

Christian Kummer

An Gott als Person glauben?

Eine Spurensicherung

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2019 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Gestaltung, Satz und Repro: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3178-8

Inhalt

Vorwort	9
---------	---

1. Kapitel: Plädoyer für einen naturwissenschaftlich verträglichen Gottesbegriff

<i>Der Stein des Anstoßes: unsere anthropomorphe Gottesrede</i>	19
<i>Gott – kein ›Etwas‹ und kein ›Jemand‹ (H.-J. Höhn)</i>	25
Die Fragwürdigkeit meines Daseins	30
Das Bild vom Horizont	35
Asymmetrische Gott-Welt-Beziehung	38
<i>Auch ohne zu handeln ist Gott allmächtig</i>	43
<i>Und wo bleiben die Wunder?</i>	46
<i>Konsekrierte Hostie bei Ebay</i>	52
<i>Theologische Grundreinigung</i>	56

2. Kapitel: Schöpfungsglaube

<i>Gott und Welt – ein »synsemantisches Doppel«</i>	62
<i>Unsere kosmische Geschichte – eine Jakobsleiter über dem Nichts</i>	63
<i>Als ob das immer so weiterginge – die Entstehung des Lebens</i>	70
<i>Eine neue Dimension – das subjektive Erleben</i>	83
<i>Der Mensch – Spiegelbild der Schöpfung</i>	91
<i>»Zum Dasein hat er alles erschaffen« (Weisheit 1, 14) – über Ende und Sinn des kosmischen Spektakels</i>	95

3. Kapitel: Erfahrung und Wirklichkeit bei Richard Schaeffler

<i>Ein objektiver Begriff von Erfahrung</i>	104
<i>Dialog mit der Wirklichkeit</i>	108
<i>Perspektivische Erfahrungswelten</i>	111
Paradigmatisch: die wissenschaftliche Erfahrung	112
Die ästhetische Erfahrung – vermittelt im Werk	117
Die moralische Erfahrung im Spannungsfeld unseres Handelns	123
<i>Die Eigenart religiöser Erfahrung</i>	128
Genuine Erfahrung oder nachträgliche Interpretation?	131
Was Mose am Dornbusch passierte: das Besondere des religiösen Anspruchs	133
Berührungspunkte mit anderen Erfahrungswelten	135
Unverfügbarkeit der religiösen Erfahrung	139
Vergewisserung durch das Gebet	141

4. Kapitel: Annäherung an das Heilige

<i>Beispiele religiöser Bewusstseinszustände (William James)</i>	149
<i>Das Heilige als besondere Gemütsstimmtheit (Rudolf Otto)</i>	160
<i>Selbsttranszendenz bei Aldous Huxley</i>	166
Selbsttranszendenz durch Exzess	170
Selbsttranszendenz im normalen Leben	172
Notwendigkeit einer Selbsttranszendenz ›nach oben‹	173
<i>›Mystische‹ Erfahrung und ihre Bewertung bei W. James</i>	176
Einmal und zweimal Geborene	177
Erlösungserlebnisse	180
Am Tor des ›transmarginalen‹ Bewusstseinsfeldes	183
Ein pragmatistisches Toleranzedikt	185

5. Kapitel: Entstehungswege des personalen Gottesglaubens

<i>Was wir bisher erreicht haben</i>	190
<i>Ein Stufenmodell der Glaubensentstehung</i>	194
<i>Zur ersten Stufe: Personalisierung des Göttlichen</i>	199
<i>Zur zweiten Stufe: Ikonisierung</i>	205
Anrufung des Namens	208
Bekenntnis der Göttlichkeit	210
Persönliche Identifikation	213
<i>Zur dritten Stufe: Systematisierung</i>	216
Gildenbildung	216
Von der Repräsentation zur Ontologisierung	220
Bedeutung und Grenzen wissenschaftlicher Theologie	222
<i>Rückwirkungen auf die religiöse Erfahrung</i>	225
Verkündigung	225
Spirituelle Praxis	228
<i>Zusammenfassender Rückblick</i>	231
Literaturverzeichnis	235
Register	239
Anmerkungen	245

Vorwort

Ursprünglich sollte das Buch anders heißen, nämlich: »Kleine Gotteslehre für Andersgläubige«. Aber zugegeben, so klein, wie ich mir das anfangs vorgestellt habe, ist das Ganze nicht geraten. Es ist offensichtlich nicht so einfach, einen Entwurf, den man im Kopf beisammen hat, in aller Kürze auf die Zweidimensionalität von Papierseiten zu bringen, wenn man dabei auch noch die Linien seiner Entstehung darzustellen versucht. So habe ich den aktuellen Titel, den der Verlag vorgeschlagen hat, nur zu gern aufgegriffen. Ob man *an Gott als Person glauben* kann, das ist genau die Grundfrage, um die sich das ganze Buch dreht. Und es ist auch eine Frage, die viele moderne Menschen, insbesondere naturwissenschaftlich vorgebildete, bewegt, die zwar glauben möchten, aber mit dem christlichen Gott der theologischen Schulbücher wenig anfangen können. Ihnen biete ich meine eigene Antwort auf diese Frage an. Sie ist sicher nicht der Weisheit letzter Schluss, und insofern ist mein Beitrag zur Gotteslehre tatsächlich klein und muss es bleiben. Denn mit der Frage nach Gott kommt man nie an ein Ende.

»Hast du jetzt dieses Buch schreiben müssen? Hat es so etwas noch nicht gegeben?« So hätte meine verstorbene Mutter wohl wieder reagiert, wie damals, als ich ihr mit aller Einbildung des akademischen Neulings das erste Exemplar meiner eben gedruckten Doktorarbeit präsentierte. Man mag das als typi-

sches Misstrauen belächeln, das Eltern gegenüber den geistigen Höhenflügen ihrer herangewachsenen Kinder an den Tag legen (ihren Stolz darüber heben sie sich für die Tür des Nachbarn auf) – aber die Frage hat etwas Entwaffnendes. Gut möglich, dass ich bei mehr Lektürespaß an theologischer Fachliteratur genügend Autoren hätte finden können, angesichts derer mir das Unnötige meines Vorhabens klar geworden wäre. Ein Verlust? – Für mich schon.

Die Kombination des von Hans-Joachim Höhn übernommenen Begriffs einer grundsätzlichen Bezogenheit alles Geschaffenen auf einen davon restlos verschiedenen Gott mit der innerlich erfahrbaren Dynamik religiöser Selbsttranszendenz ist, soweit ich sehe, ein theologisch eher unübliches Verfahren. Die philosophische Grundlage dafür lieferte mir der Religionsphilosoph Richard Schaeffler mit seiner Theorie einer dialogischen Erfahrung der Wirklichkeit. Dieser Ansatz, der in gut transzendentalphilosophischer Manier die Möglichkeit einer direkten Wirklichkeitserkenntnis verneint, versteht die Art und Weise, wie wir von der Wirklichkeit berührt werden, als Anspruch, der erst durch unsere Antwort ins Wort gesetzt und vergegenständlicht wird. Von da aus lässt sich ein Gottesglaube konzipieren, der im diffusen Vernehmen eines »universalen Gegenübers« seinen Ausgang nimmt und in das Bekenntnis eines personalen Gottes einmünden kann, bis dahin, wie ihn die Schultheologie definiert und dogmatisiert. Das ist mein Verständnis einer »Personwerdung« Gottes im Glauben, das ich in einem dreigliedrigen Stufenschema entwickelt habe – und das, liebe Mutter, gab es so bisher noch nicht.

Ich denke, dieser Kurzabriss lässt erahnen, warum mein Unternehmen ziemlich weitschweifig ausfallen musste. Wenn man die Lektüre etwas straffen will, wäre mein Vorschlag: Beginnen

Sie mit dem 1. Kapitel, das neben der Fragestellung den genannten Gottesbegriff H.-J. Höhns darlegt. Überspringen Sie Kapitel 2, weil die darin behandelte Frage, wie sich vor diesem Gottesbegriff Schöpfung ausnimmt, zwar naturwissenschaftlich bedeutsam ist, für unser Zentralthema einer Begründung des personalen Gottesglaubens aber eher als Nebenschauplatz rangiert. Zentral bleibt hingegen, wie schon angesprochen, das 3. Kapitel, das Schaefflers Erfahrungsbegriff ziemlich ausführlich und dabei in weitgehend eigener Darstellung präsentiert. Ich hoffe, dass über diese Eigenmächtigkeit die Gedanken Schaefflers nicht entstellter wiedergegeben sind, als es im Hinblick auf eine möglichst große Anschaulichkeit für den philosophisch nicht geschulten Leser vertretbar ist. Man kann von diesem Hauptkapitel direkt zu seiner Anwendung auf die Ausbildung einer personalen Gottesvorstellung in Kapitel 5 übergehen. Allerdings wird dann verschiedentlich die religionspsychologische Fundierung fehlen, auf die dort immer wieder Bezug genommen wird. Ich denke aber, dass nach der Lektüre des 5. Kapitels das Interesse genügend geweckt ist, um sich eingehender mit den mir wichtig gewordenen Autoren W. James, A. Huxley und R. Otto im 4. Kapitel zu befassen.

Trotz aller Ausführlichkeit muss ich mir den Vorwurf gefallen lassen, dass theologisch so wesentliche Themen wie Sünde, Erlösung, Leid, Übel, kurz die dunklen Seiten unseres gläubigen Daseins, nicht ausdrücklich zur Sprache kommen. Nun, es sollte eine ›Gotteslehre‹ werden, und kein Kompendium der Theologie. Das bedeutet, dass es vor allem um eine Begründung geht, warum Menschen an Gott glauben, und wie sie das im Einklang mit der Vernunft tun können, und das ist, ganz traditionell, eine vorrangig philosophische Aufgabe. Aus diesem Grund, wie auch wegen der nötigen Auseinandersetzung mit naturwissenschaft-

lichen, genauer: naturalistischen Einwänden, nimmt die philosophische Erörterung einen breiteren Raum ein, als es theologisch interessierten Lesern vielleicht lieb ist. Immerhin darf ich bekennen, dass der hier vertretene Ansatz religiös erfahrbarer Bezogenheit auf einen absolut transzendenten Gott für mich zu einem Denkschema geworden ist, in das sich alle biblischen Aussagen über Gottes Hinwendung zum Menschen sinnvoll einordnen lassen, und dabei häufig sogar in einem neuen Licht erscheinen. Zahlreiche Tagebuchnotizen der letzten Jahre könnten dafür als Belege dienen, wenn ich es nicht vorzöge, diesen frommen Schatz weiter im Acker meiner unleserlichen Handschrift zu belassen.

Ein Mangel mag besonders auffallen: dass von der Liebe Gottes bzw. zu Gott so wenig die Rede ist – ein entsprechender Eintrag steht nicht einmal im Register. Könnte es sein, dass der hier gefasste Entschluss, die Wirklichkeit Gottes hinter dem Schleier absoluter Transzendenz zu belassen, dem Aufbau einer persönlichen Liebesbeziehung zu Gott abträglich ist? Ich möchte darauf mit Gertrud von le Fort (1876–1971) antworten, die in einer frühen Novelle (noch vor ihrer Konversion zur katholischen Kirche) die Überzeugung ausdrückte, »dass unser Schicksal in alle Ewigkeit beschlossen liegt in einer Macht, deren Wesen nichts anderes sein kann als eine tiefe, große Freundlichkeit« (Trausmuth, *Gertrud von Le Fort*, 111). Für mich ist das eine gültige Beschreibung dessen, worin Bezogensein auf eine letzte transzendente Wirklichkeit in gläubiger Sicht besteht. Den Facettenreichtum einer solchen Grunderfahrung einfach mit der Vokabel 'Liebe' zuzudecken, erschien mir unangemessen, wie jeder nachvollziehen kann, den die Frage »Liebst Du Gott?« schon einmal in Verlegenheit gebracht hat.

Es war ein langer Weg bis zur Fertigstellung dieses Buches. Der Einladung zu verschiedenen Akademieveranstaltungen und, insbesondere, Lehrerfortbildungen ist es zu verdanken, dass es dazu gekommen ist – angefangen von der »Initialzündung« beim Münchner Forum St. Michael im Oktober 2012 bis hin zu einer mir besonders gut in Erinnerung gebliebenen ökumenischen Tagung in Herrenberg zwei Jahre später. Mein spezieller Dank gilt der Gemeinschaft der Redemptoristen in Gars a. Inn, deren brüderliche Gastfreundschaft in ihrem idyllisch gelegenen Kloster mir Gelegenheit gab, das Manuskript ungestört vom Münchner Großstadtlärm zu Ende zu bringen. Dank auch den an entsprechender Stelle erwähnten Institutionen und Personen für die freundlich gewährte Abdruckerlaubnis von Bildvorlagen. Immer zuletzt, aber keineswegs als Letzte möchte ich Frau Claudia Lueg und vor allem Herrn Volker Sühs vom Lektorat der Verlagsgruppe Patmos für die engagierte Betreuung meinen Dank aussprechen.

München, im Oktober 2018
Christian Kummer

1. Kapitel:
*Plädoyer für einen
naturwissenschaftlich
verträglichen
Gottesbegriff*

Man kann sich fragen, ob das überhaupt nötig ist, dass Gott »naturwissenschaftlich verträglich« sein muss. Naturwissenschaften können doch nie und nimmer maßgeblich sein für die Zulässigkeit theologischer Aussagen. Das würde sich kein Theologe gefallen lassen und zwar mit Recht. Es wäre eine methodologisch unzulässige Überschreitung des wissenschaftsspezifischen Geltungsbereichs – in diesem Fall der Erfahrungswissenschaften. Sie zum Maß aller Dinge zu machen, ist Szientismus¹, und der ist von philosophischer Seite hinreichend kritisiert (Mutschler, *Naturphilosophie*, 66). Ob ein Naturwissenschaftler die Legitimität theologischer Aussagen überhaupt anerkennt oder sie für baren Unsinn hält, ist eine Frage für sich, der hier nicht weiter nachgegangen wird. Wir wollen hier keine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Naturalismus führen, also jener philosophischen Position, die sich mit dem Slogan zusammenfassen lässt: »Überall auf der Welt muss es mit natürlichen Dingen zugehen.« Soweit diese Überzeugung nicht nur die krude Ablehnung einer (nicht minder kruden) supranaturalistischen Gegenposition ist und darauf insistiert, dass wissenschaftliche Erklärungen ohne die Annahme von Göttern, Geistern, und Dämonen auskommen müssten (wer behauptet heutzutage eigentlich noch das Gegenteil?), stellt sie ein Programm dar: Auch wenn wir die Erklärung von x noch nicht kennen, sind wir davon überzeugt, dass sich dieses x eines Tages durch natürliche Ursachen erklären lässt. Diesem Programm würde wohl der Großteil der modernen Menschheit zustimmen, wenn nicht theoretisch, so doch im praktischen Verhalten. Denn, Hand aufs Herz: Wer würde bei irgendeinem rätselhaften Ereignis zuerst an Spuk oder paranormale Phänomene denken, oder gar im theologischen Sinn an ein Wunder, und nicht, dass ihn hier jemand

narrt, entweder ein Schelmenstreich oder die eigenen Sinne? Wer nicht auf diese Weise reagiert, selbst wenn er ein gläubiger Mensch ist, den halten wir schlicht für nicht normal. Darum meine Gegenthese für den Hausgebrauch (eigentlich ist sie nur eine Modifikation des naturalistischen Programms): Zu 95 Prozent sind wir alle Naturalisten. Wo die weltanschaulichen Unterschiede beginnen, das sind die restlichen 5 Prozent.

Für jene fünf Prozent in uns ist dieses Buch geschrieben. Für Menschen, die »normal« sind in ihrem Umgang mit der Welt. Die gewohnt sind, auf naturwissenschaftliche Erklärungen zu bauen, weil sie vielfach die Erfahrung gemacht haben, wie erfolgreich solche Erklärungen gegenüber den Rätseln dieser Welt sind. Und für Naturwissenschaftler, die den Naturalismus zwar als die methodische Grundlage ihres Tuns akzeptieren, aber daraus keine Grundsatzfrage für ihr gesamtes Leben machen. Die also nicht der Gleichsetzung von ›Verstandesmenschen‹ (für die sie sich zweifellos halten) und ›Atheisten‹ zustimmen würden, wie sie der Evolutionsbiologe Ulrich Kutschera in wenig erleuchteter Weise in einem seiner Bücher unternommen hat (*Streitpunkt Evolution*, 297). Ihnen allen unterstelle ich, trotz oder bei aller professionell wie lebensweltlich bedingter Prägung durch die Naturwissenschaft, eine prinzipielle Offenheit für die Frage nach Gott. Und gleichzeitig verspüre ich ein Unwohlsein darüber, wie die Zunft der Theologen mit diesen so entscheidenden fünf Prozent jenseits des Naturalismus umgeht. Wie sie die Offenbarung eines Gottes dagegen setzt, die so klobig ist, dass sie nicht durch die »enge Tür« herein passt, durch die wir aus unserem normalen Leben ins Reich Gottes gelangen sollten. Wie oft wurde ich in all der Zeit, die ich als Naturphilosoph dem interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft gewidmet habe, mit der Klage konfrontiert:

»Je älter ich werde und je länger ich als Forscher tätig bin, desto schwerer tue ich mich, das, was von euren Kanzeln verkündet wird, ernst zu nehmen.« Es ist ohne Relevanz für das eigene Leben und vielfach auch von einer argumentativen Dürftigkeit, die den Standards wissenschaftlicher Rationalität nicht gewachsen ist (Kreiner, *Autorität der Wissenschaft*, 375). Geht es nicht auch anders? Muss die theologische Verkündigung wirklich unvermeidlich zur Ursache des Unglaubens für den heutigen Menschen werden? Kann man für den Glauben an Gott nicht auch auf andere Weise argumentieren, als gleich mit den Paukenschlägen des apostolischen Glaubensbekenntnisses vor der genannten »engen Tür« aufzufahren? (Das Bild bezieht sich auf die Cäcilienmesse Jacques Gounods und ihrer Apotheose von Paukenschlägen, unter denen das Credo schließt.) Kann man nicht, statt von allem Anfang an auf Offenbarung zu pochen (oder, noch schlimmer, unhinterfragt davon als einem Faktum auszugehen), bei der weitgehend »naturalistischen« Befindlichkeit des Menschen ansetzen und zusehen, für welchen Gott daneben noch Platz wäre? Natürlich bin ich nicht der erste, der sich dieser Frage stellt. Es gibt inzwischen ein ganzes religionsphilosophisches Forschungsprogramm, das unter dem Schlagwort »naturalistische Theologie« untersucht, wie viel Naturalismus mit theologischen Aussagen vereinbar ist, wenn man letztere nur exakt (nicht lax!) genug bestimmt. Im Unterschied zu solch akademischem Unterfangen ist mein Anspruch mehr jener des Predigers: Wie muss ich von Gott reden, damit ich das, was ich da sage, auch als Biologe, der ich bin, unterschreiben kann? Und wie stimmt gleichzeitig diese Rede mit dem Gott überein, zu dem ich privat im stillen Kämmerlein bete?

Der Stein des Anstoßes: unsere anthropomorphe Gottesrede

Im Mai 2014 bin ich von einer freikirchlichen Studentengruppe nach Leipzig eingeladen worden, um zu dem Thema zu sprechen: »Gibt es einen allmächtigen Gott, und wenn Ja, handelt er?« Ich habe damals trotz des vollen Terminkalenders sofort zugesagt: »Ja, ich komme zu euch, denn diese Frage verlangt Wurzelbehandlung und nicht bloß Plombieren von Lücken!« Aus der Dankeskarte der Veranstalter (es kamen 380 Studenten zu diesem Abend, und die waren gewiss nicht alle religiös, geschweige denn evangelikal) ist dann mein Lieblingsplakat zu diesem Thema geworden. Die Spüle einer WG-Küche, überladen mit gebrauchten Töpfen und Tellern (trotz des Hinweises an der Kachelwand: »Schmutziges Geschirr bitte sofort abwa-



Abb. 1–1: Dankes-Postkarte aus Leipzig [© smd (Studentenmission in Deutschland), mit freundlicher Abdruckerlaubnis]

schen oder mit aufs Zimmer nehmen!«) und dazu der erste Vers aus Psalm 121: »Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen – woher kommt mir Hilfe?«

Auf witzige Weise ist da die ganze Alltagsmisere eingefangen, unter der Gläubige wie Zweifler gleichermaßen leiden: Gibt es einen allmächtigen Gott? Den gibt es eindeutig nicht, sagt der Zweifler, denn sonst müsste die Welt anders aussehen. Und wünscht sich doch wider alle bessere Einsicht den Eingriff eines überweltlichen Kontrollorgans, wenn die irdischen Geschirr- und Scherbenhaufen gar zu gewaltig werden. Es gibt ihn, diesen Allmächtigen, sagt der Fromme, und hebt die Augen über alle Berge menschlichen Unvermögens auf zu einem Hoffnungszeichen, wie weiland der Prophet Elija am Karmel (1. Buch der Könige 18,42–45).² Im Gegensatz zum »Erfolg« des Propheten Elija (jedenfalls an dieser Stelle) ist das fromme Bekenntnis des allmächtigen Gottes aber unterlegt von Not und Elend des nicht erhörten Betens und der fortwährenden Suche nach einer Entschuldigung für sein Nichteingreifen.

Warum handelt er nicht, dieser doch allmächtige Gott, oder ist er am Ende gar nicht so allmächtig, wie die Theologen tun, und kann womöglich gar nicht handeln? Das ist die Kernfrage, und damit sind wir bereits bei der ersten selbst-erzeugten theologischen Schwierigkeit. Handeln Gottes – das klingt so neutral und unverfänglich, dass man gar kein erkenntnistheoretisches Problem dahinter vermutet, und doch wird dadurch ein typisch menschlicher Maßstab an Gott angelegt. »Handeln«, so lasse ich mir von Philosophen sagen, ist ein Tun aus Gründen, wie es kennzeichnend für rationale Subjekte ist. Es hat also mit Vernunft, Einsicht, Willen, aber auch Emotionen, Sehnsüchten und Wunschvorstellungen zu tun. Damit sind wir aber mitten im schönsten humanpsychologischen Beschreibungsdschungel.

Rechtes Handeln wird aus der Qual der Entscheidungsfreiheit geboren, wo der Mensch inmitten eines Konzerts aus rationalen und irrationalen Bedingungen seiner Wünsche die jeweils besseren Gründe zu finden hat. Ist ein solches Handlungsmodell auf Gott anwendbar? Gewiss wird in der Bibel oft genug vom »Zorn Gottes« gesprochen, oder dass ihn nachträglich etwas reut. Aber da sind wir offensichtlich bei einer anthropomorphen Beschreibung, mit der das uns nur zu bekannte unkontrollierte Auseinanderklaffen von Vernunft und Affekt auf Gott wie auf einen launischen Despoten übertragen wird. Und tatsächlich vernunftgeleitetes Handeln? Muss Gott auch erst Herr über seine Gefühle werden, um das Richtige zu tun? Kann man ihm überhaupt das für uns typische diachrone Abwägen von Gründen unterstellen? Ist es adäquat zu sagen, Gott wird schon seine Gründe gehabt haben, dass er jenes tut und dieses unterlässt? Ja, natürlich handelt Gott nicht in der für uns Menschen typischen Weise mit all ihren Begrenzungen, lautet darauf die klassische Antwort, sondern ohne all diese Grenzen in absoluter Vollkommenheit! Allerdings gleicht ein derart allmächtiger Gott einem Fesselballon, der eine bis ins Unendliche aufgeblasene Kontur an Eigenschaften hat, die ihrer Herkunft nach dennoch an die menschliche Natur gebunden bleiben. So wird Gott zum Supermann und Alleskönner, nach unserem Bild und Gleichnis erschaffen, anstatt wir nach seinem, und mit all den Problemen und Aporien beladen, die ein solches Menschenwerk nach sich ziehen muss. Er hat alle Hände voll zu tun, um auf dieser buckligen Welt eins ums andere ins Lot zu bringen, und kommt doch nie recht nach, weil die Wohltat für den einen allzu leicht zum Schaden des andern gerät. Die Vorwürfe, die Reinhold Schneider in seinem Roman *Winter in Wien* (130; 213) angesichts der Grausamkeit in der Natur gegen einen derart unverständlichen

Schöpfer erhebt, sind solange im Recht, wie wir von unserem Gott verlangen, in dieser Welt allmächtig zu handeln.

Zum Schutz vor solchen Widersprüchen tritt dann die so genannte »negative Theologie« auf den Plan, die betont, dass jede Aussage über Gott gleichzeitig wieder zu verneinen sei, um der grundsätzlichen Andersheit Gottes Rechnung zu tragen. Ein schönes Beispiel dafür kann der Titel eines Buches von Andreas Benk abgeben: *Gott ist nicht gut und nicht gerecht*. Was soll das, mag der geneigte Leser fragen, wer, wenn nicht Gott, kann als gut und gerecht gelten? Eben hier sitzt die Denkfalle, antwortet der Vertreter der negativen Theologie. Man kann so lange von einem guten und gerechten Gott sprechen, als man sich auf sicherem Parkett einer harmonischen Weltordnung befindet. Im selben Moment aber, wo jemandem ein alles andere als gutes und gerechtes Schicksal widerfährt, muss es die genannten Vorwürfe gegen Gott hageln. Es sei denn, man erinnert sich daran, dass unsere Vorstellungen von gut und gerecht auf Gott angewandt ebenso richtig wie falsch sind. Dann ist im Gegenzug natürlich auch der Vorwurf des Betroffenen falsch, Gott sei ihm gegenüber ungerecht und nicht gut. Also: Gott ist allmächtig, so lange ich die Werke seiner Allmacht bewundern kann. Wenn jedoch etwas dazu im Widerspruch steht, erinnert man sich daran, dass dieses Attribut eigentlich unzutreffend für ihn ist, worauf er dann auch einmal nicht allmächtig erscheinen darf. Logisch ist Gott damit scheinbar immer aus dem Schneider, aber um welchen Preis? Das Reden von Gott wird wertlos, wenn ich auf diese Weise die ihm angehängten (angedichteten?) Eigenschaften nach Belieben oder je nach den Erfordernissen der Situation austauschen kann. Kein ernsthafter Diskutant wird sich auf ein solch chamäleonhaftes Gegenüber einlassen. Auch der naheliegende Ausweg, dass das alles nur Modellvorstellungen des unaussprechlichen

und unbegreiflichen Gottes seien, rettet da wenig. Von einem Modell erwartet man, dass es bei aller sonstigen Unähnlichkeit einen bestimmten Aspekt des untersuchten Phänomens richtig erklärt – sonst bräuchte man das Modell gar nicht. Wenn das bei theologischen Modellen nicht der Fall ist, sondern alle Aspekte hier ständig zwischen richtig und falsch oszillieren, sind sie schlicht unbrauchbar.

Auch die vielbeschworene Analogie führt da nicht weiter: Gottes Handeln sei in einem analogen Sinne zu verstehen, d. h. einerseits dem Handeln des Menschen ähnlich, andererseits aber auch wieder nicht. Dabei wird theologisch stets betont, dass der Aspekt der Unähnlichkeit ungleich größer ist als jene der Ähnlichkeit, die es aber gleichwohl auch gibt. Das provoziert die entscheidende Gegenfrage: Wie soll sich Ähnlichkeit bei einem definitionsgemäß transzendenten Wesen feststellen lassen, um ein Analogieverhältnis darauf zu gründen? Es hilft nichts – die Transzendenz Gottes ist radikal ernst zu nehmen, und es gibt kein noch so raffiniertes logisches Schnippchen, das über diese grundsätzliche Grenze unserer Erkenntnis hinweg manövrierte. Diese Einsicht muss den Anfang und die Grundlage aller Gottesrede darstellen, will sie im interdisziplinären Diskurs nicht von vornherein scheitern. Anthropomorphe Vorstellungen als der eigentliche Hinderungsgrund dafür, dass Naturwissenschaftler theologische Aussagen nicht ernst nehmen können, sind prinzipiell zu vermeiden.

Indessen, wie soll das gehen? Kann man bei der Aussage, Gott sei der Schöpfer Himmels und der Erde, von aller menschlichen Perspektive Abstand nehmen, nur um naturwissenschaftlichen Gemütern ihre Angst vor einer Verletzung des Kausalnexuses zu nehmen? Es ist nicht genug, wenn man dazu darauf hinweist, dass Gottes Schaffen etwas ganz anderes sei als

menschliches Tun, wie schon die biblische Verwendung einer eigenen, nur Gott vorbehaltenen Vokabel dafür ausweise (Kessler, *Evolution und Schöpfung*, 57 und 149). Wie »anders« ist denn dieses göttliche Schaffen gegenüber menschlichem? Bei aller metaphysischen Hilfestellung durch die Unterscheidung von (göttlicher) Erst- und (innerweltlicher) Zweitursächlichkeit bleibt die Falle, diese Erstursächlichkeit Gottes eben doch wieder als verkapptes zusätzliches Handeln Gottes aufzufassen, wie theologische Aussagen über einen »Schöpfungseingriff« bei der Entstehung des Lebens oder (wenigstens) der menschlichen Seele ausweisen. Auch die in der Theologie mittlerweile wohlfeil gewordene Schöpfungsformel von Teilhard de Chardin »Gott lässt die Dinge sich machen« (*Transformismus*, 225) bewahrt nicht vor Missverständnissen, wenn dieses Zulassen Gottes im Sinne einer präformativen Ausrichtung (Finalisierung) des Schöpfungsablaufs aufgefasst wird. Damit lässt sich zwar die Rede von einem Schöpfer im Kontext Darwin'scher Evolution aufrechterhalten, was den Theologen erleichtern mag, aber den davon nicht berührten Naturwissenschaftler wird das unbeeindruckt lassen. Es muss dabei bleiben: Ein Diskurs über Schöpfung hat naturwissenschaftlich so lange keine Chance, wie im Hinterkopf des beteiligten Theologen die Vorstellungen von Gott als einer handelnden, die Welt in irgendeiner Weise bewegend Person herumspukt. Damit entpuppt sich auch das, was ich in meinem Buch *Der Fall Darwin* (S. 33) als argumentativen Triumph gegenüber einem Naturwissenschaftler berichtet habe, im Rückblick als töricht, und es ist mir ein Bedürfnis, das an dieser Stelle zu korrigieren. Ich erzählte da von einem Besuch in Seewiesen bei dem Verhaltensbiologen Wolfgang Wickler, der dort die undankbare Aufgabe hatte, das einstige Institut von Konrad Lorenz »abzuwickeln«. Im Verlauf unseres Gesprächs

hat Wickler die Ansicht vertreten, die Theologie müsse endlich aufhören, den Glauben an einen Schöpfergott mit Kausalität zu verknüpfen. Ich entgegnete darauf, dass es meiner Meinung nach einer Abschaffung Gottes gleichkäme, wenn man ihm die Eigenschaft, Ursache von etwas zu sein, abspäche. Aus heutiger Sicht muss ich bekennen, dass ich mich da gründlich verrannt habe. Was Wickler mit dem geforderten Verzicht auf Kausalität anmahnen wollte, war gerade die Vorstellung von einem handelnden Gott – und da hatte er Recht. Nur ich war im damaligen Gespräch unfähig, das nachzuvollziehen, und habe ihn damit unnötigerweise in die Ecke des Ungläubigen gestellt, obwohl er in dieser Streitfrage eindeutig der bessere Theologe war als ich. Es bleibt nämlich sehr wohl noch etwas von Gott, auch wenn man ihn nicht handeln lässt.

Gott – kein ›Etwas‹ und kein ›Jemand‹ (H.-J. Höhn)

Was von Gott bleibt bzw. was man unter ihm verstehen kann, wenn man ausdrücklich auf jede anthropomorphe Konnotation verzichtet, zeigt der Kölner Theologe und Religionsphilosoph Hans-Joachim Höhn in seinem Buch: *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Seine Kernaussage³ darin lautet: »Gott ist kein ›etwas‹ und kein ›jemand‹. Er ist aber auch nicht ›nichts‹.« Das mag fromme Seelen verwirren, und Ungläubigen abstrus vorkommen. Was bleibt dann noch, bzw. wie kann man dann noch behaupten, er sei »nicht nichts«? Wenn er weder Gegenstand noch Subjekt ist – was könnte es daneben noch als Drittes geben? »Daneben« natürlich nicht – das ist ja gerade der Witz an dieser Formulierung! Aber der Reihe nach.