonstanten und Relationen genau so sind wie

⁵ Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/evidence>, p 21. Zugriff am 31.3.2015.

sie sein müssen, um überhaupt nach dem Urknall die Entstehung von Materie und Kohlenstoff – als Voraussetzung und Baustein für die Entwicklung von Leben – zu ermöglichen. Schon geringfügige Abweichungen bei der Schwerkraft hätten zum Beispiel dazu geführt, dass sich keine Planeten hätten bilden können, auf denen Leben möglich ist. Hans Kessler zählt noch einige weitere von den vielen Voraussetzungen auf, die erfüllt sein müssen, damit auf einem Planeten Leben entstehen kann:

Er muss den richtigen Abstand von seiner Sonne (seinem Stern) einhalten, sie darf nicht zu heiß und nicht zu kalt sein. Er muss ein magnetisches Feld haben, das stark genug ist, um ihn vor dem größten Teil des Sonnenwindes abzuschildern. Er muss genügend Schwerkraft haben, um seine Atmosphäre und sein Wasser zu behalten (und die Erde hat einzigartig viel Wasser). Er muss sich schnell genug drehen, um nicht auf der einen Seite überhitzt, auf der anderen unterkühlt zu werden: Die Venus dreht sich nur einmal im Jahr, erhitzt sich auf 400-600° C; usw. usw. (Kessler 2009, 172)

Aus dem anthropischen Prinzip wird von theologischer Seite gerne ein Vorsehungsglaube in der Form abgeleitet, dass dem Universum ein intelligenter, zielorientierter Schöpfer zugrunde liegen müsse, der diese Feinabstimmung vorgenommen habe, um sein Ziel, menschliches Leben entstehen zu lassen, zu erreichen.

Bernulf Kanitscheider widerlegt diese Vorstellung: „Der Bezug zum Menschen ist beim anthropischen Prinzip nur durch die religiöse Tradition des christlichen Abendlandes hereingeschmuggelt, wonach der Wohnort des Menschen irgendwie ausgezeichnet sein sollte“ (Kanitscheider 2005, 40). Schon die Bezeichnung anthropisch sei völlig willkürlich gewählt, denn jeder Granitblock brauche die gleichen Voraussetzungen für seine Existenz (ibid.) Er begründet seine Einstellung auch damit, dass sich das Universum nur a posteriori erforschen lasse und daher eine apriori Wahrscheinlichkeit für eine bestimmte Kombination von Parametern gar nicht definiert werden könne (vgl. Kanitscheider 2005, 39 f).

Richard Dawkins sieht das anthropische Prinzip als Alternative zur Gestaltungshypothese und wundert sich, warum es bei den Religionsvertretern so beliebt ist: „Die Verwirrung im religiösen Denken kommt meiner Meinung nach dadurch zustande,

dass das anthropische Prinzip immer nur im Zusammenhang mit dem Problem erwähnt wird, das es löst - der Tatsache, dass wir uns an einem lebensfreundlichen Ort befinden. Was dem religiösen Denken dann allerdings entgeht, ist, dass für dieses Problem zwei Lösungsvorschläge angeboten werden. Der eine ist Gott, der andere das anthropische Prinzip. Es handelt sich um *Alternativvorschläge*.“ (Dawkins 2007)

Meiner Ansicht nach könnte man die theologische Interpretation des anthropischen Prinzips auch aus einem anderen Grund geradezu in ihr Gegenteil verkehren: Würde ein allmächtiger Schöpfer, der es auf die Entwicklung von menschlichem Leben und menschlichem Geist abgesehen hat, ein viele Milliarden Lichtjahre großes Universum schaffen und dann mehr als 13 Milliarden Jahre verstreichen lassen, bis sich endlich auf einem vergleichsweise winzigen Planeten in einem von Milliarden Sonnensystemen dieses gewünschte Ergebnis zeigt? Könnte man das überhaupt als zielgerichtete Vorgangsweise verstehen? Oder ist es nicht gerade ein Beweis für die Zufälligkeit unserer Existenz, dass in der Leere eines gigantischen, nach heutigen Erkenntnissen größtenteils unbelebten Universums erst nach einem unvorstellbar langen Zeitraum das fragile Phänomen des organischen Lebens gerade einmal aufgeflackert ist und einer von vielen Seiten bedrohten Zukunft entgegengieht? Man könnte es auch als eine Ironie der Geschichte bezeichnen, dass einige der größten Bedrohungen dieser „Schöpfung“ von ihrem vorgeblichen Endziel, dem Menschen, ausgehen: Ozonloch, Klimawandel, Verschmutzung von Luft und Wasser, übermäßiger Ressourcenverbrauch, soziale Diskrepanzen und Konflikte, Terrorismus und Krieg können wohl nur mit Mühe als gezielte Ergebnisse einer benevolenten Vorsehung verstanden werden.

Multiversen

Eine der Thesen, die Antwort auf das „anthropische Prinzip“ zu geben versuchen, ist die Idee, dass unser Universum nur eines von vielen sei; „unter diesen unzähligen Universen wäre dann zufällig auch unser Universum, in dessen frühesten Nanosekunden sich die grundlegenden Naturkonstanten mit genau den Werten eingependelt haben, dass Leben und intelligentes Leben möglich wurde“ (Kessler 2009, 104) schreibt dazu der deutsche Theologe Hans Kessler und schließt daran eine unter Theologen beliebte Kritik am Atheismus an:

Atheistisch-naturalistische Kosmologen neigen zu dieser Annahme von unendlich vielen Parallel-Welten, weil sie damit den Ursprung unseres Universums und die extrem unwahrscheinliche Feinabstimmung seiner Naturkonstanten, die notwendig war für das Auftreten von Leben, erklären könnten und damit zugleich die mögliche Frage nach Gott - sozusagen mit wissenschaftlichem Recht – loswerden (ibid.).

Er unterstellt den atheistisch-naturalistischen Kosmologen in einer teleologisch verzerrten Argumentation also generell, dass sie Theorien erfinden, um die Frage nach Gott *los zu werden* und übersieht dabei, dass viele von ihnen nur die *Antworten der Religionen* auf die Fragen nach dem Sinn und Zweck des Kosmos nicht fundiert und überzeugend finden, keineswegs aber den *Fragen* selbst aus dem Weg gehen wollen. Tatsächlich ist die Beantwortung offener Fragen Inhalt und Ziel der Kosmologie – nur sind es andere Fragen als die der Religionen.

7. Lebensentwürfe mit und ohne Vorsehungsglauben.

Die kritische Auseinandersetzung mit dem Glauben an die göttliche Vorsehung hat einen Einblick in die große Zahl und Vielfalt der Argumente gegeben, die für und gegen religiöse Überzeugungen – und damit für und gegen den Glauben an eine göttliche Vorsehung - ins Treffen geführt wurden und werden. Eine endgültige Antwort konnte sie nicht geben außer der, dass religiöse Überzeugungen nicht mit sprachlichen, empirischen oder logischen Argumenten bewiesen oder widerlegt werden können. Verifikation und Falsifizierung sind Begriffe der Wissenschaftstheorie, nicht des religiösen Glaubens. Was bedeutet diese Erkenntnis für den wahrheitssuchenden Philosophen, was bedeutet sie für den Menschen, der sich bemüht, ein sinnvolles und gutes Leben zu führen? Sind wir in die Welt geworfen ohne jeden Anhaltspunkt über den Sinn seines Daseins, gibt es keine Hoffnung für uns, jemals aus der Fülle der religiösen, philosophischen, esoterischen und ideologischen Angebote das „wahre“, das „richtige“ erkennen, anstreben und verwirklichen zu können?

Im Folgenden werde ich argumentieren, dass die Lage keineswegs hoffnungslos ist, dass die menschliche Vernunft durchaus in der Lage ist, ohne den Glauben an eine göttliche Vorsehung ein sinnvolles Leben zu konzipieren und dass eine

Lebensplanung auf der Basis von Zufall und Wahrscheinlichkeit sich nicht so abgrundtief von einer solchen auf Basis eines religiösen Glaubens unterscheidet wie das von Theologen und Gläubigen manchmal befürchtet, angenommen und behauptet wird.

