Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 27 (1980)

Heft: 1-2

Artikel: Gott angesichts der heutigen wissenschaftlichen Mentalität

Autor: Agazzi, Evandro

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760965

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Evandro Agazzi

Gott angesichts der heutigen wissenschaftlichen Mentalität*

Bekanntlich ist es in der heutigen Zeit besonders schwierig geworden, von Gott zu reden, weil in ihr eine Geisteshaltung vorherrscht, die stark von der wissenschaftlichen Mentalität bestimmt wird. Man kann zwar in gewisser Hinsicht behaupten, dies stelle qualitativ nichts Neues dar. Es ist nur die Form, die eine Situation, die sich im Verlauf der Geschichte oft wiederholt hat, heute annimmt: nämlich eine Lage, in der die religiöse Botschaft und die weltliche, profane Kultur schwer miteinander zu vereinbaren sind.

Das Urchristentum erlebte diesen Konflikt, als es sich entscheiden mußte, ob es die «klassische» Kultur übernehmen oder zurückweisen oder sich sogar ihrer bedienen solle, um seine Botschaft auszuarbeiten, und man weiß, was für ein dramatisches Problem dies für manche Kirchenväter war. Nach langwierigen Auseinandersetzungen kam es zu einer Versöhnung und Vermittlung in positivem Sinn. Dadurch, daß sie die von der griechisch-lateinischen Kultur gelieferten Elemente im wesentlichen übernahm und umsichtig verwendete, baute sich dann die christliche Kultur ihren intellektuellen Raum auf.

Sogar die Wiederentdeckung des Aristotelismus im 13. Jahrhundert brachte bekanntlich einen ähnlichen Konflikt mit sich: Es kam zu Verboten und Verurteilungen, bis dann durch Albertus Magnus und Thomas von Aquin der Aristotelismus übernommen und als Triebkraft in die christliche Philosophie eingefügt wurde.

* Dieser Aufsatz ist die Weiterentwicklung eines Vortrags, der an der Katholischen Universität Sacro Cuore in Mailand am 12. Dezember 1978 gehalten worden war. – Die Übersetzung aus dem Italienischen besorgte Dr. August Berz.

Und da heute nicht mehr die Geisteswissenschaften und die Philosophie, sondern die Naturwissenschaften die «forma mentis» der Menschen unserer Zeit entschieden bestimmen, braucht man sich also nicht zu verwundern, wenn insbesondere sie sich mit der «Gottesfrage» auseinanderzusetzen und darüber zu befinden haben, ob der Gottesgedanke sich mit ihrem Denkuniversum vereinbaren läßt oder nicht.

Zu diesem Aspekt, der eine Analogie zu Situationen von einst aufweist, gesellt sich ein neuer, der besonders bedeutsam ist: Während der Gegensatz zwischen der heidnischen Kultur und dem Christentum im wesentlichen auf der Ebene «inspirierender Werte» oder besonderer «Verständnisweisen» der religiösen Sphäre lag (der indes ein vollgültiges Daseinsrecht zugestanden wurde), scheint heute die Sphäre der Wissenschaften ein Weltverständnis vorzulegen, worin das Übernatürliche nicht mehr dazusein hat. Doch hierauf werden wir sogleich ausführlicher zu sprechen kommen.

In welchem neuen Sinn die Frage gestellt wird, bildet sich schon im 19. Jahrhundert ganz klar heraus, denn damals (genauer gesagt mit dem Aufkommen der positivistischen Geisteshaltung) werden die Bezugspole umgekehrt. Vorher war der Pol, von dem man annahm, daß er «feststehen» müsse, der der Offenbarungsbotschaft, und die Frage war dann die, ob nicht der Gebrauch profaner Kulturmodelle, um sie auszudrücken und zu entwickeln, Verdrehungen und Entstellungen in sie hineinzubringen drohe (eine ähnliche Haltung spielt noch in der heutigen Polemik gegen die angebliche «Hellenisierung des Christentums» mit). Die Verlegenheit der Kirchenväter angesichts der philosophisch-literarischen Bildung der heidnischen Klassiker und das Mißtrauen der platonisch-augustinischen Scholastiker gegenüber dem Aristotelismus sind Beispiele der Art, wie man damals das Problem erlebte. Auch die in der Renaissance erfolgte Schöpfung der «modernen Wissenschaft» ruft eine Reaktion hervor, die sich nicht wesentlich von dieser Linie entfernt. Der «Galilei-Fall» ist dafür vielmehr eine Bestätigung als eine Widerlegung, denn sowohl seine Inquisitoren als auch Galilei selbst zogen nicht in Zweifel, daß der Pol, dem der Vorrang gebühre, die Heilige Schrift darstelle, und sie waren sich auch darüber einig, daß zwischen ihr und den Entdeckungen der im Entstehen begriffenen neuen Wissenschaft ein Einvernehmen hergestellt werden sollte. Wie sehr auch ihr Meinungsstreit äußerlich in Erscheinung trat und wie dramatisch er auch war, drehte er sich doch nur um die Frage, wie ein solches Einvernehmen herzustellen sei, und wieweit der profanen wissenschaftlichen Forschung Autonomie

zugestanden werden dürfe. Übrigens wurde eine solche Übereinkunft recht bald geschlossen (wenn auch vielleicht auf Grundlagen, die übereilt hergestellt und nicht frei von Möglichkeiten zu Mißverständnissen waren), sobald die profane Kultur einige neue Denksynthesen bereitgestellt hatte, die geeignet waren, das gegenseitige Verständnis zu erleichtern.

Das typische Beispiel wird von der Philosophie von Descartes geboten, die einerseits am herkömmlichen Primat der Metaphysik festhielt, die Beweise für das Dasein Gottes von neuem vorlegte, der Sphäre des Geistes einen absoluten Vorrang zuerkannte, ausdrücklich gegenüber der Religion, der Moral und den traditionellen Institutionen Verehrung bezeugte, während sie andererseits die Deutung der Sinneswelt (die Leiblichkeit des Menschen inbegriffen) und den Aufbau einer kosmologischen Synthese gänzlich den «mechanischen» Kategorien überließ, die von der neuen Wissenschaft bereitgestellt worden waren. Wie sehr diese Kulturverquickung den Augen hervorragender Vertreter der damaligen katholischen Kultur gefiel und dienlich erschien, wird uns beispielsweise durch die unverhohlene Ermutigung bezeugt, die der Kardinal de Bérulle dem jungen Descartes gab (anläßlich der berühmten philosophischen Disputation, die dieser im November 1627 in Gegenwart des päpstlichen Nuntius hielt), damit dieser die Reform der Philosophie vorantreibe, derer die Kirche sosehr bedurfte, um der Bedrohung durch die Freidenker zu begegnen. Aber noch bezeichnender ist diesbezüglich, daß selbst Bossuet dem Cartesianismus anhing; er erblickte darin die zur Versöhnung von Religiosität und Moderne am besten geeignete intellektuelle Synthese und fand in der vom französischen Philosophen vorgelegten mechanistischen Deutung des Menschen und des Kosmos neue, sehr überzeugende Ansätze, um den herkömmlichen apologetischen Diskurs zu entwickeln, der auf der Harmonie des Universums und auf der weisen Zielbestimmung der Schöpfung beruht. Die Gestalt des «Uhrmacher-Gottes» hat eben hier ihren Ursprung, und man weiß, wie beifällig sie in der europäischen Kultur bis zum Zeitalter der Romantik aufgenommen wurde.

Andererseits müssen wir sagen, daß eine ähnliche Haltung des Vereinbarens von neuer Wissenschaft und christlichem Denken, die diesem das Recht auf den Vorrang zusprach, im 17. Jahrhundert ziemlich allgemein verbreitet war und weder auf den katholischen Bereich noch auf die Einflußsphäre des Cartesianismus beschränkt blieb. Um sich darüber klarzuwerden, braucht man bloß an die anglikanische Welt zu

denken, in der die mechanistische Philosophie in der anticartesianischen Form vorherrschte, die von Gassendi, Hobbes, Hooke ausgearbeitet worden war und in der Gestalt eines Newton ihren größten Vertreter fand. Auch hier wird das von der neuen Wissenschaft geschaffene Weltbild nicht als Bedrohung empfunden, sondern eher als Stütze für eine religiöse, theistische Auffassung des Kosmos, wie gewisse metawissenschaftliche Überlegungen, die sich in den naturwissenschaftlichen Werken Newtons finden (man denke an das «Scholium generale» der «Principia»), sowie seine Schriften von klar und spezifisch religiös-theologischem Charakter überreichlich bezeugen. Jenseits des Ärmelkanals wird ein ganzes Geistesklima geschaffen, das dieser Position förderlich ist, und es gibt eine Reihe von Männern der Wissenschaft, die beim tieferen Eindringen in die naturwissenschaftlichen Kenntnisse in diesen eine überreiche Fundgrube apologetischer Argumente erblicken, um die ordnende Weisheit Gottes in der Welt immer klarer hervortreten zu lassen (man denke beispielsweise an das Werk eines Robert Boyle). Bekanntlich wird der aufklärerische Deismus im wesentlichen eben diese Denkrichtung übernehmen, mehr noch als die eines Descartes.

