

## Atheismus, Religion und Wissenschaft – eine Stellungnahme aus christlicher Sicht

Klaus von Stosch

((1)) Günter Kehrler geht in seinem Beitrag von der Diagnose aus, dass es derzeit einen unbestreitbaren Siegeszug der Wissenschaften bei gleichzeitigem Rückzug der Religionen gebe (vgl. 1). Ganz davon abgesehen, dass man – angesichts des Booms der Religionen in allen Teilen der Welt außerhalb von Europa – durchaus bezweifeln kann, ob die Religionen sich wirklich auf dem Rückzug befinden, ist das eigentlich Überraschende an Kehrers Diagnose, dass er hier zwei Dinge miteinander in Beziehung bringt, die eigentlich gar nichts miteinander zu tun haben. Zumindest gibt es aus Sicht der christlichen Theologien gar keinen Gegensatz von Wissenschaft und Religion und es kann ihn auch gar nicht geben, weil empirische Wissenschaft schon aus methodischen Gründen eine Wirklichkeit, die per definitionem jenseits unserer quantifizierbaren und grundsätzlich reproduzierbaren Erfahrungen angesiedelt ist, nicht erkennen kann. Es liegt daher nahe, dass ihr Phänomene, die aus Freiheitsentscheidungen und personalen Vollzügen hervorgehen, prinzipiell verborgen bleiben müssen. Wenn Theologie nun aber – wie sie es seit der Neuzeit auf breiter Front tut – ihre Geltungsansprüche im Rahmen des Freiheitsdenkens stellt, kann sie *ab ovo* nicht in Konflikt mit den Naturwissenschaften geraten, solange diese nicht in totalisierender Absicht meinen, alles erklären zu können.

Die im Gefolge Kants vollzogene kritizistische Neuausrichtung der Theologie ist es also, die sie von vornherein von einer Konkurrenz mit naturwissenschaftlichen Ansprüchen befreit und so für ihren eigentlichen Gegenstand frei macht. Denn Gott kann ja auch nicht neben der Welt und damit in Konkurrenz zu ihr gedacht werden, weil er sonst durch die Welt begrenzt wäre. Kehrler dagegen will ganz offensichtlich die These stark machen, dass die Lehren des Christentums „unbestreitbar im Gegensatz zu allgemein akzeptierten Ergebnissen der Wissenschaften“ (6) stehen. Natürlich weiß auch Kehrler, wie merkwürdig diese Behauptung angesichts der Tatsache ist, dass in beiden christlichen Theologien in der Gegenwart in völliger Selbstverständlichkeit davon ausgegangen wird, dass es gar keinen Gegensatz zwischen naturwissenschaftlichem und theologischem Erkennen geben kann, weil beide auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind. Denn während sich Naturwissenschaften mit der Frage beschäftigen, *wie* die Welt geworden ist, stellen sich die Theologien der Frage, *warum* es die Welt gibt. Mit Schelling und Heidegger gesprochen geht es also der Theologie wie auch der Metaphysik um die Frage, warum eigentlich etwas ist und nicht vielmehr nichts – eine Frage, auf die die Naturwissenschaften weder antworten können noch wollen. Eben diese Arbeitsteilung, die ja auch den meisten Naturwissenschaftlern bekannt ist, so dass viele (oft ja auch religiöse) Naturwissenschaftler nie auf die Idee kämen, dass Erfolge in ihrer Forschung den religiösen Glauben gefährden könnten, ist Kehrler offensichtlich ein Dorn im Auge. Er behauptet deshalb, dass die moderne Theologie dazu geführt hat, dass in den großen Kirchen eine „Entkonkretisierung realer Glaubenssätze“ stattgefunden hat (7). Offenbar sind

