²⁰ Dawkins, *Das egoistische Gen*, aaO., 51.

²¹ Noble, *Music of Life*, aaO., 13.

²² Systematisch entlarvt wird dieses Modell bei Ronald L. Numbers (Hg.), *Galileo Goes to Jail and Other Myths About Science and Religion*, Cambridge, MA 2009.

²³ Dawkins, *Der Gotteswahn*, aaO., 95ff.

²⁴ Vgl. Richard Dawkins, *The Greatest Show on Earth*, London 2009.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Warum sich der Theismus im Zeitalter der Wissenschaft weiterentwickeln muss

Philip Clayton

Niemand scheint zu bemerken, dass sich der Kontext für das Sprechen über den Gottesglauben völlig verändert hat.

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich das menschliche Dasein in der Welt grundlegend gewandelt hat. Fast wöchentlich präsentiert die Wissenschaft uns neue Erkenntnisse über den Kosmos, die Biosphäre, den menschlichen Körper und das menschliche Gehirn. Die Technologie, der berühmteste Sprössling der Wissenschaft, beeinflusst praktisch jede Dimension der menschlichen Existenz, und die explosionsartige Entwicklung des Internets hat - auf Gedeih und Verderb - damit begonnen, die erste wirklich globale Gemeinschaft zu schaffen. De facto bleibt kein Teil der Erdoberfläche, der Ozeane oder der Atmosphäre von der Hand des Menschen unberührt.

Es sollte mithin nicht überraschen, dass sich auch der Deutungshorizont für den Glauben an Gott radikal verändert hat.¹ Doch die Theologen begreifen erst nach und nach, wie tief diese Veränderungen gehen. Vielleicht ist es an der Zeit, sich den Tatsachen zu stellen: Die alten Schlachtlinien und viele der durch diese Schlachtlinien bedingten Abgrenzungen interessieren die meisten Menschen nicht mehr wirklich. In diesem Sinne *sollte* der neue Atheismus uns wachrütteln. Mag sein, dass die neuen Atheisten an sich gar nicht interessanter sind als die verschiedenen Fundamentalismen, die den Anspruch erheben, nur sie könnten die „wahre Religion“ heute noch retten. Doch das, was sich da aus der jüngsten Debatte herauschält, ist ein radikal veränderter Kontext des Nachdenkens über den Glauben an Gott.

Jahrelang habe ich mich gegen diese Schlussfolgerung gewehrt. Von Wolfhart

Pannenberg, dem vielleicht anspruchsvollsten und enzyklopädischsten systematischen Theologen des späten 20. Jahrhunderts, in den strengen Regeln der historischen und philosophischen Theologie geschult, verschloss ich die Augen davor, dass die Standards der akademischen Theologie an Boden verloren. Wenn wir die sorgfältig erarbeiteten Unterscheidungen der Vergangenheit aufgeben, so dachte ich damals, wenn wir die technischen Begriffe der griechischen, lateinischen und deutschen Debatten vernachlässigen, wie können wir dann ernsthaft Theologie betreiben? Populäre Schriftsteller - jene Ordensleute und Publizisten, die derzeit von einem Millionenpublikum gelesen werden - kümmern sich in der Regel wenig um die technischen Debatten; sie bieten neue und unerprobte Wege an, die christliche Identität in der Gegenwartswelt zu begreifen. Sollten wir weiter im großen alten Stil Theologie betreiben und Gott mithilfe der traditionellen Kategorien definieren und verteidigen?

Im Folgenden werde ich diese Frage mit einem entschiedenen „Nein!“ beantworten. Die Fragen und Themen, die heute Millionen von Menschen beschäftigen, *müssen* von intelligenten Wissenschaftlern aufgegriffen werden, die von der christlichen Tradition geprägt und ihr zutiefst verpflichtet sind. Wenn wir unser Verständnis von Gott und Christentum nicht auf die neuerdings aufgeworfenen Fragen anwenden können, dann liegt das vielleicht nicht nur an den neuerdings aufgeworfenen Fragen.