Die Schaffung der modernen Wissenschaft und der neuen Philosophien, die von ihr beeinflußt und inspiriert worden waren, hat also einer theistischen Auffassung über die Welt, den Menschen und das Leben keine besonders schwerwiegenden Probleme geschaffen, da manche «aufgeschlossenen» Geister es verstanden hatten, das Assimilations- und Harmonisierungswerk vorzunehmen, welches die neuen Kulturhorizonte erheischten. Übrigens fehlte es auch in diesem Fall – wie schon anläßlich der früheren großen Umschwünge, auf die wir zu sprechen kamen – innerhalb der christlichen Kultur nicht an Stimmen, die über solche Zusammenordnungen besorgt und mit ihnen nicht einverstanden waren. Wir meinen damit nicht die eher anonyme Schar der Konservativen überhaupt, der Gegner von allem Neuen, die es immer gegeben hat und immer geben wird und die sich auch diesbezüglich bemerkbar machten. Wir denken vielmehr an diejenigen, welche die Risiken betonten, die in einer allzu begeisterten «Bekehrung» der christlichen Philosophie zu den neuen Lehren lagen, und an jene, die für diese Lehren zwar aufgeschlossen, sich aber auch der Gefahren bewußt waren, die sie mit sich bringen konnten.

Das vielleicht klassischste Beispiel für die ersteren ist P. Jurieu, der große kalvinistische Gegner Bossuets, dessen ironischer Appell, das Christentum nicht zu «cartesianisieren», die allgemeinere Besorgnis ausdrückt, die Offenbarungsbotschaft könnte mit irgendeiner Philosophie

oder geschichtlich «datierten» Kulturauffassung allzu unauflöslich verbunden werden (eine Besorgnis, die sich, wie angedeutet, auch in der heutigen Polemik gegen die angebliche «Hellenisierung» des Christentums findet und noch allgemeiner unter manchen Reden über die sogenannte «Entmythologisierung» des Christentums). Wegen ihrer Eindrücklichkeit ist es vielleicht der Mühe wert, eine Stelle des genannten Autors anzuführen:

«Die armen Peripatetiker und die Aristotelesschüler müssen wohl schön verwirrt sein, wenn sie sehen, wie das ewige Wort mit dem Alter cartesianisch geworden ist und daß ihr Gott sich dermaßen formell gegen sie erklärt hat! Man wird jetzt sehr kühn sein müssen, um die neue Philosophie zu bekämpfen, da Jesus Christus selbst sich an die Spitze der neuen Philosophen gestellt hat. Seriös gesprochen brauchte es einen größeren Respekt gegenüber dem, der die ewige Weisheit ist. Wenn wir Gott nach unserem Kopf sprechen lassen, laufen wir Gefahr, ihn Dummheiten sagen zu lassen. Man war bis jetzt noch nie auf den Gedanken gekommen, unseren Herrn Jesus Christus zu einem Meister der Philosophie zu erheben und ihn phantastische metaphysische Visionen erzählen zu lassen ... Wir sollen ihn nur so sprechen lassen, wie sein Wort spricht» [1].

Aber sogar Bossuet, der mit solcher Überzeugung für die Verwendung der cartesianischen Philosophie eingetreten war als eines neuen Instruments, um die Lehre der Kirche wieder zu verlebendigen, mußte mit der Zeit innewerden, daß sie ein zweischneidiges Schwert war. In seiner Korrespondenz finden sich Äußerungen der Besorgnis über die dem Dogma drohenden Konsequenzen, die aus den – seines Erachtens «mißdeuteten» – Prinzipien dieser Philosophie nach und nach gezogen wurden.

Im großen und ganzen ließ sich diese unerwünschte Auswirkung des Cartesianismus zwei verschiedenen Elementen zuschreiben. Auf der einen Seite mußte der Umstand, daß die Welt des Geistes und die der Körperlichkeit, zumal im Fall des Menschen, so entschieden voneinander getrennt wurden, zwangsläufig der vollen Verselbständigung der naturwissenschaftlichen Forschung gegenüber jeder metaphysischen Bindung Vorschub leisten und folglich im Grunde die integral mechanistische und materialistische Deutung des Kosmos und der menschlichen Natur, die für das 18. Jahrhundert charakteristisch werden wird, begünstigen. Somit werden sich eigentlich mit gleichem Recht sowohl die Vertreter des radikalsten Spiritualismus (wie dies insbesondere im Frankreich des

[1] P. Jurieu, L'esprit de M. Arnauld (1684), Bd. I, 78–79.

19. Jahrhunderts der Fall sein wird) als auch die folgerichtigsten Materialisten auf Descartes berufen. Auf der anderen Seite wird das cartesianische methodologische Prinzip, nur das anzunehmen, was dem Intellekt des Forschers sich mit aller Klarheit und Deutlichkeit zeigt, teils den Rechten der subjektiven Analyse der verschiedenen philosophischen und theologischen Fragen die Bahn öffnen, teils den Anstoß zu dem rationalistischen Geist geben, der sich alsbald im Namen der obersten Autorität der Vernunft gegen die Dogmen, die Überlieferung und ganz allgemein dagegen wenden wird, daß man irgendwie eine Wahrheitssphäre gelten läßt, die außerhalb von dem liegt, was der menschliche Intellekt zu erfassen und zu beweisen vermag.

Obschon der französische Philosoph in seinen *Meditationes* entschieden die Auffassung vertreten hatte, daß die Ordnung des Denkens die der Körperlichkeit überragt und daß der Geist ohne den Körper zu bestehen vermag, hielten sich seine Nachfolger eher an sein Werk *De homine*, um zu behaupten, daß man, um den Körper in seinen Funktionen (die Sphäre der psychischen Welt und der Affektivität inbegriffen) zu verstehen, keineswegs das Denken vorauszusetzen brauche, wobei man auch hinzufügte, daß, wie der Gemeinsinn uns bezeuge, es eher das Denken sei, das ohne den Körper nicht bestehen zu können scheine. Auf die Länge werden folglich die Freigeisterei, der Rationalismus und der Materialismus aus dem Cartesianismus viel mehr Gewinn zu ziehen wissen als die spiritualistische Philosophie und die christliche Überlieferung.

Wozu ein solcher Prozeß vollständiger Verselbständigung des wissenschaftlichen Denkens und seiner Ablösung vom Horizont des Transzendenten führt, wird uns sozusagen symbolisch vor Augen geführt in der bekannten Episode des Schlagabtausches zwischen Laplace und Napoleon. Als der große Gelehrte in Gegenwart seines illustren Zuhörers die großen Linien seiner kosmologischen Theorie dargelegt hatte, fragte ihn dieser: «Und welchen Platz haben Sie in Ihrem System für Gott vorgesehen?», und Laplace gab ihm zur Antwort: «Ich habe diese Hypothese nicht gebraucht.» In diesem Satz wird in konzentrierter Form der Keim des in Bildung begriffenen positivistischen Geistes ansichtig: jenes Geistes nämlich, für den das Dasein Gottes infolge der Entwicklung der Naturwissenschaften überflüssig und zur Rolle einer Erfindung des menschlichen Geistes degradiert wird, zu der das Menschengeschlecht in den noch sehr unreifen Phasen seiner Entwicklung greifen mußte, als es noch keine geeigneten rationalen Instrumente zur Verfügung hatte, um die Struktur der Welt und seiner selbst zu erfassen.

Das berühmte Drei-Stadien-Gesetz von Auguste Comte, wonach in jedem Erkenntnisbereich ein Übergang von einem theologischen zu einem metaphysischen und schließlich zu einem «positiven» Stadium stattfindet, ist lediglich die Ausfaltung einer Denkweise, die unterdessen recht geläufig geworden war. Während es schlicht und einfach eine Entstellung der Geschichte ist (die eben von einer positivistisch ausgerichteten Darstellung der Geschichte der Wissenschaft eingeführt worden ist), wenn man behauptet, es sei schon bei Newton zu einer Spaltung zwischen dem theologischen Diskurs und dem wissenschaftlichen Diskurs über die Welt gekommen, ist es dagegen klar, daß sich mit Laplace diese Loslösung vollzogen hat und daß sie sich während des 20. Jahrhunderts vertiefte, bis sie schließlich zu einem eigentlichen Gegensatz wurde.

Während die religiösen Geister sich im 17. und 18. Jahrhundert angesichts der neuen Wissenschaft fragten, ob es richtig und wünschbar sei, den Glauben in Vermittlung durch die Kenntnisse und die Geisteshaltung der Wissenschaft vorzulegen, stellt sich nun das Problem in viel radikalerer Form: Ist es jetzt, wo wir über die Wissenschaft verfügen, noch weiterhin möglich, an einer fideistischen Perspektive festzuhalten und dem Transzendenten einen Platz einzuräumen? Von diesem Moment an erhält die «Nutzlosigkeit» des Theismus eine viel stärkere Bedeutung als der Sinn, der den verschiedenen Formen des Atheismus und des Agnostizismus innewohnen konnte, die in der westlichen Kultur einst aufgekommen waren. Während diese im wesentlichen «negative» Behauptungen darstellten (die oft auf einem Mangel an «Interesse» an der Gottesfrage beruhten oder auf dem Aufzeigen logischer und gedanklicher «Schwierigkeiten» gegenüber der Annahme, daß Gott existiert), hatte der neue Atheismus den Vorteil, daß er als Diskurs in «positivem» Sinn dastand, als Vorschlag zu einer rationalen, kontrollierbaren und konkreten alternativen Lösung für diejenigen Probleme, von denen bloß die Begrenztheit des Menschen im Erkennen und Vollbringen angenommen hatte, man müsse sie einem transzendenten Wesen anvertrauen.

Die erstaunliche Entwicklung der Wissenschaften und Technologien, zu der es im Lauf des 19. Jahrhunderts kam, trug selbstverständlich äußerst stark dazu bei, eine Mentalität zu schaffen, die der oben gezeichneten Denkrichtung förderlich war. Diese konnte im Schrifttum begeisterter und beredter Philosophen eine Darstellung erhalten, die oft wirksam und fähig war, sich Zustimmung zu verschaffen. Damit dieser Diskurs wirklich überzeugend werden konnte, durfte er sich nicht auf prinzipielle Behauptungen beschränken, sondern mußte es ihm gelingen,

auch im Konkreten den Beweis dafür zu erbringen, daß er fähig sei, ein weites Spektrum von Problemen der Welt und des Menschen rein wissenschaftlich erschöpfend zu erklären und auf ebenso konkrete und einleuchtende Weise die «wissenschaftliche» Lösung von Existenzproblemen vorzulegen, die den Menschen von jeher der Sphäre des Religiösen und der Transzendenz entgegengedrängt haben.

In diesem konkreten Erfordernis steckte denn auch der Hauptgrund für die Schwäche der positivistischen Mentalität. Auf einem im Grunde dogmatischen Glauben an die Allmacht der Wissenschaft aufruhend, jedoch sich auf einen Komplex wissenschaftlicher Kenntnisse auf hauptsächlich popularwissenschaftlicher Ebene stützend, verriet diese sehr bald, schon im Laufe ihrer Ausbreitung, daß es sich bei ihr ein wenig zu sehr um eine «Kneipenphilosophie» handelte, worin etwas überhebliche Reden vermeinten, sie könnten mit ein bißchen Phosphor, mit der einen oder anderen chemischen Reaktion, einer vagen Berufung auf die Gesetze der Mechanik oder des Elektromagnetismus und auf das Prinzip der Erhaltung der Energie die großen Fragen erledigen, welche die Geistigkeit des Menschen, die Wertsphäre, die Dimension der Transzendenz betreffen. Gegenüber diesen sehr weit verbreiteten Formen von Dilettantentum war es für spiritualistische Anliegen nicht schwierig, wieder mit aller Kraft zutage zu treten. Profit schlagend aus dem illusorischen Charakter der wissenschaftlichen «Lösungen», die unter Berufung auf intellektuelle und existentielle Forderungen vorgebracht wurden, welche die Wissenschaft in Wirklichkeit nicht befriedigend erfüllte, nahmen sie oft Formen einer glänzenden und zersetzenden Polemik gegen die szientistischen Ansprüche und nicht selten gegen die Wissenschaft selbst an (man denke beispielsweise an die Schriften von Boutroux und Bergson).

In Wirklichkeit aber war es nicht einmal notwendig, zu dem zu kommen. In der Welt der Wissenschaftler selbst war es denjenigen, welche die Problematiken und Forderungen, die sie zum Theismus und zur Annahme der Welt des Geistes hinneigen ließen, weiterhin in sich lebendig verspürten, nicht schwer, aufzuzeigen, daß die Wissenschaft bei weitem nicht alle die theoretischen und praktischen Antworten zu liefern vermag, zu denen sie sich fähig erklärte, und daß sie im Gegenteil mit ihrem Vorwärtsschreiten nicht weniger Fragen aufwirft als sie nach und nach löst. Einige Schriften von Emil Du Bois-Reymond – wie z. B. «Über die Grenzen des Naturerkennens» und «Die sieben Welträsel» – drücken schon in ihren Titeln die Art der Reaktion auf die positivistische Geisteshaltung aus, die gewisse Schichten der Welt der Wissenschaft charakterisierte.

Im Gefolge dieser Reaktion auf den Positivismus kam es nicht nur zu dem mehr als berechtigten und selbstverständlichen Anspruch auf die Autonomie des Spirituellen, des Transzendenten und der Werte gegenüber einem leichtfertigen, verkürzenden Materialismus, sondern geradezu zu einer Art von Gegenangriff auf dessen eigenem Terrain, was sich in der Redensart konkretisierte, der während einiger Zeit ein gewisser Erfolg beschieden war: «Halbes Wissen führt von Gott weg, ganzes Wissen führt zu Gott hin.» Damit wollte man betonen: Wenn die Wissenschaft wirklich ernstgenommen wird, bietet sie eine solche Menge und Fülle an Inhalten, an «Mysterien», an ungelösten Problemen, unklaren Situationen, daß sie uns den Sinn für das Mysterium vielleicht noch mehr einschärft als sie uns den Sinn für die Gewißheit und die Erkenntnis zu geben vermag.

Diese Stellungnahme besaß zu Beginn unseres Jahrhunderts ohne Zweifel eine innere Durchschlagskraft, da sie die Schwächen und Oberflächlichkeiten der vom Positivismus entfalteten antireligiösen und atheistischen Polemik bloßlegte. Wir wollen jedoch von geschichtlichen Beurteilungen absehen. Jedenfalls ist zu sagen, daß sich die Frage, ob sich diese Position *heute* für gültig ansehen läßt, anders stellt. Zwar beobachten wir auch heute noch, daß die Verbreitung der naturwissenschaftlichen Geisteshaltung zu einer Schwächung des Sinns für Gott und die Transzendenz geführt hat. Aber können wir noch sagen, daß dies aus Oberflächlichkeit hervorgeht, und können wir insbesondere noch behaupten, man könne durch vertieftes Eindringen in die wissenschaftlichen Erkenntnisse im Gegenteil wieder zu einer Stärkung der religiösen Haltung gelangen? Gilt auch heute noch: «Halbes Wissen führt von Gott weg, ganzes Wissen führt zu Gott hin»?

Es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Satz heute nicht mehr die Geltung von einst hat. Dies deswegen, weil sich der Rahmen der Entgegensetzung von Wissenschaft und religiösem Glauben geändert hat und nicht mehr als eine Alternative zwischen Wissen und Mysterium empfunden wird.

Im letzten Jahrhundert galt die Religiosität wenigstens noch in weitem Ausmaß als wesentlich an die Annahme des Mysteriums gebunden, das als eine Wahrheit verstanden wurde, an die man zu glauben hat, obschon sie über unsere Erkenntniskräfte, ja sogar über unsere Verständnismöglichkeiten hinausgeht. Deswegen ließ sich von der Wissenschaft, die als fortschreitende Überwindung unserer Unwissenheit verstanden wurde, denken, sie gehe auf die Ausmerzung des Mysteriums aus und habe infolgedessen die Bestimmung, die Religiosität ihrer Grundlagen zu berauben.

Heute hingegen sind nicht mehr dies die Grundlagen, an die der heutige Mensch seine Religiosität verankert fühlt. Der Gläubige ist sich z. B. bewußt, daß sein Glaube auch dann nicht einer vernünftigen Grundlage entbehrte, wenn die Wunder von Lourdes sich wissenschaftlich erklären ließen. Sogar unser Christusverständnis macht es nicht mehr als eine wirklich wesentliche Voraussetzung notwendig, die Gottheit Jesu, wie man einst sagte, aufgrund der im Evangelium erzählten Wunder zu «beweisen», während dies noch vor wenigen Jahren für den rationalen Diskurs über die Gottheit Christi ein irgendwie vorgeschriebenes Vorgehen war. Natürlich behalten die Wunder, von denen die Evangelien berichten, auch heute noch ihren Sinn und ihr Gewicht, doch auch dann, wenn Jesus nicht alle diese Wunder vollbracht hätte, würden wir nicht meinen, wir dürften ihn nicht mehr als «Heilbringer» anerkennen. Und wie wir im folgenden sehen, dreht sich der religiöse Sinn unserer Zeit hauptsächlich gerade um diese Eigenschaft.

Können wir also sagen, die Gründe, die zu der Entzweiung von Wissenschaft und Religiosität führten, seien nun dahingeschwunden? Keineswegs, aber sie haben ihre Eigenschaften verändert und sind subtiler geworden. Sie richten sich nicht mehr auf wirkliche oder angebliche Unverträglichkeiten zwischen gewissen besonderen «Ergebnissen» der wissenschaftlichen Forschung und gewissen besonderen «Aussagen» des religiösen Glaubens (wie damals, als man die wunderbare Natur gewisser Fakten zu bestreiten suchte oder die Evolutionstheorie zur Widerlegung des biblischen Schöpfungsberichts beizog). Der Kontrast hat nun eine viel weitere Dimension und weniger genaue Umrisse angenommen; er erscheint nun als Gegensatz zwischen dem, was wir als «wissenschaftliche Mentalität» bezeichnen könnten, und der religiösen Dimension.

Wenn wir auch nicht darauf ausgehen, eine gründliche, erschöpfende Charakterisierung dessen vorzulegen, was wir «wissenschaftliche Mentalität» genannt haben, können wir doch einige Züge angeben, die bei der Prüfung unseres Problems ins Spiel treten. Zu diesem Zweck müssen wir zwischen der Erkenntnishaltung und der praktischen Einstellung, die in dieser Mentalität liegen, unterscheiden.

Was die Erkenntnishaltung betrifft, so können wir sie rekonstruieren, indem wir vom schon erwähnten berühmten Satz von Laplace ausgehen. Als dieser französische Gelehrte erklärte, er habe in seinem kosmologischen System die Hypothese Gott nicht gebraucht, wollte er offenbar damit sagen, daß ihm, sobald er einmal die Hypothese des Vorhandenseins eines Urnebels annahm, die bloßen Gesetze der Newtonschen

Mechanik genügten, um eine Erklärung für die Struktur des Universums, so wie es heute zutage tritt, zu bieten. Natürlich möchte der Mann von der Straße gern die Frage stellen: «Ja, aber woher ist der Urnebel gekommen?», und er würde vielleicht erwarten, daß Gott für die Existenz dieser Gaswolke verantwortlich gemacht werden könnte. Die Antwort von Laplace hingegen enthält die implizite Behauptung, diese Frage habe in der Wissenschaft keine Daseinsberechtigung und zwar deshalb, weil sie, ob wir nun darauf diese oder jene Antwort geben, zu der von ihm gelieferten wissenschaftlichen Erklärung kein weiteres Element hinzufügen würde und keinesfalls veranlassen könnte, sie zu ändern. Ob nun der Urnebel von Gott erschaffen wurde oder ob er von selbst schon immer da war, ist es einzig und allein die (hypothetisch angenommene) Tatsache seines Vorhandenseins, die im Verein mit den Sätzen der Mechanik die Erklärung für die Struktur des Kosmos bietet. Deswegen ist Gott zu einem Faktor geworden, den man in der Wissenschaft nicht braucht (und nach Verlauf von ein paar Jahrzehnten wird nicht nur Gott, sondern jede übernatürliche Dimension als etwas erscheinen, was in der Wissenschaft nichts zu suchen hat).

Können wir vielleicht sagen, daß der Gläubige, der religiöse Mensch gegen diese Annahme Einwände vorbringen kann? Im eigentlichen Sinn kann er das nicht, denn innerhalb einer wissenschaftlichen Theorie ist eine Hypothese nur soweit annehmbar, als aus ihr auf explizite und exakte Weise genau bestimmte Folgerungen von zumindest theoretischem, im allgemeinen aber auch empirischem Charakter gezogen werden können, was gewiß nicht der Fall ist, wenn man die Existenz Gottes «als Hypothese» einführt. Freilich ist zu bemerken, daß der Satz von Laplace nicht nur im Hinblick auf das, was er sagt, aufschlußreich ist, sondern auch im Blick auf das, was er nicht sagt. Er sagt nämlich nicht, ob infolge eines anderen Grundes von Gott die Rede sein solle oder nicht, ob diese Rede eine eigene Stätte habe oder nicht, wo sie vor sich gehen könne, sei dies nun im Zusammenhang mit dem wissenschaftlichen Diskurs oder auf einer anderen Grundlage.

Die Position von Laplace ist die typisch agnostische Stellungnahme der Wissenschaft zur Gottesfrage, und wie jede agnostische Position verträgt sie sich mit zwei polar entgegengesetzten Entwicklungen: mit der atheistischen Entwicklung, wonach diese «Hypothese» nicht nur unnütz ist vom Standpunkt der wissenschaftlichen Kosmologie aus, sondern auch für das Gesamtverständnis des Kosmos in seinen Ursprüngen und seinem Sinn als unnütz erklärt wird; mit der theistischen Ent-

wicklung, wonach die Wirklichkeit Gottes sich behaupten läßt auf Grundlagen, die gewiß etwas anderes sind als einfach eine kosmologische Argumentation, zu einer solchen aber nicht im Gegensatz, sondern vielleicht geradezu in Übereinklang stehen. Nun hat uns zwar die Geschichte der Wissenschaft auch im 18. und in unserem eigenen Jahrhundert zweifellos Beispiele von Wissenschaftlern geboten, die der ersten oder auch der zweiten Entwicklung gefolgt sind. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß die Ausbreitung der wissenschaftlichen Geisteshaltung ein Denkklima hervorgebracht hat, das mehr der atheistischen als der theistischen Lösung förderlich war. Dazu kam es infolge einer Verallgemeinerung, die, sosehr sie auch innerlich ungerechtfertigt war, kulturell doch verständlich ist. Wenn es zur Erkenntnishaltung der Wissenschaft gehört, innerhalb ihres Forschungsbereichs den Horizont des Übernatürlichen auszuschließen, kann selbstverständlich die lange Angewöhnung an diese Haltung schließlich dazu führen, daß man sie bei der Betrachtung der Fakten, Phänomene und Wirklichkeiten ganz allgemein als Denkgewohnheit auch außerhalb der wissenschaftlichen Forschung übernimmt.

Durch den Einfluß der neupositivistischen Philosophie, die in unserem Jahrhundert aufkam, sich durchsetzte und verbreitete, wurde dieser weitere Schritt konkret vollzogen. Gegenüber den metaphysischen Aussagen ganz allgemein und denen über Gott und das Übernatürliche im besonderen haben die Neupositivisten nicht mehr eine Haltung des Widerlegens eingenommen, die darauf abgezielt hätte, sie als «falsch» zu erklären, sondern eine Haltung, die sie aus der Zahl der sinnvollen Probleme auszuschalten suchte. Nachdem man (dogmatisch) den Kreis des sinnvollen Diskurses mit dem Kreis des wissenschaftlichen Diskurses identifiziert hatte, war es für die Philosophen dieser Tendenz ein Leichtes, vom nicht zu leugnenden Sachverhalt auszugehen, daß Gott und das Übernatürliche nicht dem Denkfeld der wissenschaftlichen Erkenntnis angehören, und daraus zu schließen, daß sie deswegen in irgendwelchem Diskurs, dem es um Erkenntnis geht, allgemein keinen Sinn haben. Noch einmal: Es handelt sich dabei um eine Behauptung, die auf einer willkürlichen, dogmatischen Identifizierung des wissenschaftlichen Diskurses mit dem sinnvollen Diskurs beruht, doch hat die Ausbreitung der wissenschaftlichen Mentalität es vielen schwierig gemacht, sich der Willkürlichkeit dieser Gleichsetzung bewußt zu werden.

Das antitheistische Ergebnis des alten und des neuen Positivismus hat im wesentlichen ein und dieselbe Grundlage: die szientistische Haltung, für die die Wissenschaft die einzige Stätte legitimer Erkenntnis ist,

und die deshalb schließlich den Umkreis der sinnvollen Probleme mit dem Kreis derjenigen Probleme identifiziert, die man wissenschaftlich behandeln und lösen kann. Doch gelangen die beiden Positivismen auf verschiedenen Wegen zu diesem Resultat. Der alte Positivismus sah diese Koinzidenz als das Ergebnis einer zunehmenden *Ausweitung* der Fähigkeit der Wissenschaft an, von der man dank ihres unablässigen Voranschreitens optimistisch annahm, es werde ihr eines Tages gelingen, sämtliche menschlichen Probleme aufzugreifen und zu lösen. Nachdem dieser Optimismus zusammengebrochen war, bestrebte sich der neue Positivismus auf behutsamere und subtilere Art, das gleiche Resultat dadurch zu erreichen, daß er das Feld der sinnvollen Probleme auf diejenigen *einschränkte*, welche die Wissenschaft tatsächlich oder wenigstens grundsätzlich anzupacken und zu lösen vermag.

Im Blick auf das philosophische Engagement darf man behaupten, daß der alte Positivismus eine schätzenswertere Haltung einnahm. Wenn er sich beispielsweise zu beweisen bemühte, daß Gott nicht existiert, sprach er eine verpflichtende und irgendwie konstruktive Herausforderung aus, da er die metaphysischen und theologischen Argumente zu widerlegen suchte, indem er Gegenargumente vorbrachte, mit denen ihm die Wissenschaft mehr oder weniger wirksam zu Hilfe kam. Der neue Positivismus hingegen kommt viel billiger davon: er dispensiert sich direkt von der Aufgabe, den metaphysischen und theologischen Diskurs zu widerlegen, denn er behauptet, die Gottesfrage stelle überhaupt kein sinnvolles Erkenntnisproblem dar, auch wenn sie emotional vielleicht als wichtig erscheine.

Von daher kam es zu einer Gewohnheit, die philosophische Thematik und Diskussion einzuengen, was leider in der westlichen Kultur Schule machte. Wie viele Male kommt es vor, daß man, wenn ein Problem sich als schwierig, verwickelt, anfordernd oder verwirrend erweist, sich nicht abmüht, es zu präzisieren und seine eventuellen aporienhaften Aspekte ans Licht zu fördern, sondern es einfach eliminiert, indem man erklärt, es handle sich eben um ein metaphysisches Problem. Mit diesem Etikett will man es zu innerer Sinnlosigkeit verurteilen, es zu etwas bloß Emotionalem machen, das auf sprachliche Unklarheiten zurückgehe und nicht zu einer fruchtbaren Erkenntnisbemühung tauge. Auf diese Weise spricht man schließlich der Philosophie das Recht ab, wirklich *eigene* Erkenntnisprobleme zu haben, und beschränkt ihre Funktion darauf, über die Art und Weise zu reflektieren, in der man *anderswo* (nämlich innerhalb der Wissenschaft) erkennt, oder höchstenfalls Gesamtschauen zu konstruie-

ren mittels Zusammenstellung von Erkenntniselementen, die von den verschiedenen Wissenschaften geliefert werden.

Leider ist eine ähnliche Sicht der Dinge auch in die christliche Gemeinde eingedrungen. Unter den Gläubigen, unter den christlichen Intellektuellen, ja sogar unter den Theologen finden sich nicht wenige, die der Überzeugung sind, daß keine Möglichkeiten zu einem streng rationalen, begründeten Diskurs über die großen Themen des Übernatürlichen bestünden, und sich deshalb implizit damit abfinden, diese Themen in die Sphäre des Emotionalen, des Erforderten, des Existentiellen einzugrenzen.

Wie ist diese implizit antitheistische Erkenntnishaltung, die mit der heutigen wissenschaftlichen Geisteshaltung zusammenhängt, kritisch zu bewerten? Wir dürfen behaupten, daß sie aus verschiedenen Gründen unberechtigt ist.

Erstens ist, wie schon bemerkt, in der Wissenschaft nicht deshalb nicht von Gott die Rede, weil dies mit ihr theoretisch unvereinbar wäre, sondern deshalb, weil sich die Wissenschaft nicht mit Gott befaßt. Dies hängt mit der inneren Natur des wissenschaftlichen Erkennens zusammen, das sich auf jedem Fachgebiet darauf beschränkt, bloß einige wenige bestimmte Aspekte der Wirklichkeit zu besehen, und keine anderen Hypothesen, die außerhalb des diesen Aspekten zugehörigen Denkfeldes liegen, benötigt, um ihren Diskurs zu entfalten. Darum braucht man zum Beispiel, um das Funktionieren eines Telephonapparates zu erklären, sich nicht auf Gott zu beziehen, aber auch nicht z. B. auf seine Farbe, seinen Preis, seine Form. Dies alles sind zwar Aspekte dieses Gegenstandes, die von anderen Disziplinen in Erwägung gezogen werden können, die aber nutzlose Hypothesen wären für die begrenzte Zielsetzung, nach einer Erklärung dafür zu suchen, wie ein Apparat vermittels mechanischer, elektromagnetischer und elektronischer Vorrichtungen akustische Botschaften übermitteln und empfangen kann.

Weil sich die Wissenschaft ganz allgemein mit nichts anderem als mit den empirisch feststellbaren Aspekten der Wirklichkeit befaßt, bringt sie weder Gott noch die geistige Seele noch andere übernatürliche Elemente aufs Tapet. Darum ist auf den berühmten Ausspruch des positivistischen Chirurgen, der sagte: «Ich habe unter meinem Skalpell noch nie eine Seele angetroffen», zu antworten: «Wenn du so etwas angetroffen hättest, wäre es keine Seele gewesen.» Die Seele, wie der metaphysische und der religiöse Diskurs sie versteht, weist ja nichts auf, was man mit Hilfe eines Skalpells bloßlegen könnte, so daß man sie dann fände. Auch Gott ist nicht etwas, von dem man erwarten kann, man könne es vermittels der

Feststellungskriterien irgendeiner Wissenschaft «finden», und deshalb besagt der Umstand, daß man ihn nicht findet, weder etwas für noch gegen sein Dasein. Diese Bemerkung dient nicht nur dazu, die antitheistischen Einwände, die im Namen der Wissenschaft gemacht werden, abzuwehren, sondern sie entkräftigt auch gewisse allzu optimistische apologetische Gedankengänge, die uns einreden möchten, man könne Gott auf dem Grund des Reagenzglases des Chemikers oder im Laboratorium des Physikers oder des Biologen finden.

All dies besagt aber nicht, daß der Wissenschaftler kein Recht habe, sich außerhalb der Wissenschaft, die er praktiziert, Fragen nach dem Warum zu stellen und somit nach einer Gesamterklärung für die Teilaspekte der Wirklichkeit zu suchen, die seine Wissenschaft ans Licht gefördert hat. Aber auf der Suche nach einer Antwort auf diese weiteren Fragen läßt er sich in einen Diskurs ein, der nicht mehr wissenschaftlich ist; und mag er auch noch so sehr Wissenschaftler sein, so wird er doch nicht als solcher, sondern *als Mensch* vielleicht zu einer theistischen Schau gelangen, wenn er über den Sinn des Lebens und der Welt nachdenkt.

An diesem Punkt jedoch stößt man auf den neupositivistischen Einwand, wonach dieses *Über*-die-Wissenschaft-*hinaus*-Gehen eben deswegen, weil es auch ein Diskurs ist, der sich *außerhalb* der Wissenschaft abwickelt, der Sinnlosigkeit anheimfällt oder wenigstens keine Erkenntnisbedeutung hat (d.h. man läßt es zu, daß der Wissenschaftler «als Mensch» mit seinem Komplex existentieller und emotionaler Probleme sich in einen Diskurs über das Übernatürliche einläßt, spricht diesem Diskurs jedoch jeglichen präzisierbaren Erkenntniswert ab).

Wie bereits betont, leitet sich die neupositivistische These direkt davon ab, daß man die Sinnhaftigkeit auf sehr besondere, einschränkende Weise *definiert*, auf die Weise nämlich, die im vielberedeten «Verifikationsprinzip» kodifiziert worden ist: «Der Sinn eines Satzes besteht in der Methode seiner Verifikation.» Ob der Vorwurf der Sinnlosigkeit, der der metaphysischen und der religiösen Thematik gemacht wird, begründet ist oder nicht, ist deshalb von der Frage aus zu beurteilen, ob die Definition, die hinter diesem Vorwurf steht, stimmt, und von dem Moment an, da diese nicht einzig und allein eine Nominaldefinition sein will, hat man alles Recht, sie in Frage zu stellen. Nominaldefinitionen sind nämlich an und für sich unangreifbar, solange sie als methodische Regeln oder als ausdrückliche Eingrenzungen in der Verwendung gewisser Begriffe gelten und die Möglichkeit offen lassen, diese Begriffe (immer nominal) anders zu definieren. Doch das neupositivistische Verifikationsprinzip wurde

nicht in dieser Absicht ausgesprochen, sondern in der Absicht, einen *wahren* Satz zum Ausdruck zu bringen (und nicht bloß, eine Übereinkunft zu treffen). Außerdem kommt es dem Bestreben gleich, einen methodologischen Kanon, der für die empirischen Wissenschaften gilt, zu einem universalen Kriterium der Vernünftigkeit zu machen.

Ein kritisches Urteil über das Verifikationsprinzip betrifft somit zwei verschiedene Ordnungen, die zu besehen sind: Erstens ist zu sehen, ob man das Recht hat, ein Sinnkriterium, das für die empirische Wissenschaft eingeführt worden ist, zum Rang eines *universalen* Sinnkriteriums zu extrapolieren; zweitens kann man die Frage stellen, ob es für die empirische Wissenschaft selbst gerechtfertigt ist, dieses Sinnhaftigkeitskriterium anzunehmen.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist die philosophische Kritik von Denkern, die der neupositivistischen Strömung fernstanden oder von dieser angegriffen wurden, schon von Anfang an ausgeübt worden. Sie betonten zur Hauptsache den dogmatischen Charakter einer solchen Verallgemeinerung des Sinnkriteriums, das für die empirischen Wissenschaften gilt, und hoben hervor, daß sie geradezu einen gewissen inneren Widerspruch in sich enthält. Wenn nämlich *jeder* Satz empirisch verifizierbar sein muß, damit man ihm einen Sinn zubilligen kann, so hat man das Recht, zu bemerken, daß dieses Verifikationsprinzip selbst sich nicht empirisch verifizieren läßt und somit selbst eine sinnlose Aussage ist. Diese Kritik ist zweifellos zutreffend. Außerdem läßt sich der philosophische Kern des Problems so formulieren: Man könnte das Verifikationsprinzip für begründet halten, wenn das *Ganze* sich mit dem *Ganzen der Erfahrung* decken würde, doch eine solche Deckungsgleichheit kann nicht als «vorgegeben» vorliegen, so daß man, um zu sehen, ob sie anzunehmen ist, eine Forschung über das Ganze anstellen muß, die nicht von Anfang an an dieses Prinzip gebunden sein darf.

Was den zweiten Punkt betrifft, so ist vielleicht am aufschlußreichsten, daß die Geschichte der Entwicklungen der neupositivistischen Bewegung selbst deren Schwächen zutage gefördert hat. Man hat nämlich gesehen, daß man nicht einmal für die empirischen Wissenschaften das Verifikationsprinzip als Sinnprinzip annehmen darf, da man sonst gezwungen wäre, nicht nur sämtliche theoretischen Konstruktionen aus ihnen auszuschließen, sondern sogar die einfachen universalen Aussagen der elementarsten physischen Gesetze. Die Neupositivisten selbst mußten so zwangsläufig das ursprüngliche Sinnprinzip Schritt um Schritt freier auslegen, um nicht die ganze theoretische Komponente der empirischen

Wissenschaften für sinnlos zu erklären. Wir können uns hier nicht dabei aufhalten, die Etappen dieses höchst interessanten Vorgangs nachzuzeichnen; es genügt, wenn wir sagen, daß er schließlich zur Einsicht führte, daß es unmöglich ist, in den Experimentalwissenschaften die theoretischen Begriffe klar und unzweideutig (und nicht nur vom praktischen Standpunkt aus, sondern grundsätzlich) von den empirischen zu unterscheiden.

Wenn wir dieses Ergebnis wiederum dem philosophischen Inhalt nach und nicht nur in methodologischer Analyse zum Ausdruck bringen wollen, können wir sagen, daß es sich für die empirischen Wissenschaften selbst als unerläßlich erwiesen hat, eine «metaempirische Vermittlung» zuzulassen und somit jenes intellektuelle Instrument zu akkreditieren, das der Schlüssel ist, um an die «metaphysische Vermittlung» und mit ihr an den rationalen Diskurs über das Übernatürliche erkennend heranzugehen. Wir könnten somit sagen, daß die methodologische Reflexion über die Wissenschaft selbst es als unmöglich erwiesen hat, den Denkraum der Metaphysik zu schließen, obschon es selbstverständlich nicht Aufgabe der Wissenschaft ist, zu sehen, ob sich dieser nicht rein postulatorisch füllen läßt. Damit sind wir zu der Behauptung berechtigt: Wenn man im Namen der wissenschaftlichen Geisteshaltung meint, man müsse die Legitimität einer rationalen Nachforschung über das Übernatürliche bestreiten, so erhebt man eine Forderung, die sich aufgrund der ausgereiftesten Ergebnisse der Forschung nach den Erkenntnisbedingungen der Wissenschaft nicht mehr halten läßt.

Gehen wir nun dazu über, das zu besehen, was wir den «praktischen» Aspekt der heutigen wissenschaftlichen Mentalität genannt haben. Von einem gewissen Gesichtspunkt aus kann man sagen, daß dieser sich in bezug auf die Gottesfrage noch negativer auswirkt als die vorhin analysierte Erkenntniskomponente, denn diese wirkt nur auf den zahlenmäßig kleineren Kreis intellektueller Eliten. Der Großteil der menschlichen Gesellschaft und des Gottesvolkes erlebt die Beziehung zu Gott auf einer Ebene, die nicht vorwiegend von der Erkenntnis bestimmt wird, sondern mit der praktischen Sphäre zusammenhängt, wobei wir diesen Begriff im weiten Sinn verstehen, so daß er das ganze Spektrum des menschlichen Engagements abdeckt. Auf dieser Ebene ist Gott etwas, das dem Dasein Sinn gibt, das Leben zu orientieren ermöglicht, eine Werthierarchie bestimmt, ein System von Zielen enthält, uns in unseren Alltagstätigkeiten begleitet und dem gegenüber wir uns, noch mehr als gewisse Dinge zu glauben oder nicht zu glauben, verpflichtet fühlen, gewisse Dinge zu tun

oder nicht zu tun, uns einem bestimmten Lebensstil entsprechend statt anderen Lebensweisen gemäß zu verhalten.

Der Angriff auf die transzendente Perspektive, der auf dem Gelände der Praxis erfolgt, ist also viel gefährlicher als der auf dem Feld der Theorie, auch wenn er mit diesem zusammenhängt, ja aus diesem zur Hauptsache hervorgeht. Dies hängt übrigens mit dem Umstand zusammen, daß für das große Publikum die Wissenschaft mehr eine Gesamtheit wirksamer Kenntnisse ausmacht als einen Komplex reiner Kenntnisse. Nur wenige vermöchten zu sagen, worin die Erkenntnisfortschritte der heutigen Physik gegenüber der Physik Newtons bestehen, aber alle sind beispielsweise zu sagen imstande, daß zu Beginn des Jahrhunderts noch kein Fernsehen bestand, daß man noch keine Herzverpflanzungen vorzunehmen wußte, daß man nicht einen Menschen auf den Mond schicken konnte und so weiter. Dem kollektiven Bewußtsein ist die Wissenschaft vor allem als große Macht präsent, von der man erwartet, daß sie nach und nach sämtliche menschlichen Probleme zu lösen vermag. Während der Mensch also einmal das Gefühl hatte, er müsse sich, um seine Probleme zu lösen, an Gott wenden, scheint die Wissenschaft ihn heute dieser Notwendigkeit zu entheben.

Es läßt sich denn auch nicht leugnen, daß im Verlauf der Geschichte unserer Zivilisation das Gefühl der Abhängigkeit von Gott beim Menschen unterschiedliche Aspekte aufwies: Man wandte sich einst an Gott, damit er Hungersnot verhüte, regnen lasse, den Kranken wieder die Gesundheit schenke (materielle Bedürfnisse), oder damit er dem Menschen in seinen inneren Schwierigkeiten helfe, die mit dem sittlichen Leben und den Daseinsdramen zusammenhängen, mit dem Schmerz und dem Wissen um die eigene Begrenztheit. Der wissenschaftliche Fortschritt hat in der Tat zu einer neuen Denkweise geführt: für die Probleme, welche die körperliche Gesundheit betreffen, erwartet man die Lösung von den Fortschritten der Wissenschaft, für die Hungerprobleme von der Entwicklung der landwirtschaftlichen Techniken, und selbst für die persönlichen, inneren Probleme erhofft man die Lösung häufig von der Psychologie, von der Psychoanalyse (die man oft für fähig hält, die inneren Persönlichkeitskonflikte zu erklären und zu lösen) oder auch von der Soziologie und der Ökonomie (die man für fähig hält, die Konflikte zwischen den Gesellschaftsklassen zu lösen sowie diejenigen, die sich aus den Arbeitsbedingungen, aus Generationenkonflikten usw. ergeben). In dieser Perspektive erscheint die Zuflucht zu Gott immer mehr als ein Erbe der Ignoranz und des Aberglaubens.

Natürlich kann niemand leugnen, daß der wissenschaftliche Fortschritt die Machtlosigkeit des Menschen bedeutend verringert hat und noch weiterhin verringern wird und daß er folglich die Probleme, die den Menschen beschäftigen, in beträchtlich größerer *Zahl* lösbar macht. Doch damit ist noch keineswegs Gewähr dafür geboten, daß er sämtliche *Typen* von Problemen, die dem Menschen am Herzen liegen, ihn bedrükken und ihm Sorge machen, anpacken kann. Man wird somit behaupten dürfen, daß die Wissenschaft auf jeden Fall nur imstande sein wird, *gewisse* Probleme des Menschen zu lösen, daß aber gewisse andere Probleme außerhalb ihrer Reichweite bleiben werden. Bevor wir uns in diesen Aspekt der Frage vertiefen, halten wir uns mit Nutzen bei einer anderen Erwägung auf.

Geben wir ruhig zu, daß gewisse Probleme ihrer Natur nach so sind, daß man vernünftigerweise ihre Lösung vom Fortschritt der Wissenschaft erwarten darf (beispielsweise Probleme rein materieller Natur oder solche, die mit dem Fortschritt der Medizin zusammenhängen). Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Wissenschaft, wenn sie bloß sich selbst überlassen ist, sich auch wirklich auf ihre Lösung *ausrichtet*. Die Wissenschaft enthält eben keine genaue Steuerung auf die Ziele hin, auf die sich ihre Anwendung richten soll. Deshalb könnten wir z. B. sagen, daß das medizinische Problem des Sieges über den Krebs heute vielleicht schon gelöst wäre, wenn nicht ein Großteil der medizinischen und biologischen Forschung auf die Produktion zerstörerischer Kriegsgeräte ausgerichtet würde oder auch einfach auf die Produktion von Konsumgütern, die wirtschaftlich einträglicher, aber gar nicht so wichtig sind wie z. B. Reinigungsmittel und Kosmetika. Die Wissenschaft richtet sich in ihrem Wachstum nicht von selbst auf die großen Anliegen des Menschen aus; sie wächst den Richtungen entsprechend, die ihr vorgezeichnet werden. Sie wird nur zu einem verhältnismäßig kleinen Teil vom reinen Forschungsdrang vorangetrieben, während der größte Teil der wissenschaftlichen Tätigkeit auf die Stillung von Bedürfnissen ausgerichtet wird, die oft oberflächlich sind, wenn sie nicht gar nach der bekannten Logik der «Konsumgesellschaft» künstlich hervorgerufen werden.

Es ist somit klar, daß die Wissenschaft nach der Lösung für einige wesentliche Probleme der Menschheit suchen kann, *vorausgesetzt, daß* sie darauf gerichtet wird, und diesem «vorausgesetzt, daß» liegt nicht ein wissenschaftlicher Entscheid zugrunde, sondern eine Option, die wir in weitem Sinn als moralisch bezeichnen könnten. Wie man die Wissenschaft gebrauchen soll, ist nicht ein wissenschaftliches Problem, sondern ein

Problem, das individuelle, gesellschaftliche, politische *Verantwortungen* in sich schließt, kurz, ein Problem, das von *Werturteilen* abhängt. Und eben hier taucht wieder die Gottesfrage auf als Frage nach dem globalen *Sinn* der Tätigkeit der Einzelperson, die in die Wissenschaft engagiert ist, und der wissenschaftlichen Tätigkeit als ganzer als eines Phänomens, das die ganze menschliche Gesellschaft betrifft.

Die Idee, daß die Wissenschaft sämtliche Probleme des Menschen zu lösen imstande sei, ist somit in sich naiv nicht allein deswegen, weil (wie wir das im folgenden sehen werden) es Typen von Problemen gibt, deren Lösung von der Wissenschaft zu verlangen sinnlos ist, sondern auch aus dem Grunde, weil sie die menschlichen Probleme, für die sie zuständig ist, nur dann lösen kann, wenn auf einem Urteils- und Wertungsfeld, das außerwissenschaftlich ist, bestimmte Entscheide getroffen werden.

An diesem Punkt kann es von Nutzen sein, die Hauptursachen zu rekapitulieren, weshalb die Wissenschaft de facto (auch ohne daß dies innerlich begründet wäre) die Grundlage der Religiosität gefährdet.

1. Vor allem *erschwert* sie *die Wahrnehmung des Transzendenten*. Wie wir gezeigt haben, hat sie die Tendenz, den sinnvollen Diskurs auf der Ebene der Erkenntnis wie der Praxis auf das zu begrenzen, was empirisch wahrnehmbar und manipulierbar ist. Wenn sich dem Menschen ein Problem stellt, macht er es, falls es ihm empirisch analysierbar und technisch lösbar erscheint, zum Gegenstand von Verstehensbemühungen und er plagt sich damit ab, es zu lösen; andernfalls aber besteht die Tendenz, es auf die Seite zu schieben in der Meinung, es sei nicht einmal der Mühe wert, es anzupacken. Da nun aber sämtliche Probleme, die mit der Ordnung des Transzendenten zusammenhängen, von dieser zweiten Art sind, muß selbstverständlich diese Einstellung den Sinn für das Transzendente zwangsläufig mehr und mehr abstumpfen.

2. Sodann hat auch bei denen, die den Sinn für das Transzendente nicht verloren haben und bereit sind, es als für ihre Daseinsperspektive wesentlich anzusehen, die wissenschaftliche Mentalität die *Tendenz*, die Überzeugung einzuprägen, *daß es unmöglich oder unnütz sei, diesbezüglich eine auf Erkenntnis ausgehende Forschung zu unternehmen*. Namentlich in der Welt der Jugend lebt die Religiosität heute wieder auf, aber es ist keine Gewähr dafür geboten, daß diese sich tief verwurzelt, wenn nicht das Bewußtsein mit dabei ist, daß sie solid begründet und objektiv motiviert werden kann vermittels einer Reflexion, die über das Stadium einer bloßen Gemütsregung oder eines Verlangens hinausgeht. Freilich werden sich manche Mittel zur Schaffung einer rationalen Überzeugung, die

einst wirksam waren, für diese Begründung als wenig tauglich erweisen, da sie sich unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Geisteshaltung verbraucht haben. Aber dies will nicht heißen, man müsse von diesem Bemühen absehen. Dieses kann im Gegenteil heute viel interessanter und faszinierender sein als früher, weil es unsere Originalität und Kreativität auf einem Gelände ins Spiel treten läßt, das als Problemhorizont ewig ist, aber ständig neu zu beackern ist in bezug auf das, was es an Rationalität tatsächlich enthält und vorlegt.

3. Ferner hat das Vorhandensein der wissenschaftlichen Mentalität den *Sinn für die menschliche Begrenztheit und Ohnmacht stark verkümmern lassen.*

Diesbezüglich wollen wir nicht die nur etwas weiter oben angestellten Überlegungen wiederholen, doch mag es aufschlußreich sein, auf ein kleines Symptom hinzuweisen, das ein wenig als Test dafür gelten kann, wie sehr sich dieses Gespür für die Abhängigkeit von Gott sogar bei den Gläubigen abgeschwächt hat. Als in die Meßliturgie der Gebrauch der Volkssprache eingeführt worden ist, konnte man eine Zeitlang bei nicht wenigen Gläubigen eine gewisse Verlegenheit beobachten, wenn sie die dreimalige Anrufung «Herr, erbarme dich; Christus, erbarme dich ...» aussprachen statt der alten Form «Kyrie eleison; Christe eleison ...», die sie früher ohne psychologische Widerstände rezitiert hatten, weil sie eben in ihrem Sinn nicht genau verstanden worden war. Dieses Bekenntnis der eigenen Ohnmacht und Schwäche, das in der christlichen Überlieferung etwas vom Natürlichsten gewesen war, tönte dem Ohr des heutigen Menschen etwas fremd. Diese Wirkung ist heute kaum mehr zu registrieren, da die Gewohnheit diese Wiederholung mechanischer werden ließ und ihr den leisen Einschlag der Neuheit und Überraschung genommen hat. Für all das ist sicherlich die wissenschaftliche Geisteshaltung mitverantwortlich. Der Mensch hat sich daran gewöhnt, sich von fremder Hilfe unabhängig und selbständig zu fühlen. Wenn er die Überlegenheit Gottes noch anerkennt, so akzeptiert er höchstens, ihm einen Ehrentribut zu entrichten, erklärt sich aber ihm gegenüber nicht als schwach und bedürftig.

Was wir hier rekapituliert haben, sind einige der augenfälligsten Konsequenzen streng genommen nicht sosehr der wissenschaftlichen Geisteshaltung, die, wie wir im vorhergehenden klargestellt haben, nun auch das Wissen um die Grenzen der Wissenschaft rezipiert hat, sondern vielmehr des *Szientismus*, der in der westlichen Kultur dieses Jahrhunderts lange Zeit geherrscht hat und sich dadurch «auszeichnet», daß er

das Wissen zum obersten Wert erhebt. Diese szientistische Fehlhaltung wurde lange Zeit hindurch praktiziert, und die in ihr liegenden Gefahrenmomente, die die religiöse Dimension bedrohen, haben sich beträchtlich entwickelt. Heute jedoch darf man behaupten, daß das Bewußtsein, zu dem die wissenschaftliche Geisteshaltung selbst in kritischer Reflexion herangereift ist, uns in die Lage versetzt, auch auf der Ebene des kollektiven Bewußtseins die Auswüchse des Szientismus zu überwinden und somit das Terrain zurückzugewinnen, um die religiöse Problematik wieder auf den Boden der rationalen Behandlung stellen zu können.

Es gibt hauptsächlich zwei Bewußtseinselemente, die diese Zurückgewinnung von Terrain begünstigen können: Erstens ist man innegeworden, daß die Wissenschaft ein begrenztes, *beschränktes Wissen* ist, und sodann, daß dieses Wissen von seiner Natur her *nicht unfehlbar* ist.

Der erste Aspekt ist im vorausgehenden bereits erörtert worden. Was den zweiten betrifft, so können wir sagen, daß heute der wissenschaftliche Diskurs zugibt, daß er auch irren kann. Wer sich anmaßen wollte, zu behaupten: «Bei dieser Aussage handelt es sich um eine nun endgültig feststehende, unwiderlegliche wissenschaftliche Wahrheit», würde damit gegen den Geist der Wissenschaft verstoßen, die anerkennt, daß jede wissenschaftliche Aussage sich eines Tages als unzutreffend erweisen könnte.

Aus diesen beiden Sachverhalten ergibt sich, was für eine groteske Anmaßung es ist, den Zuständigkeitsbereich des wissenschaftlichen Diskurses, der seiner Natur nach begrenzt ist, zu erweitern und auf die Dimensionen der Transzendenz, des Sinns des Lebens, des Endziels des Menschen, der höchsten Werte usw. auszudehnen. Zudem tritt zutage, wie innerlich unsinnig es ist, diesem Diskurs, der, wie er selbst zugibt, von Natur aus nicht gegen Irrtum gefeit ist, die Aufgabe anzuvertrauen, sich über die Grundfragen auszusprechen, bei denen es um das Leben des Menschen geht.

Damit sind wir nun so weit, daß wir angeben können, welches die *Typen* von Problemen sind, für die der Mensch von der Wissenschaft keine befriedigenden Lösungen erwarten darf. Zu diesem Zweck können wir unter den menschlichen Problemen unterscheiden zwischen den Problemen, in bezug auf die der Mensch nicht zu absoluter Gewißheit zu gelangen braucht, und denen, in bezug auf die er nach absoluter Gewißheit strebt.

Zu den ersteren gehören sämtliche Probleme von irgendwie konkreter Natur, also solche, in denen sich die zu erreichenden Ziele einigermaßen befriedigend präzisieren lassen und für die es einzig auf eine wirksame

Zusammenordnung von Mitteln und Zweck ankommt. In solchen Fällen ist es unwichtig, ob die Kenntnisse, auf die man sich zu ihrer Lösung stützt, von absoluter Gewißheit sind oder nicht; man braucht bloß feststellen zu können, daß sie hinreichen, eine irgendwie befriedigende Lösung zustandezubringen, und man ist auch zu der Erwartung berechtigt, daß neue Erkenntnisse noch andere Mittel vorlegen werden können, die zur Erreichung der betreffenden Ziele noch wirksamer sein werden. Selbstverständlich bildet für sämtliche Probleme dieser Art die Wissenschaft den geeignetsten Boden, um sie zu lösen, und deren innere Anfälligkeit für Irrtum macht keine Schwierigkeit.

Es gibt jedoch noch andere Arten von Problemen, eben jene, von denen wir gesagt haben, es gehe dabei um das Leben des Menschen. In bezug auf diese gibt sich niemand damit zufrieden, sich nach bloß hypothetischen Kenntnissen zu richten. Niemand spielt sein Dasein auf dem Boden einer Hypothese, sondern jeder verlangt absolut, sich dabei nicht zu täuschen. Angesichts gewisser grundlegender Entscheide, in denen es um die globale Ausrichtung unseres Daseins geht, werden wir inne, daß der Entscheid für die eine oder die andere Lösung uns «alles verlieren» oder «alles gewinnen» lassen kann, daß wir «uns verlieren» oder «uns gewinnen» können je nach der Lösung, die wir treffen.

Auf den ersten Blick hin könnte es scheinen, zu einer Besorgnis dieser Art könne es bloß innerhalb eines konfessionellen Horizontes kommen oder zumindest erst bei einem Gewissen, das schon religiös ausgerichtet ist. Das stimmt aber nicht. Dieses Verlangen nach dem eigenen «Heil» ist nicht sosehr eine Folge, sondern vielmehr die innerlich und vorzüglich *menschliche Grundlage* der Religiosität. Jeder Mensch fühlt, daß auch für ihn das Wort des Evangeliums gilt: «Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber seine Seele verliert?» (Mt 16,26.)

Die heutige Gesellschaft meint, sie habe nun den Glauben an die Seele abgeschafft, und in gewissem Sinn kann man annehmen, daß sich dies so verhält, wenn man darunter den Glauben an eine bestimmte metaphysische Darstellung dessen versteht, was gemäß unserer Kulturtradition die menschliche Seele ist. Aber in einem tieferen Sinn ist unsere Zeit dabei, den inneren, absoluten Wert der Person von neuem zu entdecken. Wenn unsere jungen Menschen die Lockungen und Annehmlichkeiten unserer Konsumgesellschaft zurückweisen, wenn sie zu Lebensbedingungen bereit sind, die sie vor dem «Einbezogenwerden in das System» bewahren und ihnen das Gefühl geben, «sich selbst zu verwirk-

lichen» und nicht «sich entfremdet» zu sein, was tun sie dann anderes, als sich selbst zu retten suchen, selbst um den Preis, die Welt zu verlieren?

All dem liegt die faktische Überzeugung zugrunde, daß ich bloß *ein* Leben und bloß *mein* Leben habe, daß niemand es an meiner Stelle leben kann, und daß, wenn dieses Leben verspielt ist, niemand es mir zurückzugeben, niemand den Verlust abzugelten vermag. Auch wenn mir dafür noch so viel Reichtum, Ansehen, Erfolg gegeben würde, hätte ich nach meinem Gefühl doch alles verloren in der Illusion, alles zu gewinnen. Dies ist also das rein menschliche – ja wir könnten sagen: das laienhafte – Heilsverlangen, auf das, wie uns unser tiefes Gefühl sagt, kein wissenschaftlicher Fortschritt Antwort geben kann, da es dabei nicht um *äußere Mittel* geht, über die wir verfügen müßten, um dieses Ziel zu erreichen.

Dazu kommt, daß der Mensch von heute innewird, daß er sich dieses Heil nicht aus eigener Kraft verschaffen vermag, was die Unsicherheit, die Unzufriedenheit, die echte Angst bezeugen, in denen sich der heutige Mensch befindet und worüber die Philosophie, die Kunstinterpretation, die psychologischen und soziologischen Forschungen unserer Tage tiefdringende Untersuchungen angestellt haben. Damit hat der Mensch wieder das Gespür für seine Begrenztheit und Ohnmacht erhalten, die nicht davon herrühren, daß er der Natur oder der Gesellschaft unterlegen wäre, wofür der wissenschaftliche Fortschritt, richtig eingesetzt, Abhilfe schaffen könnte, sondern die mit seiner inneren, existentiellen Grundbefindlichkeit zusammenhängen. Daher dieses Suchen nach Gewißheiten, das die heutige Unruhe charakterisiert und das sich schon seit einiger Zeit nicht mehr auf die Wissenschaften richtet, die *diesen Typus* von Gewißheiten strukturell nicht zustandebringen können. Aus dieser Enttäuschung über den Szientismus ist es im letzten Jahrzehnt geradezu zu einer Ablehnungshaltung gegenüber der Wissenschaft gekommen, die zwar übertrieben ist, im Grunde aber von der Feststellung herrührt, daß die Wissenschaft nicht fähig gewesen ist, uns dieses «bessere Leben» zu verschaffen, das man von ihr erhofft hatte, daß sie im Gegenteil die Voraussetzungen zum Überleben der Menschheit gefährdet.

Die heutige Krise des Szientismus und die Feststellung, daß der Mensch nicht imstande ist, den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt zu meistern, sind zwei Züge der heutigen Kultur, welche die Frage nach den Zielen, nach dem letzten Warum, nach dem Sinn des Lebens und der Geschichte, nach der Ausrichtung, die der Wissenschaft zu geben ist, wieder neu stellen. Doch diese Fragen sind letztlich einige Grundbestandteile der «Gottesfrage», auch wenn wir diese Frage nicht auf diese paar

Komponenten allein reduzieren wollen. Auf alle Fälle stellt sich heute das Gottesproblem vor allem in diesen Fragen, weil es letztlich ein Problem der Grundausrichtung, der Umkehr, des Heils, radikaler Entscheide, der Ermittlung von Zielen, für die das Leben aufs Spiel zu setzen sich lohnt, und globaler Sinnbezüge nicht nur für das individuelle Leben, sondern auch für das Leben als Ganzes, d. h. für die Gesellschaft und die Geschichte ist. Damit gewinnt man auch die eschatologische Dimension zurück, die schon von jeher in der Gottesfrage enthalten ist. Alle diese Indizien dringen nun an die Oberfläche, und man braucht gar nicht so tief zu graben, bis es einem gelingt, sie zu entdecken.

Darum darf man getrost der Meinung sein, daß in der Führung der heutigen Zivilisation derjenige die Oberhand gewinnen wird, der auf diese Gottesfrage eine angemessene Antwort zu geben weiß, mag nun diese Antwort von den geschichtlichen Religionen oder von anderswoher kommen. Es ist also nicht gesagt, daß es gerade die Christen sind, die diese Antwort zu geben wissen; andererseits aber ist es klar, daß sie objektiv besser imstande sind, sie zu geben, da es sich für sie dabei nicht nur darum handelt, implizite Bedürfnisse zu deuten. Sie sind von ihrer Tradition her dazu erzogen worden, den transzendenten Dimensionen, die heute verworren wieder zum Vorschein kommen und von der Menschheit auf ihrem Weg mühsam gewissermaßen wiederentdeckt worden sind, den Vorrang zu geben.

Leider hat man den Eindruck, daß nur wenige das Problem in dieser Sicht wahrnehmen. Bei vielen Christen herrscht noch allzusehr das Gefühl vor, angegriffen zu werden, einen Schützengraben verteidigen zu müssen, ein Banner hochhalten zu müssen, gegen das die heutige Welt anstürmt, während sie in Wirklichkeit, wenn auch oft unbewußt, von denen herbeigerufen werden, die eben diese Art von Antwort erwarten, von der die Christen meinen, sie werde ihnen bestritten. Alles in allem könnte dies der Sinn einer nicht oberflächlichen Reflexion sein, einer Reflexion, die über die äußeren Anzeichen einer scheinbaren Polemik hinauszugehen versteht, um den Sinn einer Möglichkeit der Begegnung zwischen Gott und der heutigen Welt zu entdecken.

Wenn übrigens der Christ wirklich davon überzeugt ist, daß Gott den höchsten Wert darstellt, kann er gar nicht der Meinung sein, die heutige Zivilisation könnte ohne diesen Wert auskommen. Wer der Ansicht ist, die Aufgabe des Christen sei im Grunde die, die Wirklichkeit Gottes zu «verteidigen», beweist schon allein dadurch, daß er sich nicht auf dem richtigen Weg befindet, daß er an die Absolutheit dieses Wertes

nicht so recht glaubt, nämlich daran, daß auch diejenigen, die erklären, sie wollten nichts von ihm wissen, sich auf der Suche nach ihm befinden. Falls wir nicht als erste dieser Überzeugung sind, dann sind *wir* es, die es nötig haben, den Sinn für Gott zurückzugewinnen.

Gewiß kann es eine Aufgabe sein, die eine gewisse Mühe erfordert, die Züge zu entdecken, die das Gesicht Gottes in der Geschichte unserer Tage angenommen hat und die vielleicht nicht mehr dieselben sind, an die wir von unserer Tradition her gewöhnt waren. Doch dies darf uns nicht befremden, denn Gott sät in die Furchen der Geschichte und offenbart sich nicht nur in Büchern, selbst wenn diese «heilige Schriften» sind. Heute hat die Geschichte ein besonderes Gepräge; sie ist eine Geschichte, worin die wissenschaftliche Geisteshaltung herrscht und haust. Vielleicht wird sie morgen andere Züge aufweisen, so wie sie in der Vergangenheit von anderer Art war. Gott gelten lassen heißt deshalb heute zu einem großen Teil, Antworten auf die Fragen vorlegen, welche die Wissenschaft akuter gemacht hat, und dabei gleichzeitig zugeben, keiner Antwort fähig zu sein, die jene zu ersetzen vermöchte, die von einer Anerkennung und Anrufung des Transzendenten herkommt.