Zunächst soll die Frage angeschnitten werden, welche Bedeutung der Vorsehungsglaube für das moralische Verhalten hat und ob ein moralisch einwandfreies Verhalten auch ohne Vorsehungsglauben denkbar ist.

Moral mit und ohne Vorsehungsglaube

Das Dogma der göttlichen Vorsehung beinhaltet unmittelbar keine normativen Vorschriften oder Anleitungen für das moralische Verhalten. Mittelbar ist die Vorsehung aber in das normative System von Geboten, Verboten und Regeln der christlichen Religion eingebunden. Ein Lebensentwurf, der ohne den Glauben an die göttliche Vorsehung auskommen will, muss sich den Fragen des moralisch einwandfreien Verhaltens ohne diesen religiösen Kontext stellen.

Gibt es also eine Ethik ohne den Glauben an Vorsehung und ewiges Leben? Neigt der Mensch zu ungezügelterm Egoismus, Diebstahl, Mord und Totschlag, wenn er sich nicht von einer göttlichen Vorsehung geleitet sieht und nicht an ein Weiterleben nach dem Tod glaubt? Wie Kant in seiner Tugendlehre gezeigt hat, gibt es eine Moralphilosophie unabhängig von der Religion, die dem Menschen „als vernünftigem Wesen Gesetze *a priori*“ (ZeF, 13/389) gibt, „die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern“ (ibid.), um einerseits über die Fälle ihrer Anwendung zu entscheiden und um andererseits die allzu menschlichen Neigungen zu überwinden, die ihn davon abhalten könnten, sie „*in concreto* wirksam zu machen“ (ibid.). Ob eine Handlung dem Sittengesetz entspricht, sagt uns das Gewissen, das „Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen (»vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen«)“ (MS/TL, 78/438). Als obersten Richter vor diesem Gerichtshof müsse sich der Mensch zwar einen über alles machthabenden Gott vorstellen, er müsse dieses höchste Wesen aber nicht als wirklich annehmen, denn es werde ihm „nicht objektiv durch theoretische, sondern bloß subjektiv, durch praktische, sich selbst verpflichtende Vernunft, ihr angemessen zu handeln, gegeben“ (MS/TL, 80/439).

Aus der Sicht der Evolutionsbiologie ist Franz M. Wuketits überzeugt, dass Moral nicht von einer Religion abhängt: „So wie der Glaube an Gott keine Garantie für moralisch richtiges Handeln darstellt, so führt der Unglaube keineswegs zwingend zur Unmoral.“ (Wuketits 2014, 7) Es sei ein reines Vorurteil, dass das Leben in einer gottlosen Welt zwangsläufig zu Unmoral führen würde, denn Kooperation und gegenseitige Hilfe gebe es auch ohne Glauben an Gott und die Wurzeln dieser Verhaltensweise seien wesentlich älter als die Religionen (vgl. Wuketits 2014, 81). Wuketits sieht Moralsysteme als evolutionäre Systeme, „entstanden durch natürliche Auslese mit dem (soziobiologischen) Zweck, das Gruppenleben im Interesse des individuellen Überlebens zu ermöglichen“ (Wuketits 2014, 83). Hätte das Ritual der Beichte einen Sinn, wenn nicht auch gläubige Menschen moralische Fehlritte begehen würden?

Aber auch gläubige Menschen, die meinen, in ihrem Verhalten und Handeln von »höherer Quelle« inspiriert zu sein, begehen in ihrem Leben den einen oder anderen moralischen Fehltritt und »versündigen« sich. (Andernfalls wären Rituale wie die Beichte sinnlos.) Moral fiel nicht vom Himmel. Sie kommt »von unten«, das heißt, sie resultiert aus den konkreten Erfordernissen des (menschlichen) Lebens, des Zusammenlebens von Individuen in Gemeinschaften. (Wuketits 2014, 82)

Auch ein Theologe, Hans Kessler, billigt Atheisten zu, sich ethische Regeln zu verordnen. Er beschreibt aber auch Grenzen der atheistischen Ethik:

Zwar können Atheisten darauf hinweisen, dass menschliche Gesellschaften von sich aus, um ihres eigenen Überlebens willen, so etwas wie einen Sozialkontrakt schließen, der ethische Regeln enthält, wie z.B. die weltweit verbreitete Goldene Regel („Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg' auch keinem andern zu"). Und neuere naturalistische Ethik kann vieles an unserem Handeln und Wollen erklären. Aber es bleiben Probleme: Sie berücksichtigt z.B. nicht die Rolle der Angst als häufiger Triebfeder des Handelns, sie kann die Entstehung einsamer moralischer Entscheidungen nicht erklären und sie tut sich schwer, die unantastbare Würde Behinderter zu begründen, also jedem Menschen Grundrechte einzuräumen, auf die jeder Rücksicht zu nehmen hat. Dazu kommt, dass die Motivationskraft einer naturalistischen Moral zu schwach ist, um ein entsprechendes Handeln zu erwirken, *wenn* die Tat für den Handelnden mit

Verzicht und Opfern verbunden ist oder wenn gar ein ganz *einseitiges* Geben gefragt ist. (Kessler 2009, 177)

Wenn Kessler schreibt, dass eine naturalistische Ethik die Rolle der Angst nicht berücksichtige, möchte ich ihm entgegen, dass gerade die Religionen auf dem Klavier der Ängste spielen, zum Beispiel wenn sie monströse Konstrukte wie die Hölle und das Jüngste Gericht als moralische Keule einsetzen. Diese bilden ein die Angst schürendes Gegenstück zur tröstenden Kontingenzbewältigung durch den Vorsehungsglauben. Ob die Motivationskraft einer naturalistischen Moral in Extremfällen ausreicht, um Handlungen zu erwirken, die mit Verzicht und Opfer verbunden sind, scheint mir dagegen eine berechtigte Frage zu sein. Ein ganz einseitiges Geben, wie es zum Beispiel die französischen Philosophen Emmanuel Lévinas („Das Antlitz“) und Jean-Luc Marion („Die Gabe“) fordern, geht zweifellos über die Grenzen der Alltagsmoral hinaus - dies gilt aber zweifellos für gläubige Menschen ebenso wie für ungläubige.

Die Vorsehung als göttlicher Plan steht in einem gewissen Konkurrenzverhältnis zu einer persönlichen Lebensplanung ohne Vorsehungsglauben. Ist es also moralisch bedenklich, sein Leben unter Berücksichtigung von Zufall und Wahrscheinlichkeit selbst in die Hand nehmen zu wollen? Barbara Reiter schreibt dazu in ihrer Dissertation, dass ein *Lebensplan* „in den Kern einer rationalen Ethik“ gehöre. (Reiter 2012, 23) Lebensplanung sei also ein ethisches Gebot. Sie zitiert dazu aus John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit*:

Wir wollen uns also vorstellen, dass jeder Mensch einen vernünftigen Lebensplan hat, der seinen Verhältnissen Rechnung trägt. [...] Man kommt zu ihm durch Verwerfung anderer Pläne, die entweder geringere Erfolgswahrscheinlichkeit haben oder keine so umfassende Verwirklichung von Zielen ermöglichen. (Reiter 2012, 22)

Auch John Rawls spricht somit von der Notwendigkeit einer Beurteilung der Erfolgswahrscheinlichkeit eines Lebensplans. Es gibt also ethische Konzepte, die sich an rationalen Überlegungen orientieren und der Wahrscheinlichkeit einen Platz zuweisen. Ich schließe mich dieser Meinung an. Dabei billige ich der Religion und den von ihr inspirierten Philosophen durchaus zu, wichtige moralische Konzepte

entwickelt und verbreitet zu haben, halte aber eine säkulare Ethik, wie zum Beispiel die Kantische Tugendethik oder die Rawls'sche Theorie der Gerechtigkeit, für durchaus ebenbürtig.