Auf den folgenden Seiten werde ich skizzieren, welche Bedeutung die Begriffe „Atheismus“ und „Theismus“ in unserem neuen Zeitalter erhalten haben. Dabei soll die Wissenschaft mein primärer Diskussionspartner sein. Man könnte genauso gut von neuen sozialen oder ethischen Fragen, von der Technologie, von gesellschaftlichen und politischen Herausforderungen, vom Kontext des religiösen Pluralismus oder der zeitgenössischen Philosophie ausgehen. Der entscheidende Punkt ist überall derselbe: Das Sprechen von Gott ist nach wie vor relevant, doch die *Art*, wie wir Gott begreifen, muss sich grundlegend ändern, wenn sie den Männern und Frauen in der heutigen Welt noch etwas bedeuten soll.

Warum die traditionellen Kategorien an Boden verlieren

Ich sage nicht, dass alle theologischen Aussagen über Gott überflüssig geworden sind, im Gegenteil. Doch die traditionellen Kategorien, mit denen Gott beschrieben wurde, verlieren an Halt. Das heißt nicht, dass all diese traditionellen Unterscheidungen falsch gewesen wären. Vielleicht sind die vorherrschenden Kategorien der Patristik - ihr Vertrauen in Substanzmetaphysik, hellenistische Philosophie und die allgegenwärtigen Lehren von Plato und Aristoteles - tatsächlich die Kategorien, mit denen sich Gott am besten begreifen lässt. Vielleicht. Andererseits trifft es nicht selbstverständlich zu, dass die patristische Philosophie das beste oder gar das einzige Gerüst ist, innerhalb dessen sich das theologische Nachdenken heutzutage vollzieht. Und selbst wenn sie es wäre (was ich bezweif-

le), müsste noch einiges an Übersetzungsarbeit geleistet werden, um diese theologischen Einsichten in zeitgenössischen Kategorien auszudrücken. Im Laufe eines solchen Prozesses werden wir, das möchte ich allerdings zu bedenken geben, vermutlich herausfinden, dass einige (oder sogar viele) dieser zeitgenössischen Kategorien in mancher Hinsicht angemessener sind als die, die wir geerbt haben.

Nehmen wir nur drei Beispiele. Der Begriff der Substanz (*substantia* oder *ousía*) war im patristischen Zeitalter, während der gesamten scholastischen Periode bis ins Spätmittelalter und in die frühe Neuzeit hinein eine vorherrschende philosophische Kategorie. Seit der Geburtsstunde der modernen Wissenschaft um 1600 herum hat die Wissenschaft diese Kategorie jedoch de facto nicht mehr benutzt; es scheint nämlich, dass eine auf dem Substanzbegriff basierende Metaphysik oder Philosophie der Natur sich nicht mit den Methoden und Schlussfolgerungen der Physik, Chemie und Biologie vereinbaren lässt. Viele haben die Auffassung vertreten, dass eine Metaphysik, die auf der Kategorie der Substanz basiert – im Sinne einer selbstidentischen Entität, die sich über einen bestimmten Bestand an wesentlichen Eigenschaften definiert, die diesem Ding notwendigerweise zu allen Zeiten zugehören und es zu dem machen, was es ist – sich (unter anderem) nicht verträgt mit der Verschmelzung von Zeit und Raum in der Relativitätstheorie, dem Standardmodell der Elementarteilchenphysik, der Quantenfeldtheorie, emergenten chemischen Eigenschaften, der Erforschung offener Systeme in der Evolutionsbiologie, der eher fließenden Phänotyp-Genotyp-Unterscheidung, die der modernen Genetik zugrunde liegt, und der neurophysiologischen Behandlung von Personen im Licht der neuronalen Korrelate des Bewusstseins. Zugegeben: Autoren wie William Hasker haben versucht, die Vorstellung von einer emergenten Person mit der Substanzmetaphysik zu verschmelzen, indem sie darauf hinwiesen, dass, wenn die Qualitäten der Person und der Selbstbewusstheit letztlich aus dem natürlichen Prozess emergieren, die Kategorie der mentalen Substanz dann mit ihnen zusammen emergiert.² Doch solche Versuche, die alte Substanzkategorie mit den neuesten Ergebnissen der Biologie und Neurowissenschaft zu vereinbaren, sind eher geeignet, die Spannungen zu betonen als ihre Kompatibilität zu beweisen oder sie miteinander in Einklang zu bringen.

