



Evangelische Akademie
der Nordkirche

Wozu Glaube?

Vorträge und Diskussionen zur Aktualität des Glaubens

Januar – Mai 2013

im Haus der Patriotischen Gesellschaft, Trostbrücke 6, 20457 Hamburg

Eine Veranstaltungsreihe der Evangelischen Akademie der Nordkirche in
Zusammenarbeit mit der Patriotischen Gesellschaft von 1765

21.2.2013

Sind moderne Naturwissenschaft und Gottesglaube vereinbar?

Von PD DDr. Thomas Posch

Astronom und Philosoph, Institut für Astronomie, Universität Wien

Der vorliegende Beitrag zerfällt in vier Teile. Der erste Abschnitt trägt den Charakter einer methodologischen Vorbemerkung und hat den Unterschied zwischen Naturforschung und naturalistischer Weltanschauung zum Gegenstand. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich kurz mit atheistischen Positionen prominenter Naturforscher und der Naturforschung bzw. Technik nahestehender Menschen. Im dritten und vierten Abschnitt gehe ich schließlich auf zwei Arten von Religiosität ein, von denen zu zeigen sein wird, inwieweit sie mit einer naturwissenschaftlich geprägten Rationalität kompatibel sind: nämlich auf die pantheistische, auch so genannte „kosmische“ Religiosität und auf den Glauben an einen „personalen“ Gott.

1) Naturwissenschaft und Naturalismus

In der englischen Sprache gibt es ein Wort, das gegenwärtig in weltanschaulichen Diskussionen immer wieder Verwendung findet und das auch mit dem Thema des vorliegenden Beitrags zu tun hat: das Wort *naturalist*. Dieses Wort war im Englischen ursprünglich mehrdeutig. Denn ursprünglich konnte es einfach bedeuten: Naturforscher. In diesem Sinne konnte man sagen: „Charles Darwin was a naturalist, and his grandfather, Erasmus Darwin, was a naturalist as well.“¹

Das alte Wort „naturalist“ hat aber noch eine zweite, nun überwiegende Bedeutung – eine, die für das deutsche Wort „Naturalist“ sogar die einzig zutreffende ist. Ein „Naturalist“ ist nämlich nicht einfach ein Naturforscher, sondern ist *Anhänger einer bestimmten weltanschaulichen Haltung*. Ein Naturalist ist jemand, der dafür plädiert, „alles auf natürliche Weise zu erklären“ und „keine übernatürlichen Erklärungsursachen anzuerkennen“ – weder für Naturvorgänge noch für sonstige Phänomene.

Aber was heißt eigentlich „auf natürliche Weise erklären“? Dies lässt sich am leichtesten *ex negativo* definieren, etwa so: keine Eingriffe übernatürlicher

¹ Nach dem *Shorter Oxford English Dictionary* ist ein naturalist zunächst (in erster Bedeutung) „One who studies, or is versed in, natural science“.

Wesen in die Natur annehmen, etwa einen Tsunami *nicht* als eine Strafe Gottes, einen kleineren Meeressturm *nicht* als Manifestation des Zorns der Gottheit Neptun interpretieren. Das klingt zunächst sehr einfach und mag uns modernen aufgeklärten Menschen beinahe als alternativlos erscheinen. Schwierig wird es aber, wenn man die Frage stellt: *Muss* man – oder *sollte* man bei intellektueller Redlichkeit – als Naturwissenschaftler *uno actu* Naturalist sein? Muss ein „naturalist“ im Sinne der (englischen) Berufsbezeichnung ein „naturalist“ im weltanschaulichen Sinne sein?