Eine schöne Definition einer Ethik ohne Vorsehungs- und Wunderglauben gibt in meinen Augen Herbert Schnädelbach:

Wir sollten so leben, dass wir die Existenz eines gerechten und gütigen Gottes durch unser Tun glaubwürdig machen und erhalten, und im Übrigen diese Frage auf sich beruhen lassen; von einer Antwort hängt dann nichts weiter ab.
(Schnädelbach 2009, 122)

Wenn wir so leben, wie wir erwarten können, dass es uns ein gerechter und gütiger Gott auferlegt, dann erübrigt sich die Frage nach dessen Existenz.

Religiöse und säkulare Gottesbegriffe

Aus gutem Grund legen viele Religionen Wert darauf, den Gottesbegriff sehr weit zu definieren und die Gläubigen davor zu warnen, sich ein zu eng gefasstes Bild von Gott zu machen. Der christliche Gott als gütiger Vater mit Rauschebart ist ein – volkstümlich gesehen – nicht unübliches Bild, es wird aber dem Gottesbegriff der meisten Religionen nicht annähernd gerecht. Gott ist auch für die Religionen und ihre Theologen zu komplex, um ihn mit einfachen Vergleichen aus dem menschlichen Alltag charakterisieren zu können – oder zu wollen. Ein weit gefasstes Bild von den Mächten, die wesentlichen Einfluss auf das eigene Schicksal haben, gibt es allerdings auch bei nicht religiösen Menschen: sie heißen *Zufall* und *Wahrscheinlichkeit*.

Der *Zufall* ist der „Gott“, den man zu fürchten hat und auf den man hoffen kann. Er kann in jedem Augenblick in das Leben eingreifen und es nachhaltig beeinflussen oder völlig aus der Bahn werfen, sei es durch einen Unfall, eine Krankheit, ein sonstiges Missgeschick oder den vorzeitigen Tod. Er kann aber auch Gutes bringen, wie einen kaum erhofften beruflichen Erfolg, eine berührende menschliche Begegnung oder gar die Liebe eines Lebens. Jedenfalls ist er ein Faktor, den man nicht geringschätzen darf und der in jeder Planung, sei sie strategisch oder taktisch, seinen gebührenden Platz haben sollte. Umsicht, Vorausdenken, strategische Planung, Alternativstrategien, und, wenn es um pekuniäre Faktoren geht, gut

überlegte Versicherungspolizzen sind einige der Hilfsmittel, um diese Kontingenz zu bewältigen.

Die *Wahrscheinlichkeit* dagegen ist der „Gott“, dem man zu dienen hat. Ihre „Gebote“ sind ständig im Blickfeld zu behalten und als Richtschnüre des Verhaltens zu akzeptieren. Wie die Gläubigen sich fragen, welche Gebote ihrer Religion sie einzuhalten haben um den Anforderungen ihres Gottes zu entsprechen, so sollten sich die nicht Gläubigen fragen, welche Handlungen, Maßnahmen und Entscheidungen sie treffen müssen, um ihre Chancen auf ein sinnerfülltes und gelingendes Leben in ihrem vorgegebenen oder gewählten Umfeld zu fördern und zu verbessern. Mangels religiöser Lehren und Gebote sind sie auf ihren Verstand angewiesen, um ihre Pläne zu formulieren und ihre Entscheidungen zu treffen, zu begründen und zu rechtfertigen. Die Philosophie kann dazu wichtige Anleitungen liefern, wie zum Beispiel den kategorischen Imperativ nach Immanuel Kant als ethisches Denkmodell.

Religionen können wichtige Lebenserfahrung beinhalten und auch für nicht Gläubige Orientierungshilfen auf dem Weg zum gelungenen Leben geben. Es gilt hier allerdings, die für das Zusammenleben der Menschen unmittelbar dienlichen und wichtigen Ge- und Verbote zu erkennen und sie von jenen zu unterscheiden, die in erster Linie dem Erfolg und Zusammenhalt der Religionsgemeinschaft verpflichtet sind. Zu den letzteren gehören zum Beispiel kultische Handlungen oder besondere religiöse Vorschriften, die für die Identität und Selbsterhaltung einer Religion sehr wesentlich sind, für die Menschheit im Allgemeinen aber darüber hinaus keinen besonderen Wert haben. Eine Überbewertung des Kultus hat auch Kant in seiner Religionsschrift, wie schon erwähnt, kritisiert. (RGV, 226/B256).

Auch nicht religiöse Menschen anerkennen also, dass sie ihr persönliches Schicksal nicht zur Gänze selbst gestalten können, sondern dass sie den Einflüssen des Zufalls und der Wahrscheinlichkeit ausgeliefert sind, die sich als bestimmende Ereignisse in ihrem Leben manifestieren. Besteht hier nicht eine gewisse Analogie zum Verständnis der religiösen Menschen, die solche Ereignisse auf die göttliche Vorsehung zurückführen?

Religiöse und säkulare Lebensentwürfe

Aus der Sicht der Philosophie sollte also die Frage erlaubt sein: worin besteht eigentlich der Unterschied in der alltäglichen Lebensgestaltung, in der Methode des Umganges mit der Kontingenz des Schicksals, zwischen dem religiösen und dem säkularen Menschen?

Respekt vor dem nicht Beeinflussbaren

Gläubige wissen, dass sie nicht alle Aspekte ihres Lebens selbst in der Hand haben. In ihrem Glauben an die göttliche Vorsehung fühlen sie sich jedoch angeleitet und beschützt auf ihrem Lebensweg. Sie wissen, dass Gott ihnen nicht jeden Wunsch erfüllt, glauben aber daran, dass sie von Gott gewollt sind und in der Verwirklichung eines von ihm vorgesehenen Lebensplanes unterstützt werden.

Nicht Gläubige können diese Vorstellung einer göttlichen Vorsehung nicht teilen, weil diese, wie schon Feuerbach ausgeführt hat, den Glauben an Wunder voraussetzen würde (vgl. Feuerbach 1884, 192). Für diesen Wunderglauben fehlt ihnen die epistemische Rechtfertigung. Im Sinne von William Clifford halten sie es für falsch, etwas zu glauben, das nicht beweisbar ist (vgl. Clifford 1996, 70). Sie sind sich allerdings bewusst, dass der Zufall – also das nicht Beeinflussbare - eine große Rolle in ihrem Leben spielt und dass sie ihm bis zu einem gewissen Grad schicksalhaft ausgeliefert sind. Sie glauben aber auch daran, dass sie durch zielstrebiges Handeln nach einer durchdachten Strategie die Wahrscheinlichkeit eines gelungenen Lebens erhöhen können.

Handeln nach Geboten

Gläubige sind durch ihr Vertrauen in die göttliche Vorsehung motiviert, die Gebote ihres Gottes einzuhalten und ihren religiösen Glauben zu praktizieren und zu bekennen. Sie glauben, dass Gott ihnen verbindliche Verhaltensregeln gegeben hat, dass er alles über sie weiß und dass er sie zu gegebener Zeit zur Rechenschaft ziehen wird.

Nicht Gläubige verhalten sich – wie Kant - sogenannten göttlichen Geboten gegenüber reserviert. Sie glauben nicht an eine Offenbarung oder an eine individuelle Vorsehung und bevorzugen Moralsysteme, die mit den Mitteln der Vernunft

nachvollzogen werden können, wie dies zum Beispiel bei der Tugendlehre von Kant der Fall ist. Mangels eines Vorsehungsglaubens gehen sie davon aus, dass die Wahrscheinlichkeit des Eintreffens von für sie günstigen oder ungünstigen Ereignissen in hohem Maß durch die zufälligen Umstände und Rahmenbedingungen ihres Lebens bestimmt sind, dass sie Wahrscheinlichkeiten aber in einem gewissen Maß beeinflussen können, zum Beispiel indem sie ein moralisch einwandfreies Leben führen. Sie werden sich dadurch motiviert fühlen, Ziele zu entwickeln und Handlungen zu setzen, die ihr Zusammenleben mit ihren Mitmenschen bestimmen. Diese Ziele und Handlungsmaximen sind ihre persönlichen „Gebote“.