Wie steht es um die Kategorie der Person? Wir wissen, dass die klassische trinitarische Formel *una Substantia, tres Personae* (eine Wesenheit oder Substanz, drei Personen) den lateinischen Begriff der *persona* voraussetzte, der seinerseits

Philip Clayton hat ein doppeltes Doktorat in Theologie und Philosophie von der Yale University inne. Er ist Professor an der Claremont School of Theology in Kalifornien, mit zusätzlichen Lehrverpflichtungen in Religion und Philosophie an der Claremont Graduate University. Veröffentlichungen auf Deutsch u.a.: Rationalität und Religion (1992); Das Gottesproblem, Bd.1, Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie (1996); Die Frage nach der Freiheit: Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt (2007); Emergenz und Bewusstsein: Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus (2008). Sein Blog ist zu finden unter www.PhilipClayton.net. Anschrift: Claremont School of Theology, 1325 N College Ave, Claremont, CA 91711 USA. E-Mail: pclayton@cst.edu.

vom griechischen *prosopon* abgeleitet war – der Bezeichnung für die Maske, die ein Schauspieler trug, um die „Person“ zu kennzeichnen, die er in einem bestimmten Theaterstück spielte.³ In der Neuzeit jedoch hat sich der Begriff des Personseins in grundlegend unterschiedliche Richtungen entwickelt. Auch wenn substanzbasierte Theorien des Personseins sich infolge des kartesianischen Substanzdualismus im 17. Jahrhundert einer gewissen Beliebtheit erfreuten, gerieten derartige Ansichten schnell in Verruf. Leibniz verband Personen mit Monaden; für Spinoza konnten Personen nur Weisen der einen Substanz mit kontingenten Eigenschaften sein; der deutsche Idealismus benutzte das Phänomen der Selbstbewusstheit als entscheidendes Merkmal von Personen; die Bostoner Personalisten versuchten, wenn auch mit begrenztem Erfolg, auf der Basis des Personbegriffs eine Ontologie zu konstruieren; Freud und seine Anhänger brachten das Personsein eher mit Selbsttäuschung und unbewussten Motivationen als mit bewusstem, autonomem und zielstrebigem Handeln in Verbindung; und im 20. Jahrhundert spielten soziale Theorien des Personseins eine weitaus dominantere Rolle. In gewisser Hinsicht sind die radikalen Aussagen der Poststrukturalisten und Postkolonialisten, wonach der Begriff der Person insgesamt ein soziales Konstrukt ist, nur die letzten Ausläufer einer Skepsis hinsichtlich der Angemessenheit der traditionellen Personbegriffe, die in der westlichen Philosophie 200 Jahre oder länger präsent gewesen ist. Man würde heute wohl schwerlich einen Philosophen finden, der die Auffassung vertritt, die Probleme der menschlichen Identität und Personheit ließen sich mit dem griechischen *prosopon* oder dem Verweis auf die Kategorie der Substanz auch nur annähernd lösen!

Betrachten wir als letztes Beispiel die Gott-Welt-Beziehung. Müßig zu sagen, dass die Wissenschaft der Gegenwart wenig mit Aristoteles' säuberlich geordneter Kosmologie aus Erde, Wasser, Luft und Feuer zu tun hat, in der jedes Element danach strebte, sich an seinen Platz zu bewegen, und eigentlich auch nichts mit dem im Neuen Testament vorgestellten dreistöckigen Universum: oben der Himmel, unten die Unterwelt und irgendwo dazwischen die Erde. Im Lauf der Jahrhunderte hat man die Gott-Welt-Beziehung anhand grundverschiedener Modelle konzipiert. Für Irenäus war Gott eine extern existierende Substanz, die eine getrennt von ihr existierende Welt aus endlichen Substanzen zunächst erschaffen und diese dann später besucht und erlöst hat; für Augustinus war Gott die Intelligenz, in deren Denken alle platonischen Formen angesiedelt waren; für die christliche neuplatonische Tradition ging die Welt aus Gott hervor, und man muss die Schöpfungsleiter wieder hinaufsteigen, um sich mit Gott zu vereinen. Die Liste ließe sich fortsetzen.