Gläubige, die sich mit ihrem Glauben nicht auf empirisch verifizierbare Sachverhalte beziehen, aus Kehrers Sicht gar keine richtigen religiösen Menschen mehr, sondern stellen nur eine Schwundstufe des Glaubens dar. Er begründet das mit der mehr als verwegenen Behauptung, dass die Evolutionstheorie der Todesstoß des christlichen Glaubens ist. Denn – so Kehrler wiederum wörtlich: „Der christliche Gott, der auch ein Gott der Philosophen ist, kann nicht gedacht werden als ein Gott, der nach dem Muster von Versuch und Irrtum verfährt.“ (10)

((2)) Was Kehrler für eine Schwundstufe von Theologie hält, ist in Wahrheit ihre Läuterung durch die kopernikanische Wende des transzendentalen Kritizismus. Denn ganz im Einklang mit den philosophischen Entwürfen ihrer Zeit hat sich die moderne Theologie von den traditionellen Erklärungsansprüchen der Metaphysik verabschiedet und dem modernen Freiheitsdenken geöffnet. Grund dafür war nicht die Entwicklung der Naturwissenschaft, sondern ein schon seit Platon und Aristoteles schwelender Streit in der Metaphysik, der in der Neuzeit im Streit zwischen Rationalismus und Empirismus neu aufbricht und der mit Hilfe der Vernunft nicht zu lösen ist. Eine Philosophie oder Theologie, die die Einsichten eines transzendentalen Kritizismus ernst nimmt und nicht in einen szientistischen oder religiösen Dogmatismus abrutschen will, lässt sich nur noch vom Subjekt her betreiben und muss somit Freiheit als ihr grundlegendes Paradigma postulieren.<sup>1</sup>

Gerade in Deutschland hat sich so spätestens seit dem 19. Jahrhundert in beiden großen Konfessionen eine dem Freiheits- und Autonomiedenken der Aufklärung verpflichtete Theologie entwickelt, die das Gott-Welt-Verhältnis als Liebes- und Freiheitsverhältnis versteht und Schöpfung nicht mehr in kausalen Kategorien denkt, sondern ausgehend vom Freiheitsdenken. Grundsatz einer solchen modernen Theologie ist, dass alles, was ist, nur ist, weil Gott es will. Gottes alles begründender Freiheitsakt ist hier nicht als Ursache oder Anfang der Welt, sondern als ihre Bedingung der Möglichkeit zu denken. D.h. Schöpfung braucht nicht – wie Kehrler meint (8) – als Anfang gedacht zu werden – Kant hat ja auch in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt, dass man einen Anfang der Schöpfung genauso wenig denken kann wie ihre Anfangslosigkeit. Vielmehr qualifiziert der Schöpfungsgedanke einfach nur jedes Subjekt der Geschichte als von Gott getragen und gewollt.

Gott als vollkommene Liebe verpflichtet sich in seiner Freiheit dazu, andere Freiheit zu wollen und allein mit Mitteln der Liebe um ihre Zustimmung zu werben. Wenn es aber so ist, dass Gott allein Mittel der Liebe verwenden will, um den Menschen für sich zu gewinnen, dann kann es nichts in der Welt geben, das eindeutig auf ihn verweist. Jedes gültige kosmologische Argument für die Existenz Gottes würde es ausschließen, dass es allein das Vertrauen in die Liebe ist, das den Menschen zum Geheimnis der Liebe „Ja“ sagen lässt. Überhaupt kann es nicht darum gehen, mit Hilfe von Gott irgendetwas erklären zu wollen, weil man ja eben nicht mit Hilfe Gottes mehr erklären kann, sondern schlicht anders zur Wirklichkeit steht.

((3)) Schon Dietrich Bonhoeffer wendet sich deshalb in seinen viel gelesenen und breit rezipierten Briefen aus dem

Gefängnis in der Nazizeit dagegen, Gott als „Lückenbüßer“ zu verwenden und immer dann als Erklärungshypothese in Anschlag zu bringen, wenn wir anders nicht mehr weiter wissen. Unsere Welt sei mündig geworden und verstehe sich selbst religionslos. Sie habe gelernt ohne die „Arbeitshypothese: Gott“ auszukommen. Die Verteidigung Gottes durch den Rückzug in letzte unerklärliche Geheimnisse sei ein aussichtsloses Rückzugsgefecht, das Gott für die die Menschen angehenden Fragen immer belangloser mache.