Belohnung und Bestrafung

Gläubige interpretieren bestimmte erwünschte und unerwünschte Ereignisse in ihrem Leben als Belohnungen bzw. Strafen oder Warnungen im Rahmen der göttlichen Vorsehung. Die Hoffnung auf Belohnung und die Angst vor Bestrafung im Diesseits oder Jenseits sind für sie Motivationsfaktoren für ein ethisches Verhalten.

Ungläubige verbinden die Ereignisse ihres Lebens nicht mit einer göttlichen Vorsehung, die, wie Voltaire spottete, „die Weltordnung wegen eines Sperlings verändert“ (vgl. Sakmann 1905, 342). Sie glauben auch nicht an die Möglichkeit, Gebetserhörungen als solche zu erkennen, weil sie wissen, dass kausale Zusammenhänge nicht aus der reinen Abfolge der Ereignisse erschlossen werden können, wie schon David Hume gezeigt hat. Trotzdem denken auch sie darüber nach, ob ein bestimmtes Ereignis in ihrem Leben eine Auswirkung einer von ihnen getroffenen Entscheidung oder einer früheren Handlung oder Unterlassung sein könnte. Wenn sie einen solchen möglichen Zusammenhang finden, fühlen sie sich „belohnt“ für ihr zweckmäßiges und zielstrebiges Vorgehen oder „bestraft“ für ihre falsche Einschätzung bzw. ihr Fehlverhalten. Diese Erkenntnisse sind ihnen Anreiz für weitere Aktivitäten oder Verhaltensänderungen. Wenn sie keinen solchen Zusammenhang finden können, schreiben sie das Ereignis dem Zufall zu.

„Getragen sein“ vom Glauben an die Vorsehung

Gläubige fühlen sich „getragen“ von ihrem Vertrauen in die göttliche Vorsehung. Sie glauben, dass Gott ihnen in jeder Lebenslage helfen wird, entweder die Heraus-

forderungen zu bewältigen oder sich wenigstens mit ihrem Schicksal abfinden zu können.

Nicht Gläubige denken - wie Nietzsche -, dass die Götter, falls es sie gibt, sich nicht um uns kümmern. Allerdings erleben sie, oder hoffen zumindest zu erleben, dass eine durchdachte Strategie zum Erfolg führt, wenn die Maßnahmen, die ein Gelingen wahrscheinlich machen, zielstrebig und konsequent verfolgt wurden. Scheitert eine Strategie, muss beurteilt werden, ob die *Strategie* zu ändern ist oder ob bei den *Maßnahmen* anzusetzen ist. Wenn sich Erfolge einstellen, fühlen sich auch nicht Gläubige „getragen“ vom Schicksal.

Akzeptanz von Leid und Schmerz

Gläubige akzeptieren Leid und Schmerz als göttliche Interventionen im Rahmen der Vorsehung und fragen sich, was Gott ihnen damit sagen will. Wenn sie keine Antwort finden, fügen sie sich dem Diktat der Vorsehung im Vertrauen auf Gottes Güte und Benevolenz.

Nicht Gläubige denken eher wie Feuerbach und glauben dass „der Wohltäter die Vorsehung des Notleidenden, der Arzt die Vorsehung des Kranken“ ist (Feuerbach 2013, 77). Sie nehmen dankbar die Hilfe an, die ihnen auf Erden geboten wird und sehen es als Herausforderung an, die Krise zu überwinden und wieder in das normale Leben zurück zu kehren. Wenn Ihnen Liebe und Fürsorge zuteil wird, schätzen sie sich glücklich und reflektieren darüber, dass Krise und Chance oft miteinander verflochten sind - ohne darin eine göttliche Vorsehung zu vermuten.

Die hier herausgegriffenen Gegenüberstellungen erheben keinen Anspruch darauf, exemplarische Fälle göttlicher Vorsehung zu beschreiben. Zweifellos lassen sich dramatischere Lebenssituationen vorstellen, in denen religiöser Glaube oder Unglaube existentielle Auswirkungen hat, im Guten wie im Schlechten. Es war hier nicht die Rede von großartigen Leistungen für die Menschheit, die von religiösen und von nicht religiösen Menschen erbracht wurden. Ebenso nicht von Kriegen und Verbrechen, die von religiösen und nicht religiösen Menschen angezettelt, geplant und ausgeführt wurden. Religiöse Verblendung und Gier nach Macht und Reichtum haben in der Geschichte der Menschheit gleichermaßen ihre blutigen Spuren hinterlassen.

Es sollte aber gezeigt werden, dass im Alltagsleben mit seinen kleinen Freuden und Leiden, Erfolgen und Misserfolgen die Struktur des Lebensvollzuges nicht in entscheidendem Maß durch den Vorsehungsglauben oder dessen Fehlen beeinflusst wird und dass die Gefühle gegenüber den „höheren Mächten“, die das Leben Gläubiger und Ungläubiger beeinflussen, unterschiedlich, aber im Grunde doch vergleichbar sind.

Kontingenzbewältigung ohne Vorsehungsglaube

Ist Kontingenzbewältigung also auch ohne Vorsehungsglauben möglich? Hier möchte ich auf den Begriff des *Kontingenzmanagements* zurückkommen: ja, wir sind der Kontingenz des Schicksals ausgeliefert - aber nicht grundsätzlich völlig hilflos. Wir können versuchen, den Zufall zu zähmen, indem wir lernen, unsere Einschätzung von Wahrscheinlichkeit zu verbessern und indem wir Wahrscheinlichkeitsüberlegungen anstellen, bevor wir wichtige Entscheidungen treffen.

Wahrscheinlichkeit ist nicht intuitiv erfassbar. Unzählige Menschen verspielen aus diesem Grund ihr Geld in Casinos oder Lotterien, schließen sinnlose Bagatellversicherungen ab oder stürzen bei waghalsigen Unternehmungen im Straßenverkehr oder im Gebirge in den Tod: oft haben sie die Wahrscheinlichkeit von Chance und Risiko falsch eingeschätzt oder sich gar nicht um eine solche Einschätzung bemüht.

Die simpelste Formel des Risikomanagements lautet: Risiko = Eintrittswahrscheinlichkeit x Schadenshöhe (vgl. Romeike 2003, 483). Sie könnte bei konsequenter Anwendung die Entscheidungsqualität in vielen Lebenssituationen dramatisch verbessern. Große Schäden, wie zum Beispiel der Verlust von menschlichem Leben, rechtfertigen höchste Aufwendungen zur *Risikovermeidung*. Bei Lawinengefahr ist die abgesagte Schitour die bessere Entscheidung, bei starkem Gegenverkehr der nicht überholte Lastwagen – mit oder ohne Vorsehungsglauben. Bei kleineren Risiken kann man *Risikominimierung* anstreben und *Risikoversorge* betreiben, zum Beispiel durch Sicherungsmaßnahmen, Alternativstrategien oder Versicherungen. Bagatellrisiken kann man einfach *tragen* – für sie lohnt sich weder eine Versicherung noch ein ständiger Verzicht auf die entsprechenden Unternehmungen.

Kontingenz ist aus unserem Leben nicht wegzudenken. Wir können sie durch den Vorsehungsglauben „bewältigen“ oder durch Risikomanagement und die daraus folgenden Entscheidungen vermindern. Die Entscheidung lautet aber nicht „entweder-oder“ - auch Kombinationen dieser beiden Strategien sind möglich und üblich. Auch Gläubige sind gut beraten, wenn sie alles unternehmen, um die Kontingenz ihres Schicksals so weit wie möglich zu reduzieren. Die *Kontingenzbewältigung* durch den Vorsehungsglauben ist dann das Akzeptieren des nicht ausschaltbaren Restrisikos.