Die vielleicht schärfste Dichotomie zwischen Gott und der Welt stammt aus der Unterscheidung zwischen der „übernatürlichen“ und der „natürlichen“ Ordnung. Zu bedenken ist hier, dass die Vorstellung des Über-Natürlichen *das Natürliche* als normativ betrachtet und Gott demgegenüber als anders (und damit unnatürlich?) definiert. Die Bezeichnung Gottes als „über-natürlich“ wurde in Wirklichkeit erst im späten 17. Jahrhundert eingeführt, obwohl es unter modernen Philosophen und Theologen ein leider weit verbreiteter Anachronismus ist, sie

vielen der patristischen und mittelalterlichen Theologen zuzuschreiben. Die Dichotomie zwischen natürlich und übernatürlich, die die moderne Periode maßgeblich geprägt hat, war für die Theologie ein komplettes Desaster. Ein übernatürlicher Gott ist quasi per definitionem nicht mit natürlichen (wissenschaftlichen) Mitteln erkennbar. Außerdem kann ein solcher Gott die Welt nur durch ein „Eingreifen“ in die Natur beeinflussen – das heißt, indem er die Naturgesetze bricht. Und je deutlicher sich herauskristallisierte, dass in einer wissenschaftlichen Weltanschauung für Eingriffe dieser Art kein Platz ist, desto weiter entfernte sich der übernatürliche Gott von der Schöpfung und desto irrelevanter wurde er für ihre Bewohner. Er wurde zum *Deus absconditus*, einem *Deus ex machina* – kurz: dem Gott des Deismus.

Das Resultat war tragisch für die Theologie. Die patristischen und mittelalterlichen Modelle der Gott-Welt-Beziehung, in denen das göttliche Handeln im Allgemeinen nicht mit dem Stigma des Eingreifens behaftet war, winken uns nun zu wie die stummen Zeugen eines längst vergangenen Goldenen Zeitalters. Doch der Versuch, sich die mittelalterlichen Lösungen wieder anzueignen (wie ihn die radikale Orthodoxie unternommen hat), als ob es die Moderne und die Wissenschaft niemals gegeben hätte, erzeugt eine unüberbrückbare Kluft zwischen der Theologie einerseits und dem gegenwärtigen philosophischen und wissenschaftlichen Kontext andererseits. Nimmt man diesen Kontext hingegen ernst, gerät man entschieden in Bedrängnis, wenn man brauchbare Modelle für die Beziehung Gottes zur Welt finden will.

Wenn der Atheismus zum Standard wird

Der Ausgangspunkt für einen entwicklungsfähigen Theismus im Zeitalter der Wissenschaft ist die Erkenntnis, dass der Atheismus für viele zur Standardweltanschauung geworden ist. Wir leben heute in einer Welt, die in den Augen vieler ihrer reflektierteren Bewohner nur dann einen Sinn ergibt, wenn man annimmt, dass Gott *nicht* existiert. Das gilt natürlich für die Wissenschaft: Allein schon durch ihr Selbstverständnis und ihre Entstehungsgeschichte definiert sich die empirische Wissenschaft ja gerade über ihre Abgrenzung gegen übernatürliche Erklärungen. Doch es gilt auch für die Philosophie, die Politik und für die akademischen Kreise. Vielleicht ist es eine Ironie der Geschichte, dass der Atheismus auch in einem immer weiteren Spektrum der progressiven und liberalen Kirche zur Standardposition wird. Wenn wir mit den Bewohnern dieser Welten in Kontakt treten wollen, müssen wir lernen, nicht selbstverständlich davon auszugehen, dass es Gott gibt, sondern inmitten der natürlichen Welt „Anzeichen der Transzendenz“ zu entdecken.⁴

Die Zahl der aktuellen Bücher, die die Argumente der neuen Atheisten erschüttern, ist Legion.⁵ Ich selbst habe mich andernorts damit beschäftigt, die Veröffentlichungen von Richard Dawkins auszuwerten und die besten Argumente für seine Schlussfolgerung, die Religion sei böse und kein ernsthafter Wissenschaft-

ler könne jemals Theist sein, zu rekonstruieren.⁶ Die Ergebnisse sind nicht gerade beeindruckend. Angesichts dieses Mangels an guten Argumenten ist man versucht, diese Denker als Vertreter eines neuen „linken Fundamentalismus“ abzutun.