Manche Naturforscher, zum Beispiel Richard Dawkins, plädieren genau dafür. Wenn es aber so wäre, dass das Naturforscher-Sein *notwendigerweise* zur weltanschaulichen Position des Naturalismus führt, dann legte sich die Vermutung nahe, dass Naturforscher-Sein und Gottesglaube überaus schwer kompatibel seien. Denn wenn der Naturforscher Naturalist sein muss, also *alles in der Welt* „auf natürliche Weise“ zu erklären versuchen muss, muss er dann nicht „übernatürliche Erklärungen“ *immer* – so lange er kann – zu vermeiden versuchen? Muss er nicht forschen *etsi deus non daretur*² – als ob es Gott nicht gäbe? Muss er nicht auch leben, handeln, planen *etsi deus non daretur*? Muss er nicht spezifisch religiöse Beschreibungen von Phänomenen, gar die Annahme von Wundern oder die Annahme einer göttlichen Schöpfung der Welt und des Menschen, um jeden Preis vermeiden?

Ohne dies hier ausführlich begründen zu können, halte ich jetzt schon fest: Ich bin erstens der Auffassung, dass man als Naturforscher *nicht* Naturalist sein muss; zweitens der Meinung, dass der Begriff „auf natürliche Weise erklären“ das Wesen von Naturgesetzen nicht richtig freilegt, sogar verdeckt.

Kommen wir zunächst zum ersten Punkt, also zur These, dass man als Naturforscher *kein Naturalist* sein muss, um intellektuell redlich und sich selbst

² Die Wendung „*etsi deus non daretur*“ wurde von Hugo Grotius in seinem 1625 erschienenen Werk *De jure belli ac pacis* verwendet. Dort ist ihr Sinn die Erarbeitung von Rechtsgrundsätzen, die auch jenseits konfessioneller Gegensätze einsichtig und gültig sein sollen, ja gültig sogar dann, wenn es keinen Gott gäbe. In weiterer Folge wurde die Maxime des Argumentierens „als ob es keinen Gott gäbe“ auch als heuristisches Prinzip in der Naturforschung angewandt.

treu zu bleiben. Der *Naturforscher* mag ja sehr wohl angehalten sein, *jeden Gegenstand der Naturwissenschaft* ohne „übernatürliche Prinzipien“ zu erklären. Doch folgt daraus, dass man als Naturforscher gezwungen ist, diese *Maxime auf alle Lebensbereiche* anzuwenden?

Oft wird die erkenntnistheoretische Eigenart der Naturwissenschaften darin gesehen, einen *objektivierenden* Zugang zur Natur zu haben: also einen solchen, der die je eigene Innenperspektive des Subjekts als Subjekt ausblendet. Nun – vielleicht ist ja die unproblematischere Fassung von „auf natürliche Weise erklären“ eben diese: „auf objektivierende Weise, unter Ausblendung der Subjektperspektive, erklären“? Sollte dies der Fall sein, dann würde sich die Sichtweise nahelegen, Naturforschung solle *die Natur*, solle Naturphänomene auf objektivierende und in *diesem* Sinne „natürliche“ Weise erklären, *aber nicht gleich die Welt als ganze, etwa gar unter Einschluss des eigenen Subjekts*. Jürgen Habermas drückte eine solche Perspektive in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 so aus: „Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern *ablöst*, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie.“³ Folgte man dieser Überlegung, so hieße das: *Innerhalb* der Naturforschung ist die *Maxime*: „alles auf natürliche Weise erklären“, oder, in der modifizierten Fassung: „alles auf objektivierende Weise erklären“ anwendbar und sinnvoll; aber als *verallgemeinerte Maxime* des Welt-Zugangs und auch der Selbsterfahrung sind jene Wendungen weder durch die Autorität der Naturwissenschaft gedeckt noch philosophisch glücklich gewählt (daher Habermas' Urteil: „schlechte Philosophie“, das in besagter Rede eingehender begründet wird).

Kommen wir nun zum zweiten Punkt, also zur These, dass die Rede vom „Erklären auf natürliche Weise“ Gefahr läuft, das Wesen von Naturgesetzen zu verdecken. Offensichtlich suchen ja die Naturwissenschaften (unter

³ Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Jürgen Habermas. Frankfurt am Main o.J., S. 45.