Philosophisch ist die Vorstellung eines Kontingenz- und Risikomanagements allerdings nicht unumstritten. Barbara Reiter beruft sich dazu auf den schottischen Philosophen Alasdair McIntyre:

Überbetonung der Effizienz bei der Erreichung von Zielen, gepaart mit der Voraussagbarkeit von Ereignissen - darin sieht Alasdair MacIntyre einen beklagenswerten Zug der Moderne, der er die prinzipielle Unvorhersagbarkeit und Zerbrechlichkeit menschlichen Lebens gegenüberstellt. In der Figur des Managers kulminieren für ihn all die negativen Aspekte dieser Zielhaftigkeit: Versessenheit auf Gewinn und Gewinnmaximierung, Vernachlässigung allgemeiner Zusammenhänge, Instrumentalisierung der Natur und anderer Menschen. Der bedeutungsvolle Zufall, der in den alten Erzählungen, im Epos, noch seinen Platz hatte, wird auf Risiko reduziert: zu einer Gefahr, die der Tüchtige bestehen muss, um Erfolg zu haben. (Reiter 2012, 75 f)

Auch für Reiter selbst ist der Manager ein negativ gezeichnetes Gegenstück zu dem von ihr favorisierten, für den Zufall jederzeit offenen „Flaneur“, der „eine besondere Fähigkeit, mit Kontingenz und Zufall umzugehen“ besitze (Reiter 2012, 94): „Im Idealfall ist der Flaneur eins mit sich selbst, besitzt Offenheit, Beobachtungsgabe, Bereitschaft zum Hinsehen (statt Wegsehen) und gegebenenfalls Handeln.“ (ibid.)

Der Manager dagegen sei fremdgesteuert und könne in seinem Bestreben, Risiken zu beherrschen, keinen Zufall erfahren:

Der Manager verfolgt mit der Hilfe einer auf ihren instrumentellen Charakter reduzierten Rationalität seine fremd gesetzten Ziele und kann dabei keinen Zufall erfahren, sondern sieht sich lediglich zu beherrschenden Risiken ausgesetzt. Die Idee und die Figur des Flaneurs wird hier als Kristallisationspunkt der Gegenbewegung zur Tendenz der Kapitalisierung des Risikos verstanden. Der Flaneur

ist durch den bewussten Verzicht auf Zielsetzungen charakterisiert. Sein Staunen geht mit Offenheit für den Zufall einher. (Reiter 2012, 124)

Das macht nachdenklich und erinnert an viele bereichernde Urlaubserfahrungen, die man selbst als Flaneur in fremden Städten machen konnte, herumstreunend mit offenen Augen für das faszinierende, sich zufällig eröffnende Fremde, Schöne und Andere. Vielleicht sollte man den Blickwinkel des Flaneurs öfter einnehmen. Für die Bewältigung des Broterwerbs, des Familienlebens und anderer Obliegenheiten stimmt aber auch Barbara Reiter zu, „dass die Haltung der Offenheit und die Integrierung des Zufalls in ein gelingendes Leben durchaus vereinbar ist mit der Idee einer rationalen Lebensführung“ (Reiter 2012, 121), womit dem Kontingenzmanagement doch eine Tür geöffnet bleibt.

8. Schlussbemerkung

Diese Masterarbeit hat sich die Aufgabe gestellt, den Glauben an die göttliche Vorsehung in der christlichen Religion zu beleuchten und philosophisch zu hinterfragen. Insbesondere wurde die Rolle von Zufall und Wahrscheinlichkeit in ihrer Beziehung zum Vorsehungsglauben und in ihrem Gegensatz zu ihm beschrieben.

Die Publikationen der heutigen Theologie zum Vorsehungsglauben durch römisch-katholische und protestantische Theologen zeigen den Schwerpunkt der göttlichen Vorsehung im begleitenden, wohlwollenden Eingreifen Gottes in seine Schöpfung. Der Aspekt der Vorherbestimmung tritt demgegenüber zurück, hat seine Rolle aber im teleologischen, also auf ein Ziel hin gerichteten Charakter der Schöpfung.

Wichtige Philosophen wie Kant und Hegel haben von einer Vorsehung gesprochen, dabei allerdings unterschiedliche Konzepte vor Augen gehabt: während Kant die Religion als moralische Instanz gesehen hat, ohne an ein unmittelbares Eingreifen Gottes in das Leben der Menschen zu denken, stand bei Hegel die Idee einer teleologischen Schöpfung und Entwicklung der Geschichte im Vordergrund. Heute wird das Thema Vorsehung philosophisch in erster Linie im Zusammenhang mit der Freiheit des Willens und mit dem Determinismus diskutiert, ein Zusammenhang, der allerdings nicht Thema dieser Arbeit ist.

Auch die Psychologie und die Neurobiologie haben sich mit dem Thema des Vorsehungsglaubens beschäftigt und es zeigt sich, dass die Neigung zu teleologischem Denken und der Hang zu übernatürlichen Erklärungen durchaus psychologisch und neurobiologisch erklärbar und nachvollziehbar sind.

Über den Begriff des Schicksals, der mit der Vorsehung über die Kontingenz des Lebensvollzuges verknüpft ist, wurde zum Bereich von Zufall und Wahrscheinlichkeit übergeleitet.

Zufälligkeit ist ein Begriff aus dem Alltagsleben, der als *subjektiver* Zufall auf nicht vorhergesehene Ereignisse angewendet wird, deren Ursachen man nicht kennt. In der Naturwissenschaft dagegen spielt der *objektive* Zufall eine große Rolle, zum Beispiel in der Evolutionstheorie und in der Quantenphysik. In der Philosophie steht die Kontingenz im Vordergrund, die mit dem Zufall verwandt ist, aber in erster Linie als Gegensatz zur Notwendigkeit ihre Rolle hat, als das „nicht notwendige Seiende“, welches für namhafte Philosophen der Mensch im Gegensatz zum notwendigen Gott war und ist.

Theologisch ist der Zufall als Kontingenz des Lebensvollzuges ein wichtiges Thema, wird doch in der Bewältigung dieser Kontingenz eine der wesentlichen Auswirkungen der göttlichen Vorsehung und des religiösen Glaubens insgesamt gesehen. Der naturwissenschaftliche, objektive Zufall wird von den Theologen weniger gerne zur Kenntnis genommen - er widerspricht in einem gewissen Grad dem Vorsehungsglauben: ein gütiger und gerechter Gott im Sinne des Vorsehungsglaubens kann die Welt nicht einfach völlig dem Zufall überlassen, sondern muss bei Bedarf eingreifen und den Lauf der Welt in seinem Sinne beeinflussen. Damit drängen sich Fragen der Selbstbestimmung des Menschen und der Theodizee auf, also die Frage, warum Gott auch Leid und Schmerz in scheinbar über großem Maß zulässt. Als eine aktuelle und originelle Antwort auf diese Fragen wurde die Theorie von David Bartholomew vorgestellt, der als religiöser Statistiker und Religionskritiker wider Willen die Möglichkeiten Gottes, in den Lauf der Welt einzugreifen, analysiert und sie allesamt auf Basis seiner statistischen Analysen verwirft. Ein Eingriff in das Geschehen der Welt ohne offensichtliche Durchbrechung der Gesetze von Logik und Statistik sei nicht vorstellbar. Seine Schlussfolgerung als bekennender Christ besteht darin, dass

Gott *durch den Zufall wirkt*, dass er also seine Schöpfung ausreichend groß dimensioniert hat, um sicher sein zu können, dass sich die erwünschte Entwicklung – mit dem Menschen als Ziel - irgendwann und irgendwo in den Weiten des Universums ereignen werde, wie es ja auch tatsächlich geschehen ist.

Ein zwischen Theologie, Naturwissenschaft und Philosophie strittiges Gebiet ist die Evolutionstheorie, in der die von den Biologen postulierte Rolle des Zufalls im dauerhaften und bis jetzt nicht völlig aufgelösten Konflikt steht mit der von den Theologen bevorzugten Vorstellung einer teleologischen, also auf ein Ziel ausgerichteten Schöpfung, die ebenfalls Bestandteil des Vorsehungsglaubens ist. Die Naturwissenschaft verfügt über zahlreiche unwiderlegbare empirische Beweise, ist aber für einzelne Teilaspekte der Evolution noch immer auf Theorien angewiesen, die von Theologen und religiös motivierten Wissenschaftlern angegriffen werden, um die Evolution mit ihrem Glauben vereinbar zu machen.

