

Deistisch an Gott glauben?

|| Biblische Spiritualität und naturwissenschaftliches Weltbild

Seit einigen Jahren meinen Soziologen, bei Jung und Alt eine verstärkte Tendenz zu einem „deistischen“ Gottesverständnis beobachten zu können. Der traditionelle „theistische“ Glaube an einen personalen Gott werde ersetzt durch die Idee einer abstrakten höheren Macht. Nach einer Umfrage vom Dezember 2002 bejahen von den Deutschen über 16 Jahren nur 30 Prozent die Aussage: „Es gibt einen persönlichen Gott“ (Katholiken: 40 Prozent); doch meinen 40 Prozent: „Es gibt eine überirdische Kraft“ (Katholiken: 45 Prozent). Allerdings dürften sie letztere nicht völlig apersonal auffassen, da 51 Prozent finden, der Mensch müsse „sich für sein Leben vor Gott verantworten“, und 60 Prozent glauben: „Gott ist in jedem menschlichen Leben wirksam und erfahrbar“, und auch 48 Prozent mindestens einmal oder mehrmals im Monat beten (Vogel 2003). Nach einer anderen Studie wollen von den Deutschen über 18 Jahren, die an Gott glauben, nur 32 Prozent der Formulierung zustimmen: „Gott kümmert sich um jeden einzelnen“, während 51 Prozent meinen: „Gott hat die Welt erschaffen, aber er nimmt keinen direkten Einfluß auf das tägliche Leben.“ Freilich muß auch diese Präferenz eine dialogische Beziehung zu Gott im Gebet nicht ausschließen, stimmen doch 65 Prozent der Gottgläubigen der Aussage zu: „Gott kennt und schützt mich persönlich“ (Der Spiegel, 15. 8. 2005). Speziell von den deutschen Zwölf- bis 25jährigen glauben nach der Shell-Studie (2006) 30 Prozent an einen „persönlichen Gott“ und 19 Prozent nur an eine „unpersönliche höhere Macht“.

Michael Naumann vermutet: „Religiöses Urvertrauen überwintert unzerstörbar in einer deistischen Minimalreligion“ (Die Zeit, 19.12. 2001). Doch vielleicht sind die Antworten, die je nach Fragevorgabe stark variieren, differenzierter zu deuten. Der Trend zu einer deistischen Auffassung von Gottes Wesen und Wirken könnte eine Schwierigkeit widerspiegeln, die das Glaubensbewußtsein zahlreicher Christen seit langem kennzeichnet: Einerseits betrachten erstaunlich viele Gott als Schöpfer, vor dem sie sich für ihr Leben „verantworten“ müssen, der im Gebet erfahrbar ist und sie darum persönlich „kennt und schützt“; anderseits fällt es ihnen schwer, sich vorzustellen, daß sich dieser Schöpfer „um jeden einzelnen kümmert“ und „direkten Einfluß auf das tägliche Leben“ nimmt. Deshalb charakterisieren sie Gott ausweichend als „nichtpersönliche, universale Kraft“ oder Macht, allerdings auch nicht eindeutig pantheistisch.

Das Denken vieler Gläubigen bewegt sich vermutlich in zwei weitgehend parallelen Welten: Wenn sie über Gewissensfragen nachsinnen oder im Gebet Kraft zum Bestehen von Herausforderungen suchen, wenden sie sich an den „persönlichen“ Gott der Bibel; wenn sie aber über Berufsarbeit, Technik, Natur oder gesellschaftliche Zusammenhänge nachdenken, betrachten sie das Universum und ihr Leben darin als geschlossenes System, in dem Gott nicht vorkommt. 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.

Gott der Bibel oder „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität“?

Hier tritt das mit dem biblischen Gottesglauben verbundene Weltbild mit dem Weltverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaften in ein Spannungsverhältnis. Die biblischen Texte bezeugen die Personalität, Allwirksamkeit und Vorsehung des lebendigen Gottes einmal als direktes, dann wieder als vermitteltes Walten zum Heil der Menschen (Hossfeld 1988). Sie verkünden ihren Gottesglauben innerhalb eines Weltbildes, das noch kein geschärftes Bewußtsein von einer eigengesetzlichen und geschlossenen Naturkausalität hat, wie es im Gefolge von Galileo Galilei und Isaac Newton zur Grundlage des neuzeitlichen Naturverständnisses wurde. Das Alte Testament will die *Allwirksamkeit* Jahwes kundtun, die mit dem Monotheismus von Deuteronomium und Deuterojesaja als Allmacht erkannt wurde. Diese soll zur Hoffnung auf Gottes Güte gegenüber Israel und allen Völkern (Ps 36,6; 136; Jes 49,6) ermutigen. Auch das Neue Testament bekennt Gott als Schöpfer, Erhalter, Lenker der Geschichte und Richter und rühmt seine Taten in den Wundern Jesu und der Apostelgeschichte, um das Vertrauen zu begründen, daß Gott alles vermag und „die Macht besitzt, zu tun, was er verheißen hat“ (Röm 4,21; 8,18ff.; vgl. Pröpper 2001).

Die biblischen Zeugnisse denken sich Gottes Allwirksamkeit zwar nicht als Alleinwirksamkeit. So weiß der Verfasser der Sintfluterzählung um die Regelmäßigkeit von Naturabläufen, wenn er Gott sagen lässt: „Solange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen 8,22). Allerdings sind für die Bibel Naturvorgänge so unmittelbar dem Willen Gottes unterworfen, daß sie ein außergewöhnliches Handeln Gottes zur Rettung oder Bestrafung des Volkes oder zu Jesu Ankündigung des Reiches Gottes nicht – wie der heutige Leser – als Aufhebung von universalen Naturgesetzen und Wirkzusammenhängen empfindet; denn diese sind noch kaum bekannt. Die Zeitzeugen und Evangelisten konnten Jesu Heilungswunder nicht mit modernen Maßstäben darauf prüfen, ob sie „mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen

erklärbar“ sind – so wie heute Heilungsberichte in Lourdes von Ärztekommisionen untersucht werden. Die Bibel röhmt einfach außergewöhnliche Ereignisse, die sie in einem religiösen Kontext sieht, als Gottes Taten und schildert dabei seine Allwirksamkeit und Vorsehung oft als *punktelles, unmittelbares Eingreifen* in Natur und Geschichte: Gott ist es, „der die Erstgeburt der Ägypter schlug, denn seine Huld währt ewig ..., der das Schilfmeer zerschnitt in zwei Teile ..., der sein Volk durch die Wüste führte ..., der mächtige Könige tötete“ (Ps 136).

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. Manche empfinden diese Art, von Gott zu reden, einfach als ungedeckt von ihrer Alltagserfahrung, wie der Berufsschüler, der bemerkte:

„Wenn man die Geschichte aus dem Testament glauben soll, so fragt man sich, wie Gott früher so viel Gutes erbringen konnte, und heute traut man sich kaum ab 22 Uhr auf die Straße“ (Schuster 1984, 222).

Naturwissenschaftlich geprägte Christen erleben einen grundsätzlicheren Konflikt: Erklären wir Gesundheit, Krankheit, Ernten, Naturkatastrophen, technische Leistungen und Unfälle nicht mit „Regelmäßigkeiten im Verhalten realer Systeme“, die universal gelten (Vollmer 2000, 206)? Gewiß, philosophisch kann man Naturgesetze als „bloß“ hypothetische Verallgemeinerungen betrachten und auch einwenden, daß auf der Mikroebene Prozesse ablaufen, bei denen statistische Wahrscheinlichkeitsverteilungen eine Rolle spielen (Quantenphysik) und daß auch auf der Makroebene Vorgänge so komplex sind, daß sie nicht mehr genau, „deterministisch“ vorhergesagt werden können (Chaosforschung). Doch all das ist für unsere Alltagswelt und Technik belanglos.

Eine Weizensaat führt – wenn die nötigen Bedingungen erfüllt sind – immer zu einer Weizenernte, überhöhte Geschwindigkeit bei Aquaplaning zum Verlust der Kontrolle über das Fahrzeug, und das Gravitationsgesetz gilt auch auf dem Mars. Auch wenn man eine freie Einwirkung unseres Geistes auf den Körper und die physikalische Natur anerkennt und an die Erschaffung der Welt durch Gott glaubt, folgt man im übrigen dem „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität“, wonach „Naturvorgänge immer nur in anderen Naturvorgängen, nicht aber in irgendwelchen außerhalb des Zusammenhangs der Naturkausalität gelegenen Bedingungen ihre Ursache haben können“ (Wundt 1907, 354). Mit dieser Einstellung sucht man für alle natürlichen Vorgänge eine naturwissenschaftliche Erklärung und neigt unwillkürlich dazu, das Wirken Gottes entweder erstens radikal naturalistisch für überflüssig zu halten, oder zweitens deistisch auf den Beginn der Schöpfung zu beschränken. Oder man folgt drittens der spätestens seit Thomas von Aquin klassischen, eingeschränkt interventionistischen Auffassung, daß die natürlichen Ereignisse nach den ihnen als Zweitursachen vom Schöpfer eingestifteten Gesetzmäßig-

keiten ablaufen, daß Gott aber gelegentlich durch Wunder in sie eingreift. In dieser glaubenoffeneren Einstellung erscheint die Naturkausalität allerdings leicht wie ein Hindernis für ein engagierteres Wirken Gottes, und die spirituelle Aufmerksamkeit richtet sich unter Umständen einseitig auf Ausnahmefälle bzw. deren Ausbleiben.

Es nimmt sich wie eine Trotzreaktion auf einen atheistischen Naturalismus aus, wenn Franz von Kutschera (2000, 222) meint: „Ein Handeln Gottes in der Welt ist nicht grundsätzlich problematischer als ein freies Handeln von uns Menschen.“ In dieser Richtung hat Arthur Peacocke (1998) vorgeschlagen, sich Gottes Wirken als eine „von oben nach unten“-Kausalität zu denken, in der er ähnlich auf die Welt einwirkt wie unser Geist auf den Körper, nämlich dadurch, daß er der Welt durch einen Informationstransfer seine Ziele und Absichten mitteilt. Wie dies geschehen kann, sei allerdings nicht zu beantworten (Becker 2005). Nun ist die Macht des menschlichen Geistes über den Körper aber recht beschränkt, denn dieser folgt oft genug nicht unseren Absichten. Auch John Polkinghorns Annahme, die Welt sei ein offenes System, das Gott durch Informationstransfers steuere, ist problematisch, wie auch Wolfhart Pannenbergs Versuch, die Geistnatur Gottes als Kraftfeld zu denken, das unbeschadet seiner Transzendenz im materiellen Universum wirksam ist:

„Es ergibt sich die Situation, daß die Theologie derzeit kein zufriedenstellendes Nachfolgemodell für das klassische Konzept des mittels Wunder punktuell in die Geschichte eingreifenden Gottes bieten kann“ (Becker 2005, 255).

Gott – personal, aber nicht anthropomorph

In den vergangenen 25 Jahren wurden eingehende theologische Reflexionen über das Wirken Gottes in der Welt veröffentlicht (zusammenfassend: Schneider u. Ullrich 1988; Bernhardt 1999; Becker 2005; von Stosch 2005; Kreiner 2006). Unterscheidet man mit Ute Lockmann (2004) zwischen einem „kausalen Handlungsmodell“, das von der thomasischen Unterscheidung von Erstursache und Zweitursachen ausgeht, und einem „personalen Handlungsmodell“, das um das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit kreist, so betont letzteres, daß sich Gott den Menschen als Liebe mitteilen will und ihnen die Freiheit läßt, ihm in Liebe zu antworten – in einer Selbstbegrenzung und Zurückhaltung bis zur Ohnmacht des Kreuzes. Doch dürfe man im Hinblick auf Jesu Auferstehung darauf vertrauen, daß sich diese Zurückhaltung durch die verheiße Erfüllung in der Endzeit als gerechtfertigt erweisen werde (Pröpper 2001). Die dreieinige Liebe sei in jedem Geschöpf gegenwärtig und wirke vor allem durch die Anziehungskraft des Guten, ohne daß Gott „die Dinge in Natur oder in Geschichte in irgendeiner Weise mit Gewalt zu rechtrückt“ (Kehl 2006, 255). Diese Sicht kann zwar das Gebet eindrucksvoll als

personale Begegnung begreifen, hat aber den Nachteil, daß sie „weder auf Fragen, die sich durch das naturwissenschaftliche Weltbild ergeben haben, eingeht noch etwas zur Beziehung Gottes zu der von ihm geschaffenen Natur sagen kann“ (Lockmann 2004, 292). Die folgenden Überlegungen wollen sie um diese Facette ergänzen und zeigen, wie Gott auch unter der Annahme einer geschlossenen Naturkausalität als personaler Partner verstanden werden kann, ohne daß man anthropomorphen Vorstellungen verhaftet bleibt.

Anthropomorphe Tendenzen sind beim Reden von Gottes Personalität und seinem Handeln so naheliegend, daß einige kognitionspsychologische Hinweise deutlich machen mögen, welche Denkgewohnheiten zu überwinden sind. Bei religiösen Verstehensbemühungen nehmen nicht nur Kinder, sondern auch Erwachsene häufig Zuflucht zu einfachen anthropomorphen Denkmustern, selbst wenn sie diese bei ausdrücklicher Befragung ablehnen (Barrett 2001). Leicht können wir uns eine unbekannte Ursache zunächst spontan menschenähnlich vorstellen, sie also an die Erfahrung unseres eigenen Wirkens assimilieren, um erst danach durch korrigierende Informationen und Überlegungen ein angemesseneres Verständnis zu entwickeln. So können schon Kinder Aussagen über Gott gleichzeitig teilweise anthropomorph und transzendentzbewußt verstehen.

Mit der biblischen Rede vom lebendigen Gott, den wir als *Person* und *Du* ansprechen können, verbinden wir zunächst die Vorstellung von einem Wesen, das uns – wie ein Mensch – durch seine Worte, sein Ausdrucksverhalten und einzelne Handlungen hörbar und sichtbar begegnet, uns sein Wohlwollen bekundet, indem es situationsgerecht und damit punktuell auf unsere Bitten reagiert und sich so als selbstbewußt, frei, erlebensfähig und beziehungsbereit erweist. Mancher bezeichnet Gott deshalb als nicht personal, weil er diese Vorstellung als allzu menschlich empfindet. So antwortete ein 19jähriger, der Gott als „höheres Wesen“ umschrieb und gefragt wurde, ob dies eine Person sei: „Person ist das nicht. Wenn man sich Gott als Person vorstellt, dann kommt immer der große alte Mann mit Bart“ (Leyh 1994).

Damit ist eine erste notwendige Korrektur (nach Jean Piaget: „Akkommodation“) in bezug auf Gottes *Personalität* benannt: Gott begegnet uns und wirkt mit uns auf ganz andere Weise als eine menschliche Person. Selbst durch die Menschwerdung in Jesus wird er nie in sich sichtbar oder hörbar; auch Visionen können ihn nur symbolisieren und Auditionen nur menschliche Worte vermitteln. Seine Einstellung zu uns müssen wir – sieht man von seiner Selbstoffenbarung in der Heilsgeschichte ab – mühsam aus der Schöpfung erschließen. Die Erfahrung eines unbedingten Sollens im Gewissen läßt uns zwar seine Absichten unmittelbarer erahnen, aber nur allgemein. Das „Zwieggespräch“, das wir mit ihm im Gebet führen, ist eben ein „ganz einmaliges und unvergleichliches“: In ihm sind nicht einzelne Äußerungen Gottes, sondern unsere Verwiesenheit auf sein Geheimnis sein ursprünglichstes Wort an uns (Rahner 2006, 221).

Der Gedanke an die Regelmäßigkeit natürlicher Abläufe erscheint vielen Christen immer noch wie ein Widerspruch zu einem personalen, lebendigen Gott, und wer von Naturkausalität spricht, dem wird leicht „Deismus“ vorgehalten. 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? Wer in Verkündigung und Spiritualität eine neue, wissenschaftskompatible „theistische“ Sicht vertreten will, muß sich mit naheliegenden anthropomorphen Tendenzen auseinandersetzen, die unsere Auffassungen von Gottes *Schöpfertätigkeit, Vorsehung und Allmächtigkeit* zeitlebens beeinflussen und vom naturwissenschaftlich undifferenzierten Glaubenszeugnis der Bibel oft noch verstärkt werden.

Gottes Wirken – jenseits artifizialistischer Vorstellungen

Die Neigung, sich Gottes Wirken in der Welt – nach dem anfänglichen Schöpfungsakt – interventionistisch als unvermitteltes, punktuell Eingreifen und Arrangieren zu denken, wird vermutlich von den vorwissenschaftlichen Denkmustern beeinflußt, die bei Kindern und Jugendlichen als Artifizialismus und Finalismus beschrieben wurden. Hinzu kommt die auch bei Erwachsenen nachgewiesene, mehr oder weniger starke Neigung zu einem „Glauben an eine gerechte Welt“. *Artifizialismus* (lat. „artificium“: Kunstgriff, Werk, Handwerk) ist die spontane Tendenz von Kindern, Naturdinge (Bäume, Berge, Sonne) als Artefakte aufzufassen, d.h. ihren Ursprung auf irgendein menschliches Herstellen (manuelles Hantieren usw.) zurückzuführen. Damit verbunden ist die *finalistische* Neigung, die Schemata absichtsgeleiteten, auf einen Zweck (lat. „finis“) ausgerichteten menschlichen Handelns auf die Natur zu übertragen und diese als dem Grundsatz verpflichtet zu betrachten: „Alles (ist gemacht) für das höhere Wohl des Menschen“ (Piaget 1978, 183); Sonne und Mond müssen uns leuchten, der Regen hat unsere Gärten zu gießen usw.

Heranwachsende, die christlich erzogen werden, verstehen Gottes Schöpfungshandeln wohl zunächst weitgehend artifizialistisch: Gott hat am Anfang alle natürlichen Dinge nach vorgegebenen Voraussetzungen und nach Art eines Handwerkers in menschendienlicher Absicht „gemacht“. Wenn sie die Eigentätigkeit von Pflanzen und Tieren deutlicher erkennen, meinen sie, er habe nur die ersten Pflanzen und Tiere gemacht und spiele danach keine schöpferische Rolle mehr. Erkennen Jugendliche aufgrund der Urknalltheorie und der Evolutionslehre, daß sich die Dinge von selbst entwickeln, so weicht das artifizialistische Schöpfungsverständnis entweder einer völligen Ablehnung des Schöpfungsglaubens, oder es wird von einer wissenschaftsverträglichen Schöpfungsdeutung abgelöst. Jugendliche, denen

letzteres gelingt, ersetzen nun die Vorstellung vom Macher-Gott oft durch die Idee von einer „Kraft“, die in allem wirkt. Doch haben anscheinend noch mit 20 Jahren viele diese Synthese nicht erreicht und weder einen Begriff von einer Schöpfung aus dem Nichts („creatio ex nihilo“) noch von der notwendigen Erhaltung der Welt durch Gott dank der „creatio continua“ (Fetz, Reich, Valentin 2001). Dies erklärt wohl das erwähnte Denken in zwei Welten.

Das Vorsehungs- und Allmachtsverständnis von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen ist zwar nicht im einzelnen erforscht, doch erwächst aus der urmenschlichen Neigung zu artifizialistischen und finalistischen Erklärungen vermutlich die Tendenz, sich Gottes Fürsorge für uns als punktuell Arrangieren und Eingreifen nach dem Modell menschlicher Vorkehrungen und Interventionen zu denken. Diese wird auch vom spontanen „Glauben an eine gerechte Welt“ beeinflußt, der erwartet, daß im allgemeinen jeder das bekommt, was er aufgrund seines Tuns und Wertes verdient (Grom 2007, 75).

Mit zunehmender Einsicht in die Eigengesetzlichkeit von natürlichen Abläufen geraten diese Auffassungen von Gottes Wirken in eine Krise. Bezeichnenderweise sinkt die Zustimmung zu dem Satz: „Gott kann in die Welt eingreifen“ von 74 Prozent bei den Zehn- bis Elfjährigen auf 31 Prozent bei den 18- und Mehrjährigen (Bucher 1996). Doch der „anthropozentrische Finalismus“ (Jean Piaget), dem zufolge alles für die Menschen „gemacht“ ist, läßt auch Erwachsene erwarten, daß der allmächtige und gütige Schöpfer die Welt nach Art eines Fertighauses menschenfreundlich einrichtet und – wie auch immer – die Naturkräfte so lenkt und einsetzt, daß er punktgenau unser Wohl bewirkt, unsere Bitten erhört bzw. uns gerecht belohnt und bestraft („Tun-Ergehen-Zusammenhang“). Wenn wir die Schöpfung als wertvoll bejahen sollen wie Gott, der „sah, daß es gut war“ (Gen 1,25), müssen wir irgendwie „finalistisch“ an unserem Wohl Maß nehmen. Allerdings zwingt uns das heute geltende naturwissenschaftliche Weltbild auch, das Handwerkliche, Artifizialistische daran zu korrigieren und eine wissenschaftskompatiblere Spiritualität zu suchen.

Während artifizialistisches Denken (und auch Alfred North Whiteheads Prozeßtheologie) annimmt, Gott habe nur nach Art eines Demiurgen die vorhandenen Grundstrukturen des Universums formen können, begreift der theistische Schöpfungsglaube, der auch gegen moderne Einwände bestehen kann (Kreiner 2006, 257–298), die Entstehung der Welt mit ihren Naturgesetzen und Wirkzusammenhängen personal als frei gewollte Erschaffung aus dem Nichts („creatio ex nihilo“). Dabei erlaubt es die von Karl Rahner SJ transzental erweiterte Zwei-Ursachen-Lehre des Thomas von Aquin, Gott und Universum ohne Verschmelzung zusammen zu denken: Gott als die transzendentale *Erstursache* ist die Möglichkeitsbedingung und Bestandsgarantie der Eigenkausalität von Universum und Mensch als *Zweitursachen*. Gott ist nicht das erste Glied einer Ursachenkette, sondern deren ermögli- chende Ur-Ursache: nicht von außen wirkend, wie geschaffene Wesen miteinander interagieren, sondern „der lebendige dauernde transzendentale Grund der Eigenbe-

wegung der Welt selbst“ (Rahner 1965, 714). In diesem Ineinander ist er ganz mit uns verbunden – mehr, als es irgendein anderes Wesen sein kann: mit der Absicht, sich selbst mitzuteilen, personal und dauernd. Denn entgegen dem bei vielen Christen verbreiteten, latent deistischen Mißverständnis, Gottes Schöpfungstat betreffe nur den Anfang, ist stets mit zu bedenken, daß das Universum mit seinen Wirkzusammenhängen beständig von ihm im Dasein erhalten wird. Schöpfung geschieht – als „*creatio continua*“ – jeden Augenblick, ist das Universum doch nicht denknotwendig und selbstverständlich, sondern kontingent und erfordert darum in seinem Anfang wie in seiner Dauer einen Grund, daß es ist und nicht vielmehr nicht ist.

Naturgesetze und Evolution – ein Geschenk an unsere Freiheit

Ein solches Schöpfungsverständnis muß das Universum und den Menschen im umfassenden Entwicklungszusammenhang der kosmischen und biologischen Evolution sehen, wie sie trotz offener Fragen von den meisten Naturwissenschaftlern vertreten wird. Denn „nichts in der Biologie ergibt Sinn außer im Licht der Evolution“ (Theodosius Dobzhansky). In diesem Licht zeigt sich eine Entwicklung von der initialen Energieballung („Urknall“) über Helium- und Wasserstoffatome zu Molekülsystemen mit eigenen reproduzierbaren Organisationsmustern (Organismen) über unzählige Arten bis zum derzeitigen Höchstfall von Komplexität im ganzen bekannten Weltall: dem „*Homo sapiens*“ mit einem Gehirn aus weit über zehn Milliarden spezialisierten und vernetzten Nervenzellen. Grundlage dieser Entwicklung waren und sind aber Naturkonstanten, Naturgesetze und Wirkzusammenhänge, die zu allen Zeiten und an allen Orten gleich sind. Sie bilden den Rahmen für die Selbstorganisation und Variation von Organismen. In der Sicht der „*creatio continua*“ und der Zwei-Ursachen-Lehre sind sie nicht deistisch als kalte Mechanik zu verstehen, sondern genuin theistisch als Bedingungsgefüge, das der Schöpfer den Menschen und den übrigen Lebewesen ständig bereitstellt – mithin auch als Geschenk an unsere Freiheit.

Nach dem „anthropischen Prinzip“ in seiner allgemein anerkannten schwachen Version bildet ja eine erstaunliche Feinabstimmung von schwacher und starker Kernkraft, elektromagnetischer Kraft, Gravitation und anderen Naturkonstanten die Voraussetzung für die Entwicklung von Leben und menschlichen Gehirnstrukturen, die *Bewußtsein*, *Freiheit*, *Liebe* und *Würde* ermöglichen. Die Naturkonstanten und andere Gesetzmäßigkeiten sind auch die Grundlage für eine Lebensgestaltung mit freien Entscheidungen. Denn sie geben uns die Planungssicherheit, ohne die wir uns weder ernähren noch ein Haus bauen oder stabile Beziehungen unterhalten könnten.

Darum hat der Biochemiker und Theologe Arthur Peacocke den biblischen Schöpfungsbericht einmal so umgeschrieben:

„Gott war. Und Gott war Alles-Was-War. Gottes Liebe strömte über, und Gott sprach: Laßt Anderes sein. Und laßt *Gesetze* sein für das, was ist und was sein kann – und laßt es seine Möglichkeiten und Potentiale erkunden.“ Und es war Anderes, ein Energiefeld, das als das Universum von einem Punkt aus vor zehn oder mehr Milliarden Jahren in unserer Zeit explodierte ...“ (zit. nach Knight 2001, 11, bzw. Kreiner 2006, 282).

Wenn Ignatius von Loyola in seiner Exerzitienbetrachtung „zur Erlangung der Liebe“ vorschlägt, man solle erwägen, „wie Gott um meinetwillen in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde ... sich so verhält wie einer, der mühsame Arbeit verrichtet, zum Beispiel an den Himmelskörpern, Elementen, Pflanzen, Früchten, Tieren usw., indem Er Dasein gibt und erhält und Sinnesleben usw.“ (Geistliche Übungen, Nr. 230–237), kultiviert er eine metaphysische Aufmerksamkeit, die Gott nicht als „schweigend“ und „fern“ empfindet, sondern ihn in jedem Atemzug gegenwärtig weiß. Solche Aufmerksamkeit, solches Zusammen-Denken von Naturkausalität und Urgrund, solches Miterfahren des Unbedingten im Bedingten vermeidet sowohl ein monistisches Ausblenden geschaffener Eigenkausalität als auch ein Abdriften in deistische Distanziertheit. Freilich ist sie einer metaphysikskeptischen, spezialisierten und effizienzorientierten Kultur wie der unseren wenig vertraut und muß bewußt eingeübt werden.

Eine solche Spiritualität bleibt aber oft auch deshalb unterentwickelt, weil wir dazu neigen, den Ablauf von Natur- und Lebensereignissen so lange für selbstverständlich und ohne Bezug zu Gott zu betrachten, als er bekannten Wirkzusammenhängen folgt und kontrollierbar oder wenigstens vorhersehbar erscheint. Weshalb wir nur in Situationen, die unsere gewohnte Kontrollillusion in Frage stellen, ein Wirken Gottes in Erwägung ziehen: als punktuelles Eingreifen. Wer staunt schon, daß die Gravitationskonstante genau so bemessen ist, daß Gestirne bzw. die Erde nicht zerbröckeln, daß unser Stoffwechsel aus wenigen Elementen über viele Zwischenstufen das synthetisiert, was unser Organismus braucht, und daß der Schmelzpunkt der Metalle in unseren Installationen, Geräten und Fahrzeugen konstant bleibt und nicht plötzlich den von Speiseeis annimmt? Oft danken wir nur für „Fügungen“, bei denen wir spüren, daß sie unsere gewohnte Kontrolle und Planung überschreiten: für eine glückliche Geburt oder das „an ein Wunder grenzende“ Überleben eines schweren Unfalls. Da anerkennen wir Gottes Walten, nehmen aber sonst nicht wahr, daß er auch den gesetzmäßigen Lauf der Dinge sowie unsere sämtlichen zielgerichteten Handlungen und Kontrollversuche ermöglicht: daß das Normale das Ereignis und das Gewohnte ein Geschenk ist. Tatsächlich wird Gott häufiger als Ursache betrachtet, wenn Gläubige über ein lebensveränderndes Ereignis – etwa eine schwere Erkrankung oder eine unerwartete Genesung – nachdenken (Loewenthal, Cornwall 1993; Lupfer, Tolliver, Jackson 1996), während sie Ereignisse, die nicht lebensverändernd sind, seltener auf Gott zurückführen: Gott nur als eine Art Notarzt.

Vorsehung ohne „Glauben an eine gerechte Welt“

Während dieser verbreitete Vorsehungsglaube nur bei lebenswichtigen Ereignissen ein Wirken Gottes wahrnimmt, wäre die Aufmerksamkeit auf die beständige ermögilichung von Welt und Mensch durch Gott zu richten. Zu korrigieren ist da allerdings auch ein anderer anthropomorph-personaler Zug: die Neigung, den „Glauben an eine gerechte Welt“, wie wir sie in der Gesellschaft wünschen, einfach auf Gottes Vorsehung zu übertragen. Es spricht ja absolut nichts dafür, daß Naturkatastrophen, Erkrankungen, Verkehrsunfälle und Kriege nur Schuldige treffen und Gerechte verschonen und daß jeder in seiner physischen und gesellschaftlichen Lebensbilanz das bekommt, was er verdient. Das zeigen nicht nur menschenverursachte Greuel wie Unterdrückung, Folter, Mord und Krieg, sondern auch Naturkatastrophen wie der Tsunami, der im Dezember 2004 in Südostasien mindestens 220000 Menschen in den Tod riss; oder die Tatsache, daß manche Eltern unversorgter Kinder früh sterben, Massenmörder sich aber unter Umständen bis ins hohe Alter bester Gesundheit erfreuen.

Zwar kann man, ausgehend von einem Allmachtbegriiff, dem zufolge „Gott kann, was immer er will“ (Augustinus, Ench. 96), abstrakt postulieren, Gott müsse in jede Einzelsituation eingreifen können. Doch muß er dann als Zweitursache handeln? Können wir konkret sagen, wie dies mit der Eigenkausalität der Natur zu vereinbaren ist und geschehen kann? Auch die nach 1970 geführte angloamerikanische „Divine Action“-Debatte konnte nicht zeigen, wie Gott über ein generelles Wirken hinaus auch spezifisch, punktuell handelt oder wie er eine bessere Welt hätte erschaffen können. Könnte und müßte er jeweils für den Einzelfall ein Naturgesetz und einen Wirkzusammenhang außer Kraft setzen oder beispielsweise bei einer Tumorerkrankung aus dem Nichts Abwehrkräfte erschaffen bzw. Krebszellen annihilieren? Könnte und müßte er die Plattentektonik der kontinentalen und ozeanischen Erdkruste so stabilisieren, daß keine Erd- und Seebeben mehr entstehen usw.? Könnte und müßte er Kugeln und Raketen umleiten und Minen entschärfen?

Zweifellos kann man sich eine Welt ohne bestimmte Übel vorstellen, ob aber eine solche Leidverringerung ohne Störung des Gesamtsystems oder gar ein Universum ohne Leid realisierbar sind, kann man nicht beweisen und ist eher unwahrscheinlich (Kreiner 2005, 364–379). Vielleicht ist eine Welt mit Eigenkausalität und Freiheit, aber ohne Leid ebenso unmöglich zu verwirklichen wie ein rundes Dreieck. Wir wissen nicht, wie sich die eben in Erwägung gezogenen punktuellen Interventionen auf den übrigen Kausalzusammenhang auswirken würden, wie eine „gerechte Welt“ für sechs Milliarden Menschen zu gewährleisten wäre und wie Gott als Erstursache über die „creatio continua“ hinaus konkret wirken kann. Denn aus Erfahrung kennen wir nur unser körperlich-instrumentelles, zweitursächliches Eingreifen in den natürlichen Kausalzusammenhang. Dieses Wirken des geistigen Willens auf die materielle Ebene mag als Analogie zwar den Kern des erstursächlichen Wir-

kens Gottes erahnen lassen, kann aber weder sein absolut geistiges Erschaffen und Erhalten der Welt noch mögliche Eingriffe in sie im einzelnen erklären. Auch wenn man ein solches Eingreifen durch Wunder oder bei der Auferstehung Jesu und seinen nachösterlichen Erscheinungen annimmt, muß man feststellen, daß es trotz erstaunlicher Fügungen kaum Wunder gibt. So wurden beispielsweise in Lourdes zwar zahlreiche Befindensverbesserungen registriert, aber von den wissenschaftlichen Kommissionen nicht mehr Heilungen als „mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht erklärbar“ anerkannt, als Spontanheilungen zu erwarten sind (Beck 2004). Allerdings gibt es Gründe, darauf zu vertrauen, daß Gott sicher eine leidlose Welt erschaffen hätte oder die bestehende Welt durch sein Eingreifen von Leid befreien würde, wenn dies in ihrer jetzigen Gestalt möglich wäre.

Ein solcher Vorsehungsglaube behauptet nicht, daß Gott als „Herr der Geschichte“ schon in diesem Leben physisch spürbar irgendwann alles zum Guten lenkt; vielmehr anerkennt er, daß „die Leiden dieser Zeit“ Gottes Absicht, uns seine Güte mitzuteilen, begrenzen und verdunkeln – und daß wir diese Absicht erst durch seine Selbstoffenbarung in Jesus und die Verheißung seines Reiches voll erkennen können. Insofern ist Gott doch auch ein „verborgener Gott“, allerdings einer, der mit uns gegen jede Abwertung des Menschen kämpft. So müssen wir auch unsere spontanen „finalistischen“ Erwartungen korrigieren und einschränken: Die Konstanten und Wirkmechanismen des Universums ermöglichen zwar Eigenkausalität, Leben und Freiheit, doch wird dieser „anthropische“ Gewinn mit schmerzlichen Begrenzungen, Ungerechtigkeiten und Opfern erkauft. Genetische Unterschiede und Defekte verursachen krasse Benachteiligungen. So sehr der Evolutionsprozeß eine Aufwärtsentwicklung zu höherer Komplexität und Anpassungsfähigkeit erbrachte, erfolgte er nach neodarwinistischer Überzeugung doch durch Versuch und Irrtum, mit Umwegen und Fehlentwicklungen, wobei die ganze Dynamik von Mutation und Selektion den Tod der Individuen voraussetzt: „Sofern sich hinter diesem Prozeß überhaupt eine göttliche Macht abzeichnet, zeigt sie ganz andere Eigenschaften als im Kontext des Phänomens der Feinabstimmung“ (Kreiner 2006, 301).

Die Anpassungsfähigkeit des Menschen an die Lebensbedingungen auf der Erde ist, wie Infektionen und anderes zeigen, begrenzt; während die Medizin gegen Seuchen und Hilfsorganisationen gegen Hunger kämpfen, scheint Gott alldem ungerührt seinen Lauf zu lassen. Außerdem wird in etwa einer Milliarde Jahren alles Leben der Erde durch Hitze zerstört werden. Vorsehungsglaube wird auch kaum annehmen, unser Körper und sein Gehirn seien für jeden individuell geplant und ihm zugesetzt. Daß wir persönlich gemeint sind und eine Würde „von Gottes Gnaden“ haben, erfassen wir nur voll aus der ethischen Einsicht in unseren Eigenwert als Person und aus der biblischen Offenbarung, und die Theodizeefrage ist durch all diese Überlegungen nicht beantwortet, sondern nur entschärft und von einigen anthropomorphen Annahmen befreit.

Sind Bittgebete sinnlos?

Solche Modifikationen des Schöpfungs- und Vorsehungsglaubens mögen dem biblisch geprägten religiösen Bewußtsein immer noch „deistisch“ erscheinen. Sie sind aber unumgänglich, will man ihn vor anthropomorpher Naivität, Abschottung von moderner Naturwissenschaft und radikalem Deismus bewahren.

Sind dann Bittgebete um Abwendung von physischer und sozialer Not noch sinnvoll: das Beten um Frieden, vor einer schweren Operation, Fahrzeugweihen, Häusersegnung, Fürbitten? Bittgebete sind sicher dann problematisch, weil anthropomorph und enttäuschungsgefährdet, wenn sie suggerieren, man müsse Gott erst auf eine Not aufmerksam machen und ihn umstimmen, und er müsse sichtbar, punktuell eingreifen. Die Erwartung, Gott greife direkt materiell ein, geht aber im Jugendalter zurück, und die Mehrheit der erwachsenen Christen neigt zu einer religiösen Belastungsbewältigung, die von Gott vor allem spirituelle Hilfe zur Selbsthilfe erhofft und nicht passiv materielle Wunder erwartet (Grom 2007, 81–87). Dafür spricht auch das erwähnte Umfrageergebnis, wonach von denen, die sagen, Gott kenne und schütze sie persönlich, fast jeder Zweite behauptet, Gott nehme keinen direkten Einfluß auf das tägliche Leben.

Bittgebete, die in dieser Richtung kommunikativ und nicht instrumentell formuliert werden, sind überaus sinnvoll: In Situationen, in denen uns die Grenzen unserer Kontrollmöglichkeiten sowie unsere letzte Abhängigkeit von Gott besonders bewußt werden und in denen unter Umständen auch unsere Zustimmung zum Leben und seinem Schöpfer in Frage steht, teilen wir ihm unsere Ängste und Sehnsüchte mit – ohne differenzieren zu müssen, wie er „eingreifen“ könnte oder sollte; ohne unsere Beziehung zu ihm von einer materiellen Erhörung abhängig zu machen. Diese Art, Belastungen und Sehnsüchte religiös zu verarbeiten, ermöglicht es Gott auf jeden Fall, *in uns und durch uns* zu wirken, erfahren wir doch, daß er uns ermutigt und uns nahe ist. Ein solches Gespräch ist zutiefst personal und verhindert einen lähmenden Deismus.

LITERATUR

J. L. Barrett, Do children experience God as adults do? in: Religion in mind. Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience, hg. v. J. Andresen (New York 2001) 173–190; A. Beck, Wunderheilungen in der Medizin? (Konstanz 2004); P. Becker, Das Wirken Gottes in der Welt. Zur Vereinbarkeit von Theismus u. Naturwissenschaften, in: MThZ 56 (2005) 248–257; R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung (Gütersloh 1999); A. A. Bucher, Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? (Innsbruck 1996); R. L. Fetz, K. H. Reich u. P. Valentin, Weltbildentwicklung u. Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern u. Jugendlichen (Stuttgart 2001); B. Grom, Religionspsychologie (München 2007); F.-L. Hossfeld, Wie sprechen die heiligen Schriften, insbesondere das Alte Testament, von der Vorsehung Gottes? in: Vorsehung

u. Handeln Gottes, hg. v. Th. Schneider u. L. Ullrich (Freiburg 1988) 72–93; M. Kehl, Und Gott sah, daß es gut war. Eine Theologie der Schöpfung (Freiburg 2006); C. C. Knight, *Wrestling with the divine. Religion, science, and revelation* (Minneapolis 2001); A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (Freiburg ²2005); ders., *Das wahre Antlitz Gottes oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen* (Freiburg 2006); F. v. Kutschera, *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken* (Berlin 2000); G. Leyh, *Mit der Jugend von Gott sprechen* (Stuttgart 1994); U. Lockmann, *Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln u. menschlichem Gebet* (Innsbruck 2004); K. M. Loewenthal u. N. Cornwall, *Religiosity and perceived control of life events*, in: *International Journal for the Psychology of Religion* 3 (1993) 39–45; M. B. Lupfer, D. Tolliver u. M. Jackson, *Explaining life-altering occurrences: A test of the „God-of-the-Gaps“ hypothesis*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (1996) 379–391; A. Peacocke, *Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften* (Mainz 1998); J. Piaget, *Das Weltbild des Kindes* (Stuttgart 1978); Th. Pröpper, *Allmacht Gottes*, in: ders., *Evangelium u. freie Vernunft* (Freiburg 2001) 288–293; K. Rahner, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, in: *Interpretation der Welt* (FS R. Guardini, Würzburg 1965) 713–722; ders., *Gebet – Zwiegespräch mit Gott?* in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 23 (Freiburg 2006) 216–224; Vorsehung u. Handeln Gottes, hg. v. Th. Schneider u. L. Ullrich (Freiburg 1988); R. Schuster, *Was sie glauben. Texte von Jugendlichen* (Stuttgart 1984); K. v. Stosch, *Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre*, in: *ThRv* 101 (2005) 90–107; Religion u. Politik. Ergebnisse u. Analysen einer Umfrage, hg. v. B. Vogel (Freiburg 2003); G. Vollmer, *Was sind u. warum gelten Naturgesetze?* in: *Philosophia naturalis* 37 (2000) 205–239; W. Wundt, *Logik*, Bd. 2 (Stuttgart ³1907).