

Wie heute glauben?

Anmerkungen zur großzügigen Ausblendung zentraler Glaubensanfragen

Christoph Böttigheimer

Wer sich heute für die Glaubensweitergabe einsetzt, hat es wahrlich nicht einfach. Denn innerhalb wie außerhalb der Kirche leidet der christliche Glaube unter einem massiven Plausibilitätsverlust. Nach Auskunft der Shell-Studie 2010 glauben beispielsweise nur ein Viertel der Jugendlichen (12–25 Jahre) in Deutschland an einen persönlichen Gott und ein weiteres Viertel an eine überirdische Macht. Die andere Hälfte der Jugendlichen teilt sich in gleichen Teilen auf in solche, die nicht wissen, woran sie glauben sollen, und in jene, die weder an Gott noch an eine überirdische Macht glauben. In der Pressemitteilung zu dieser 16. Shell-Jugendstudie heißt es: „Weiterhin spielt Religion für die Mehrheit der Jugendlichen in Deutschland nur eine mäßige Rolle. [...] Während Religion für junge Menschen in den neuen Bundesländern zumeist bedeutungslos geworden ist, spielt sie in den alten Bundesländern noch eine mäßige Rolle. Mittlerweile ist Gott nur noch für 44 Prozent der katholischen Jugendlichen wichtig.“¹

Der christliche Glaube tut sich ganz offensichtlich schwer und, wie selbst kirchliche Statistiken belegen, zunehmend schwerer, bei den Menschen unserer Zeit Gehör und Akzeptanz zu finden – nicht nur außerhalb, sondern ebenso innerhalb der Kirche. So fällt heute in vielen Familien eine religiöse Erziehung aus, nicht selten auch dort, wo ein oder beide Elternteile einst kirchlich sozialisiert waren. Die Gründe hierfür können vielfältig sein und hier nicht alle benannt und schon gar nicht näher reflektiert werden. Sicherlich spielen negative Kirchenerfahrungen eine Rolle, persönliche Lebensumstände, biographische Brüche, mangelndes Glaubenswissen und vieles andere mehr – vielleicht auch Gedankenlosigkeit oder Bequemlichkeit. Ganz bestimmt stehen hinter manchem Glaubensabbruch aber auch bedrängende und unbeantwortete Glaubensfragen. Zutreffend schrieb Walter Kardinal Kasper in den 1980er Jahren: „Nicht allein die Weitergabe des Glaubens, sondern der Glaube selbst, nicht allein das Wie seiner Vermittlung, sondern das Was und Warum des Glaubens stehen heute in Frage. Der Glaube selbst

<http://www.shell.de/aboutshell/our-commitment/shell-youth-study/2010/religion.html>
(abgerufen am 26.2.2015).

ist herausgefordert.² Herausgefordert ist der Glaube nicht zuletzt in seiner Glaubwürdigkeit. Bewährt er sich in der Alltagswirklichkeit?

Die Kluft zwischen Glauben und den gelebten menschlichen Erfahrungen scheint für nicht wenige unüberbrückbar. Von Karl Rahner stammt der viel zitierte Satz: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil [...] die bisher übliche religiöse Erziehung [...] nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiöse Institutionelle sein kann.“³ Ein lebendiger Glaube lebt davon, dass sich seine Überzeugungen immer wieder anhand konkreter Erfahrungen bewahrheiten. Besteht der Glaube heute diese Probe?

Während sich außerhalb der Kirche die Gottesfrage vielfach gar nicht mehr stellt, scheint sie auch für die Glaubenden selbst zu einem schwierigen Problem zu werden. Wie soll Gott innerhalb einer durchrationalisierten und durchtechnisierten Welt noch erfahren werden? Welcher angemessene Wirkort kann ihm zugedacht werden? Wie soll inmitten einer aufgeklärten Welt mit infantilen Gottesvorstellungen und naiven Tröstungen, die nicht mehr tragen, umgegangen werden? Erschwerend kommt hinzu, dass der kirchlichen Verkündigung häufig noch immer ein sehr undifferenzierter, mythischer Schöpfungs- und Vorhersehungs Glaube zugrunde liegt, so wie er sich in der biblisch-christlichen Tradition über Jahrhunderte hinweg wiederfindet: Der Herr, „der alles so herrlich regieret, der dich auf Adlers Fittichen sicher geführet, der dich erhält, wie es dir selber gefällt; hast du nicht dieses verspüret“⁴? Manche antworten da spontan und entschieden mit Nein. Denn sie empfinden „diese Art, von Gott zu reden, einfach als ungedeckt von ihrer Alltagserfahrung“⁵. Nicht von ungefähr dichtete darum einst Bertolt Brecht in seinem parodistischen ‚Großen Dankchoral‘ mit beißender Ironie: „Lobet die Nacht und die Finsternis, die Euch umfängen. Kommet zuhauf, schaut in den Himmel hinauf: Schon ist der Dank Euch vergangen!“⁶

Wahrlich, der Blick zum gestirnten Himmel mag in Staunen versetzen, aber ebenso zum Zweifeln anregen: Was heißt es, an einen personalen Gott zu glauben angesichts der komplexen Organisation der Materie? Die Materie ordnet sich im Universum zu Galaxien zusammen, die jeweils viele Milliarden Sterne enthalten und durch riesige intergalaktische Entfernungen voneinander getrennt sind. Innerhalb des der Beobachtung des Menschen zugänglichen Universums gibt es Hunderte von Millionen Galaxien, die sich ihrerseits zu Galaxienhaufen zusammenordnen.

² W. Kasper, Was alles Erkennen übersteigt. Besinnung auf den christlichen Glauben, Freiburg i. Br. 1987, 9.
K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. VII, Einsiedeln, 1966, 11–31, hier 22f.

⁴ Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren (GL 392).
B. Grom, Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild, in: StZ 227 (2009), 40–52, hier 42.

⁶ B. Brecht, Ges. Werke Bd. 8, Gedichte I, Neukirchen-Vluyn 1967, 215.

Was hat diese kosmische Struktur, die Häufung von Materie und Energie zu Galaxien, und was haben das unvorstellbare Ausmaß des Universums und die in ihm wirkenden Kräfte mit einem personalen Gott zu tun? „Wenn man die Bilder fernster Galaxien sieht, deren Licht Milliarden von Jahre unterwegs war bis zu unseren Riesenteleskopen, oder die Bilder gigantischer, leuchtender kosmischer Nebel, denn rückt auch jene Gottheit, die alles dieses geschaffen haben soll, für uns in unendliche Fernen, wir *sollen* uns nicht nur kein Bild von ihr machen – wir *können* es gar nicht.“⁷

Kompetenzverlust des Gottesglaubens

Der französische Philosoph und Soziologe Auguste Comte hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die heutige prekäre Situation, die durch die Vorherrschaft der Naturwissenschaften entstanden ist, weitsichtig vorhergesehen. Nach ihm ist die Reifung des menschlichen Bewusstseins einer gesetzmäßigen, evolutiven Entwicklung unterworfen, innerhalb der sich drei verschiedene Stadien unterscheiden lassen (Drei-Stadien-Gesetz)⁸:

- Im theologischen oder fiktiven Stadium würde aufgrund einer natürlichen Neugierde nach der inneren Natur der Dinge gefragt und nach absoluter Erkenntnis über die ersten Ursachen sowie über die letzten Ziele der Phänomene gesucht. Dieses Stadium ist nach Comte in folgende Hauptformen untergliedert: den Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus.