Die Religionskritik kann am Vorsehungsglauben nicht vorbei gehen, bildet er doch einen Brenn- und Mittelpunkt der christlichen Religion: ohne Wunder wäre keine aktiv tätige Vorsehung denkbar, ohne Vorsehung kein Eingreifen Gottes in den Lauf der Welt. Logische und genealogische Methoden der Religionskritik haben den Glauben an die göttliche Vorsehung in Frage gestellt, ohne ihn allerdings zwingend widerlegen zu können.

Einer der ersten Philosophen der Aufklärung, Voltaire, hat die Vorsehung nur in ihrer teleologischen Form und auch das nur sehr eingeschränkt im Sinne einer göttlich inspirierten Funktionalität der Natur anerkannt. Allen Übertreibungen teleologischer Vorstellungen widersprach er in spöttischen Formulierungen. David Hume, bezweifelte als überzeugter Empirist nicht nur grundsätzlich die Metaphysik, sondern auch die Kausalität, weil beide nicht mit den Sinnen erkennbar seien. Kant ließ sich von ihm beeinflussen, war aber, obwohl er alle drei Gottesbeweise, die er für möglich hielt, widerlegte, dem Transzendenten gegenüber mehr aufgeschlossen: für ihn stand die Moral im Vordergrund, die für ihn zwar unumgänglich zur Religion führte, allerdings nur als Idee, ohne Ritual und ohne Vorsehungsglauben.

Ludwig Feuerbach verfolgte eine genetisch-kritische Explikation der religiösen Vorstellungen, indem er den Glauben an Gott als den Glauben des Menschen an sich

selbst entlarvte. Sein Ziel war es, die Religion auf ihren menschlichen Ursprung zurückzuführen und sie durch diese Reduktion im Menschen theoretisch und praktisch aufzulösen.

Mit Nietzsche und Freud wurden zwei radikale Religionskritiker besprochen, die Gott als reine Konstruktion betrachteten und den Vorsehungsglauben in die Nähe eines pathologischen Verhaltens rückten. Aus der jüngeren Vergangenheit wurden Jürgen Habermas als zuletzt sehr gemäßigter Religionskritiker, David Bartholomew als Religionskritiker wider Willen und Victor Stenger als wissenschaftstheoretischer Kritiker des Glaubens an die Gebetserhörung besprochen.

Als Nebenschauplatz der Religionskritik wurde kurz auf das anthropische Prinzip eingegangen und versucht, dessen angebliche Beweiskraft als Argument für Gottesglauben und Vorsehung zu entkräften.

Schließlich wurde ein Versuch gemacht, Lebensentwürfe mit und ohne Vorsehungsglauben einander gegenüber zu stellen. Dies nicht, um die spirituelle Bedeutung eines Glaubens an die göttliche Vorsehung zu schmälern, sondern um zu zeigen, dass auch eine vertiefte Beschäftigung mit Zufall und Wahrscheinlichkeit ihre Meriten für die Lebensgestaltung hat und dass sich die Überlegungen gläubiger und nicht gläubiger Menschen im Hinblick auf Moral und Kontingenzbewältigung zwar unterscheiden, aber nicht so grundsätzlich, wie häufig angenommen und behauptet wird.

Religion ist zu alt, zu weit verbreitet und für die Betroffenen zu wichtig, um sie als Phantasiegebilde, Geisterglauben oder bloßen Überrest mythisch-animistischen Denkens zu betrachten. Sie hat starke Wurzeln in der Mythologie und in der psychischen und neurobiologischen Ausstattung des Menschen und ist nicht nur lebensbestimmend für die Betroffenen sondern auch ein entscheidender Faktor im Zusammenleben der Menschen und Völker. Sie hat ihren Platz in der Geschichte und wird ihn – ob wir das persönlich für gut halten oder nicht – noch lange behalten.

Religionsfreiheit ist allerdings eine der wichtigsten Freiheiten überhaupt, sie berührt elementare Grundrechte wie die Freiheit der Meinungsäußerung und viele andere. Sie muss auch die Wahlmöglichkeit einer religionsfreien Lebensführung beinhalten, die sich in ihren Handlungsgrundlagen auf das Erkennbare beschränkt und Zufall

und Wahrscheinlichkeit statt göttlicher Vorsehung als wesentlich bestimmende Faktoren eines Lebens einkalkuliert.

Wer spirituelle Bedürfnisse hat und auf epistemische Rechtfertigung für seine Überzeugungen verzichten kann, findet im religiösen *Vorsehungsglauben* Trost und Hoffnung und kann sich im Kreis Gleichgesinnter geborgen fühlen gegenüber den Herausforderungen und Drohungen des kontingenten Schicksals. Wer auf epistemischer Rechtfertigung für seine Überzeugungen besteht, muss den *Zufall* als wesentlichen Mitgestalter seines Schicksals akzeptieren. Ein über die Intuition hinausgehendes Verständnis für das Phänomen der *Wahrscheinlichkeit* kann dabei die Entscheidungsfindung im Rahmen der Lebensgestaltung unterstützen. Dies gilt im Übrigen auch für religiöse Menschen – Wahrscheinlichkeitsüberlegungen stehen nicht im Gegensatz zu Religion.

Ob wir uns durch die große Erzählung von Schuld, Vergebung, Vorsehung und Erlösung berühren lassen oder ob wir versuchen, das gelungene Leben auf der Basis eigenständigen, vernünftigen Überlegens anzustreben, ist nicht nur ein Ergebnis eigener Entscheidung, sondern auch Teil unseres persönlichen Schicksals – sei es von einer göttlichen Vorsehung so bestimmt oder durch Zufall und Wahrscheinlichkeit der Lebensumstände bedingt. Wie Ludwig Wittgenstein in dieser Arbeit bereits zu Beginn zitiert wurde, haben wir unser Weltbild nicht weil wir uns von seiner Richtigkeit überzeugt haben; auch nicht weil wir von seiner Richtigkeit überzeugt sind. „Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“ (Wittgenstein 1970, § 94). Entscheidend ist wohl, dieses Schicksal anzunehmen und das Leben nach bestem Wissen und Gewissen zu gestalten und zu bewältigen – mit oder ohne Vorsehungsglauben.