Es ist den neuen Atheisten nicht gelungen, Gott zu widerlegen, denn es ist nicht möglich, auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse zu beweisen, dass der Glaube an Gott falsch ist. In der Wissenschaft geht es einfach nicht um Gott, so oder so - und das ist der Punkt, den sowohl die neuen Atheisten als auch die Vertreter der Intelligent-Design-Theorie bisher nicht erkannt haben.⁷ Deshalb erscheinen ihre Positionen auch so merkwürdig symmetrisch - einander bekriegende Fundamentalismen in einem sorgfältig choreographierten Ballett, das letztlich auf falschen Voraussetzungen beruht.

Eigentlich jedoch (ungeachtet ihres eigenen Selbstverständnisses) ging es in der Debatte zwischen Wissenschaft und Religion nie wirklich darum, zu beweisen, dass Gott nicht existiert. Ironischerweise hat all die Tinte, die in den letzten Jahren in dem Krieg zwischen neuem Atheismus und Intelligent-Design-Theorie vergossen worden ist, um die Frage nach Gott zu lösen, letztlich nur dazu geführt, die wichtigste Botschaft zu verdunkeln, die die Wissenschaft der Religion übermitteln kann. Lassen Sie uns einen Moment zurücktreten, die Details vergessen und ein paar breitere Pinselstriche auf die Leinwand bringen.

Im Mittelalter wurde die Einsicht, dass die Welt von Gott stammt und vom göttlichen Geist durchdrungen ist, von einem Expertenkonsens und vielfältigen ineinandergreifenden Vorstellungen und Weltanschauungen getragen. Thomas von Aquins lateinischer Satz *quam omnes Deum nominant* („die alle [Menschen] Gott nennen“) und seine Varianten, mit denen jeder seiner fünf Gottesbeweise endet, sind ein Paradebeispiel (s. th. I/1, q2a3). Zu Thomas' Zeit führte eine Fülle an grundlegenden philosophischen Einsichten, deren jede in ein komplexes metaphysisches Rahmenwerk eingespannt war, zu der Schlussfolgerung von Gottes Existenz, Gegenwart, Vorsehung und Fortwirken.

Anders heute. In *The Problem of God in Modern Thought* habe ich die schrittweise Auflösung des theistischen Konsenses von Descartes bis ins frühe 19. Jahrhundert nachgezeichnet.⁸ Anders als man es üblicherweise in der Geschichtsschreibung liest, hat Descartes Gott eben nicht unmittelbar funktionalisiert und die Rolle des Göttlichen darauf reduziert, die Wahrhaftigkeit und Verlässlichkeit der menschlichen Vernunft zu untermauern. Sein Denken stützte sich noch immer auf den Primat von Gottes *infinita perfectio* als Grundlage allen endlichen Daseins. Mit der Zeit ließ jedoch das Interesse an der theologischen Sprache nach und galt nur mehr den Funktionen, die diese im Hinblick auf die menschlichen Ziele erfüllen kann, seien sie nun epistemisch, wissenschaftlich, moralisch und ethisch, politisch oder schlussendlich rein ästhetisch. Erinnern wir uns an Feuerbachs berühmten Satz, alle Religion sei nur die Projektion menschlicher Kategorien auf einen leeren Himmel.⁹ Obwohl Feuerbach nicht gesagt hat, dass Theologie gar nichts anderes *sein kann* als Anthropologie, hat er doch sehr genau dargestellt, was die Theologie in der Moderne *tatsächlich geworden* ist. Ist es also

überraschend, dass die, die die theologische Sprache von ihren menschlichen Wurzeln bis hin zu ihrer göttlichen Quelle zurückzuverfolgen suchten, ihren Weg als zunehmend mühselig empfanden? Viele, die im 19. und 20. Jahrhundert gründlich über die theologischen Aussagen ihrer Zeit nachdachten, mussten feststellen, dass diese von einer allgegenwärtigen Anthro-Logik durchdrungen waren.