Das zweite Stadium sei das metaphysische oder abstrakte und käme „eine[r] Art chronischer Krankheit [gleich], die mit unserer geistigen Individual- und Gattungsentwicklung zwischen Kindheit und Mannesalter natürlich verbunden ist“⁹. Hier würden bei der Suche nach der absoluten Erkenntnis alle Erscheinungen und alles Sein nicht mehr auf fiktive, übernatürliche Wesenheiten zurückgeführt, sondern auf abstrakte, wie beispielsweise die Natur. Die Suche nach abstrakten Begriffen bzw. Entitäten führe letztlich zu einer dem Monotheismus analogen Stufe, auf der alle Erscheinungen auf eine einzige Wesenheit bzw. ein einziges abstraktes metaphysisches Prinzip zurückgeführt würden, wie

⁷ P. Sitte, Schöpfung oder Evolution. Das hartnäckige Missverständnis, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 35 (5/2005), 38–41, hier 39.

⁸ A. Comte, Rede über den Geist des Positivismus. Übers., eingeleitet und hg. v. I. Fettscher, Hamburg ³1979, hier vor allem: Erster Teil: Die intellektuelle Überlegenheit des Geistes des Positivismus. Erstes Kapitel: Das Gesetz der Geistesentwicklung der Menschheit oder das Dreistadiengesetz, 4–41. Ebd., 23.

auf allgemeine und notwendige Ideen bei Platon oder aber auf das Wesen bei Aristoteles.

Vollends weiche die Einbildungskraft zugunsten der Intelligenz im dritten, dem positiven oder realen Stadium, das allmählich alle Wirklichkeitsbereiche erfassen werde. Hier würde endlich realistische Reife erlangt, gelte doch allein das „Positive“, d. h. das, was gesellschaftlich nützlich, sicher bestimmbar und wirklich, mit den eigenen Sinnen erkennbar sei. Dieses soll durch Vernunftgebrauch, genauer durch empirisch wissenschaftliche Erforschung in Form rationaler Beobachtung auf allgemeine, aber empirisch erstellte Gesetze gebracht werden, welche rationale Voraussagen ermöglichen. Die Frage nach dem Wesen der Dinge sei jetzt ohne Belang, was über das Reich der Erscheinungen hinausgehe habe keine Geltung. Könnten alle Phänomene auf ein Gesetz zurückgeführt werden, wäre die höchste Stufe, der Optimalzustand erreicht.

Im dritten Stadium zähle allein das positive Denken, das menschliche Probleme lösen soll. Indem Phänomene kritisch beobachtet werden, könnten Ereignisse rational vorausgesehen werden. Weltbewältigung mittels Wissen („Know-how“) wird angestrebt. Diese Phase sei atheistisch, denn nun erzeuge der Mensch Herrschaftswissen und übe es aus, ohne dafür einen Gott zu brauchen. Die Aufgabe der kognitiven Leistung übernehme nun allein die exakte positive Wissenschaft. Dem Gottesglauben komme keine kognitive Kompetenz mehr zu; er habe keine Effektivität, keine eigenen Erkenntnismittel, keine eigene Wahrheit und keine eigene Funktion mehr. Aufgrund des „Fortschritts des exakten Denkens“ würde jetzt auch der „Mensch selbst im Eigentlichen seines Menschseins“ durchschaubar werden und damit „das Mysterium der Theologen nach und nach an Boden verlieren.“¹⁰ Das bedeutet, dass „[d]ie Gottesfrage [...] im Zuge dieser Entwicklung des Denkens notwendig zur überholten Frage werden [wird], die das Bewußtsein einfach als gegenstandslos hinter sich läßt: So wie es heute niemand in den Sinn kommt, die Existenz der Homerischen Götter zu widerlegen, weil diese Existenz gar keine wirkliche Frage mehr darstellt, so werde in einem endgültig positiv gewordenen Denken die Gottesfrage von selbst aufhören zu bestehen.“¹¹

Comte, der den Positivismus zum Wissenschaftsideal auch für die Geisteswissenschaften erhoben hat, erschien die Religion als ein vorwissenschaftliches, unreines Bewusstsein, weil die realistische Reife des Positivismus noch nicht erlangt worden sei und man noch in Mythen und philosophischen Befangenheiten lebe, ähnlich wie auch für Friedrich Nietzsche „[a]lle Religionen [...] ein Merkmal

¹⁰ J. Ratzinger, *Glauben und Wissen*, in: ders., *Glaube und Zukunft*, München ²1971, 13–35, hier 15.

¹¹ Ebd., 15f.

davon [zeigen], daß sie einer frühen unreifen Intellektualität der Menschheit ihre Herkunft verdanken“¹². Später sah Comte, dass Religion auch im dritten Stadium möglich und nützlich ist, „da der Mensch zwar ohne Gott, nicht aber ohne Religion bestehen könne.“¹³ Insofern Religion jetzt atheistisch konzipiert würde, bliebe ihr die psychologische Funktion erhalten, nämlich die emotionale und soziale Stabilisierung der extrareligiösen und binnenmenschlichen Leistungsträger. Ihre Aufgabe sei es nun, die Arbeit der Wissenschaft mit guten Gedanken, sozusagen mit Weihrauch und Weihwasser, zu begleiten.

Naturwissenschaftlich geprägte Weltsicht

Was Comte in weiser Voraussicht beschrieb, wird heute von Hans-Dieter Mutschler als Fakt konstatiert: „Die zunehmende Macht durch technische Weltbewältigung klappe die vertikale Dimension der traditionellen Religion in die horizontale des technischen Fortschritts, so dass nun plötzlich dieser Fortschritt sich mit religiösen Hoffnungen amalgamiere.“¹⁴ Die eigentliche Arbeit wird also von Menschen vermittelt Wissenschaft und Technik getan. An die Stelle Gottes tritt der Mensch, an die Stelle der Götter die Techniken. Der atheistisch konzipierten Religion kommt es zu, dem höchsten Wesen, das die Daseinsbewältigung leistet, dem Menschen und seiner Vernunft religiöse Anerkennung und Verehrung zuteilwerden zu lassen. Die Menschheit bejaht sich selbst im Medium der Religion. Sie ist nützlich, weil sie den Fortschritt beflügelt und das Gefühlsleben stabilisiert. Religion wird als Geborgenheitsreligion humanistisch umfunktioniert.

Bis heute finden sich Erbteile dieses Ansatzes im zeitgenössischen Weltverständnis wieder. Zwar wurde der Positivismus schon längst seiner Grenzen überführt, der Fortschrittsoptimismus seit den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts gebrochen und einer Prognostizierbarkeit bestimmter physikalischer Prozesse infolge der Erkenntnisse im mikro- wie auch makrophysikalischen Bereich (quantenphysikalische Unbestimmtheiten und chaotische Instabilitäten) der Boden entzogen, dennoch aber herrscht im alltäglichen Leben weithin die Grundüberzeugung vor – von esoterischen etc. Trends abgesehen –, dass die individuellen und beruflichen Herausforderungen wie auch gesellschaftliche Probleme mit Hilfe von Wissen(schaft) und Technik zu lösen seien. Man folgt dem „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität“, wonach „Naturvorgänge immer nur in anderen

¹² F. Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*. Mit einem Nachwort v. A. Baemler (Kröners Taschenausgabe 73), Stuttgart 1976, 77f.

¹³ J. Ratzinger, *Glauben und Wissen*, in: ders., *Glaube und Zukunft*, München ²1971, 13–35, hier 16.

¹⁴ H.-D. Mutschler, *Europa: Ökologie als Thema theologischer Reflexion*, in: *HerKorr* 63 (2009), 495–497, hier 496.

Naturvorgängen, nicht aber in irgendwelchen außerhalb des Zusammenhangs der Naturkausalität gelegenen Bedingungen ihre Ursache haben können“.¹⁵

Noch immer spiegelt sich heute das von Comte beschriebene Bewusstsein vielfach wider: Was früher einst Gott zugeschrieben wurde, kann heute auf rationale Weise erklärt werden. Die Welt wird als ein in sich geschlossenes System wahrgenommen, das ohne die Hypothese Gott auskommt, weshalb die Gottesfrage auch keinen Ansatz mehr im Denken des Menschen findet. „Selbst unter den Gläubigen“, so beschrieb es einmal Joseph Ratzinger 1970 „breitet sich weithin ein Gefühl aus, wie es unter den Fahrgästen eines sinkenden Schiffes herrschen mag: Sie fragen sich, ob der christliche Glaube noch eine Zukunft habe oder ob er nicht in der Tat immer offenkundiger von der geistigen Entwicklung einfach überholt wird. Hinter solchen Überlegungen steht das Bewußtsein eines tiefen Auseinanderklaffens der Welten des Glaubens und des Wissens, das unschließbar scheint und so Glauben weithin unvollziehbar macht.“¹⁶

Zwar spricht die Heilige Schrift beinahe auf jeder Seite vom besonderen Handeln Gottes in und mit der Welt und doch suchen selbst Gläubige ihre Alltagsprobleme vorwiegend mit Hilfe von Wissenschaft und Technik zu lösen. Können die Aufgaben des Lebens allein mit Gottvertrauen bewältigt werden? Ein Agrarwirt wäre heute beispielsweise sicherlich schlecht beraten, bei der Bestellung seiner Felder allein auf Bittprozessionen oder den Wettersegen zu vertrauen, unter Absehung von Meteorologie und neuester Agrartechnik. Die heute in erster Linie methodisch-technische Einstellung zieht sich durch alle unsere Lebensbereiche: Die Krankheitsbekämpfung wird zunächst der hoch entwickelten Gerätemedizin anvertraut und nicht der Klinikseelsorge; die Lösung von Migrationsproblemen und sozialen Spannungen sucht heute niemand allein in Friedensgebeten, sondern baut auf politische Diplomatie und eine angemessene Sozialpolitik und selbst die jüngsten Päpste nehmen auf ihren Reisen das eigens konstruierte Papamobil mit, um auf den Schutz kugelsicherer Scheiben nicht verzichten zu müssen. Treffend bringt Magnus Striet die heutige Lebenseinstellung auf den Punkt, wenn er schreibt: „Anstatt auf Gott zu setzen, wird der Glaube an sozialstaatliche Regelungsmechanismen und die technologischen und medizinischen Errungenschaften der modernen Welt gelebt.“¹⁷

Wird bei der Bewältigung der Alltagsaufgaben und lebenspraktischen Entscheidungen vorwiegend auf die wirtschaftliche, technische etc. Machbarkeit gesetzt, dann muss der Gottesglaube zwangsläufig bedeutungslos werden. „In der säkularisierten Welt wird die Hypothese Gott als Erklärung innerweltlicher

¹⁵ W. Wundt, Logik Bd. 2, 4., Neubearb. Auflage Stuttgart 1920 Stuttgart³1907, 354.

¹⁶ J. Ratzinger, Glauben und Wissen, in: ders., Glaube und Zukunft, München²1971, 13–35, hier 16f.

¹⁷ M. Striet, Unerledigte Trauer. Schnädelbachs Religionskritik als Herausforderung des Christlichen, in: HerKorr 63 (2009), 364–368, hier 367.

Phänomene zunehmend überflüssig; Gott wird weltlich funktionslos.“¹⁸ Gilt die physikalisch-materielle Wirklichkeit als ein eigengesetzliches, in sich geschlossenes Kausalsystem, bleibt für ein besonderes Handeln Gottes kein Platz mehr. Wird aber dennoch am Gottesglauben festgehalten, weist dieser notgedrungen deistische Züge auf. Das bedeutet, Gottes Schöpfungstat wird auf den Beginn der Schöpfung eingegrenzt. Gott wird in seiner absoluten Transzendenz gedacht, als der Deus otiosus, der die Welt ihren eigenen natürlichen Gesetzen, Funktionen und Mechanismen überlässt, mit der Konsequenz, dass es kein innerweltliches Wirken Gottes mehr geben kann, sondern nur noch den Lauf der Dinge. Tatsächlich meinen „[s]eit einigen Jahren [...] Soziologen, bei Jung und Alt eine verstärkte Tendenz zu einem ‚deistischen‘ Gottesverständnis beobachten zu können.“¹⁹ Gott und Welt werden säuberlich getrennt: „Was die Verkündigung über den Gott der Schöpfung und der Vorsehung sagt (sofern sie überhaupt noch von letzterer redet), versucht man in seine Glaubenswelt einzufügen; was man durch naturwissenschaftliche Informationen erfährt, speichert man in seiner Wissenswelt.“²⁰ Ein solches Verhalten impliziert allerdings einen latenten Hang zum praktischen Atheismus. „Viele empfinden eine naturgesetzlich geordnete Welt wie eine starre Mechanik, die sich zwischen Mensch und Gott schiebt und seinen Einfluß auf unser Leben verhindert: Gibt es kein Wirken Gottes im Sinn eines Eingreifens mehr, sondern nur noch den Lauf der Dinge, die Weltmaschine und ihren fernen Konstrukteur?“²¹

Angesichts der für viele unüberbrückbaren Kluft zwischen Welterkenntnis und Gotteserkenntnis, zwischen Glauben und Alltagswelt gewinnt das von Martin Buber geprägte Wort der „Gottesfinsternis“ eine ganz neue Aktualität: „Die Zeiten der großen Probe [...] sind die der Gottesfinsternis. Wie wenn die Sonne sich verfinstert, und wüßte man nicht, daß sie da ist, würde man meinen, es gäbe sie nicht mehr, so ist es in solchen Zeiten. Das Antlitz Gottes ist uns verstellt, und es ist, als müßte die Welt erkalten, der es nicht mehr leuchtet. [...] Wir nehmen ihn nicht mehr wahr, es ist finster und kalt als ob es ihn nicht gäbe, es erscheint sinnlos zu ihm umzukehren, der doch, wenn er da ist, sich gewiß nicht mit uns abgeben wird, es erscheint hoffnungslos zu ihm durchdringen zu wollen.“²² Zwar ist der Begriff von Gott heute noch vorhanden, doch wird er durch die Wirklichkeitserfahrung nicht mehr gedeckt. „Findet Gott in der Realität der neuzeitlichen Welt überhaupt noch Raum, seine Wahrheit welthaft, ‚konkret‘ darzustellen?“²³

¹⁸ W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz²1983, 22.

¹⁹ B. Grom, Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild, in: StZ 227 (2009), 40–52, hier 40.

²⁰ Ebd., 41

²¹ Ebd., 45.

²² M. Buber, Zwischen Zeit und Ewigkeit. Gog und Magog. Eine Chronik, Heidelberg³1978, 151.

²³ C. Link, Die Kirche in der Krise der Moderne, in: I. Baldermann u. a. (Hg.), Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft (Jahrbuch für Biblische Theologie 7), Neukirchen-Vluyn 1992, 283–303, hier 301.