anderem) nach Naturgesetzen und nach Phänomenen, die sich naturgesetzlich verstehen lassen. *Naturgesetze sind jedoch selbst, genauer besehen, nichts Natürliches, nichts von der Art der Natur.* Dass Naturgesetze nichts *Materielles* sind – höchstens Regeln, nach denen sich die Materie verhält – ist ohnehin evident. Naturgesetze sind geistige Strukturen. Naturgesetze sind Allgemeinheiten. Viele Naturgesetze haben die bemerkenswerte Eigenart, mathematisch formulierbar zu sein; dies gilt insbesondere in Disziplinen wie der Astronomie, der Kristallographie, der Physik und der Chemie. Zahlreiche theoretische Physiker, Astrophysiker und Mineralogen fanden dies überaus erstaunlich (worauf im dritten Abschnitt dieses Texts noch zurückzukommen ist). Die mathematische – manchmal auch anschaulich-geometrische – Formulierbarkeit vieler Naturgesetze gab und gibt immer wieder Anlass dazu, nicht allein über dieselbe erstaunt zu sein, sondern auch dazu, im Gebäude der Naturgesetzlichkeit so etwas wie eine „platonische Ideenwelt“ zu sehen, von welcher die Natur auf der Ebene ihrer einzelnen Phänomene „durchwirkt“ und „durchdrungen“ zu sein scheint. Und genau dieser „erhabene“ Eindruck des Durchwirktseins der Natur von mathematischen Prinzipien – welcher mich als „praktizierenden Naturforscher“ gleichfalls immer wieder frappiert – wird, bildlich gesprochen, vielfach „plattgemacht“, wenn vom „Erklären auf natürliche Weise“ die Rede ist. Denn diese Wendung – welcher ich oben eine gewisse *inner-naturwissenschaftliche* Berechtigung zugestanden habe – kann *die philosophische Reflexion* davon ablenken, dass das regelhafte und gesetzesartige Verhalten der Natur auf etwas selbst nicht Natürliches verweist, auf etwas, das die Natur in ihren einzelnen Prozessen bestimmt. Mit dieser Aussage ist allerdings noch kein religiöser Glaube und keine „Naturtheologie“ (Physikotheologie) zum Ausdruck gebracht; denn das die Naturphänomene Bestimmende begegnet uns keineswegs *unmittelbar* oder *zwangsläufig* als ein Göttliches. Dass dennoch das Staunen über die Existenz von Naturgesetzen ein Ausgangspunkt von Religiosität sein *kann*, widerspricht dem nicht. Ich komme im Abschnitt mit dem Titel „kosmische Religiosität“ darauf zurück.

2) Atheismen und Agnostizismen im Umfeld der Naturwissenschaft

Es wäre unfair, in einem Beitrag über die Frage nach der Kompatibilität von Naturwissenschaft und Glaube unerwähnt zu lassen, dass es prominente Naturforscher, Techniker, Astronauten usw. gab und gibt, die sich als Atheisten oder Agnostiker deklarierten.

Schon in der Epoche der Aufklärung begegnen wir prominenten Naturforschern, die agnostische oder atheistische Positionen propagieren. Zu ihnen gehörte Pierre Simon de Laplace (1749-1827), der bekanntlich zu Napoleon auf dessen Frage nach der Rolle Gottes in seinem Weltsystem gesagt haben soll: „Sire, ich brauche diese Hypothese nicht.“ Gott gilt seither so manchem Naturforscher in der Tat als eine entbehrliche Hypothese. Edith Düsing spricht in diesem Zusammenhang von einem „Atheismus des forschenden Intellekts“.⁴

Im Zeitalter des Kalten Krieges und der beginnenden Weltraumfahrt radikalisiert sich der aus den Erkenntnissen der Naturwissenschaften und aus einem technokratischen Fortschrittsglauben gespeiste Atheismus, indem er von einem ganzen Pol der damals politisch zweigeteilten Welt zur offiziellen Doktrin erhoben wird. Auch hierzu ein Beispiel: Der Kosmonaut Juri Alexejewitsch Gagarin verkündete nach seinem im April 1961 erfolgten Sputnik-Flug, er habe Gott im Weltraum zwar überall gesucht, aber nirgends gefunden. Über diesen Einzelfall hinaus gilt: im „real existierenden Sozialismus“ war die offizielle staatliche Lehre die, dass progressive Naturforschung (mehr noch: progressives Menschsein) und Gottesglaube nicht miteinander kompatibel seien.