Navigation ohne metaphysischen Horizont

Die Wissenschaft war nicht *als solche* die Ursache dieser Veränderung, und doch hat die Wissenschaft alles verändert. Die Praktiken und spezifischen Theorien von Physikern, Chemikern und Biologen sind, wie die Geschichte von Wissenschaft und Religion deutlich zeigt¹⁰, *im Prinzip* mit einer ganzen Reihe verschiedener metaphysischer und auch theistischer Positionen vereinbar. Doch in der Praxis hatte die Wissenschaft ganz andere Auswirkungen.

Die beiden entscheidenden Faktoren der wissenschaftlichen Praxis sind reproduzierbare kausale Erklärungen und überprüfbare Vorhersagen. Bewegungen wie die Parapsychologie haben für sich den Status einer Wissenschaft in Anspruch genommen, weil sie in der Lage seien, größere Datenmengen über anomale oder außersinnliche Ereignisse zu sammeln. Doch Beobachtungen und Daten werden erst dann wissenschaftlich, wenn sie unter allgemeine Gesetze gefasst und in eine exakte Kausalität eingeordnet werden können. Wenn die kausalen Mechanismen unzugänglich sind, ist es keine Wissenschaft. Die Betonung der Wiederholbarkeit von Resultaten ist nur eine andere Art, dieser Forderung Nachdruck zu verleihen. Und so überrascht es nicht, dass diese Art der Forschung – das mächtigste Verfahren, das Menschen sich jemals erschlossen haben, um Wissen über ihre Umwelt zu produzieren – wenig Raum für genuin theologische Erklärungen lässt. Gott ist per definitionem für wissenschaftliche Standards unerreichbar; alles, was sich einer derartigen experimentellen Kontrolle unterziehen lässt, ist definitiv nicht Gott.

Das Problem besteht jedoch nicht nur, wie die neuen Atheisten behaupten, in der Inkompatibilität; das eigentliche Problem ist ein anderes. Die Wissenschaft *klammert* metaphysische Fragen *aus*. Sie funktioniert einfach so. Sie macht Fortschritte, indem sie sich mundgerechte Häppchen der Realität vornimmt, die anhand spezifischer Beobachtungs- und Messtechniken und der aus ihnen erwachsenden Theorien definiert sind. In den Augen vieler ist es nur noch ein kleiner Schritt, bis sich das Sprechen über Gott erübrigt hat. Nur noch ein kleiner Schritt, bis man mit Laplace schlussfolgern kann: „Ich brauche diese Hypothese nicht.“

Der unglaubliche Erfolg dieser wissenschaftlichen Vorgehensweise, die Wirklichkeit in kleine Happen zu zerteilen, hat in den Köpfen der meisten informierten Beobachter nach und nach den Ausschlag gegeben. Im Gegensatz dazu kann die Metaphysik keinerlei konkrete Vorteile vorweisen; sie hat keine neuen Technologien oder andere unverkennbar nützliche Segnungen hervorgebracht. Wie ein

weit entfernter Horizont, den man in der Vergangenheit wahrgenommen hat und der nun in der Erinnerung allmählich verblasst, gerät der breitere metaphysische Kontext, dem auch die Wissenschaft entstammt, langsam aus dem Blickfeld. Wenn man immer nur mit Zwanzig-Zentimeter-Netzen fischt, vergisst man leicht, dass es im Meer auch zehn Zentimeter lange Fische gibt. Mit der Zeit wurde es immer leichter, den Menschen zu suggerieren, dass „nur das existiert“ und alles andere ins Reich der Phantasie, der Wunscherfüllung oder in die Vorstellungswelt einer überspannten religiösen Einbildungskraft gehört. Als die Erinnerung verblasst war, wurde es leichter, Argumente dafür zu finden, dass es unvermeidlich und gerechtfertigt sei, nicht mehr von Gott zu sprechen.