Statt Gott als Vormund und Lückenbüßer zu verteidigen, gelte es christlicherseits die Autonomie und Mündigkeit der Welt zu bejahen. Statt den Menschen Sünden und Schwächen einzureden, um sie dann anschließend von diesen durch die Erlösungsbotschaft zu befreien, gelte es den Menschen von heute in seinem Selbstverständnis mit der christlichen Botschaft zu konfrontieren. Statt an den Grenzen und Rändern menschlicher Existenz gelte es den Menschen an seiner stärksten Stelle mit Gott zu konfrontieren. „Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen – ... immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen; das hält zwangsläufig immer nur solange vor, bis die Menschen aus eigener Kraft die Grenzen etwas weiter hinausschieben ...; – ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.“<sup>2</sup>

Es gehöre zur intellektuellen Redlichkeit von Christen, Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche, philosophische oder religiöse Arbeitshypothese abzuschaffen und zu leben, als ob es Gott nicht gäbe. Bonhoeffer wörtlich: „Und wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen – ‚etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! ... Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34)! Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.“<sup>3</sup>

(4) Der methodische Atheismus der Religionswissenschaften und anderer Wissenschaften bedeutet deshalb – anders als Kehler meint (15) – keinen faktischen Atheismus. Vielmehr ist es so, dass auch Christen so leben müssen, als ob es Gott nicht gebe. In Gottes Selbsterniedrigung am Kreuz – nicht in der Kapitulation vor den Erklärungsansprüchen der Naturwissenschaft – gründet der Verzicht darauf, mit Hilfe von Religion die Welt erklären zu wollen.

Das Christentum will also tatsächlich nicht im Sinne einer empirischen Hypothese die Welt erklären und deuten (17). Vielmehr geht es ihm darum, Mut zum Vertrauen in die Wirklichkeit der Liebe zu machen, die ausgehend vom Freiheitsdenken als Leitkategorie theologischen Denkens zu entwickeln ist. Wenn es aber allein die Liebe sein soll, die den Menschen dazu bringt, der Liebe zu vertrauen, muss Gott eine sich selbst entwickelnde Welt erschaffen, die auch ohne die Arbeitshypothese Gott verständlich ist und

die durch autonome geschöpfliche Prozesse gesteuert wird, die man etwa durch die Evolutionslehre beschreiben kann. Denn sonst wäre es ja wieder nicht die Liebe, die mich in die Liebe einstimmen lässt, sondern der Wunsch, die Welt besser zu verstehen. Die Evolutionslehre ist also nicht der Todesstoß, sondern die Voraussetzung richtig verstandener theologischer Theoriebildung und gerade angesichts des Theodizeeproblems wüsste ich nicht, wie eine moderne theologische Theorie derzeit auf sie verzichten sollte.<sup>4</sup>

(5) Obwohl Kehler also in meinen Augen die Entwicklungen in der Theologie seit Kant nur in sehr polemischer Weise zur Kenntnis nimmt und dadurch keine wirklich ernst zu nehmende Kritik zustande bringt, gibt es auch einige Punkte in seinen Ausführungen, die auch aus theologischer und insbesondere aus katholischer Sicht Zustimmungswürdig sind. So ärgert auch mich das Aussparen der Wahrheitsfrage in manchen Formen des interreligiösen Dialogs (13), so dass es mir wichtig ist, diesen zur Komparativen Theologie weiterzuentwickeln und so die Wahrheitsfrage zurück zu gewinnen.<sup>5</sup> Auch freut mich, dass Kehler nach intellektuell ernst zu nehmenden Gegnern für seinen Atheismus sucht. Vielen Theologen geht es ähnlich wie ihm. Sie leiden darunter, dass es kaum Atheisten gibt, mit denen es sich zu streiten lohnt. Denn entweder versteifen sich die Atheisten heute auf einen intellektuell leicht zu entlarvenden physikalistischen Reduktionismus, der neben der Religion auch noch jede Denkmöglichkeit von Willensfreiheit und Liebe entsorgt – und damit die Grundlagen der Humanität, für die man angeblich eintritt. Oder sie verstecken sich hinter einem grundsätzlichen Skeptizismus und Agnostizismus, der jeden argumentativen Streit um die letzte Wirklichkeit unmöglich macht.