--- o ---

9. Literaturverzeichnis

- Aristoteles (1995): *Physik. Vorlesung über die Natur*. Hamburg: Meiner.
- Bartholomew, David J. (2008): God, chance and purpose. *Can God have it both ways?* Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Basieux, Pierre (1995): *Die Welt als Roulette. Denken in Erwartungen*. Orig.-Ausg. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (rororo Sachbuch rororo science, 9707).
- Bernhardt, Reinhold (1999): *Was heißt "Handeln Gottes"? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*. Univ., Habil.-Schr.--Heidelberg, 1997. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus.
- Beuttler, Ulrich (2010): *Gott und Raum - Theologie der Weltgegenwart Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 127).
- Boothe, Brigitte (2014): „Wer glaubt, wird vielleicht nicht selig, aber klug. Von Hume bis Freud: Die religiöse Praxis als Glaubenstrost mit dem hohen Preis geistiger Selbstbeschränkung“. In: Eckhard Frick und Andreas Hamburger (Hg.): *Freuds Religionskritik und der 'Spiritual Turn'. Ein Dialog zwischen Philosophie und Psychoanalyse*. 1. Aufl. s.l.: Kohlhammer Verlag.
- Bosch, Karl (2007): *Statistik für Nichtstatistiker. Zufall und Wahrscheinlichkeit*. 5. Aufl. München: Oldenbourg.
- Boyer, Pascal; Enderwitz, Ulrich (2009): *Und Mensch schuf Gott*. 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brock, Erich (1990): *Religionsphilosophie*. Bern: Francke.
- Cassirer, Ernst (2010): *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. 1. Aufl. Hg. v. Birgit Recki. s.l.: Felix Meiner Verlag GmbH.
- Clifford, William (1996): "The Ethics of Belief". In: Michael L. Peterson (Hg.): *Philosophy of religion. Selected readings*. New York: Oxford University Press.
- Dalferth, Ingolf U.; Stoellger, Philipp (2000): "Einleitung: Religion als Kontingenzkultur und die Kontingenz Gottes". In: Ingolf U. Dalferth (Hg.): *Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems*. Tübingen: Mohr Siebeck (Religion in philosophy and theology, 1).
- Dawid, Richard (2011): *Philosophie der Physik*. Vorlesungsskriptum. Universität Wien.
- Dawkins, Richard (2005): *The Ancestor's Tale: A Pilgrimage to the Dawn of Evolution*. Reprint: Mariner Books.
- Dawkins, Richard (2007): *Der Gotteswahn*. 10. Aufl. Berlin: Ullstein.
- Deuser, Hermann (2009): *Religionsphilosophie*. Berlin: de Gruyter (De-Gruyter-Lehrbuch).
- Feuerbach, Ludwig (1984): *Das Wesen des Christentums*. 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag.
- Feuerbach, Ludwig (2013): *Grundsätze der Philosophie der Zukunft: und andere Schriften* (German Edition): CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Feynman, Richard Phillips; Leibold, Inge; Reuter, Helmut (2007): *Sechs physikalische Fingerübungen*. Taschenbuchsonderausg. München: Piper (Serie Piper).
- Flasch, Kurt (2014): *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*. 5. Aufl. München: Beck.
- Flint, Thomas P. (2010): "Providence". In: Charles Taliaferro, Paul Draper und Philip L. Quinn (Hg.): *A companion to philosophy of religion*. 2. Aufl. Malden, MA: Wiley-Blackwell (Blackwell companions to philosophy, 9).

- Franz, Albert; Baum, Wolfgang; Kreutzer, Karsten (2003): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. 1 CD-ROM. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Freud, Sigmund (1964): *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1965): *Das Unbehagen in der Kultur*. 246.000 bis 257.000. Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1996): *Totem und Tabu*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer (Gesammelte Werke, chronologisch geordnet / Sigmund Freud; Bd. 9).
- Habermas, Jürgen (2009): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1918).
- Habermas, Jürgen; Reemtsma, Jan Philipp (2009): *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Orig.-Ausg., 1. Aufl., [Nachdr.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp Sonderdruck).
- Hahmann, Andree (2007): „Mit Aristoteles gegen die Stoiker? Zufall und akzidentelle Verursachung in der Schrift >De fato< des Alexander von Aphrodisias“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 61 (3), S. 361–377, zuletzt geprüft am 01.04.2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2015): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Online verfügbar unter https://univpn.univie.ac.at/+CSCO+0h756767633A2F2F6A6A6A2E75727472792E7172++/werke_frei/hw108168.htm, zuletzt geprüft am 12.03.2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; Moldenhauer, Eva (1986): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. 1. [Aufl.]. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 612).
- Hein, Till (2004): „Conway Morris, Simon: Aliens wie du und ich“. In *DIE ZEIT*, 19. August 2004 - Google-Suche. Online verfügbar unter https://www.google.at/search?q=Conway+Morris,+Simon:+Aliens+wie+du+und+ich.+In+DIE+ZEIT,+19.+August+2004&ie=utf-8&oe=utf-8&gws_rd=cr&ei=sVbTVOOUNdfwal3qgNAH, zuletzt geprüft am Donnerstag, 05.02.2015.
- Heinrich, Elisabeth (2001): *Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche*. Univ., Diss.-- Siegen, 1998. Freiburg (Breisgau): Alber (Alber-Reihe Thesen, 5).
- Höffe, Otfried (2014): *Aristoteles*. Orig.-Ausg., 4., überarb. Aufl. München: Beck (Beck'sche Reihe, 535).
- Hume, David (2000): *Die Naturgeschichte der Religion*. 2., durchges. Aufl. mit erg. Bibliogr. Hg. v. Lothar Kreimendahl. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, Bd. 341).
- Kanitscheider, Bernulf (2005): „Die Feinabstimmung des Universums“. In: Edgar Dahl und Gerhard Vollmer (Hg.): *Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik*. Stuttgart: Hirzel, S. 31–42.
- Kanitscheider, Bernulf (2007): *Die Materie und ihre Schatten. Naturalistische Wissenschaftsphilosophie*. 1. Aufl. Aschaffenburg: Alibri-Verl.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (2003): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. hg. von Stangneth, Bettina. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 545)

- Kant, Immanuel; Gregor, Mary; Ludwig, Bernd (Hg.) (2008): *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. 2. Aufl. mit erg. Bibliogr. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 430).
- Kant, Immanuel (2013): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Stuttgart: Reclam (Was bedeutet das alles?, Nr. 19065).
- Kant, Immanuel (2015): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Das Bonner Kant-Korpus. Online verfügbar unter <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa07/328.html>, zuletzt geprüft am 12.03.2015.
- Kelemen, Deborah; Rosset, Evelyn (2009): "The human function compunction: teleological explanation in adults". In: *Cognition* 111 (1), S. 138–143. DOI: 10.1016/j.cognition.2009.01.001.
- Kelemen, Deborah; Rottman, Joshua; Seston, Rebecca (2013): "Professional physical scientists display tenacious teleological tendencies: purpose-based reasoning as a cognitive default". In: *Journal of experimental psychology. General* 142 (4), S. 1074–1083. DOI: 10.1037/a0030399.
- Kessler, Hans (2009): *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Konrad, Joachim (1947): *Schicksal und Gott. Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalserfahrung*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Kumar, Manjit; Kober, Hainer (2011): *Quanten. Einstein, Bohr und die große Debatte über das Wesen der Wirklichkeit*. Berlin: Berlin-Verl.
- Lloyd, Genevieve (2008): *Providence lost*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Löwith, Karl (2004): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Metzler.
- Luyten, Norbert A. (1975): „Das Kontingenzproblem. Das Zufällige und das Einmalige in philosophischer Sicht“. In: Norbert A. Luyten (Hg.): *Zufall, Freiheit, Vorsehung*. Freiburg: Alber (Grenzfragen, 5).
- Monod, Jacques (1979): *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. Ungekürzte Ausg., 4. Aufl., 36. - 45. Tsd. München: Dt. Taschenbuch-Verl (Dtv, 1069).
- Morris, Thomas (1996): „God's Necessary Existence“. In: Michael L. Peterson (Hg.): *Philosophy of religion. Selected readings*. New York: Oxford University Press.
- Neuenschwander, Ulrich (1977): *Gott im neuzeitlichen Denken*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 214).
- Neumann, Walter G. (Hg); Voltaire (1995): *Glauben heißt nicht Wissen. Lehrbuch zum Atheismus*. Dt. Erstausg. Hannover: Verl. für die Gesellschaft (Edition Gesellschaftssache).
- Newberg, Andrew; D'Aquili, Eugene; Rause, Vince (2003): *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*. 2. Aufl. München: Piper.
- Nielsen, Kai (1996): „Ethics without Religion“. In: Michael L. Peterson (Hg.): *Philosophy of religion. Selected readings*. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Dezember 1881 - Jänner 1882*. Online verfügbar unter Internet: www.nietzschesource.org, zuletzt geprüft am Zugriff am 25.01.2015.
- Nietzsche, Friedrich; Safranski, Rüdiger (Hg.) (1999): *Nietzsche*. München: Dt. Taschenbuch Verl (Dtv, 30689).