⁴ Edith Düsing, Atheismus als Reduktionismus. Kants Kritik der Euthanasie der Vernunft mit Ausblick auf Nietzsche. In: Wilfried Grieser (Hg.), Reduktionismen – und Antworten der Philosophie. Würzburg 2012, S. 285-311, hier: S. 296. Die anderen drei von Düsing analysierten Atheismustypen sind: Der „Atheismus des fühlenden, verletzten Herzens“, der Atheismus, welcher Gott als reine Projektion des menschlichen Subjekts ansieht, sowie der „Atheismus der Gleichgültigkeit und Gottesverachtung“, zugleich „Atheismus als Massenphänomen“.

Die Weltgeschichte hat seit 1989 den real existierenden Sozialismus und seine spezifische Atheismusform zwar nicht vom Planeten Erde hinweggefegt, aber doch seiner dem „Westen“ vergleichbaren Machtstellung ein Ende bereitet. Dennoch gibt es auch heute Atheisten, die zumindest *darin* dem offiziellen Zweite-Welt-Atheismus gleichen, dass sie weiterhin, auch nach 1989 – und vielleicht sogar noch „machtvoller“ als davor – lehren, es sei bei intellektueller Redlichkeit unmöglich, sowohl religiös als auch mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft und Technik gründlich vertraut zu sein; denn die Wissenschaften hätten die Existenz Gottes widerlegt. Der Brite Richard Dawkins, dessen Buch „*Der Gotteswahn*“ in den vergangenen Jahren hohe Wellen schlug⁵, ist einer der Vertreter des postsozialistischen, von den Naturwissenschaften ihren Ausgang nehmenden Atheismus. Dieser Atheismustyp kann auch als moderner westlicher Atheismus bezeichnet werden. „Westlich“ ist dieser Atheismus insofern, als er im islamischen Kulturraum nicht zur Entfaltung kommt und überdies partiell eine Reaktion europäischer und nordamerikanischer Intellektueller auf die fundamentalistisch motivierten Anschläge vom 11. September 2001 ist.⁶

Andererseits bleibt die im ersten Abschnitt angedeutete Tatsache bestehen, dass die Existenz der Naturgesetze vielen Naturwissenschaftlern als ein „theologisches“ Argument erschien. Zu den in diesem Sinne „theologisierenden“ Naturforschern und Philosophen gehörten unter anderem Johannes Kepler, Robert Boyle, Blaise Pascal, Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, Gottfried Wilhelm Leibniz, Albert Einstein, Arthur Eddington und James Jeans.⁷

⁵ Einen kleinen Überblick zur Rezeption von sowie Ansätze zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Dawkins' „Gotteswahn“ bieten Alister McGrath und Joanna C. McGrath in ihrem Buch: *Der Atheismuswahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*. München 2007.

⁶ Vgl. Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, S. 12 und S. 422ff.

⁷ James Jeans äußert sich in diesem Zusammenhang etwa so: „Die Naturgesetze können wir uns als die Denkgesetze eines universalen Geistes vorstellen. Die Gleichförmigkeit der Natur verkündet die innere Konsequenz dieses Geistes.“ Zitiert nach Hans-Peter Dürr, *Das Netz des Physikers*, 2. Auflage, München 2003, S. 109.

Auf die Position eines der Genannten, nämlich auf jene Einsteins, gehe ich im Folgenden etwas näher ein.

