

Werner H. Ritter

## Gott eine Formel?

Der Hamburger Theologe Paul Schulz hat mit seinem Buch „Ist Gott eine mathematische Formel? Ein Pastor im Glaubensprozeß seiner Kirche“ (Reinbek 1977) Furore gemacht und Bewegung in die kirchlich-theologische Landschaft gebracht, die „Fachidiotie“ (M. Horkheimer) heilsam verunsichert. Nicht zuletzt hat er vielen, die meinten, Gott einstellungsmäßig endgültig überwunden zu haben, die Gottesfrage neu ins Bewußtsein gerufen, ja, sie von einem naturwissenschaftlichen Horizont her als denkerischen Impuls gewissermaßen unter die Haut geimpft und die vorgebliche Vernünftigkeit unserer Oberflächenstruktur *auf seine Weise* in Frage gestellt.

Er hat, wie er es vermag, die Frage gestellt und (für sich) beantwortet, die wohl unzählige Christen des 20. Jahrhunderts sich – insgeheim – stellen: Wie ist die Existenz Gottes vereinbar mit meinen naturwissenschaftlichen Kenntnissen und den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung?

### Theologie und Naturwissenschaft

Grob skizziert will Schulz „Gott im naturwissenschaftlichen Rahmen zur Sprache ... bringen“ (25): „Gott ereignet sich ... in den unabdingbaren physikalischen und chemischen Prozessen kosmischen Geschehens. Gott – das Absolute, das Unabdingbare, eignet sich als Prinzip des Werdens, als Prinzip des Geschehens, als Prinzip des Wirkens“ (31). Deshalb postuliert Schulz, „ein reales Gottesbild zu entwerfen, das den immanenten Strukturen der Naturwissenschaften angemessen ist“ (9). Denn die Naturwissenschaft ist „die Fortsetzung der Religion und der Theologie mit – quantitativ besseren – methodischen Mitteln“ (49).

Nun wird man sehen müssen, daß bezüglich des Gesprächs Theologie – Naturwissenschaften ein großer Nachholbedarf gegeben ist, daß eine Dringlichkeit besteht, Gott auch angesichts naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und Fortschritte zu denken. Insofern wird das Buch nicht vorschnell zu verwerfen sein. Fraglich wird es allerdings dort, wo es die naturwissenschaftlichen Erklärungen, Theoreme und Kategorien als *die* Mittel theologisch-religiöser Erkenntnisgewinnung bindend vorschreiben will; bestimmte doch so die Naturwissenschaft, was Theologie fortan noch sein könnte. Die Unhaltbarkeit dieses Versuchs dürfte



sich allein daraus ermessen lassen, wenn man von seiten der Theologie der Naturwissenschaft bindend vorgeben wollte, was sie künftig noch zu sein und zu tun habe. Und schließlich: Gott mit Hilfe naturwissenschaftlicher Kategorien wiedergewinnen zu wollen, dürfte dem „normalen“ Naturwissenschaftler eben gerade nicht möglich sein, ist vielmehr ein Hinweis auf die glaubensmäßigen (erkenntnisleitenden) Interessen des (Physiko-)„Theo-logen“, der auf der Basis der „fides quaerens intellectum“ arbeitet, mit anderen Worten: nicht als „unbeschriebenes Blatt“ spricht, sondern als einer, der schon glaubt und hier im naturwissenschaftlichen Bereich seinen Glauben denkend abzuschreiten sucht.

Dann aber ist Gott keine „Weltformel“, keine „mathematische Formel“, die man beliebig gegenüber jedermann ausweisen und einsehbar machen könnte, sondern eine Denkfigur, eine Denkmöglichkeit – ermöglicht durch das Eintreten in den „theologischen Zirkel“ (P. Tillich). Der „neutrale“, wissenschaftsmethodologisch streng und (deshalb) „atheistisch“ experimentierende Naturwissenschaftler erfährt – in der Regel – die „Offenheit“ der evolutiven Prozesse und „Kontingenz“, nicht mehr und nicht weniger. Deutet er diese „Offenheit“ weltanschaulich – was wohl jeder Mensch auf seine Weise tut, tun muß –, dann hat er den Boden der naturwissenschaftlichen Methodologie und Erkenntnisgewinnung verlassen und spricht als einer, der nach „übergreifenden Zusammenhängen“, nach Orientierung, Lebensorientierung und „Sinn“ sucht. Letzteres darf ihm niemand – auch nicht im Namen der (Natur-)Wissenschaft – streitig machen.

### „Kinder des Weltalls“ (H. v. Ditfurth) – Kinder Gottes?

Nun sicher, man könnte zugunsten einer Art „Physiko-Theologie“ in neuerer Zeit das Buch von Hoimar v. Ditfurth „Kinder des Weltalls“ (1970) in Anschlag bringen – ob mit der Billigung des Autors, mag dahingestellt bleiben. Immerhin dürften Ditfurths Ausführungen ein gewisses Pendant zu Jacques Monod sein, der bezüglich des Evolutionsprozesses allein für den „Zufall“ plädieren wollte. Ditfurth dagegen läßt ein Bild von der Erde als einem Raumschiff im trostlos leeren All wissenschaftlich nicht zu; versucht er doch Strukturen bis hinein in die Tiefen des Weltraums zu entdecken, Strukturen, die Raum zur Entfaltung menschlichen Lebens auf der Erde ermöglichen. Nach seiner Einschätzung entspringt aus den „Tiefen“ des Raums und der Jahrmilliarden die Geschichte der Atome, Spiralnebel, Planeten, der Erde, des Lebens und unserer Geschichte.

Und zweifelsohne kann Ditfurth einiges anführen, was die Zufallshypothese nach Monod fraglich erscheinen läßt: Da ist der Mond, der durch die „Bremsen“ der Gezeiten die Erde zu einem kosmischen Dynamo macht, ein Sachverhalt, der das Magnetfeld zeitigt. Das Magnetfeld wiederum ist lebensnotwendig, da sonst



der Sonnenwind uns unsere Lebensmöglichkeiten „wegbliese“ (käme doch anders zuviel radioaktiver Kohlenstoff auf die Erde) usw.

Offenkundig: Ditfurth will mit seiner Schau beim Menschen nicht das Gefühl „unausdenkbarer Einsamkeit und Verlorenheit im riesigen Universum“ (14) aufkommen lassen, insofern ist ihm als Wissenschaftler an einer Art „*existentieller Symbolik*“ gelegen. In der Tat enthält ein – wie auch immer beschaffenes – Weltbild, eine „Grammatik der Schöpfung“ (G. Altner, 1971), zugleich so etwas wie eine „verborgene Grammatik des Lebensgefühls“: ob ich „ein Zigeuner am Rande des Universums“ bin (Monod, 211) oder ob ich „im Plan der Schöpfung enthalten“ bin, das macht einen Unterschied für den Sinn meines Lebens aus. Dergestalt sind die Theorien und das erkenntnisleitende Interesse der Naturwissenschaftler weder theologisch noch existentiell gleichgültig<sup>1</sup>.

„Physiko-Theologie“? Wohl kaum! Doch scheinen Ditfurths Ergebnisse die „Offenheit“ der evolutiven Prozesse plausibel zu machen. Ob diese „Offenheit“ von einem „unbefangenen“ Standpunkt aus als „verborgene Theologie“ (in) der Naturwissenschaft bezeichnet werden *muß*, wage ich zu bezweifeln.

Der Theologe und Journalist E. Chr. Hirsch<sup>2</sup> hat versucht, die religiöse Entstellung bekannter Naturwissenschaftler so zu kennzeichnen: „Werner Heisenbergs Glaube an die zentrale Ordnung (28 ff.); „Pascual Jordans Glaube an den göttlichen Zufall“ (43 ff.); „Carl Friedrich von Weizsäcker und die Herrlichkeit Gottes“ (65 ff.).

Interessant dürfte im Vergleich dazu Heisenbergs, Jordans und Weizsäckers Selbstbeurteilung ihrer Sicht des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Religion sein. So mahnt etwa W. Heisenberg ausdrücklich, daß man „die beiden Sprachen (die wissenschaftliche und die religiöse) nicht durcheinanderbringen“ dürfe<sup>3</sup>; P. Jordan betont, „daß alle Hindernisse, alle Mauern, welche die ältere Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion aufgerichtet hatte, heute nicht mehr da sind“<sup>4</sup>. Kennzeichnenderweise äußert er sich so aber bewußt nur in Vor- oder Nachworten! Denn gerade dies glaubt Jordan wissenschaftlich nicht leisten zu können: „aus naturwissenschaftlichen Feststellungen heraus eine Brücke oder eine Treppe zur religiösen Wahrheitserkenntnis aufzubauen“<sup>5</sup>.

C. F. von Weizsäcker schließlich meldet gegenüber der religiösen Kennzeichnung seiner Position durch E. Chr. Hirsch deutliche Vorbehalte an: „... über die Dinge, von denen hier die Rede ist, gibt es, wie man bei Platon lernen kann, keine sprachlich formulierbare allgemeingültige Theorie. Das gilt auch für die Kapitelüberschrift, die Sie gewählt haben. Wenn ich im Gespräch mit Herrn Hirsch ihm spontan und direkt einen Satz von der Herrlichkeit Gottes ins Gesicht sage, damit durch die angehäuften Ungenauigkeiten der begrifflich formulierenden Theologie und Philosophie hindurch eine elementare Erfahrung sichtbar werden kann, so bedeutet das nicht, daß ich so etwas wie eine begriffliche Theologie der Herrlichkeit Gottes hätte“ (Hirsch, 7 f.).



## Deutungswissen und Wertentscheidung

C. F. von Weizsäcker hat neuerdings bezüglich der Bedeutung der Gottesfrage für die Wissenschaft sehr Treffendes formuliert: „Die Gottesfrage ist für die Wissenschaft nicht aktuell . . . Die soziale Gruppe der Wissenschaftler besitzt in der Tat weder in der Summe ihrer anerkannten Erkenntnisse noch im Verhaltenssystem ihrer anerkannten Methoden Aussagen über Gott oder ein Verhalten zu Gott . . . Diese Stilisierung ist unter dem Titel der Wertneutralität eigens so gemacht, daß Fragen, die man normative Fragen nennen kann, außerhalb der Wissenschaft bleiben . . . Die wertneutrale Wissenschaft hat nun durch ihre Stilisierung schon vorweg darüber verfügt, daß die Gottesfrage in ihr nicht auftauchen kann . . . Der Glaube an die Wertneutralität ist . . . ein herrschendes, ja ein definierendes soziales Merkmal der heutigen Wissenschaft, der sogenannten scientific community. Deshalb kann innerhalb der einzelnen Wissenschaft die Gottesfrage nur im individuellen Bewußtsein des einzelnen Wissenschaftlers auftreten, so als sei sie seine private Frage. In der heutigen wissenschaftlich-technischen Welt ist Religion für den Träger des von dieser Welt als allgemein verbindlich anerkannten Bewußtseins eine Privatsache.“<sup>6</sup>

Interessant scheint mir die Kennzeichnung der Wertneutralität als „Glaube“. Wertneutralität erweist sich, wie K. R. Popper gezeigt hat, je länger, desto mehr als Fiktion, die wissenschaftstheoretisch nicht aufrechtzuerhalten ist; offensichtlich bleibt dem Menschen als Ausweg nur der „Glaube“, *es sei etwas wertneutral*. Ohne eine solche „glaubende“ Grundperspektive, so darf man vermuten, wird Leben un-sicher, ergeben sich „noogene Neurosen“, verliert sich der Mensch im Sinn-losen. So gesehen setzt sich jeder mit „Glaubensinhalten“ auseinander, die ihn zur Entscheidung zwingen: „Es ist, glaube ich, eine der wichtigen Entscheidungen, die man im Leben treffen kann, von welcher Basis aus man sich orientieren will“ (A. Mitscherlich). Eben weil sich „Leben“ als so komplex erweist, daß es nie mit empirisch-wissenschaftlichen Methoden vollständig wird erfaßt werden können, sind Menschen vor Entscheidungen bezüglich ihrer »Glaubensinhalte« gestellt.

Mit „Deutungswissen“ könnte man jenen Anteil unserer Erkenntnis bezeichnen, der nicht empirisch abzusichern ist, sondern das empirisch Nachweisbare als Theorie umgreift; denn das, was für uns „Wirklichkeit“ ist, ist immer schon mitaufgebaut durch Interpretation und vorgängige Entscheidung. Jede Angabe von „Sinn“, jedes Deutungswissen ist aber als trans-empirisches Unternehmen „Glaubens“-Akt und Hoffnungsakt: „Auch die Fortschrittsidee, auch die Negation des Sinnes im Nihilismus sind nicht mehr Wissensakte, sondern trans-empirische Stellungnahmen zur Zukunft.“<sup>7</sup> Und schließlich müßte einer autonom-autarken Vernunft noch gesagt werden, „daß sie noch unglaublich viel bloß glaubt“<sup>8</sup>.



Insofern ist in einem grundsätzlichen wissenssoziologischen Sinn kein „Deutungswissen“, keine „Ideologie“ schon für sich a priori „richtiger“, „besser“, „wissenschaftlicher“ als die anderen. Sie werden vielmehr alle ohne Ausnahme den „Beweis des Geistes und der Kraft“ antreten und – theologisch gesprochen – der Offenbarung alles Irdisch-Vergänglichen harren müssen. Entscheidungen schließen mit ein, daß die Gründe dafür nie absolut zwingend sind; denn dann würde es sich nicht mehr um Entscheidungen handeln. Entscheidungen schließen auch mit ein, daß es andere Entscheidungsmöglichkeiten gibt und damit eine Pluralität der Entscheidungen. So gesehen ist heute verstärkt auf die „verschiedene(n) Formen der Selbst-Transzendierung“ (P. L. Berger), die verschiedenen „Sinn-Inhalte“ also und damit anstehende „Entscheidung“ zu achten – ein Sachverhalt, der mit dem Wort „Entscheidungspositivismus“ nur unzureichend und negativ eingeholt werden kann.

### Theologie als Sinnangebot

Diese beiden Prämissen akzeptierend ist die Theologie gehalten, sich mit ihrer „Ur-kunde“ in die Daseinsauslegung einzubringen. Da niemand unter uns mit einem „fertigen Sinn des Lebens zur Welt“ (L. Kolakowski) kommt, hat der christliche Glaube als Sinnangebot im Sozialisationsprozeß eine Realisierungs-chance. Sicher ist „Sinn“ nur in der Theorie absolut frei wählbar; realfaktisch muß diese Theorie eine gewisse Präzisierung erfahren: Wer kommt – entwicklungspsychologisch gesehen – zum „Sinn“, zum „Glauben“ anders als in und über die Gemeinschaft mit und durch andere „glaubende“ Menschen? Gleichwohl sollten wir, wenn Weitervermittlung von „Sinn“ für die Folgegenerationen lebensnotwendig ist, uns um „Kriterien“ unseres „Sinnes“ bemühen. Wohl-gemerkt: Keiner kann dem anderen Menschen diese „Wahl“ und persönliche Entscheidung abnehmen. Wenn freilich „unser Sinn“ wirkmächtig werden soll, dann werden wir „entschieden“ und offen von ihm Zeugnis zu geben haben.

Daß wir hier bei der „Ausweisung“ zum denkerischen Nachvollzug unseres Glaubens auch auf die Ergebnisse der Human- und Naturwissenschaften zurückgreifen und die Phänomene „Kontingenz“, „Offenheit“ theologisch deuten und meditieren können, sei ausdrücklich vermerkt. Wenn Glaube nicht welt- und wertlos werden will, dann hat er die „Welt“ in seine Reflexionen einzu-beziehen. H. Fries sieht wohl recht: „Ein Glaube, der sich um den Bezug zur Welt nicht kümmert, ruft eine Welt hervor, die sich um den Glauben nicht küm-mert, der weltlosen Religion entspricht die religionslose Welt.“<sup>9</sup> So gesehen ist es Chance und Notwendigkeit in einem, *Welt, Mensch und Natur als „Schöp-fung“ theologisch zu reflektieren und zu meditieren.*

Der Argumentation, dem denkerischen Akt, kommt in der Theologie notwen-



digerweise ein sehr wichtiger Stellenwert zu. Doch stößt jede Denkbewegung an Grenzen, nämlich dort, wo sie auf das „einmalige Handeln Gottes“ trifft: „An dieser Stelle angekommen, kann die Theologie nicht mehr argumentativ, sondern nur noch narrativ sprechen.“<sup>10</sup> „Sinn“, „Deutungswissen“ kann letztlich nur erzählt werden: „wir teilen sie einander mit, preisen die unsrige den anderen an, erzählen uns unsere Begründungen und die Lebenserfahrungen, die wir mit ihnen machen. Wir können sie vergleichen; . . . Wir können aber einander nicht überzeugen, den eigenen Glauben nicht beim anderen herstellen.“<sup>11</sup> Gott als Formel? Weder theologisch noch logisch: Formeln haben es an sich, ja es ist ihre „*conditio sine qua non*“, exakte Lösungen zu liefern. Eine Weltformel in dem Sinn ist nicht bekannt. Ganz abgesehen sei hier von der Frage, ob und inwieweit „exakte Lösungen“ menschlichem Leben Sinn einzustiften vermögen, unbegriffen auch noch das, was christlicher Glaube und Theologie mit Erlösung zu sagen versuchen.

Wenn Theologie „Welt“ als Schöpfung bedenkt, wenn Theologie Grundsymbole des christlichen Glaubens nicht als autoritäre Tradition, sondern als Aufweis der Existenzbedingungen menschlichen Lebens und menschlicher Freiheit vermitteln und darstellen könnte – sowohl „inhaltlich“ wie „methodisch“ –, dann hat sie einen Platz auch in der säkularen Welt und im Haus der (Natur-) Wissenschaften: ihre „Definition“ der Welt als „Herrschaftsbereich Gottes“, ihre „Definition“ des Menschen als „gerechtfertigt durch den Glauben“ kann sich sehen lassen – nicht nur wegen ihres ideologiekritischen Charakters.

### „Gott als Geheimnis der Welt“

Menschen transzendieren Vorfindliches, suchen über sich selbst hinaus, sie fragen kritisch-infragestellend und skeptisch bis leidenschaftlich suchend nach „Sinn“. Der Mensch hat nicht nur ein technisches, sondern auch ein „sinnhaftes“ (moralisch-soziales) Erkenntnisinteresse: „Das letztere ist auf die – auch von der technischen Praxis schon vorausgesetzte – Verständigung über Möglichkeit und Normen eines sinnvollen In-der-Welt-Seins gerichtet.“<sup>12</sup> Daß „Sinn“ in dem Maß auch mit Tradition und Traditionsvermittlung zu tun hat, wird in dem Moment vollends deutlich, wo man erkennt, daß 1. fortschreitende Technologisierung nicht automatisch und gleichzeitig „Sinn“ produziert und 2. daß uns kein unbegrenztes Arsenal von Sinnmöglichkeiten (Ressourcen) zur Verfügung steht (W. Oelmüller).

Sinnbedarf läßt Menschen fragen: Sie fragen als solche, die betroffen sind vom drohenden Sinnverlust (V. E. Frankl), von Erfahrungen radikaler Endlichkeit (A. Schaff, M. Machovec, L. Kolakowski), von der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (M. Horkheimer) und dem „Wunsch ganz zu sein“ (D. Sölle).



Sie fragen als solche, die betroffen sind von der Welt- und Selbstzerstörung des Menschen (C. Amery). Sie fragen als solche, die betroffen sind durch Leid, Entfremdung und gesellschaftliche Ungerechtigkeit . . . In diesem Horizont kann die Gottesfrage neu in den Blick kommen, kann „Gott“ als Möglichkeit erkannt werden, „Sinn“ zu erfahren und zu leben.

Freilich ist aus der Frage des Menschen, seiner „Exzentrizität“, nicht notwendigerweise Gott als Antwort bzw. Gottes Antwort abzuleiten; es liegt also kein kausales Folgeverhältnis vor. Frage und Antwort verhalten sich vielmehr – wie P. Tillich einleuchtend gezeigt hat – nicht einlinig, deduktiv, sondern korrelativ zueinander: Gott taucht angesichts der Frage des Menschen, des Menschen als Frage, *ungeschuldet, unverdankt, ja unvermutet* auf.

Was macht ein „Geheimnis“ – im Unterschied etwa zum Rätsel – aus? H. Zahrnt nennt drei „Kriterien“: „1. Ein Geheimnis ist einfach da. Es wird nicht vom Menschen geschaffen, sondern es begegnet dem Menschen . . . 2. Ein Geheimnis kann sprechen. Auch wenn es sich nicht enthüllt, so bleibt es dennoch nicht stumm, sondern teilt sich dem Menschen mit . . . 3. Um der Mitteilung eines Geheimnisses teilhaftig zu werden, muß der Mensch sich auf das Geheimnis einlassen, er muß sich ihm anvertrauen . . .<sup>13</sup> Über Zahrnt hinausgehend würde ich als weitere Kennzeichen nennen: Es gehört zum Wesen des Geheimnisses, daß es 4. nicht von „allen immer und überall“ erkannt wird; 5. geahnt wird, ohne daß man sich ihm stellen, ihm nachgehen müßte; 6. als nicht sinnstiftend erachtet werden kann.

Gleichwohl ist es nach theologisch-christlichem Dafürhalten, auch angesichts der Dialektik von „Geheimnis“, Un-Sinn, auf Gott, auf die Vokabel „Gott“, zu verzichten: „Dabei geht es nicht um Rettung der Vokabel, sondern um die Rettung des Menschen, damit er nicht an sich selbst erstickt, weil er kein Wort mehr hat, um aus der Tiefe seines Selbstwiderspruchs das Geheimnis anzurufen, das ihn umgibt.“<sup>14</sup>

Stellt der Mensch angesichts der Wirklichkeit, die sich als ungesicherte und „radikal fragliche“ (W. Weischedel) „erweist“, die explizite Frage nach deren zureichendem Grund und implizitem Sinn, dann versucht er im Umgang mit der Wirklichkeit jene die Vorfindlichkeit transzendierenden Dimensionen zu gewinnen, mit denen er sich in seiner Welt verstehen kann. Als sinnstiftend können sich Erfahrungen „zeigen“, die über die „rein empirische“ (sofern sie es überhaupt gibt) Erkenntnis von Wirklichkeit hinaus „Tiefen“-Dimensionen haben. Leben, zumal da, wo es das Stadium der naiven Unreflektiertheit und Unschuld verläßt und sich seines Daseins bewußtseinsmäßig zu versichern sucht, sieht sich in die Reflexion über das „Woher“ und „Wohin“ seiner Sinnerfahrung oder -nichterfahrung gestellt. Solche Fragen dürften in jedem menschlichen Leben unvermutet und unentrinnbar auftauchen – sie können verdrängt, „realisiert“ oder als „egal“ (was auch einer Sinn-Position gleichkommt) erachtet werden.



Menschliche Existenz erscheint so – idealtypisch vereinfacht – als „von woher“ oder „zufällig“, „sinnlos“.

„Antworten“, Symbole auf solche Fragen können immer nur im Rahmen und auf der Basis von schon vorgegebenen Orientierungs- und Erfahrungs-Mustern „realisiert“ werden, mithin nur im Zusammenhang von „Tradition“, die – je nachdem – „einfach“ übernommen, differenziert und modifiziert wird. Zu solchen sinnvermittelnden Traditionen gehört – zumal in unserem Kulturkreis – die religiös-christlich-theologische. In solcher Erfahrungs-Tradition werden persönliche Lebenssituationen auf die Ebene reflektierenden Bewußtseins gehoben, auf ihren trans-szendentalen Sinn und ihre religiös-theologische Teleologie (Zieldynamik) hin befragt und durch sprachliches Benennen in einen umfassenden Deutungszusammenhang gebracht. In „Erschließungssituationen“ (J. T. Ramsey) gewinnen Lebenssituationen und Weltwirklichkeit an „Tiefe“ oder „Höhe“, werden transparent und diaphan, durchscheinend auf ihren Grund hin. Auf den Begriff gebracht kann man mit Ludwig Wittgenstein sagen: „An einen Gott glauben, heißt, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist“ (Tractatus logico-philosophicus).

Wenn demgegenüber im Positivismus Empfinden und Bewußtwerden des Geheimnisvollen als Ausdruck dafür erachtet werden, daß ein wissenschaftlicher Sachverhalt noch unklar sei, dann dürfte hier eine fundamentale Kategorienverwechslung vorliegen: Ein wissenschaftlicher Sachverhalt, der noch nicht durchschaut ist, bedeutet erkenntnistheoretisch und wissenschaftsmethodologisch ein Problem, aber nicht ein Geheimnis. Die Geheimnisempfindung ist vielmehr, wie Romano Guardini deutlich gemacht hat, eine „spezifische“: „Sie deutet die religiöse Zone an und verschwindet mit der wissenschaftlichen Antwort nicht – das heißt, sie kann auch verschwinden; doch nicht, weil sie ihre legitime Lösung gefunden hätte, sondern weil sie unter der Herrschaft der bloßen Rationalität gestorben ist.“<sup>15</sup> Von Gott als dem „namenlosen und unbegreiflichen Geheimnis“ (K. Rahner) kann man in der Tat nicht exakt reden, aber deswegen ihn verschweigen? Von wie vielem oder wenigem kann man denn schon „exakt“ reden?“<sup>16</sup>

Gott als Formel? „Man kann das Leben, insofern man zwischen diesem und jenem hindurchfinden muß, mit Formeln der Wissenschaft meistern. Wenigstens auf weite Strecken mag das gelingen, und man greift glücklicherweise morgen noch ein gutes Stück weiter. Der Mensch selbst aber gründet im Abgrund, den keine Formel mehr auslotet. Man kann den Mut haben, diesen Abgrund zu erfahren als das heilige Geheimnis der Liebe. Dann kann man es Gott nennen.“<sup>17</sup>



ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Vgl. dazu neuerdings: C. Bresch, *Zwischenstufe Leben, Evolution ohne Ziel?* (München 1977).
- <sup>2</sup> Vgl. dazu den Überblick bei E. Chr. Hirsch, *Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage* (Hamburg 1975).
- <sup>3</sup> Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit, in: *Schritte über Grenzen* (München 1976) 348.
- <sup>4</sup> Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer (Oldenburg 1963) 357.
- <sup>5</sup> Wie frei sind wir? Naturgesetz und Zufall (Osnabrück 1972) 66.
- <sup>6</sup> Gottesfrage und Naturwissenschaften, in: *Heute von Gott reden*, hrsg. v. M. Hengel u. R. Reinhardt (München 1977) 162–180.
- <sup>7</sup> H. Gollwitzer, *Krummes Holz – aufrechter Gang* (München 1971) 188.
- <sup>8</sup> W. Sparr, Den Menschen im Denken befreien: Widersprüche in der Theologie von Paul Schulz, in: *Lutherische Monatshefte* 16 (1977) 538.
- <sup>9</sup> Glaube und Kirche als Angebot (Graz 1976) 164.
- <sup>10</sup> G. Lohfink, Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien, in *dieser Zschr.* 192 (1974) 529.
- <sup>11</sup> Gollwitzer, a. a. O. 188.
- <sup>12</sup> K.-O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, in: K.-O. Apel u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt 1971) 26.
- <sup>13</sup> H. Zahrnt, Wozu ist das Christentum gut? (München 1972) 169.
- <sup>14</sup> G. Ebeling, *Gott und Wort* (Tübingen 1966) 63 ff.
- <sup>15</sup> R. Guardini, *Religiöse Erfahrung und Glaube* (Mainz 1974) 12.
- <sup>16</sup> Vgl. den „zweiten“ Wittgenstein mit seinen „verschiedenen Sprachspielen“, aber auch *Tractatus* 6.522: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich. Es ist das Mystische.“
- <sup>17</sup> K. Rahner, Gott ist keine naturwissenschaftliche Formel, in: *Ders., Gnade als Freiheit* (Freiburg 1968) 23.