- Pascal, Blaise (2014): *Gedanken über die Religion, Zweiter Theil: Gedanken, welche sich unmittelbar auf die Religion beziehen*, 3. Daß es schwer ist das Dasein Gottes durch die natürlichen Geisteskräfte zu beweisen; aber daß das Sicherste ist es zu glauben. Online verfügbar unter <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Pascal,+Blaise/Gedanken+%C3%BCber+die+Religion/Zweiter+Theil:+Gedanken,+welche+sich+unmittelbar+auf+die+Religion+beziehen/3.+Da%C3%9F+es+schwer+ist+das+Dasein+Gottes+durch+die+nat%C3%BCrlichen+Geisteskr%C3%A4fte+zu+beweisen;+aber+da%C3%9F+das+Sicherste+ist+es+zu+glauben>, zuletzt aktualisiert am 01.06.2014, zuletzt geprüft am Freitag, 20.03.2015.
- Publishers Weekly (2001): *WHY GOD WON'T GO AWAY: Brain Science and the Biology of Belief* by Andrew B. Newberg, Author, Eugene G. D'Aquili, Author, Vince Rause, Author. Book Review. Publishers Weekly. Internet. Online verfügbar unter <http://www.publishersweekly.com/978-0-345-44033-4>, zuletzt geprüft am Mittwoch, 18.03.2015.
- Reder, Michael (2014): „Religionskritik im Licht von Habermas' Spätphilosophie - eine sozialphilosophische Analyse“. In: Eckhard Frick und Andreas Hamburger (Hg.): *Freuds Religionskritik und der 'Spiritual Turn'. Ein Dialog zwischen Philosophie und Psychoanalyse*. 1. Aufl. s.l.: Kohlhammer Verlag.
- Reiter, Barbara (2012): *Ethik des Zufalls*. Paderborn: Fink.
- Romeike, Frank (Hg.) (2003): *Erfolgsfaktor Risiko-Management. Chance für Industrie und Handel ; Methoden, Beispiele, Checklisten ; mit CD-ROM*. Wiesbaden: Gabler.
- Russell, Bertrand (1963): *Warum ich kein Christ bin*. Engl. Originalausgabe hg. von Paul Edwards, Übersetzung von Marion Steipe. München: Szczeny Verlag.
- Sakmann, Paul (1905a): „Voltaire als Philosoph“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 18 (2). Online verfügbar unter <http://www.degruyter.com/view/j/agph.1905.18.issue-2/agph.1905.18.2.166/agph.1905.18.2.166.xml;jsessionid=E3B9E72F69E25364AFD81D897FEEBE3C>, zuletzt geprüft am 19.04.2015.
- Sakmann, Paul (1905b): „Voltaire als Philosoph – Schluss“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 18 (3).
- Scheffczyk, Leo (1975): „Der christliche Vorsehungsglaube und die Selbstgesetzlichkeit der Welt“. In: Norbert A. Luyten (Hg.): *Zufall, Freiheit, Vorsehung*. Freiburg: Alber (Grenzfragen, 5).
- Scheid, Harald (1996): *Zufall. Kausalität und Chaos in Alltag und Wissenschaft*. Mannheim: BI-Taschenbuchverl (Meyers Forum, 36).
- Scheliha, Arnulf von (1999): *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*. Zugl.: Hamburg, Univ., Habil.-Schr., 1997. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Schnädelbach, Herbert (2009): *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl (Fischer, 18360).
- Schneier, Bruce (2008): *Secrets and lies. Digital security in a networked world ; [with new information about post-9/11 security]*. [Nachdr.]. Indianapolis, Ind.: Wiley.
- Schwinn, Thomas (2006): „Tendenzen globaler Kulturentwicklung“. In: *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 10 (1).
- Sedmak, Clemens (1995): *Vorherwissen Gottes, Freiheit des Menschen, Kontingenz der Welt*. Univ, Frankfurt am Main, Berlin, Linz.

- Stenger, Victor J. (2008): *God. The failed hypothesis ; how science shows that good does not exist*. 2. Aufl. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Streit, Peter (2012): *Ethik gegen Machtpolitik. Immanuel Kants Friedensschrift im Kontext des Zeitalters der Aufklärung.*, Diss., 17. März 2011.
- Taschner, Rudolf; Kehlmann, Daniel (2014): *Zahl, Zeit, Zufall. Geheimnisse der Wissenschaft*. Ungekürzte Taschenbuchausg., 3. Aufl. München: Piper (Piper, 5361).
- Tugendhat, Ernst (2006): *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. 1. Aufl. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1726).
- Vogt, Peter; Joas, Hans (2011): *Kontingenz und Zufall. Eine Ideen- und Begriffsgeschichte*. Univ., Habil.-Schr. u.d.T.: Vogt, Peter: Kontingenz und Zufall--Erfurt, 2010, begriffsgeschichtliche Präzisierungen, ideengeschichtliche Skizzen, philosophische Schlussfolgerungen. Berlin: Akad.-Verl.
- Voltaire, Francois-Marie Arouet de (1995): „Metaphysische Abhandlung“. In: Walter G. Neumann (Hg.): *Glauben heißt nicht Wissen. Lehrbuch zum Atheismus*. Dt. Erstausg. Hannover: Verl. für die Gesellschaft (Edition Gesellschaftssache).
- Weinrich, Michael (2011): *Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB Theologie, 3453).
- Wittgenstein, Ludwig; Anscombe, G. E. M.; Wright, G. H. von (Hg.) (1970): *Über Gewißheit*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Bibliothek Suhrkamp, 250).
- Wuchterl, Kurt (2011): *Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*. Stuttgart: Steiner.
- Wuketits, Franz M. (2014): *Was Atheisten glauben*. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.
- Zauner, Franz (2011): *Erkenntnis - Freiheit - Religion. David Humes Religionskritik*. Wien: Lit (Austria Philosophie, 14).
- Zelinger, Anton (2005): *Einsteins Schleier. Die neue Welt der Quantenphysik*. Vollst. Taschenbuchausg., 2. Aufl. München: Goldmann (Goldmann, 15302).

--- 0 ---

10. Anhang

Abstract:

Die Masterarbeit setzt sich mit alternativen Konzepten der Kontingenzbewältigung auseinander: dem christlichen Vorsehungsglauben wird als säkulares Konzept die Beschäftigung mit den Phänomenen des Zufalls und der Wahrscheinlichkeit gegenübergestellt.

Der Vorsehungsglaube in seinen verschiedenen Ausprägungen wird aus theologischer und philosophischer Sicht beleuchtet und in seinen Verflechtungen mit Zufall und Wahrscheinlichkeit beschrieben und analysiert.

Die philosophische Kritik am Vorsehungsglauben wird anhand von Äußerungen namhafter Philosophen entfaltet.

Schließlich werden Konzepte der Lebensbewältigung mit und ohne Vorsehungsglauben aufgezeigt, kommentiert und verglichen.

Lebenslauf:

Die Philosophie hat mich schon in der Mittelschule so fasziniert, dass ich sie als Maturafach gewählt habe. Mein erstes Studium habe ich an der Hochschule für Welthandel in Wien im Jahr 1966 mit dem Diplom aus Industrieller Betriebslehre abgeschlossen. Danach habe ich meine Berufslaufbahn überwiegend in Österreich, unterbrochen durch einen vierjährigen Auslandsaufenthalt in Dänemark, erfolgreich absolviert. Überwiegend war ich im Marketing und im Finanzwesen namhafter Unternehmen der Computer- und Telekommunikationsindustrie tätig, mit kürzeren Unterbrechungen in der Mühlenindustrie, in einer Reederei und als selbständiger Unternehmensberater.

Nach Erreichen des Pensionsalters habe ich mich im Jahr 2009 zum Studium an der Universität Wien entschlossen und den Bachelor-Abschluss Philosophie im Jahr 2012 erreicht. Das Sommersemester 2013 des anschließenden Masterstudiums Philosophie habe ich als Erasmus-Student an der Universität von Macerata in Mittelitalien absolviert.

Das späte Philosophiestudium hat mich enorm bereichert und beglückt und ich empfinde große Dankbarkeit gegenüber den Lehrkräften und Mitarbeitern des Institutes für Philosophie an der Universität Wien. Insbesondere danke ich der Betreuerin meiner Masterarbeit, Frau Professorin DR. Esther Ramharter, sehr herzlich für ihre Unterstützung bei diesem Projekt.

Wien, im Mai 2015

Dkfm. Karl-Heinz Mayer, BA