Konsequenzen ziehen

Schon diese kurze Analyse genügt, um die symmetrischen Irrtümer der Intelligent-Design-Theoretiker und der neuen Atheisten bloßzulegen. Intelligent-Design-Theoretiker wollen die Regeln der Wissenschaft so verändern, dass Gott und Gottes Handlungen als mögliche Daten in die Wissenschaft integriert werden. Dies widerspricht nicht nur den Kennzeichen, die die empirische Wissenschaft seit Francis Bacon definieren; es ist auch ein Missverständnis im Hinblick auf die eigentlichen Voraussetzungen dafür, dass wissenschaftlicher Erfolg und Fortschritt gelingen kann.

Umgekehrt haben die neuen Atheisten wissenschaftsbasierte Argumente für eine metaphysische Schlussfolgerung, nämlich die Nichtexistenz Gottes, formuliert. Sobald man jedoch etwas über Gott aussagt, bewegt man sich außerhalb der Domäne der Wissenschaft und beginnt, metaphysisches Gelände zu durchqueren – ebenjenes Gelände, das man ja mithilfe der Wissenschaft gerne abschaffen möchte. Ironischerweise wären die neuen Atheisten wohl sehr viel erfolgreicher gewesen, wenn sie mit beiden Beinen fest auf wissenschaftlichem Boden stehen geblieben wären. Die wirkungsvollste Strategie der Wissenschaft ist nämlich die, dass sie ihre eigenen Erfolge ausposaunt und alles Übrige ignoriert. Diese Strategie – und nicht die antimetaphysischen Argumente – war im Wesentlichen für die rasche Ausbreitung einer säkularen und materialistischen Weltanschauung verantwortlich.

Der allgemeine Konsens an Universitäten überall auf der Welt geht heutzutage dahin, dass Theologen mit Glaubensinhalten arbeiten, die in der heutigen Welt wenig Bodenhaftung haben. Sie stellen sich einen Gott vor, der von diesem wissenschaftlichen Zeitalter so weit entfernt ist, dass er für zeitgenössische Fragen keinerlei Relevanz mehr besitzt. Wenn Theologen sich gegen dieses Urteil zur Wehr setzen, verfolgen sie dabei in der Regel eine von zwei möglichen Strategien. Manchmal berufen sie sich auf die unbesiegbare Autorität ihrer heiligen Schriften oder alten Glaubensbekenntnisse. Menschen außerhalb christlicher Kreise werden den Theologen das Recht dazu zwar vielleicht nicht absprechen, aber dieser Bezugsgröße auch keine allzu große Relevanz in der zeitgenössischen

Kultur einräumen. Zweitens berufen sich religiöse Menschen und Theologen vielleicht auf ihre subjektiven Erfahrungen, um das Sprechen über Gott am Leben zu erhalten. Auch hier wird die breitere intellektuelle Gemeinschaft durchaus bereit sein, solche Argumente als subjektive Erfahrungen zu tolerieren, sie aber wohl kaum als Wahrheitsindikatoren oder gar als Norm für andere akzeptieren.

Das unbeschönigte Ergebnis ist eine deutliche Ghettoisierung der Theologie. Ihre Themen gelten als zunehmend irrelevant für die Gesellschaft und ihre dringendsten Bedürfnisse. Selbst viele, die sich zumindest zum Teil noch auf den Umlaufbahnen der Kirche bewegen, haben begonnen, in Bezug auf ihre eigene religiöse Tradition eine ähnliche Haltung einzunehmen. Das heißt, dass sie zwar vielleicht noch die Sprache der Bibel und des Glaubens verwenden und über christlich geprägte spirituelle Erfahrungen verfügen, diese Sprache aber, verglichen mit der säkularen Weltanschauung, die sie mit der Erziehung, schulischen Inhalten und allgemeiner Lektüre aufgesogen haben, nicht für konkurrenzfähig halten. Es ist zweifellos ein schlechtes Zeichen, wenn die christliche Theologie sogar für Christen irrelevant geworden ist!

Jenseits der Gegensätze

Die Herausforderung besteht nicht darin, dass es keine theologischen Modelle gäbe, die auf dieses neue Wissenschaftszeitalter reagieren. Dutzende von Modellen versuchen die Gott-Welt-Beziehung in einer Weise zu fassen, die an die Fragen und Erkenntnisse unserer Zeit anknüpft.¹¹ Also muss das Problem anderswo liegen. Was ist der Grund für diese Ablehnung?