3) Naturgesetze und die „kosmische Religiosität“

Albert Einstein bezeichnete seine eigene weltanschauliche Position als „kosmische Religiosität“. Die kosmische Religiosität, so Einstein, wolle „die Gesamtheit des Seienden als ein Einheitliches und Sinnvolles erleben“⁸; näher bestimmt der Physiker seine Haltung dann so: Seine Religiosität liege „im verzückten Staunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit, in der sich eine so überlegene Vernunft offenbart, daß alles Sinnvolle menschlichen Denkens und Anordnens dagegen ein gänzlich nichtiger Abglanz ist“.⁹

Diese Weltanschauung nimmt er aber nicht nur für sich selbst in Anspruch. Er schreibt nämlich: „Welch ein tiefer Glaube an die Vernunft des Weltenbaues und welche Sehnsucht nach dem Begreifen, wenn auch nur eines geringen Abglanzes der in dieser Welt geoffenbarten Vernunft mußte in Kepler und Newton lebendig sein, daß sie den Mechanismus der Himmelsmechanik in der einsamen Arbeit vieler Jahre entwirren konnten.“¹⁰ Aber nicht nur die Naturforscher, sondern „die religiösen Genies aller Zeiten“, so Einstein, seien „durch diese kosmische Religiosität ausgezeichnet“ gewesen.

Mit diesen Aussagen ist bei Einstein jedoch kein Theismus verbunden, denn es handelt sich um eine Position, „die keine Dogmen und keinen Gott kennt, der nach dem Bild des Menschen gedacht wäre.“¹¹ Daher kann der Vater der Relativitätstheorie des Weiteren schreiben, dass die von ihm vertretene Form

⁸ Albert Einstein: Mein Weltbild, Zürich 2005, S. 19.

⁹ Ebd., S. 21.

¹⁰ Ebd., S. 20.

¹¹ Ebd., S. 19.

der Religiosität den Lehren des Buddhismus näher stehe als dem Gottesbild des Alten Testaments.¹²

Rekonstruieren wir diese Haltung genauer. Die mathematisch formulierbare Naturgesetzlichkeit führte Einstein und andere Physiker auf die Vorstellung von Gott als Inbegriff der Naturgesetze. Warum? Weil wir in der Tat immer wieder darüber ins Staunen kommen, dass in der Natur (soweit wir sie bislang kennen) nicht alle *beliebigen* „Existenzformen“ realisiert sind, sondern nur ganz bestimmte – im Bereich der anorganischen Natur vor allem mathematisch beschreibbare. Staunenswert ist auch, dass unsere Erkenntnisweise überhaupt „auf das Universum passt“; dass der Kosmos überhaupt erkennbar ist. Wir *könnten* ja im Gegensatz dazu erwarten, dass viele Regionen des Universums *gar keiner erkennbaren Gesetzmäßigkeit unterliegen*; oder dass sich das Universum im Großen zum Beispiel um das auf der Erde gefundene *Periodensystem der Elemente* oder um die auf der Erde gefundenen *Kristallklassen* „herzlich wenig“ kümmere – d. h. dass das, was wir auf der Erde über das System der chemischen Elemente und über die möglichen Kristallklassen (um nur bei diesen beiden Beispielen zu bleiben) herausgefunden haben, im weiten Universum wenig Verallgemeinerbarkeit aufweise; oder dass jede Galaxie ihre eigenen, uns unzugänglich bleibenden Naturgesetze habe und so fort. All dies ist indes, soweit wir bisher wissen, nicht der Fall, und *dass* dies nicht der Fall ist – *dass* die uns bekannte Natur wohldefinierten (sei es auch uns meist nur approximativ bekannten) Gesetzen zu unterliegen scheint, hielt Einstein für staunenswert und für einen guten Grund, eine in der Natur sich manifestierende „überlegene Vernunft“ (wie auch immer beschaffen) anzunehmen. Hinzu kommt der vieldiskutierte Befund, dass nicht nur die Naturgesetze, sondern auch die in sie eingehenden Naturkonstanten Werte haben, die in ihrer Kombination der Entwicklung von höherem Leben auf äußerst unwahrscheinliche Weise günstig waren – ein Umstand, der auch den österreichischen Physiker Wolfgang Pauli sehr beschäftigte.

¹² Ebd.