Das Problem, dass der Gottesglaube nur noch schwer mit einer von Wissenschaft und Technik beherrschten Welt in Einklang gebracht werden kann, müsste der kirchlichen Verkündigung zu denken geben. Wird heute ausreichend zur Kenntnis genommen, dass „die Christen im zwanzigsten Jahrhundert in Bekenntnis und Gottesdienst die traditionellen Worte gebrauchen, [aber] der Inhalt ihres Glaubens nur noch eine entfernte entwicklungsgeschichtliche Ähnlichkeit zu dem aufweist, was im Kontext der Gedankenwelt vergangener Jahrhunderte oder gar des ersten Jahrtausends geglaubt wurde“?²⁴ Wird aufrichtig wahrgenommen, wie wenig selbst amtskirchliche Praxis von der Hoffnung auf ein besonderes göttliches Handeln bestimmt ist? Wenn Theologie und Kirche ihre eigene Situation und die der heutigen Glaubenden bedenken, dürfen die im Blick auf die Wirkkraft Gottes religiös Enttäuschten und aufgrund naturwissenschaftlicher Erkenntnisse Zweifelnden nicht übersehen werden, zumal wenn das *pastorale* Konzept des Zweiten Vatikanischen Konzils konsequent verfolgt wird.

Die Väter des Zweiten Vatikanums machten damit ernst, dass die Kirche keine ein für alle Mal vorgegebenen und bekannten Lehrsätze zu vertreten hat, sondern dynamische Glaubenswahrheiten, die immer wieder neu der Verheitung bedürfen. Von daher bekam das Wort „pastoral“ eine völlig andere Bedeutung. Ausschließlicher Bezugspunkt kirchlicher Seelsorge ist nun keine absolut gültige Lehre mehr, vielmehr soll die lehrhafte Seite der Kirche mit der praktischen verbunden werden. Treffend formulierte Papst Johannes Paul II.: Der Mensch „ist der erste und grundlegende Weg der Kirche“²⁵.

Wenn die Kirche in ihrer Verkündigung von den Nöten der Menschen absieht, insbesondere von der Schwierigkeit, ein von den Naturwissenschaften geprägtes Weltbild mit der Welt des Glaubens zusammen zu bringen, können die Menschen den Glauben der Kirche auch nicht verantwortlich rezipieren. „Eine Kirche, die sich so von den Menschen entfremdet hat, darf sich nicht wundern, wenn sich die Menschen ihrerseits von der Kirche entfremden.“²⁶ Die Kirche muss das Evangelium den Menschen so nahe bringen, dass darin ihre eigenen Existenz- und Glaubensprobleme zur Sprache kommen. Das war das Grundanliegen von Papst Johannes XXIII. Dazu sollte das Konzil einen wesentlichen Impuls leisten. Aus einer Kirche über der Welt sollte eine Kirche inmitten der Welt werden, die die konkreten Lebenswirklichkeiten und Erfahrungen der Menschen ernst nimmt. Demnach darf nicht darüber hinweggesehen werden, dass „Welterfahrung und

²⁴ A. Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998, 7.

²⁵ Enzyklika „Redemptor Hominis“ v. Papst Johannes Paul II. über den Erlöser des Menschen, 3. April 1979 (VApSt 6), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, Nr. 14.

²⁶ N. Mette, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et spes, in: F. X. Bischof, S. Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 280–296, hier, 281.

Weltbemächtigung [...] in Wissenschaft und Technik so weit entwickelt [sind], daß kein Mensch im Ernst am neutestamentlichen Weltbild festhalten kann und festhält. [...] Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben“.²⁷ Die Weltbetrachtungen und Welterfahrungen des heutigen Christen sind gänzlich unterschieden von der Weltwahrnehmung Abrahams, Isaaks und Jakobs, ebenso wie von der Weltwahrnehmung Jesu oder Paulus'. Es steht zur Frage, ob dies in der gegenwärtigen kirchlichen Verkündigung angemessen berücksichtigt wird.

Voraufgeklärtes und aufgeklärtes Weltbild

Der Jesuit George Coyne, der bis 2006 u. a. Direktor der Vatikanischen Sternwarte war, sagte einmal: „Wenn wir die Ergebnisse der modernen Wissenschaft ernst nehmen, fällt es schwer zu glauben, daß Gott allmächtig und allwissend ist im Sinne der scholastischen Philosophen. Die Wissenschaft erzählt uns von einem Gott, der sehr anders sein muß als der Gott, den mittelalterliche Philosophen und Theologen sahen. Könnte Gott zum Beispiel nach einer Milliarde Jahre eines fünfzehn Milliarden Jahre alten Universums vorhergesagt haben, daß menschliches Leben entstehen würde? Gehen wir davon aus, daß Gott im Besitz der ‚Universaltheorie‘ wäre, alle Gesetze der Physik, alle Elementarkräfte kennen würde. Selbst dann: Könnte Gott mit Sicherheit wissen, daß der Mensch entstehen würde? Wenn wir wirklich die wissenschaftliche Sichtweise akzeptieren, daß es neben den deterministischen Vorgängen auch Zufallsprozesse gibt, denen das Universum ungeheure Gelegenheiten bietet, dann sieht es so aus, als könnte selbst Gott das Endergebnis nicht mit Sicherheit kennen. Gott kann nicht wissen, was nicht gewußt werden kann. Dies ist keine Einschränkung Gottes. Ganz im Gegenteil. Es offenbart uns einen Gott, der ein Universum erschaffen hat, dem eine gewisse Dynamik innewohnt und das somit am Schöpfungsakt Gottes teilnimmt. Sofern sie die Ergebnisse der modernen Wissenschaft respektieren, müssen Gläubige Abstand von der Vorstellung eines diktatorischen Gottes nehmen, eines Newtonschen Gottes, der das Universum als Uhrwerk erschaffen hat, das regelmäßig weitertickt. Theologen haben den Begriff von Gottes fortwährender Schöpfung geprägt. [...] Ich glaube, es wäre eine sehr bereichernde Erfahrung für Theologen und Gläubige, die

²⁷ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: H. W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre 1), Hamburg 1960, 15–48, hier 17f.

moderne Wissenschaft unter diesem Begriff der fortwährenden Schöpfung näher zu erkunden. Gott arbeitet mit dem Universum.“²⁸

Wie allmächtig und allwissend ist Gott, wenn seiner Schöpfung eine unvorhersehbare Dynamik innewohnt? Ist Gott selbst im Werden, solange seine Schöpfung nicht fertig ist, sondern noch in Geburtswehen liegt? Hat es etwas zu bedeuten, wenn Milliarden von Jahren vergingen, ohne dass sich im Kosmos Leben regte? Was besagt die biblische Geschichte angesichts des kosmischen Zeitalters von ca. 14 Milliarden Jahren? „Warum kam Gottes Sohn als Homo sapiens erst vor 2000 Jahren in die Welt, wo es da doch schon mindestens 100 000 Jahre lang den Homo sapiens sapiens gab, ausgestattet mit komplexem Gehirn und modern-kognitiver Erkenntnisfähigkeit, in der sich der weise Mensch sogar schon Offenbarungen auslegte?“²⁹ Kann angesichts solcher unvorstellbarer evolutiver Zeiträume noch davon ausgegangen werden, dass Gott „mit starker Hand und ausgestrecktem Arm“ (Dtn 5,15) direkt in die individuelle Lebensgeschichte eingreift? Ist es naiv zu glauben, dass das ganz Leben unter der Fügung Gottes steht, dass er sich um jeden einzelnen kümmert und er dem, der inständig bittet, auch tatsächlich gibt (Lk 11,9)? Verbirgt sich hinter dem Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit überhaupt ein sinnvoller Plan?

Statt solche Fragen und die daraus entstehenden inneren Konflikte der Gläubigen bewusst aufzugreifen und um eine zeitgemäße Verhältnisbestimmung von Welt und Gott zu ringen, wird oft noch viel zu häufig und teils unüberlegt die biblische Weltanschauung übernommen und somit ein voraufgklärtes, mythisches Weltbild rezipiert. „In unseren Gottesdiensten preisen wir Gottes Zuwendung in Leben, Gebet und Sakramenten in der Sprache und Denkweise der biblischen Wunderberichte und Psalmen – und werden so mit ihrem undifferenzierten Allwirksamkeitsglauben konfrontiert.“³⁰ Auf sehr anthropomorphe Weise wird dann vom Handeln Gottes in der Welt gesprochen, von seiner Vorsehung und fürsorglichen Planung. Offensichtliche Spannungen, die hieraus mit unserer Alltagserfahrung resultieren, werden durch paraphrasierende Formulierungen wegzuspiritualisieren versucht, etwa durch den Hinweis, dass Gottes Handeln für den Menschen eben uneinsichtig sei oder aber quer zu allen innerweltlichen Abläufen stünde. Doch solche Ausflüchte wie auch manche eingeschliffenen Floskeln von Gottes Allmacht und Vorsehung holen aufgrund ihrer naturwissenschaftlichen Unbekümmertheit die westlich-moderne Erfahrungswelt nicht ein und lassen den Gläubigen letzten Endes hilflos zurück. Dies aber bedeutet in letzter Konsequenz, den Atheismus durch eine „missverständliche Darstellung der Lehre“ selbst zu forcieren, wie die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils selbstkritisch einräumten (GS 19).

²⁸ G. Coyne, Was wusste Gott?, in: Der Spiegel 52 (2000), 118–122, hier 122.

²⁹ J. Röser, Gott im Haus der Evolution, in: CiG 61 (2009), 75f., hier 75.

³⁰ B. Grom, Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild, in: StZ 227 (2009), 40–52, hier 42.

Wundersames Eingreifen Gottes?

Wenn Gott in seiner allmächtigen Liebe Schöpfer der Welt sowie Lenker und Erhalter der Geschichte ist (Mk 13,19; Eph 3,9; Apg 1,7; 4,24; Röm 2,5f.), müsste er dann nicht auch die Macht besitzen, punktuell und unmittelbar in die Geschichtsabläufe einzugreifen und durch Wunder auf das alltägliche Leben direkt Einfluss zu nehmen? Seit Thomas von Aquin ist die Unterscheidung zwischen Erst- und Zweitursache (causa prima und causa secunda) klassisch geworden: Der Schöpfer als die Erstursache stifte den natürlichen Ereignissen die Gesetzmäßigkeiten als Zweitursache ein und könne gelegentlich durch Wunder in sie eingreifen. Von einer unmittelbaren transzendenten Kausalität Gottes war der Schöpfungs- und Vorsehungsglaube vor allem im Kontext des Wunders lange Zeit bestimmt.³¹ Das Erste Vatikanische Konzil ging noch davon aus, dass Wunder feststellbare Tatsachen seien, die das Ergangensein von Offenbarung beweisen würden. Denn wo ein Wunder vorliege, dort seien Naturgesetzmäßigkeiten außer Kraft gesetzt worden, was schlechterdings nur Gott selbst bewerkstelligen könne.

Inzwischen hat die historisch-kritische Exegese gezeigt, dass sich die Wunder im Neuen Testament weniger durch einen Machtcharakter auszeichnen als vielmehr durch eine Zeichenfunktion. Bei den Glaubenswundern handelt es sich wesentlich um Erschließungssituationen, bei denen es nicht auf die Durchbrechung der Naturgesetzmäßigkeit ankommt³², sondern auf das Erstaunen und die Bewunderung. Insofern erfordern sie eine entsprechende Einstellung bzw. Deutung: den Glauben. Fehlt dieser, wirkt Jesus nach den Synoptikern auch keine Wunder (Mk 6,5; 8,11f.). „Als glaubendes ‚Sehen-als‘ ist die Bezeugung des Handelns Gottes an einen Bezugsrahmen des Glaubens gebunden.“³³ Das Wunder stellt als Zeichengeschehen einen interpersonalen Bezug zwischen den Menschen, die das Wunder als Heilszeichen verstehen, und Gott, der sich heilend-rettend den Menschen zuwendet, her. Das Sehen des Zeichens wird zum Hören des Anspruchs; neues Sehen schafft neues Hören. Voraussetzung zum Verständnis der Machttaten Jesu ist somit der Glaube; eingebettet in einen ganz bestimmten Sinnzusammenhang setzen die Zeichenhandlungen Jesu eine grundsätzliche Glaubensbereitschaft voraus.

Abgesehen von den neueren Erkenntnissen der historisch-kritischen Biblexegese wissen wir heute, wie gefährlich es war, im Zuge des apologetischen Wunderverständnisses Gottes Handeln in wissenschaftstheoretischen Lücken verorten zu wollen. Denn ein solcher Lückenbüßer-Gott war aufgrund fortschreitender Forschungserkenntnisse der ständigen Defensive ausgesetzt. Wir können heute nicht

³¹ Thomas v. Aquin, S.th. I, q. 105 art. 7; q. 110 art. 4.

³² H. Dolch, Der Wunderglaube in der Kritik der Naturwissenschaft, in: N. A. Luyten (Hg.), Führt ein Weg zu Gott? Freiburg i. Br. 1972, 245–263, hier 246f.

³³ R. Bernhardt, Durchbrochene Naturgesetze? Heute an das Handeln Gottes glauben, in: HerKorr Spezial – Getrennte Welten? Der Glaube und die Naturwissenschaften, Oktober 2008, 18–22, hier 19.

mehr so tun, als sei die Möglichkeit einer zeitweisen Außerkraftsetzung der Naturgesetze durch Gott problemlos denkbar. Weshalb sollten die von Gott selbst geschaffenen universalen Naturgesetze und Wirkzusammenhänge der Ordnung des Universums dienlich sein, für das besondere göttliche Handeln aber hinderlich?³⁴ Nach dem klassischen, interventionistischen Konzept erscheint „die Naturkausalität [...] leicht wie ein Hindernis für ein engagierteres Wirken Gottes“.³⁵

Erschwerend kommt hinzu, dass heute von der Determiniertheit der Wirklichkeit nicht mehr einfach abgesehen werden kann. Zwar weiß man mittlerweile um die naturwissenschaftliche Unberechenbarkeit verschiedener physikalischer Prozesse, doch hilft es letztlich nicht weiter, beim Zufall Zuflucht nehmen zu wollen.³⁶ Denn wird Gottes Handeln mit Quantensprüngen und chaotischen Prozessphasen in Verbindung gebracht, so werden dadurch die physikalischen Erhaltungssätze zwar nicht verletzt und Gott nimmt auch keine Lückenbüßer-Rolle ein, doch wie sollte man sich ein solches Wirken Gottes näher vorstellen? Wie kann Gottes Handeln in der Welt einerseits auf die Quantenphysik und die Offenheit chaotischer Systeme eingegrenzt werden, andererseits aber zugleich eine Relevanz für das gesamte Universum behauptet werden? Auch der Versuch von Arthur Peacocke³⁷, Gottes Handeln im Sinne einer top-down-Kausalität zu verstehen, wonach Gott auf die Welt einwirke, ähnlich wie der Geist auf den Körper, überzeugt nicht. Offen bleiben etwa die Fragen, wie der Informationstransfer Gottes genau erfolgen soll oder weshalb eine Wechselbeziehung zwischen Gott und den innerweltlichen Wirkursachen auszuschließen ist.³⁸

Mit der Frage, wie eine göttliche Intervention in den Natur- und Geschichtsprozess wissenschaftsverträglich gedacht werden kann, tut sich die heutige Theologie schwer, sofern sie die modernen Naturwissenschaften zur Kenntnis nimmt. „[D]ie Theologie [kann] derzeit kein zufrieden stellendes Nachfolgemodell für das klassische Konzept des mittels Wunder punktuell in die Geschichte eingreifenden Gottes anbieten.“³⁹ Es ist kaum vorstellbar, dass Gott in die Autonomie der natürlichen Abläufe, in denen alles gesetzmäßig geschieht, eingreift.

Wie soll, wenn die Theologie die Wirkweisen Gottes in der Welt nicht wissenschaftskonform erklären kann, der Gläubige, der seinen Glauben rational zu beantworten sucht, noch mit der interventionistischen Nähe Gottes im täglichen

³⁴ A. Peacocke, *Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Mainz 1998, 144.

³⁵ B. Grom, *Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild*, in: *StZ* 227 (2009), 40–52, hier 43.

³⁶ J. Polinghorne, *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers*, Gütersloh 2000.

³⁷ A. Peacocke, *Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaft*, Mainz 1998.

³⁸ P. Becker, *Das Wirken Gottes in der Welt. Zur Vereinbarkeit von Theismus und Naturwissenschaften*, in: *MThZ* 56 (2005) 248–257, hier 252.

³⁹ Ebd., 255.

Leben rechnen? Wie lässt sich im Kontext heutiger naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und physikalischer Forschungen der Glaube an ein spezielles, direktes Eingreifen Gottes plausibel machen?

Ist Gott allmächtig?

Während das biblische Denken noch von der Möglichkeit eines interventionistischen, geschichtlichen Wirkens Gottes ausging, verbunden mit der Überzeugung von seiner Allmacht, sind heute an einem solchen Gottesbild theologische Korrekturen unumgänglich. In der Heiligen Schrift ist nämlich an keiner Stelle vom „allmächtigen Gott“ (Deus omnipotens) die Rede. Zwar findet sich das Attribut „allmächtig“ im Buch der Weisheit (Weish 11,17; 18,15), doch wird es auch hier nicht auf Gott selbst bezogen.⁴⁰ Die Vorstellung von Gottes Allmacht entstammt vielmehr der griechischen Philosophie, der das griechisch sprechende Frühjudentum den Begriff „Allmacht“ als Gottesprädikat entnahm. Schließlich war es die Septuaginta, die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, die auf den Begriff „παντοκράτωρ“ zurückgriff, der schon in der Johannesapokalypse rezipiert worden war (1,8; 4,8 u. a.) und den die Vulgata mit „omnipotens“ übersetzte. Mit dem Begriff „παντοκράτωρ“, der sich in die biblische Sprache nicht rückübersetzen lässt, wurde der Machtgedanke deutlich verstärkt. Demgegenüber wusste zwar die biblische Tradition um die göttliche Machtfülle, thematisierte sie aber nie abstrakt, sondern bezog sie stets in der Replik auf bedrängende Gesichtssituationen Israels: Dass die Liebe und Zuneigung Gottes zu seinem Volk durch keine Macht zerstört werden kann (Jes 46,6), wurde besonders angesichts der Ohnmacht Israels immer wieder betont. Durch die Erinnerung an das, was er „mit starker Hand und hoch erhobenem Arm“ in der Geschichte für Israel vollbracht hat (Dtn 4,34; 2 Kön 17,36), wurde Gottes Heilswille herausgestrichen. Aufgrund konkreter geschichtlicher Ereignisse, die im Glauben gedeutet wurden, setzte Israel auf die Geschichtsmächtigkeit Gottes. „[N]iemand in Israel – selbst Jesus nicht! – [kam] jemals auf die Idee, vom ‚allmächtigen Gott‘ zu reden.“⁴¹

Hinter dem Allmachtsprädikat, das Gott in der frühjüdischen und sodann in der frühchristlichen Literatur zugesprochen wurde, verbirgt sich also biblisch betrachtet der Gedanke von der unbesiegbaren Liebe Gottes zu seinem Volk und insofern vom Herrsein Gottes über die Geschichte; Gott hat die uneingeschränkte Macht, seinen Heilswillen in der Geschichte entgegen aller Widrigkeiten durchzusetzen.

⁴⁰ R. Feldmeier, *Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Ursprung des Allmachtbekenntnisses*, in: W. H. Ritter u. a. (Hg.), *Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat (Biblich-theologische Schwerpunkte 13)*, Göttingen 1997, 13–42.

⁴¹ M. Limbeck, *Alles Leid ist gottlos. Ijobs Hoffnung contra Jesu Todesschrei*, Stuttgart 2005, 55.

Doch kann davon nach Auschwitz noch die Rede sein? Nach Günther Schiwy, der sich auf Hans Jonas stützt, wurde in Auschwitz die Ohnmächtigkeit Gottes angesichts der Menschheitsgeschichte offenbar, wobei Schiwy allerdings so weit geht, „der Allmacht Gottes den Abschied zu geben.“⁴² Möchte man diesen Schritt nicht mitvollziehen, so ist doch zumindest einzuräumen, dass Gott in seiner Liebesbeziehung zum Menschen dessen Freiheit als Möglichkeitsbedingung für seine freie Liebesantwort nicht unterbinden kann bzw. möchte und er insofern nicht unter allen Umständen Herr der Geschichte ist. Wenn dem so ist, dann kann eigentlich nur noch dialektisch von Gott gesprochen werden, seine Leidensunfähigkeit wie auch seine Leidensfähigkeit und damit verbunden seine Allmacht wie auch seine Ohnmacht zugleich aussagend.

Gottes rettende und verlässliche Macht darf nicht als abstrakte Omnipotenz oder gar Willkür missverstanden werden, vielmehr ist seine Macht im Sinne von Güte und Liebe (Ps 13,6; 36,6; Jes 49,6) zu interpretieren, die das liebende Mit-Leid, seine Sym-Pathie nicht aus-, sondern einschließt. Die Liebe Gottes ist auf das menschliche Heil hin zu beziehen und impliziert um der Freiheit des Menschen willen eine freie Selbstbegrenzung, nicht aber so, dass ihn der menschliche Freiheitsmissbrauch nicht berühren würde. Stattdessen lässt er sich in seiner übermächtigen Liebe freiwillig vom menschlichen Leid zuinnerst betreffen und leidet in der Überfülle seiner Liebe mit, ohne aufzuhören Gott zu sein. Gott ist nicht nur der *deus semper maior*, sondern auch der *deus semper minor*.

Schöpferische Allgegenwart

Ausgehend von der Hl. Schrift, so haben wir eben gesehen, ist der Gedanke von der Allmacht Gottes im Sinne der unbezwinglichen Liebe Gottes zu verstehen. Diese Liebe macht sein Wesen aus und ist innerweltlich anwesend. Das kann schöpfungstheologisch begründet werden.

Gottes Allwirksamkeit und Allgegenwart ist darauf zu beziehen, dass er kraft seines Wortes (Röm 4,17) alles ins Dasein gerufen hat (*creatio ex nihilo*), alles Daseiende im Dasein erhält (*creatio continua*) und folglich die gesamte Schöpfung durchwirkt, ohne sie ihrer Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit zu berauben. Gott ist „tragender Konstitutionsgrund der Welt und aller Geschehnisse in ihr, ohne sie direkt und unmittelbar zu verursachen.“⁴³ Der zeitlose Schöpfungsakt ist seinsursächlich zu denken, wobei er sich als in der Zeit andauernd auswirkt. Die „Schöpfung stellt sich im Lichte der Evolution als ein zeitlich erstrecktes Geschehen – als *creatio continua* – dar, in dem Gott als der Schöpfer des Himmels und der

⁴² G. Schiwy, *Abschied vom allmächtigen Gott*, München 1995, 105.

⁴³ R. Bernhardt, *Durchbrochene Naturgesetze? Heute an das Handeln Gottes glauben*, in: *HerKorr Spezial – Getrennte Welten? Der Glaube und die Naturwissenschaften*, Oktober 2008, 18–22, hier 20.

Erde den Augen des Glaubens sichtbar wird.“⁴⁴ Ein solcher Schöpfungsglaube verträgt sich mit keiner deistischen Schöpfungsauffassung.

Der Schöpfungsglaube besagt, dass sich alles Sein Gott verdankt und dauernd, kontinuierlich von ihm aus freier Liebe im Sein erhalten wird, was den Rückfall des Kontingenten ins Nichts verhindert – inklusiv des kosmischen und biologischen Evolutionsprozesses. Gottes schöpferisches Tätigsein ist die Bedingung der Möglichkeit aller evolutiven Entwicklungen. *Creatio continua* bezeichnet also kein immer wieder neues, stabilisierendes oder korrigierendes Eingreifen Gottes in seine Schöpfung. Ein Schöpfungsglaube, der versucht, dem Evolutionsprozess und der Autonomie der eigengesetzlichen Natur ebenso Rechnung zu tragen wie der Freiheit des Menschen, wird von keiner direkten, materiellen Interaktion Gottes mit der Welt ausgehen.⁴⁵ Der Versuch, Gott als innerweltliche Wirkursache zu denken, liefe ohnehin Gefahr, einen Zeitbegriff in das zeitlose Schaffen Gottes hineinzutragen. Die Natur- und Geschichtsabläufe sind zwar durch Gottes Schöpfersein bedingt, nicht aber so, dass sein Wirken inmitten der Welt mechanisch-kausativ wahrgenommen werden könnte.

In der Schöpfung drückt sich Gott selbst aus, in ihr spricht er den Menschen an. Diesen theophanischen bzw. sakramentalen Charakter der Schöpfung hob u. a. Nikolaus von Kues hervor indem er sagte: „Es ist [...] die ‚eine große Stimme‘, die sich ‚jahrhundertlang ununterbrochen gesteigert hatte‘ und ‚am Ende einer langen Reihe von Modulationen‘ ‚endlich Menschengestalt angenommen hat‘⁴⁶.“⁴⁷ Ist Gott eine „Hintergrundstimme“, die die sprachlich verfasste Wirklichkeit trägt, die Evolution des Bewusstseins beeinflusst, auf die Geistregung und die Kultur einwirkt und sich geschichtlich mittels des Menschenwortes zu Wort meldet? Wenn dem so ist, dann müssten wir versuchen, im Gewöhnlichen das Wunderbare zu entdecken. „[W]enn es überhaupt einen Schöpfer gibt, dann müssen wir ihn im Inneren seiner Schöpfung suchen. Und wenn Gott wirklich ‚innen‘ ist, dann finden wir ihn in den Prozessen, nicht in den Lücken der Welt.“⁴⁸

Das Leben soll also in der Gegenwart Gottes bewusst gelebt werden. Alles soll in der mystischen Grundhaltung getan werden, dass der Mensch sein Dasein Gott verdankt und er von ihm bleibend abhängig ist. So soll jede Handlung im Sinne der Selbsthingabe an Gott vollbracht und so zum Gebet werden, gerade wie Paulus dazu auffordert, „ohne Unterlass“ zu beten (1 Thess 5,17). „Alles, was ihr tut in Wort oder Werk, tut alles im Namen des Herrn Jesus und dankt durch ihn Gott,

⁴⁴ P. Johannes Paul II., zit. nach: R. Koltermann, *Evolution und Schöpfung – unüberwindbare Gegensätze?*, in: *ThRev* 105 (2009), 3–16, hier 13.

⁴⁵ B. Grom, *Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild*, in: *StZ* 227 (2009), 40–52, hier 50.

⁴⁶ Nikolaus v. Cues, aus den *Excitationes* 3, Basel 1565, 411–412, zit. nach: H. de Lubac, *Glauben aus Liebe. „Catholicisme“*, dt. Einsiedeln 1970, 405.

⁴⁷ G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg i. Br. 1986, 39.

⁴⁸ J. V. Taylor, *Der Heilige Geist und sein Wirken in der Welt*, Düsseldorf 1977, 37.

dem Vater.“ (Kol 3,17) Einer Spiritualität, die damit ernst macht, dass wir in allem Bedingten das Unbedingte mit erfahren, und die sich darum um „das Innerlich-die-Dinge-Verspüren-und-Schmecken“⁴⁹ müht, steht allerdings der modernen Lebensauffassung entgegen, gemäß der die Gottesfrage – wenn überhaupt – erst gestellt wird, wenn sich die berechenbaren und als selbstverständlich erachteten Naturabläufe der menschlichen Kontrolle entziehen. „Tatsächlich wird Gott häufiger als Ursache betrachtet, wenn Gläubige über ein lebensveränderndes Ereignis – etwa eine schwere Erkrankung oder eine unerwartete Genesung – nachdenken, während sie Ereignisse, die nicht lebensverändernd sind, seltener auf Gott zurückführen“.⁵⁰

Personal vermitteltes Wirken Gottes

Ist Gott nur kraft seines Schöpfungsaktes in der Welt anwesend? Nein, seine unbesiegbare Liebe kann darüber hinaus auch personal vermittelt am Werk gedacht werden. Nach biblischem Zeugnis handelt Gott frei in der Geschichte, indem er sich bestimmten Menschen mitteilt, sie anspricht und beruft: Mose, Propheten, Paulus oder die Apostel, von denen es im sekundären Markusschluss heißt: „Sie aber zogen aus und predigten überall. Der Herr stand ihnen bei und bekräftigte die Verkündigung durch die Zeichen, die er geschehen ließ.“ (Mk 16,20)

Ein personal vermitteltes Handeln Gottes ist dort anzunehmen, wo sich der Mensch in seinem Tun auf Gott hin öffnet. Statt in sich selbst verhaftet und auf seine begrenzten Möglichkeiten beschränkt zu sein, weiß er sich von Gottes Geist und Liebe ergriffen und stellt sich ganz bewusst in den Dienst des göttlichen Willens. Wie vielfältig erfahren wird, dass die Liebe inspirieren und motivieren kann, so kann auch das Handeln Gottes in der Geschichte vorgestellt werden. Immer wieder erfährt der Menschen, dass er von fremden, überpersonalen „Mächten und Gewalten“⁵¹ heimgesucht und ergriffen wird, sei es negativ von der Macht des Bösen oder positiv von der Macht der Liebe. „Gott handelt, wo sein Heils-Wille geschieht – durch und an Menschen, die sein Geist ergreift“.⁵² Das durch Menschen vermittelte Geistwirken Gottes ist ein geschichtswirksames Handeln; es verändert nicht nur den einzelnen Menschen, sondern durch ihn auch das gesamte Weltgefüge. Zugleich wird durch ein solches personal vermitteltes Handeln Gottes weder die menschliche Freiheit negiert, noch werden naturwissenschaftliche Erkenntnisse in Frage gestellt.

⁴⁹ I. von Loyola, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übers. u. erläutert v. P. Knauer, Graz 1978, Nr. 2.

⁵⁰ B. Grom, Deistisch an Gott glauben? Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild, in: StZ 227 (2009), 40–52, hier 48.

⁵¹ Th. Zeilinger, Zwischen-Räume. Theologie der Mächte und Gewalten, Stuttgart 1999.

⁵² J. Werbick, Art. Geschichte / Handeln Gottes, in: NHTg Bd. 1 (2005) 494–511, hier 509.

Im menschlichen Handeln kann sich die göttliche Wirklichkeit manifestieren. Es ist Gottes eigenes Wesen, seine Liebe, die den Menschen zum Handeln bewegt, ohne ihn zu zwingen. Eine Liebe, die den Kern des geschichtlichen Heilswirkens Gottes bildet und in Jesus von Nazareth Fleisch angenommen hat. Fortan wirkt diese Liebe kraft des Geistes Gottes innerweltlich fort und kann freiwillig ergriffen werden. „Der von der ‚Macht der Liebe‘ Erfasste handelt ‚in‘ der Liebe und ‚aus‘ Liebe, ohne dass man sinnvollerweise sagen könnte, diese Macht ersetze seine Selbstbestimmung und determiniere sein Handeln. Sie begründet vielmehr gerade seine Freiheit, indem sie andere Bindungen ‚löst‘ und damit von ihnen ‚erlöst‘. Gott wirkt als kreatives, versöhnendes und den Kosmos vollendendes Kraftzentrum durch das von ihm ausgehende Kraftfeld des Lebens. In diesen Dimensionen bringt er Leben hervor, erhält und erneuert es.“⁵³ Inmitten der Welt kann also Gott am Werk erfahren werden, wo immer seinem Geist Raum gegeben wird, vermittelt durch einen selbst oder durch den Anderen.

Wichtig ist die Feststellung, dass das Wirken Gottes in Welt und Geschichte hier nicht durch die Suche nach Lücken in der Evolution geschieht, sondern in Kompatibilität zur Naturwissenschaft. Die Handlungskausalität, die für den Menschen unverzichtbar ist, bleibt ja für die Naturwissenschaft unerreichbar. Außen vor bleiben Absicht und Sinn, Motive und Ziele menschlicher Handlungen.

So wenig wir Gottes Wirken einfach im Kausalitätsgefüge der Wirklichkeit verorten dürfen, so wenig dürfen wir ihm voreilig allzu menschliche Prädikate zuschreiben. Der Umgang mit anthropomorphen Begriffen hat äußerst umsichtig zu erfolgen, denn Gott als der absolute Urgrund allen Seins, als absolute Liebe und unbedingte Freiheit ist der je Größere. Oder um mit Karl Rahner zu sprechen: Im Reden von Gottes Wirken dürfen wir nicht vergessen, „dass eine solche Zusage immer nur dann einigermaßen legitim von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir sie gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebelage zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber“.⁵⁴

Ausblick

Wir können heute nicht mehr so tun, als sei die Möglichkeit einer zeitweisen Außerkräftsetzung der Naturgesetzmäßigkeit durch Gott problemlos denkbar. Auch wenn ein streng deterministisches Naturverständnis als überwunden gelten kann – wir wissen heute um die naturwissenschaftliche Unberechenbarkeit, Nicht-Linearität und

⁵³ R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 401.

⁵⁴ K. Rahner, Von der Unbegreiflichkeit Gottes. Erfahrungen eines katholischen Theologen, Freiburg i. Br. 2005, 27.

Flexibilität verschiedener physikalischer Prozesse –, so hilft dieses Wissen nur bedingt, um die Rede eines besonderen, interventionistischen Handelns Gottes in der Welt zu explizieren. Denn kann in bestimmten Fällen ein Ursache-Wirkzusammenhang auch nicht unmittelbar ausgemacht werden, so gilt doch als unbezweifelbare naturwissenschaftliche Erkenntnis, dass die physikalische Welt kausal geschlossen ist. Demnach können die Ursachen für physikalische Prozesse nur in der Welt selbst liegen.

Ein unmittelbares, von außen erfolgreiches Eingreifen Gottes kann im Blick auf naturwissenschaftliche Erkenntnis nur schwer plausibel gemacht werden. Es wirft aber auch in theologischer Hinsicht eine Reihe schwerwiegender Fragen auf. Neben dem Theodizee-Problem betrifft dies vor allem die Transzendenz Gottes: Wie kann Gott unvermittelt in der Welt handeln, ohne seine Göttlichkeit zu verlieren? „Gott kann als unsagbare und unumgreifbare Voraussetzung, als Grund und Abgrund, als unsagbares Geheimnis in seiner Welt nicht antreffbar sein, er scheint in der Welt, mit der wir umgehen, nicht einrücken zu können, weil er ja dadurch gerade das würde, was er nicht ist: ein einzelnes, neben dem es anderes gibt, das er nicht ist. Wollte er in seiner Welt erscheinen, so würde er anscheinend sofort aufhören, er selber zu sein, der Grund aller Erscheinung, der selbst keine Erscheinung ist und hat.“⁵⁵ Der Versuch, Gott als geschöpfliche Wirkursache zu denken, liefe also Gefahr, Gott seiner Transzendenz zu berauben und einen Zeitbegriff in das zeitlose Schaffen Gottes hineinzutragen.

Wie gewagt es ist, Gottes Handeln direkt mit Naturphänomenen in Verbindung bringen zu wollen, wird u. a. am folgenden Beispiel augenscheinlich: Das Gewitter, das am 18. Juli 1870 über Rom hereinbrach und den Petersdom in Dunkelheit hüllte, deuteten manche Väter des Ersten Vatikanischen Konzils als himmlische Bestätigung der in dieser Stunde verabschiedeten Dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus“ mit der Erklärung des universalen Jurisdiktionsprimats und der Infallibilität des päpstlichen Lehramtes. Andere dagegen sahen darin den Ausdruck göttlichen Zorns. Anstatt von einem eindeutig identifizierbaren Handeln Gottes innerhalb des Natur- und Weltprozesses auszugehen, ist vielmehr ein Bewusstsein für das Geschaffensein aller Wirklichkeit auszubilden. Denn wer um das Geschaffensein der Natur weiß, wird nicht anders können, als Gott für alles Seiende, auch für sein eigenes Dasein zu danken, dafür, dass der Schöpfergott aus Liebe und in Liebe alles durchwirkt und trägt. Sollten sich Theologen darüber hinaus nicht bescheiden und „bei der These stehen bleiben, dass natürliche Prozesse, die sich aufgrund der Naturgesetze erklären lassen, und geschichtliche Vorgänge, die als

⁵⁵ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearbeitet v. N. Schwerdtfeger und A. Raffelt, Freiburg i. Br. 1999, 1–445, hier 82.

Ergebnis menschlichen Handelns verständlich sind, gleichzeitig als Handeln Gottes angesehen werden können?“⁵⁶

⁵⁶ M. Hüttenhoff, Gottes Wirken in einer Welt natürlicher Verursachung. Theologische und naturphilosophische Überlegungen im Anschluss an „nicht-interventionistische“ Theorien göttlichen Handelns, in: ThZ 67 (2011), 350–378, hier 375.