Hier könnte Kehlers Beitrag ein wohlthuender erster Schritt sein, wenn er beginnen würde, sich ernsthaft und dann auch gerne polemisch mit modernen theologischen Positionen auseinanderzusetzen. Schade ist, dass er stattdessen offensichtlich schon voraussetzt, dass es eine wissenschaftlich anspruchsvolle Form religiösen Glaubens und Reflektierens gar nicht geben kann, ohne sich die Arbeit zu machen, diese verwegene Behauptung zu begründen und moderne theologische Theoriebildung ernsthaft zur Kenntnis zu nehmen. Denn moderne Theologie, die das Freiheitsdenken ernst nimmt, kann ja Religion gar nicht als Sinnressource funktionalisieren (gegen 18). Denn auch hier wäre Gott wieder Arbeitshypothese und auch so wäre es nicht mehr die Liebe, die die Liebe bejaht, sondern die menschliche Sinnsuche. Statt also auf der Metaebene zu lamentieren, dass der Atheismus sich nicht gut genug organisiert hat und auch heute noch religionskritische Haltungen „Stolpersteine auf dem Weg zu einer wissenschaftlichen Karriere“ (15) sein können – eine Behauptung, die für den Betrieb an staatlichen Universitäten in Deutschland schlichtweg absurd sein dürfte –, wäre es hilfreich, wenn Kehler einmal begründen würde, was er immer schon voraussetzt: Wo genau widerspricht denn moderne christliche Theologie den Ansprüchen der Naturwissenschaften? Und als Zusatzfrage, weil er vermutlich zugeben muss, dass es einen solchen Widerspruch eben nicht gibt, um dann gleich zu behaupten, dass die moderne christliche Theologie nicht richtig religiös ist: Wie anders als in Kategorien des Freiheitsdenkens sollte denn von

einem Gott gesprochen werden, der sich allein mit Mitteln der Liebe in der Welt Geltung verschaffen will? Muss also nicht auch für einen Atheisten verständlich sein, dass das Christentum sich in der Moderne aus dem Paradigma der Freiheit verständlich macht und daher auf eine Ebene geht, die mit Mitteln der empirischen Wissenschaften nur begrenzt zugänglich ist?<sup>6</sup>

### Anmerkungen

1 Vgl. zur ausführlichen Begründung dieses Paradigmenwechsels mein Buch *Offenbarung*, Paderborn u.a. 2010.

2 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hrsg. v. E. Bethge, Gütersloh<sup>15</sup>1994, 30.4.44.

3 Ebd., 16.7.44.

4 Vgl. hierzu in meiner *Theodizee*, Paderborn u.a. 2013, insbesondere Kap. 3.

5 Vgl. K. v. Stosch, *Religiöse Wahrheitsansprüche in doppelter Kontingenz. Zur Möglichkeit der Wertschätzung religiöser Pluralität*. In: Wilhelm Lütterfelds/ Thomas Mohr (Hg.), *Wahr oder tolerant? Religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz*, Frankfurt a.M. 2005, 125-148.

6 Vgl. K. v. Stosch, *Freiheit als theologische Basiskategorie?* In: *MThZ* 58 (2007) 27-42.

### Adresse

Prof. Dr. Klaus von Stosch, Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, Institut für Katholische Theologie, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn