

Christlicher Empirismus als maskierter Atheismus

Autor(en): **Wolf, Jean Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **49 (1993)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878271>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Christlicher Empirismus als maskierter Atheismus

Der christliche Empirismus macht die systematische Theologie in ihrem Kern zu einem non-kognitiven Geschäft. Er antwortet damit auf die Sinn- und Metaphysik-Kritik des Neopositivismus und entschärft die alte Rivalität zwischen Wissenschaft und Glaube. Dieser Versöhnungsversuch übt zwar eine gewisse Anziehungskraft aus. Doch er führt zu einer Depotenzierung des Glaubens und der Theologie und verkennt den wert- und bildbeladenen «Weltanschauungsgehalt» der Naturwissenschaften, der kein harmloses Nebeneinander von Glauben und Wissen gestattet. Schliesslich macht der christliche Empirismus den Atheismus (ebenso wie den Nihilismus) zu einer unverständlichen Position und verhindert damit eine Konfrontation von Argumenten für und gegen den Theismus. Damit entsteht der falsche Eindruck, der Streit zwischen jenen, die Gott für eine existierende und handelnde Person halten, und jenen, die auf eine «Geschichte des Gotteswahns» (Mauthner) zurückblicken, sei konfus und lasse sich mit den Mitteln einer von Wittgenstein angeregten Sprachkritik vermeiden.

Das «ermässigte Warenangebot» moderner Modeströmungen in der Theologie ist reichhaltig, die Anpassung dieses Angebots an die Nachfrage des modernen Durchschnittsbürgers vielfältig. Der Glaube zu ermässigten Preisen hat je seine eigenen Theologien. Ich nenne nur sieben verbilligte Theologien:

1) *Theologie ohne Mythos* («Entmythologisierung», «Kerygma versus Mythos»)

2) *Theologie ohne Dogma* (ohne fixiertes Glaubensbekenntnis und ohne institutionellen Schutz der «richtigen» Interpretation Heiliger Texte¹)

3) *Theologie ohne Metaphysik* (z. B. ohne Anleihen bei der hellenistischen Philosophie)

4) *Theologie ohne Supranaturalismus* (d. h. innerhalb der Grenzen der Erfahrung)

5) *Theologie ohne Gott* (atheistische Theologie, gelegentlich nicht mehr als eine provozierende Bezeichnung für die Destruktion traditioneller, z. B. patriarchaler Gottesbilder)

¹ «Die Frage, ob das Judentum Dogmen und eine Dogmatik besitze, wurde in der innerjüdischen Diskussion der letzten Jahrzehnte häufig behandelt. Die Orthodoxie im Judentum lehnt mehr und mehr die dogmatische Formulierung der Glaubensinhalte des Judentums als ihm wesensfremd ab, während die klassischen Reformer des Judentums, vor allem im 19. Jh. (ursprünglich in Deutschland) eine systematische Theologie des Judentums entwickeln wollten.» Schalom Ben-Chorin, *Jüdischer Glaube*, Tübingen 1979, 13.

6) *Anti-Theologie* (Theologie ohne Systematik, Abschaffung der systematischen Theologie zugunsten des «schlichten Glaubens» und seiner «spontanen» Selbstexplikation)

7) *Theologie ohne Tatsachenbehauptungen.*

Der christliche Empirismus propagiert eine Theologie ohne Tatsachenbehauptungen. Er ist in gewisser Hinsicht die «billigste» Theologie, die sich auch die Gebildeten unter den Verächtern der Religion zu leisten vermögen. Er verzichtet zwar nicht vollständig auf Urteile, die wahr oder falsch sein können. Doch die *zentralen Sätze der systematischen Theologie* hält er primär nicht für Deklarationen, sondern für praktische Anweisungen. Der christliche Empirismus scheint es möglich zu machen, Christ zu sein, ohne dafür einen ontologischen Preis zu bezahlen.

Zentrale Dogmen der christlichen Theologie lauten folgendermassen:

1. Gott existiert. 2. Gott ist gütig und gerecht. 3. Gott ist allmächtig. 4. Gott hat die Welt geschaffen. 5. Jesus Christus ist der inkarnierte und auferstandene Sohn Gottes.

Diese Sätze werden in der traditionellen Theologie als *Aussagen* verstanden. Sie sind wahr. Es gehört zum christlichen Bekenntnis, diese Aussagen als wahr zu anerkennen.

Aussagen können wahr oder falsch sein, sie informieren über die Wirklichkeit, beziehen sich auf Tatsachen. Die neuzeitliche Religionskritik kennt zwei Spielarten, die wir als 1. Nachweis des Irrtums und der Falschheit und 2. als Sinnlosigkeitsverdacht klassifizieren wollen. Die Religionskritik versucht entweder nachzuweisen, dass die dogmatischen Aussagen falsch seien, oder dass es sich überhaupt nicht um Aussagen und insofern um *sinnlose* Sätze handle. Die grammatische Form des Indikativs sei deshalb irreführend. Der Sinnlosigkeitsverdacht kann jedoch insofern abgeschwächt werden, als man dogmatische Sätze gar nicht als buchstäbliche Behauptungen interpretiert. Unter ihrer Form verbergen sich, so wird gesagt, Mitteilungen ganz anderer Art, denen eigentlich die grammatische Form des Vokativs angemessen wäre.

Der christliche Empirismus ist ein Rettungsversuch der Theologie angesichts jener Religionskritik, welche die theologischen Kernsätze als Pseudoaussagen und getarnte Vokative entlarvt. Er reagiert auf den Verdacht, Sätze über Gott seien nicht verifizierbar *und daher sinnlos*.

Wittgenstein hat – vor dem Durchbruch zu seiner Spätphilosophie – in einem Gespräch mit Friedrich Waismann, das am 17. Dezember 1930 in Neuwaldegg stattgefunden hat, ganz im Geiste des «Wiener Kreises» über Religion geurteilt.

«Ist das Reden wesentlich für die Religion? Ich kann mir ganz gut eine Religion denken, in der es keine Lehrsätze gibt, in der also nicht gesprochen wird. Das Wesen der Religion kann offenbar nicht damit etwas zu tun haben, dass geredet wird, oder vielmehr: wenn geredet wird, so ist das selbst ein Bestandteil der religiösen Handlung und keine Theorie. Es kommt also auch gar nicht darauf an, ob die Worte wahr oder falsch oder unsinnig sind. . . Ich kann nur sagen: Ich mache mich über diese Tendenz im Menschen nicht lustig; ich ziehe den Hut davor. Und hier ist es wesentlich, dass das keine Beschreibung der Soziologie ist, sondern, dass ich *von mir selbst spreche*.»²

Diese Schlussfolgerung ist, obwohl Wittgenstein seine persönliche Hochachtung vor der Religion beteuert, vernichtend. Im Klartext lautet sie, dass die Sprache nicht das geeignete Medium der Religion ist. Religion muss man im Tanz, Gesang und (stummen?) Ritus zum Ausdruck bringen. Religiöses Sprechen dagegen beschränkt sich auf den Austausch privater autobiographischer Erlebnisse.

In seiner Spätphilosophie hat sich Wittgenstein für andere Modi als den Indikativ interessiert. Sein spezielles Interesse galt nun nicht mehr den Aussagesätzen, sondern den Sätzen im Imperativ oder Optativ, die Befehle oder Wünsche zum Ausdruck bringen.³ Er hat gelegentlich angedeutet, dass religiöse Sätze sui generis Sprachspiele und einen eigenen Kontext bildeten. Sie seien nicht sinnlos, sondern erfüllten spezielle Funktionen, die nicht mit der Funktion von Beschreibungen im Modus des Indikativs zu vergleichen seien.⁴

Damit kommt er der Position nahe, die später als «christlicher Empirismus» bezeichnet wird und religiöse Rede vor dem Sinnlosigkeitsverdacht befreien soll. Dieser Rettungsversuch besteht darin, dass zwar zugegeben wird, dass die dogmatischen Lehrsätze keine *echten* Aussagen sind, obwohl sie ihrer grammatikalischen Form nach nicht von Aussagen zu unterscheiden sind, dass es sich aber gleichwohl um sinnvolle (d. h. verständliche) Sätze handelt. Jedenfalls sind sie nicht blosse Ausrufe. Sie lassen sich nicht auf Schreie und Seufzer reduzieren, mit denen Menschen und Tiere ihre Gefühle ventilieren. Eine falsche Prämisse der Sinnkritik der frühen Neopositivisten besteht in der Annahme, dass Sätze, welche nicht Aussagen sind, keine

² Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von F. Waismann, Frankfurt a.M. 1984, 117f.

³ Vgl. A. Kenny, Wittgenstein, Frankfurt a.M. 1974, 145.

⁴ L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, hg. von C. Barrett, Oxford 1966, 53–72. Vgl. D. Z. Phillips, *Religious Beliefs and Language-Games*, *Ratio* 12 (1970) 26–46, wieder abgedruckt in: *The Philosophy of Religion*, hg. von B. Mitchell, Oxford 1971.

sinnvollen Sätze sein können. Doch Fragesätze und Imperativsätze sind ebenfalls keine Aussagen, und trotzdem sinnvolle (d. h. verständliche) Sätze. Sätze, die eine erfolgreiche Kommunikation gewähren und deren Wortlaut sich sinngemäss paraphrasieren lässt, sind grundsätzlich sinnvoll, auch wenn sie nicht empirisch verifizierbar oder falsifizierbar sind. Diese Einsicht wird dadurch erleichtert, dass Wittgenstein das Verifikationsprinzip aufgibt und sich darauf beschränkt, den Sinn oder die Bedeutung eines Satzes im Zweck zu sehen, den er erfüllt.⁵

Die These des christlichen Empirismus lautet: Die zentralen dogmatischen Lehrsätze der christlichen Theologie sind eher dem imperativen als dem indikativen Modus zuzurechnen. Sie sind primär auch nicht Beschreibungen, sondern Absichtserklärungen und Anweisungen zu einer christlichen Lebensführung. Das sprachliche Gebilde «Gott existiert» sieht zwar aus wie ein gewöhnliches Existenzurteil, doch es dient nicht zur Affirmation, dass etwas der Fall ist, sondern formuliert ein Engagement für eine Lebensform, nämlich die Lebensform der Liebe, die mit den biblischen Erzählungen assoziiert wird. Ob die biblischen Erzählungen für buchstäblich wahr gehalten werden oder nicht, ist für die Definition des christlichen Glaubens unwichtig. Dem gläubigen Individuum kommt im Umgang mit der Bibel ein grosser Interpretationsspielraum zu. Denn die Bibel enthält unterschiedliche, ja z. T. gegensätzliche Traditionsstränge. R. B. Braithwaite, der die Position des christlichen Empirismus 1955⁶ zum erstenmal formuliert hat, verweist z. B. auf den Gegensatz einer pantheistischen Klasse von Erzählungen, nach denen alles und jedes ein Teil von Gott ist, und einer dualistisch-manichäischen Klasse von Erzählungen, die den Kampf zwischen Gott und Luzifer hervorheben. Sein story-Konzept der biblischen Theologie anerkennt den biblischen Text als literarischen Text, d. h. als unerschöpfliches und vieldeutiges Sinngebilde. Das story-Konzept erfüllt damit zwei Funktionen: Es unterstreicht das protestantische Prinzip der Interpretationsfreiheit gegenüber den biblischen Texten und es fixiert das sog. proprium der christlichen Ethik. Christliche Ethik – im Unterschied zu einer jüdischen, islamischen oder konfuzianischen Ethik – wird primär mit den Erzählungen des Neuen Testaments assoziiert. Der Begriff der Erzählung spielt im christli-

⁵ «Man kann sagen: der Sinn des Satzes ist sein Zweck. (Oder von einem Wort: *Its meaning is its purpose*)», Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, in: *Schriften IV*, Frankfurt a.M. 1969, 59. Eine wichtige Rolle in Wittgensteins semantischer Skizze spielt der Begriff der Regel.

⁶ R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (The ninth Arthur Stanley Eddington Memorial Lecture, November 1955), abgedruckt in *The Philosophy of Religion*, a.a.O., 88.

chen Empirismus eine Schlüsselrolle, weil er ontologisch neutral ist. Er legt uns nicht darauf fest, ob wir das Erzählte als Märchen, Parabel, Allegorie oder Chronik über heilige Ereignisse anerkennen.

Der christliche Empirismus vertritt die Auffassung, dass auch ein entmythologisierter Glaube ein christlicher Glaube ist, ja dass nur ein entmythologisierter Glaube in sich konsistent und gegenüber den Angriffen des Empirismus und Positivismus resistent ist. Allerdings geht er noch einen Schritt weiter als die «Entmythologisierung», die vor dem Kerygma und den Zentralwundern von Schöpfung und Auferstehung ehrfürchtig stehen bleibt. Insbesondere die «Entmythologisierung der Auferstehung» stösst in der christlichen Theologie auf entschiedenen Widerstand.⁷ Der christliche Empirismus dagegen entmythologisiert den Glauben total. Die scheinbare Aussage: «Gott existiert» ist eine versteckte Aufforderung: «Höret mein Wort!», «Folget mir nach!», «Kehret um!», «Ändere Dein Leben!», «Führe ein Leben in Liebe!» etc. Die Aussage «Gott hat die Welt geschaffen» fordert Verehrung und Dankbarkeit und ist – in nicht-realistischer Interpretation – ebensowenig eine Aussage über Zustandsveränderungen in der Welt. Nicht-assertive Sätze wie Ausrufe, Fragen und Imperative sind verständlich, obwohl sie nicht verifizierbar sind. Sie sind eindruckliche Beispiele dafür, dass das Verifikationsprinzip für den Sinn eines Satzes zu eng ist. Sie dienen nicht nur dem Ausdruck von Gefühlen, sondern verbessern die Interaktion. Nicht die Verifizierbarkeit, sondern der kommunikative Gebrauch eines Ausdrucks entscheidet über seine Bedeutung.⁸

Der christliche Empirismus ist ein Programm für die Verächter der Metaphysik unter den Gebildeten des 20. Jahrhunderts, d. h. für all jene, die in der Atmosphäre der positivistischen Sinn- und Metaphysik-Kritik ausgebildet wurden. Zu seinen Vertretern zählt neben Braithwaite der Oxford-Philosoph Richard Hare.⁹ Kritisch Stellung bezogen haben der australische

⁷ Zur Diskussion vgl. J. Hick (Hg.), *The Myth of God Incarnate*, London und Philadelphia 1977.

⁸ Damit ist zwar eine andere Richtung für die Semantik angedeutet, aber noch keine eigentliche Bedeutungstheorie festgelegt.

⁹ R. M. Hare, *The Simple Believer*, in: *Religion and Morality. A Collection of Essays*, hg. von G. Outka & J. P. Reeder, Garden City, New York 1973, 393–427, auch in: *Essays on Religion & Education*, Oxford, Clarendon Press 1992. Wie Braithwaite bejaht Hare die Frage, ob Religion ohne das Übernatürliche auskommen könne. Er grenzt sich allerdings von Kants und Braithwaites' Liebeskonzept sowie generell von der zu starken Annäherung der Religion an Moral ab. Einen ausführlichen Überblick über nicht-realistische, aber «positive» Interpretationen des christlichen Glaubens im Anschluss an den klassischen Atheismus von Feuerbach gibt J. Hick, *An Interpretation of Religion*, Macmillan Press 1989, 172 ff.; 190–209.

Philosoph John Mackie¹⁰ und der kanadische Philosoph Kai Nielsen¹¹. Nielsen hat z. B. darauf hingewiesen, dass Hare den Glauben an die Bedürfnisse des Intellekts in einer Weise akkomodiert, die dem Anspruch des Glaubens, Skandal für den Intellekt zu sein, völlig entgegengläuft. Während für Hare Sätze über Gott keine echten Behauptungen sind, verkörpern für Mackie Sätze über Gott echte, aber falsche Tatsachenbehauptungen. Mackie versucht in seinem Buch nicht nur das Eigenrecht traditioneller Argumente für und gegen die Existenz Gottes zu rehabilitieren, sondern er distanziert sich auch von «fideistischen» Ausflüchten, die den Glauben völlig jenseits von Vernunftbegründungen ansiedeln. Noch wichtiger ist jedoch, dass sich Mackie völlig von der Atmosphäre des Neopositivismus und der metaphysischen Sinnkritik distanziert, die für Autoren wie Richard Hare prägend war.

Ähnlich wie in der Ontologie der Ethik, wo es u. a. um den ontologischen Status von Werten geht, scheint Mackie auch in seiner Religionsphilosophie eine «Irrtumstheorie» zu vertreten, wonach jene, die an Gott glauben, nicht etwa sinnlose Sätze stammeln oder lediglich Fragen und Imperative äussern, sondern sich in einem echten und bis zu einem gewissen Grad verständlichen Irrtum befinden. Damit kommt er der Intention von Fritz Mauthner, dem streitbaren Historiographen der Geschichte des Atheismus, nahe, der in der Einleitung zu seinem monumentalen Werk feststellt, dass heute (das war 1920) kein Mensch mehr den Buchtitel «Geschichte des Teufels» dahin missverstehen würde, ein solches Buch handle über Geburt und Älterwerden des Teufels. Mithin sei es überflüssig, ausdrücklich von einer Geschichte des «Teufelwahns» zu sprechen. Mit einer «Geschichte Gottes» hingegen wäre man nicht so eindeutig verständigt – jedenfalls wäre eine «Geschichte

¹⁰ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982. Der Vorzug von Mackies Position besteht u. a. darin, dass er den epistemologischen Charakter von Wundern thematisiert, und Wunder nicht etwa zu blossen «Zeichen» macht. Eine ausführliche Kritik von Mackies Atheismus bietet Th. B. Warren, *Have Atheists proved there is no God?* Arkansas 1974, 41984.

¹¹ K. Nielsen, *Christian Empiricism*, JR 61 (1981) 146–167, wieder abgedruckt in: ders., *God, Scepticism, and Modernity*, University of Ottawa Press, Ottawa, London, Paris 1989, Kap. 13. Nielsen hat sich in zahlreichen Publikationen für den haltbaren Kern des «Verifikationismus» und seiner Anwendung auf die Religionskritik stark gemacht. Im angegebenen Aufsatz kritisiert er auch Hares Analogie zwischen heuristischen «Rahmenwerk-Überzeugungen» in den Wissenschaften und der «religiösen Hypothese».

des Gotteswahns» wenn auch anstössiger, so doch unmissverständlicher.¹² In der Tat ist z. B. auch ein Buchtitel wie «Zukunft einer Illusion»¹³ in unserer Kultur nach wie vor unmissverständlich. Daran hat sich trotz der Entwicklung der Theologie zu den eingangs erwähnten «Ermässigungen» im Wesentlichen nichts geändert. Die Historiographie des Atheismus¹⁴ kämpft mit den taktischen Maskierungen, in denen die radikale Religionskritik auftreten musste. So ist es z. B. unentschieden, ob David Humes Position als «Irreligiosität» (Hermann Ley) oder «verdünnter Deismus» (J. C. A. Gaskin) klassifiziert werden soll. Und noch Charles Darwin hat dem Atheismus ein Bekenntnis zum «weniger aggressiven Agnostizismus» vorgezogen und seine Unfähigkeit zum christlichen Glauben als «Farbenblindheit» apostrophiert.¹⁵ Abgesehen von taktischen Rücksichten – bei Darwin waren es auch Rücksichten auf die religiösen Gefühle seiner Familienangehörigen – bleibt dem Atheisten keine andere Wahl, als den Glauben an die Existenz Gottes aus seiner Perspektive als «Irrtum» oder «Wahn» zu charakterisieren.

Ein notorisches Problem von Irrtumstheorien ist allerdings die Aufgabe, die Persistenz und Verbreitung gewisser «Irrtümer» zu *erklären*. Grob gesagt

¹² «Der grosse Pan ist tot oder liegt im Sterben; es ist Zeit, seine Geschichte zu schreiben. So lange noch Zeugen seiner lebendigen Herrschaft da sind. Die Geschichte des gewaltigsten Gedankenwesens, das in der Menschheit gewirkt hat. Die Geschichte der Gottesvorstellung oder des Gottes, je nach dem.» So beginnt die Einleitung von F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart 1920–3, Neudruck Sammlung Historica, Frankfurt a.M. 1989, Bd. 1, 3.

¹³ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, 1927.

¹⁴ Neben dem neueren und noch unabgeschlossenen Standardwerk von H. Ley («Geschichte der Aufklärung und des Atheismus», Berlin – seit 1986 liegt der Bd. 5/1 vor) sind in den letzten Jahren mehrere zumeist englischsprachige Neuerscheinungen zur Geschichte des Atheismus erschienen – vgl. z. B. D. Berman, *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, London, New York and Sidney 1988; M. J. Buckley, S. J., *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven & London 1987; B. Lightman, *At the Origins of Agnosticism. Victorian Unbelief and the Limits of Knowledge*, Baltimore & London 1987; M. Neusch, *Aux Sources de L'Atheisme Contemporain*, Paris 1977 (engl. New York, Ramsey 1982); J. Turner, *Without God, Without Creed. The Origins of Unbelief in America*, Baltimore & London 1985; Kors, *Atheism in France, 1650–1729*, Princeton, New Jersey 1990. Weniger historisch als systematisch orientiert sind A. MacIntyre & P. Ricoeur, *The Significance of Atheism*, New York 1969; G. H. Smith, *Atheism. The Case Against God*, Buffalo, New York 1979; K. Nielsen, *Philosophy & Atheismus*, Buffalo, New York 1985; J. G. Murray, *Essays on American Atheism*, 2 Bände, Austin, Texas 1986; M. Martin, *Atheism. A Philosophical Justification*, Philadelphia, Temple, UP 1990.

¹⁵ Darwin relativiert jedoch diesen Selbsteinwand der «Farbenblindheit» – vgl. *The Autobiography of Charles Darwin and Selected Letters*, hg. von F. Darwin, (1982), New York 1958, 65. Dass Darwin «the unaggressive attitude of an Agnostic» vorzog, schreibt sein Sohn und Herausgeber in einer Anmerkung auf S. 69 der zitierten Ausgabe.

gibt es drei Möglichkeiten, den «Gotteswahn» zu erklären: Er beruht auf einem intellektuellem Irrtum, auf einem emotionalen (Grund-?)Bedürfnis (eventuell auf einer «kollektiven Neurose») oder auf einer (unersetzbaren?) gesellschaftlichen Funktion. Die spezifischen Schwierigkeiten und Hindernisse für solche Erklärungen sollen hier nicht erörtert werden.¹⁶ Wichtig bleibt nur die Tatsache, dass solche Erklärungen im Rahmen einer «Irrtumstheorie» die ganze Last von «Rechtfertigungen» des Glaubens tragen müssen. Es gibt m. a. W. keine von menschlichen Meinungen unabhängige göttliche Realität, keine Offenbarungsinstanz, welche menschliche Irrtümer über Gott zu berichtigen oder zu bestätigen vermöchte. Die gesamte biblische Überlieferung des Handelns Gottes in der Geschichte hängt somit in der Luft. Die atheistische Irrtumstheorie hat gegenüber dem christlichen Empirismus den Vorzug der Deutlichkeit und der unmissverständlichen Abgrenzung vom biblischen Glauben.

Für Nielsen und Mackie sind Theismus und Atheismus (bis zu einem gewissen Grad) sinnvoll rekonstruierbare Positionen; ähnliches gilt auch für Anthony Flews jüngere Arbeiten.¹⁷ Hare dagegen macht eine direkte Konfrontation zwischen Theist und Atheist unmöglich. Er glaubt damit auch verhindern zu können, dass jene, die am orthodoxen Verständnis von Glaubensaussagen irre werden, ins Lager der Atheisten überlaufen. (Möglicherweise fand er sich angesichts der spektakulären Bekehrung seines prominenten Oxford Kollegen Antony Kenny vom Katholizismus zum Atheismus nachträglich in seiner Befürchtung bestätigt.) Für ihn ist die Debatte über die Existenz Gottes eine undurchsichtige und fruchtlose Angelegenheit, die Christen und sog. Atheisten unnötig polarisiert. Er vertritt eine Auffassung, die u. a. in der evangelischen Theologie eine gewisse Verbreitung gefunden hat, und die besagt, dass sich christliche Theologie jenseits der Alternative von Theismus und Atheismus zu bewegen habe.¹⁸ Parallel dazu gibt Hare die Möglichkeit aus der Hand, die Option des «Nihilismus» sinnvoll zu artikulie-

¹⁶ Eine aktuelle Erklärung von Religion als «Kontingenzbewältigungspraxis» erweist sich bei genauerem Hinsehen als mehrdeutig – drei verschiedene Erklärungsmodelle unterscheidet A. Müller, Religion als Kontingenzbewältigungspraxis?, Concilium 26 (Oktober 1990) 370–6.

¹⁷ Während A. Flew ursprünglich die neopositivistische Sinnkritik in der Religionsphilosophie einläutete, hat er später seine Auffassung modifiziert. Vgl. *The Presumption of Atheism*, London 1976, auch unter dem Titel *God, Freedom, and Immortality* 1984 erschienen.

¹⁸ Vgl. etwa E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1986, 56ff.

ren und zu verteidigen oder zu widerlegen.¹⁹ Das nihilistische Lebensgefühl degeneriert in seiner Optik zu einer vorübergehenden pubertären Depression – es wird zu einem rein psychologischen Phänomen und verliert den Charakter einer (heroischen, verzweifelten oder ironischen) Reaktion auf eine historische und gesellschaftliche Grosswetterlage.

Die Vertreter einer nicht-realistischen Interpretation des christlichen Glaubens möchten diesen ohne den Makel des Aberglaubens an übernatürliche Kräfte und Ereignisse beibehalten. Sie plädieren für ein Christentum ohne supranaturalistisch gedeutete Wunder. Was die ablehnende Haltung gegenüber der traditionellen Fusion von Glaube und Metaphysik betrifft, so wird vorausgesetzt, dass sich diese beiden Elemente trennen lassen, ohne dass der Glaube Schaden erleidet. Im Unterschied zu den meisten modernen Empiristen sind die christlichen Empiristen also der Auffassung, christlicher Glaube sei ohne Metaphysik, d. h. ohne Glauben an eine «Hinterwelt», möglich.

Das Programm des christlichen Empirismus geht allerdings noch ein Stück weiter als die soeben charakterisierte «Enthellenisierung» oder «Entplatonisierung».²⁰ Sie setzt zusätzlich den Wissenschaftscharakter der systematischen Theologie aufs Spiel, denn diese wird nicht als empirische Wissenschaft oder zumindest als ein System wahrheitsfähiger Sätze prätendierte. Theologie ist nicht-kognitiv. Sie rivalisiert ebensowenig wie Kunstgeschichte, Philologien und Literaturwissenschaften mit den Naturwissenschaften. (Theologie wird zur «Geisteswissenschaft»!) Ihre Bedeutung und Berechtigung besteht in einer spezifischen praktischen Lebensorientierung. Theologie stellt keine verifizierbaren oder falsifizierbaren Hypothesen auf. Sie wird dem Paradigma einer «hermeneutischen Disziplin» angenähert.

Der christliche Empirismus gibt implizit eine Antwort auf die Frage, welche Disziplinen der Theologie wissenschaftlich respektabel bleiben und

¹⁹ Vgl. Hares Aufsatz «Nothing Matters» von 1960, wieder abgedruckt in Hare, *Applications of Philosophy*, London and Basingstoke 1972, 32–47. Dieser Aufsatz ist ein einmaliges Dokument für Britische Unempfänglichkeit gegenüber den kontinentalen Propheten des europäischen Nihilismus von Turgenjev bis Camus. Hare erzählt von einem jungen Menschen, der aufgrund der Lektüre von Camus den Kopf hängen liess und – nach einiger Aufmunterung und «analytischer Sprachkritik» von Dick Hare – von seiner im Wesentlichen auf Konfusion beruhenden Sinnkrise wieder kuriert wurde. Eine ernsthafte Debatte des Nihilismus, wie ihn Nietzsche vertrat, findet sich dagegen in Ph. E. Devine, *Relativism, Nihilism, and God*, Library of Religious Philosophy, Bd. 2, 1990.

²⁰ K. Löwith mutmasst, dass nach Hegel «der Kompromiss zwischen christlicher und klassischer Tradition seine schöpferischen Kräfte verbraucht hat». Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Kurzfassung von 1950), in: ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983, 248.

welche nicht. Systematische Theologie (Dogmatik) scheidet als *erklärende* Wissenschaft aus. Sie kann höchstens noch als Sprach- und Erkenntniskritik und als Ideengeschichte (wie z. B. die Geschichte der Alchemie und der Astrologie) ein Schattendasein fristen. Die sog. Hilfswissenschaften dagegen – Kirchengeschichte, Exegese und Pastoraltheologie – können Universitätsdisziplinen bleiben.

Die Kluft zwischen theologischer Spekulation und der Praxis der Gläubigen wird damit nicht etwa geschlossen, sondern weit eher vergrößert. Es geht der Theologie des christlichen Empirismus *überhaupt nicht um theoretisches* Wissen, das an sich interessant sein mag, aber für die Wahl der individuellen Lebensform und die Gestaltung des sozialen Lebens unverbindlich und folgenlos bliebe. Nicht zufällig ist insbesondere der frühe Hare – ähnlich wie Kierkegaard und Sartre – von einem Pathos der Entscheidung durchdrungen. Theologie wird nur als Explikation eines existentiellen Glaubens direkt handlungsrelevant. Der existentielle Glaube ist – im Unterschied zum blossen Meinen oder Für-wahr-halten – eine Antwort auf den Anruf Gottes, ein Akt der Nachfolge und eine Haltung des Vertrauens.

Die *Mängel* des christlichen Empirismus sollen indessen nicht verschwiegen werden. Es sind Mängel im Hinblick auf das Selbstverständnis und eine minimale Homogenität der Christenheit und den Wissenschaftscharakter der systematischen Theologie.

Ein Nachteil des christlichen Empirismus besteht darin, dass er den Gegensatz zwischen traditionalistischen und «einfachen Gläubigen» auf der einen Seite und modernistischen Theologen auf der anderen Seite vertieft. Der Graben zwischen «Orthodoxen» und «Liberalen» wird unüberbrückbar. Denn der christliche Empirismus ist – selbst wenn er an sich akzeptabel wäre – dem Selbstverständnis der Tradition und der Mehrheit der Kirchgänger diametral entgegengesetzt. Aus der Perspektive des schlichten Glaubens an Gott und seine Wunder ist der prätendierte Unterschied zwischen christlichem Empirismus und Atheismus nicht mehr zu erkennen. Er entpuppt sich als raffiniert maskierter Atheismus.

Ein weiteres Odium des christlichen Empirismus ist seine Künstlichkeit. Er ist das Produkt von Intellektuellen für Intellektuelle. Der «lebendige» und «innovative» Glaube nährt sich dagegen von kindlichem Vertrauen, Visionen, Wunderglaube und (erhoffter oder gar erfahrener) Interaktion mit einem in der Geschichte handelnden und wirkenden Gott. Er versteckt sich nicht hinter einem ontologischen Neutralismus. Dieser bunte und vitale Prozess von Enthusiasmus und Vision, wie er u. a. bei den viel verleumdeten «Sekten» und «Fundamentalisten» zu finden ist und den Repräsentanten der grossen Kirchen immer suspekt erscheint, geht der theologischen Explika-

tion und Systematisierung voraus. Die Theologie hat zwar Rückwirkungen auf den Glauben, aber sie ist nicht konstitutiv für den Glauben. Nur dort entstehen religiöse Bewegungen oder Erneuerungen, wo die Menschen für Interventionen des «Übernatürlichen» ins natürliche Geschehen offen und von den Barrieren intellektueller Skepsis unbehelligt sind. Zweifler sind im Normalfall keine «religiösen Virtuosen» und noch viel weniger inspirierte Jünger oder inspirierende Evangelisten. Die «Intervention des Numinosen» ist ein Lebenselement des jüdisch-christlichen Glaubens; sie ist der gemeinsame Nenner aller theistischen Religionen.²¹ Karl Barth hat von der «Unumkehrbarkeit des Verhältnisses Gottes zu den Menschen» gesprochen – eine Formulierung, welche zugleich eine Verdeutlichung und eine Übertreibung enthält. Doch es entspricht der ganzen biblischen Botschaft zu sagen: Es ist nicht der Mensch allein, der Gott sucht, sondern «Gott sucht den Menschen»²², indem Er handelt, in die Geschichte eingreift – oder sich verbirgt. Die Theologie ist zwar nicht verpflichtet, *alle* Elemente des gelebten Glaubens unkritisch zu akzeptieren, aber sie ist auch nicht befugt, den zentralen Glauben an die Existenz Gottes in der ontologischen Schwebung zu halten.

²¹ Die exklusivistische Ansicht, der christliche Glaube sei keine Religion, entzieht diesen sowohl dem religionsgeschichtlichen Vergleich als auch der philosophischen Kritik. Im Anschluss an Kierkegaard hat K. Barth exzessiven Gebrauch von dieser Unterscheidung gemacht; vgl. etwa seine Auseinandersetzung mit Feuerbach in: *ZdZ* 5 (1927) 11–33, in seinen Vorlesungen zur «Geschichte der protestantischen Theologie» (Zürich 1943, §14) und in der Kirchlichen Dogmatik, Bd. IV, 3.1 Hälfte, Zürich 1959, 91. Vgl. J. Glasse: Barth zu Feuerbach, *EvTh* 28 (1968) 459–485; H.-M. Sass, Feuerbachs Religions- und Metaphysikkritik, in: Ludwig Feuerbach, hg. von E. Thies, Darmstadt 1976, 235–8. Barth lässt Feuerbach als *Religionskritiker* gelten. Gleichzeitig wird dessen Kritik jedoch dem (nach Barth verwerflichen) Trend der neueren Theologie zum Spiritualismus, zur Mystik (ohne «eschatologisch gesicherten Zusammenhang») und zur Anthropologie zugeordnet, welche die «Unumkehrbarkeit» des Verhältnisses Gottes zu den Menschen verkenne. In dieser Sichtweise scheint jedoch die spezifisch antitheologische Intention Feuerbachs zu verblasen: Während Schleiermacher u. a. Theologen als unfreiwillige Atheisten porträtiert werden können, wird nun Feuerbach umgekehrt zum unfreiwilligen atheistischen und doch spiritualistischen Theologen abgestempelt. Barth will Feuerbach *geschichtlich einordnen*, doch er müsste ihn argumentativ widerlegen. Leider ist diese Manier des «Historisierens», die in diesem speziellen Fall überdies einer *Einvernahme* des artikulierten Atheismus in den Horizont des Protestantismus gleichkommt, sehr verbreitet. Der unvoreingenommene Leser von Barths Frühschriften kann sich überdies nicht des Eindrucks erwehren, der «ganz andere Gott» sei der Gott K. Barths und damit eine glänzende Bestätigung von Feuerbachs Kritik.

²² A. J. Heschel, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Neukirchen-Vluyn, 1989. Interessant an Heschels Buch ist die Verbindung von religiösem Denken mit einem neuen Typus von Philosophie, den der amerikanische Pragmatismus geschaffen hat.

Der «naive Glaube» an Gottes Existenz, der den theistischen Religionen wie ein unantastbares Axiom gemeinsam ist, nimmt die dogmatischen Kernsätze *auch* als buchstäbliche Behauptungen, und er *muss* religiöse Sätze sogar *primär* als informative Aussagen über eine «andere Wirklichkeit» verstehen, welche die Menschen vor eine Entscheidung stellen. Es gibt nicht zuerst einen «Sprung in den Glauben» und dann eine nachträgliche Information darüber, wo man gelandet ist. Ein Gott, der nicht buchstäblich existiert, kann mich ebensowenig vor eine Entscheidung stellen wie die Halluzination eines Gottes. Wenn wir nicht zuvor eine Vorstellung davon haben, in welche Richtung uns dieser Glaube führt und zu welchen Existenzannahmen er uns verpflichtet, gleicht der Glaube einem kopflosen Sprung ins Wasser. Wer den Glauben als kopflosen Sprung kennzeichnet, gibt die Möglichkeit aus der Hand, den christlichen Glauben vom Glauben an irgendwelche abstrusen Dogmen oder von einem nicht-christlich inspirierten Engagement abzugrenzen. Damit soll nicht bestritten werden, dass der Glaube auch ein Wagnis ist und dass es ein «Geheimnis des Glaubens» gibt.

Der Defekt des christlichen Empirismus besteht darin, dass er die systematische Theologie auf Literaturwissenschaft und Hermeneutik reduziert und ihre ontologischen Perspektiven ausmerzt. Was übrig bleibt, ist allenfalls eine existenzielle Orientierung, eine symbolisch oder erzählerisch komponierte Antwort auf die Frage nach dem «Sinn des Lebens». Fragen nach der Erkennbarkeit und dem ontologischen Status Gottes bzw. der Schöpfung werden ausgeklammert. Das Christentum wird zu einem «non-kognitiven Projekt», das in keinem ernsthaften Konkurrenzverhältnis zu den Naturwissenschaften steht. Eine physikalische Kosmologie, eine biologische Evolutionstheorie können nicht mehr mit der Schöpfungstheologie kollidieren, weil sich die Theologie auf einer «anderen Ebene» bewegt. Auch das Aufeinanderprallen eines «atheistischen Weltbildes» der Naturwissenschaften und eines «religiösen Weltbildes» wird ab ovo eliminiert. Diese Trennung von «Ebenen» kann auch so charakterisiert werden, dass es den Naturwissenschaften um Beschreibungen und Erklärungen der «natürlichen Welt» geht, während Theologie «Sinndeutung» der Dreieck-Relation Mensch-Mensch-Gott leistet. Das Gegeneinander von Wissenschaft und Glaube wird zu einem friedlichen Nebeneinander verharmlost.²³

Das Portrait friedlicher Koexistenz von Wissenschaft und Glaube wird jedoch empfindlich gestört, wenn man in Betracht zieht, dass auch die

²³ Gegen ein harmloses Nebeneinander von theologischer Schöpfungslehre und Evolutionstheorie spricht sich z. B. H. Ringeling aus. Vgl. *Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik*, Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br. 1988, 25–52.

Naturwissenschaften ihre «Wirklichkeit» u. a. in Bildern und Geschichten präsentieren, die z. T. in einem Antagonismus zu den Metaphern und Gleichnissen der Bibel stehen. Das meist diskutierte Beispiel ist die Evolutionstheorie. Obwohl sie primär eine Theorie ist, beruht ihre populäre Darstellung wesentlich auf Bildern und Vergleichen. Die Rede von einer evolutionistischen «Weltanschauung» bzw. einem darwinistischen «Weltbild» ist nicht leichtfertig von der Hand zu weisen. Wissenschaft, insbesondere Biologie ist nicht «weltbildindifferent».²⁴

Die Popularität der Evolutionstheorie erweist sich darin, dass sie den Bilder- und Gleichnisvorrat der biblischen Tradition zumindest teilweise zu verdrängen vermag. Nicht nur der Überlebenskampf und das viel zitierte «Überleben des Stärksten», sondern auch die sozialen Instinkte und die intelligente Anpassung an Umweltveränderungen gehören zu diesem «neuen Bild». Der Bruch zwischen einem aus einem Zentrum geschaffenen und vom Schöpfer für gut befundenen Kosmos mit anschließendem Sündenfall, eventuell mit *creatio continua* und mit den Signaturen oder *vestigia Dei* versehen, Zeichen und Wundern der Drohung und Verheissung einerseits und den dezentralisierten, «teleonomischen» Prozessen von Selektion und Mutation andererseits – dieser Bruch wird vielleicht nie verheilen! Diese Weltbilddifferenz zwischen Schöpfungsbericht und Evolutionstheorie kann auch für die menschliche Praxis nicht folgenlos bleiben. David Hume und der Mehrzahl seiner Interpreten ist zwar zu konzcedieren, dass eine bloße Beschreibung der Realität keine Normen *logisch impliziert*, doch in Ethik und Politik geht es gewöhnlich nicht um logische Implikationen, sondern um «schwächere Argumente». Annahmen über die Wirklichkeit stützen oder unterminieren moralische Wertungen. Während die Doktrin von der Schöpfung und der Ebenbildlichkeit Gottes, die – vielleicht in ängstlicher Abwehr heidnischer Tier- und Naturkulte – nur dem Menschen attestiert wird, in Verbindung mit der (Über)Bewertung von Sprache und Vernunft die Annahme einer Höherwertigkeit der Menschen stützt, unterminiert der Darwinismus diese Spezieshierarchisierung. Darwin selber hat gelegentlich auf die Gefahren der Rede von «höheren» und «niederen» Arten hingewiesen und diesen Prädikaten eine gänzlich neue und wertfreie Bedeutung verliehen. Welche praktischen Konsequenzen eine speziesneutrale Ethik hat, ist eine Fragestellung, die ihre Impulse nicht aus der Bibel bezieht. Die simplifizierende Annahme einer reibungslosen Arbeitsteilung zwischen Wissenschaft

²⁴ Vgl. R. Dawkins, *Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus*, München 1986; U. Lüke, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie*, Stuttgart 1990.

und Glaube erweist sich auch in bezug auf «Sinndeutung» und «lebenspraktische Orientierung» als wenig tragfähig.²⁵

Für die Sprache der Theologie lässt sich aus der Perspektive des christlichen Empirismus folgendes Fazit ziehen. Zentrale religiöse Aussagen («Gott existiert», «Gott hat die Welt erschaffen», «Jesus Christus ist der Sohn Gottes» etc.) haben keinen genuinen Aussagecharakter. Zwar haben diese dogmatischen Sätze die äussere Gestalt von Aussagen, doch es sind keine echten Aussagen, die entweder wahr oder falsch wären. Ja sie sind ebensowenig wahrheitsfähig wie z.B. Fragesätze oder Befehlssätze. Der christliche Empirismus will eine christliche Theologie ohne Metaphysik, d.h. ohne Aussagen über die übernatürliche Wirklichkeit. Doch – so lautet mein Einwand – er ist keine lebendige Option, sondern entweder 1. eine akademische Totgeburt von Theologen für Theologen oder 2. eine Perspektive für einen nicht spezifisch christlichen religiösen Glauben, z.B. eine moderne atheistische Privatmystik. Allerdings ist dieser christliche Empirismus kein offenes Bekenntnis zum Atheismus, sondern vielmehr verklausulierter Atheismus, denn ihrer Intention nach möchten seine Befürworter einen Ausweg aus der Alternative Theismus-Atheismus weisen.

Sollte sich herausstellen, dass der Theismus prinzipiell unvertretbar ist, weil der Begriff Gottes inkohärent ist oder weil religiöse Sätze nicht «empirisch verankert» (Hempel)²⁶ werden können, so hätte das für den Wissenschaftsanspruch der systematischen Theologie und für die Begründbarkeit des christlichen Glaubens verheerende Folgen. Auch der christliche Empirismus könnte die Krise nicht aufhalten. Deshalb sind philosophische Versuche, den Theismus wenn nicht zu «beweisen», so doch zumindest «empirisch zu verankern» oder «induktiv zu stützen», keineswegs obsolet. Vielmehr berühren sie den Nerv einer systematischen Theologie, die etwas anderes sein will als spekulative Metaphysik oder eine hermeneutische Disziplin, welche Exegese und Überprüfung des Wahrheitsgehalts der biblischen Texte systematisch vermischt.

²⁵ Vgl. J. Rachels, *Created From Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford 1990.

²⁶ Für die empirische Verankerung des religiösen Glaubens kommen folgende Instanzen in Frage: 1. Religiöse Erfahrungen; 2. göttliche Offenbarungen; 3. heilige Texte; 4. religiöse Traditionen; 5. religiöse Autoritäten. Die Zuverlässigkeit dieser Verankerungsversuche lässt sich, wenn man jeden für sich und isoliert betrachtet, relativ leicht diskreditieren. Eine andere Frage ist, ob die systematische Theologie sich auf ihren kumulativen Effekt abstützen kann. Eine gute Diskussion findet sich in B. Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, Oxford, New York 1981.

Wie sehr die hermeneutische Methode in der modernen Theologie dominiert, bezeugen etwa die Vernachlässigung der Frage nach dem ontologischen Status der Auferstehung und die ausweichenden paradoxen Antworten auf die sog. Geschichtlichkeit der Auferstehung, aber auch die Neutralisierung der Wunderberichte zu Formen der «Narration». Was den Streit zwischen Theismus und Atheismus betrifft, so lässt er sich selbst mit einer christozentrischen Theologie nicht umschiffen. Die wissenschaftstheoretischen Grundlagenprobleme des *Theismus* versus *Atheismus* werden gegenwärtig eher in der analytischen Religionsphilosophie, und nicht so sehr in der Theologie diskutiert. Das dürfte seinen Grund darin haben, dass für einige Philosophen, aber auch für den common sense die Wahl zwischen Theismus und Atheismus nach wie vor als echte Alternative gilt, die nicht durch hochtrabende Terminologie, historisierende Einordnung oder ontologischen Neutralismus verschleiert werden sollte.

Jean Claude Wolf, Fribourg