Diesen Punkt zusammenfassend, sei festgehalten: aus meiner Sicht ist eine „kosmische Religiosität“, wie sie Einstein propagierte, tatsächlich ziemlich ‚leicht‘ mit der Tätigkeit des Naturforschers vereinbar – vor allem falls dieser in den Naturgesetzen nicht nach konstruktivistischer Manier bloße *Setzungen des menschlichen Geistes* sieht, sondern jenen Gesetzen eine „objektive“, d. h. eine nicht allein im Geist des Forschers bestehende Bedeutung zuschreibt. Klar ist aber auch, dass der Begriff des Naturgesetzes und auch jener der „Harmonie der Naturgesetzlichkeit“ (Einstein) nicht *zwingend* zu irgendeiner Art von Religiosität führt – auch nicht zu einer „kosmischen“. Die mathematisch formulierbaren Naturgesetze bieten sich aber immerhin dazu an, als Gedanken eines göttlichen Geometers, eines göttlichen „Demiurgen“ – wie ihn schon Platon in seinem Dialog *Timaios* konzipierte – aufgefasst zu werden.

Die Frage, ob Gott in irgendeinem Sinne eine „Persönlichkeit“ ist oder im Gegenteil ein geistiges Wesen ohne Individualität, ohne „Ansprechbarkeit“, kann in dieser Variante von Religiosität gänzlich offen bleiben (oder auch explizit verneint werden).

Im letzten Abschnitt dieses Beitrags wollen wir hingegen eine Gedankenlinie untersuchen, die potentiell zum Begriff eines personalen Gottes führt. Sie nimmt allerdings nur von einer Seite her auf die „kosmische Religiosität“ Bezug. Von der anderen Seite her wird hingegen auf die subjektive Selbsterfahrung des Menschen als Person Bezug zu nehmen sein.

4) Personalener Gott? Zwei Arten von Einheitserfahrung: „Natur“ und „Ich“

Der Mensch – auch der Naturforscher, sofern er sich nicht selbst zum *Objekt* seiner Forschung macht – erfährt sich als personales Wesen. Was aber bedeutet das eigentlich? Nach Robert Spaemann ist Personalität „die spezifi-

sche Weise ‚rationaler Naturen‘, sich individuell zu konkretisieren“¹³. Personalität ist demnach mehr als Individualität: schon Tiere sind Individuen, sie sind aber nicht Personen. Personen sind mit Selbstbewusstsein begabte und in einer sittlichen Gemeinschaft lebende Wesen. Personen sind nicht einfach Angehörige einer bestimmten Art – „sie können sich zu dieser ihrer Natur noch einmal verhalten“.¹⁴ Dem Sich-zur-eigenen-Natur-Verhalten sind auf theoretischer Ebene keinerlei Grenzen gesetzt. Dies zeigt sich etwa in der Lernfähigkeit des Menschen, die eine *potentiell* unendliche ist (es gibt z. B. keine Sprache, keine Formel, keine Technik, die man prinzipiell nicht erlernen kann). In praktischer Hinsicht gibt es aber Grenzen – auch ethische: Personen stehen in der Spannung beständiger Wahl, auch der Wahl zwischen Gut und Böse.

Was könnte nun aber Personalität Gottes heißen? Mit dieser Frage tut sich ein weites, gefährliches Feld auf. Ist nicht jede Rede von einer Personalität Gottes *von vornherein* eine menschliche Projektion? Wenn ja, so würde dies heißen, dass die Rede von einer Personalität Gottes unweigerlich in eine der Atheismus-Formen führen muss – in jenen Atheismus, der zu erkennen meint, dass die Gottesvorstellung allein unserem Denken entspringe.

Lassen wir, zumindest als „Gedanken-Experiment“, die Möglichkeit zu, dass nicht jede Rede von der Personalität Gottes automatisch als Projektion klassifiziert werden muss. Dann impliziert diese Rede die Behauptung, dass auch Gott *Selbstbewusstsein* zukomme. Ich möchte im Folgenden grob skizzieren, wie und warum dieser Gedanke sinnvoll ins Auge gefasst werden kann.¹⁵

Die Frage: „Wie kommt es, dass ich ein personales Wesen bin?“ führt *ohne* Annahme eines personalen Gottes in die (zumindest für mein Empfinden) unbefriedigende Situation, dass der Mensch sich in der Gestalt seines Selbst-

¹³ Robert Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. 2. Auflage, Stuttgart, 1998, S. 38.

¹⁴ Ebd., S. 42.

¹⁵ Vgl. zum Folgenden auch: Dieter Henrich, Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XL (2008), Wien 2010, S. 9-22.

bewusstseins eine so komplexe Struktur und eine fast grenzenlos schöpferische Potenz zuschreiben muss, wie er sie sonst nirgends in der Welt findet. Auch wenn sich der moderne Mensch nicht mehr als „Krone der Schöpfung“ verstehen will, so käme es doch – wenn es keinen gleichfalls „personalen“, d.h. mit Selbstbewusstsein ausgestatteten Gott gäbe – dazu, dass der Mensch die höchste im Universum bekannte Intelligenz wäre. Wenn man nun einwendet: „Aber daran ist doch nichts Erstaunliches! Das Universum hat doch allenthalben einen Drang zu evolutionärer Höherentwicklung in sich – und irgendwo gibt es immer einen höchsten bekannten Punkt dieser Höherentwicklung, der zufällig durch den Menschen bezeichnet wird“, so hat man das Problem meines Erachtens noch nicht verstanden. Denn im Abschnitt über die „kosmische Religiosität“ wurde ja auf die Plausibilität des Gedankens hingewiesen, dass *einerseits* die Naturgesetze, als tragender geistiger Gehalt der Welt – besonders eben der anorganischen Natur mit ihren erwähnten erstaunlichen mathematisch-geometrischen Strukturen und Symmetrien – einen (zumindest) nicht-personalen göttlichen Geist repräsentieren. Wenn man dies akzeptiert und *andererseits* darauf reflektiert, „welch sonderbar Ding“ (eben kein endliches Ding!) das menschliche Selbstbewusstsein ist, so sieht man, um es mit anderen Worten nochmals zu sagen:

- in sich selbst – in einem räumlich und zeitlich begrenzt erscheinenden Wesen – innere Unendlichkeit, rätselhafterweise noch verbunden mit der Anlage (obzwar nicht der Notwendigkeit) zur Annahme unbedingter ethisch-sittlicher Werte;
- in der Außenwelt aber eine räumlich-zeitliche Unendlichkeit (oder Grenzen- und Uferlosigkeit), die „geistig“ (mathematisch-geometrisch) strukturiert ist, der aber nur *Eines* fehlen sollte, nämlich die innere Unendlichkeit (Reflexivität) des Selbstbewusstseins.¹⁶

¹⁶ Schiller sprach jene zwei Unendlichkeiten (die innere und die äußere) in einem Distichon und daher in äußerster Kürze so an: „Fürchte nicht, sagte der Meister, des Himmels Bogen, ich stelle | Dich unendlich wie ihn in die Unendlichkeit hin.“ (F. Schiller, Sämtliche Gedichte, Frankfurt am Main und Leipzig 1991, S. 403).

Also kurz: Es droht in dieser Perspektive ein Auseinanderfallen, eine Disparatheit, der Welt insgesamt. Äußere und innere Unendlichkeit bleiben ohne einen Verbindungsgrund, der selbst die Komplexität des von ihm Gegründeten erreichte; dem Menschen muss so sein eigenes Wesen zum unlösbaren Rätsel werden. Weit entfernt davon, dass der religiöse Mensch an entscheidenden Punkten nicht gründlich genug weiterfragt und sich mit bloßem Glauben zufriedengibt, statt zu wahren Wissen vorzudringen: An diesem entscheidenden Punkt, der das Verhältnis zwischen innerer und äußerer Unendlichkeit betrifft, denkt man umgekehrt *dann* nicht gründlich genug weiter, wenn man ihn nicht als Aporie erkennt oder die Aporie von bloß einer Seite her auflösen will (z. B. materialistisch: „die äußere Unendlichkeit der *Materie* hat die innere Unendlichkeit des Ich hervorgebracht“; oder solipsistisch: „es gibt eigentlich nur das Ich und seine Vorstellungen“).

Innere Unendlichkeit des menschlichen Selbstbewusstseins und geistige Strukturiertheit der äußeren Welt verlangen danach, in einem Dritten als vereinheitlicht und fundiert gedacht zu werden. Diesem Dritten kommt es zu, Urbild und Ursprung des menschlichen Selbstbewusstseins *und zugleich* Urbild und Ursprung der Naturgesetze zu sein. Ihm kann der Name „Gott“ beigelegt werden.

Die Annahme eines göttlichen Wesens, das mit unendlichem Selbstbewusstsein begabt ist – mindestens in *diesem* Sinne personal verfasst ist – und welches zugleich Inbegriff der Naturgesetze ist, schafft die Möglichkeit eines in hohem Maße geschlossenen Weltbildes, das die Klippen des Materialismus und des Solipsismus umschiffet oder richtiger beide Motive, soweit sie berechtigt sind, in sich vereinigt: das materialistische Insistieren auf die Unendlichkeit der Möglichkeiten der materiellen Welt einerseits und das solipsistische Insistieren auf die bleibende, im Rahmen der objektivierenden Perspektive nicht erklärbare Sonderstellung des menschlichen Selbstbewusstseins andererseits.

Insofern ist die im Titel des Vortrags gestellte Frage auch dann zu bejahen, wenn sie in der Variante auftritt, ob man als Naturwissenschaftler einen „personalen“ Gott annehmen kann – obzwar man ihn für die einzelwissenschaftliche Arbeit vordergründig nicht „braucht“.

Mir scheint es indes wichtig hinzuzufügen, dass der Schritt von der „kosmischen“ Religiosität (welche vielen Naturforschern relativ nahe liegt) zu der Annahme eines göttlichen Wesens „mit“ Selbstbewusstsein gerade jenen Forschern *ganz und gar nicht leichtfällt*, die den Naturwissenschaften – bzw. der Erklärung der Welt durch Naturgesetze – sehr viel, ja potentiell „alles“ zutrauen. Denn für sie wird das Selbstbewusstsein tendenziell zu einem bloßen Produkt der Entfaltung der Natur – die Rede von innerer Unendlichkeit bleibt ihnen daher rätselhaft bis sinnlos.

Eine letzte Bemerkung sei noch gestattet: Nicht nachvollziehbar ist für mich die Vorstellung, die Annahme eines personalen höchsten Wesens sei eine Strategie, sich die Welt *wie in frühen Kindertagen bequem einzurichten* – ein frommes Wunschdenken, dessen Aufrechterhaltung das Leben leichter erträglich mache. Das Gegenteil ist der Fall: Je intensiver ein Mensch einen personalen Gott annimmt bzw. ihn gar im Gebet „anspricht“, desto mehr wird gerade seine *Leidensfähigkeit* auf die Probe gestellt. Der Grund ist offensichtlich: *Auf praktischer Ebene* darf von einem Gott, der selbstbewusstseinsbegabt ist, erwartet werden, sich zum Leiden der Menschen in einer lindern- den Weise zu verhalten. Die Erfahrung, dass solches geschehe, kann im Einzelfall gemacht werden, kann aber auch oft aufs schmerzlichste ausbleiben. Das Leiden des Menschen kann somit gerade durch den Glauben an einen personalen Gott gesteigert werden.

Zitierte Literatur

Dawkins, Richard: Der Gotteswahn. Aus dem Englischen von Sebastian Vogel. 7. Auflage, Berlin 2007.

Düsing, Edith: Atheismus als Reduktionismus. Kants Kritik der Euthanasie der Vernunft mit Ausblick auf Nietzsche. In: Wilfried Grießer (Hg.), Reduktionismen – und Antworten der Philosophie. Würzburg 2012, S. 285-311.

Einstein, Albert: Mein Weltbild. Zürich 2005.

[Habermas, Jürgen:] Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main o. J.

Henrich, Dieter: Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XL (2008), Wien 2010, S. 9-22.

McGrath, Alister: Der Atheismuswahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus. Übersetzung: Rabea Rentschler. München 2007.

Schiller, Friedrich: Sämtliche Gedichte. Frankfurt am Main und Leipzig 1991.

Spaemann, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘. 2. Auflage, Stuttgart 1998.