Der Grund sind nicht die Laien; Laien stürzen sich in der Regel geradezu auf Bücher, die eine Brücke zwischen ihrem Glauben und der sie umgebenden Welt zu schlagen versuchen. Nein, die Sachlage spricht dafür, dass die schärfste Kritik an sich entwickelnden Theologien für eine sich entwickelnde Welt aus den Reihen der Kirchenoberen kommt. Viele christliche Würdenträger lehren, dass man der Tradition nur treu bleiben kann, wenn man den neuen Modellen Widerstand leistet, die sie für Synkretismus, für einen Ausverkauf an die Moderne oder sogar für „säkularen Humanismus“ halten.

Doch warum muss man denn eigentlich glauben, dass Treue zur christlichen Tradition und Relevanz für die gegenwärtige Welt nicht miteinander vereinbar sind? Das Christentum hat sich immer an neue Philosophien und kulturelle Kontexte angepasst und auf immer neue Weise von den Lehren Jesu gesprochen. Tatsächlich nämlich ist es unmöglich, die christliche Botschaft *nicht* auf immer neue Weise zu interpretieren, denn unser eigener Interpretationshorizont ist in ständigem Wandel begriffen. Mit dem Aufstieg des Säkularismus und dem Niedergang des Christentums steht inzwischen aber deutlich mehr auf dem Spiel. Wie wir in vielen Teilen der Welt beobachten können, hört eine neue Generation, die in den alten Lehren keine Relevanz mehr zu entdecken vermag, ganz einfach auf, die alten Kirchen zu besuchen. Die Kirche als solche wird vielleicht dennoch

überleben. Doch wenn wir es nicht zulassen, dass unsere Vorstellungen von Gott sich weiterentwickeln, damit sie der Relevanzkrise begegnen und in der Welt von heute wieder mehr Gehör finden können, wird die Kirche zwangsläufig nur immer mehr an Einfluss verlieren.

¹ So legt es der Titel des neuesten Buchs von Brian McLaren nahe: *Everything Must Change*, Nashville, TN 2007.

² William Hasker, *The Emergent Self*, Ithaca, NY 1999.

³ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, z.B. 229.

⁴ Vgl. Peter Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Freiburg i. Br. 1991, z.B.: „Zeichen der Transzendenz nenne ich Phänomene der ‚natürlichen‘ Wirklichkeit, die über diese hinauszuweisen scheinen. Mit anderen Worten: Der Begriff Transzendenz ist hier nicht im gewohnten philosophischen Sinne zu verstehen, sondern wortwörtlich – als ein Überschreiten der bzw. Heraustreten aus der Alltagswelt, das ich oben mit der Vorstellung vom ‚Übernatürlichen‘ gleichgesetzt habe.“ (83).

⁵ Vgl. z.B. Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven, CT 2009 und John Haught, *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Louisville, KY 2008.

⁶ Philip Clayton, *Is It Really Biology versus Religion? Looking for Dawkins' Real Case against Religion*, in: Rudolf Langthaler/Kurt Appel (Hg.), *Dawkins' Gotteswahn*, Wien 2010, 293–316.

⁷ Zu „ID“ vgl. Robert T. Pennock (Hg.), *Intelligent Design Creationism and its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge, MA 2001.

⁸ Philip Clayton, *The Problem of God in Modern Thought*, Grand Rapids 2000.

⁹ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. V, 3., durchges. Aufl., Berlin 2006.

¹⁰ Vgl. John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge 1991.

¹¹ Als Beispiele sind unter anderem zu nennen: Arthur Peacocke, *Paths from Science towards God: The End of All Our Exploring*, Oxford 2001; Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age*, Philadelphia 1987; Roland Faber, *God as Poet of the World: Exploring Process Theologies*, Louisville, KY 2008; Catherine Keller, *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, London 2003; Philip Clayton, *Adventures in the Spirit: God, World, Divine Action*, Minneapolis 2008 und viele andere.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein