

Gott – warum wir ihn (nicht) brauchen

Wenn Theologen, nach ihrem Studienfach oder Beruf gefragt, sich als Theologen zu erkennen geben, begegnet ihnen häufig irritiertes Schweigen oder die Bemerkung: Glaubst Du etwa noch an Gott? Nicht an Gott zu glauben ist zur selbstverständlichen Normalität geworden. Die Massen haben Abschied genommen von Gott, genauer: von den ihnen vermittelten Gottesbildern auf dem Niveau eines schlechten Katechismus. Wo dann die soziale und die familiäre Umwelt nicht mehr auf eine Transzendenz gestimmt ist, bildet die reine Immanenz den einzigen Lebens- und Sterbenshorizont der Menschen, innerhalb dessen sie sich zurechtfinden, sich mit dem kleinen alltäglichen Sinn und Unsinn bescheiden müssen.

Es war nicht die Kantsche Widerlegung der Gottesbeweise, die diese Gott *losge-*wordene Lage heraufgeführt hat, es war das Ausbleiben der religiösen Erfahrung von der Gegenwart Gottes. Nietzsches Satz: „Gott ist tot“ markiert das Ende einer Entwicklung, und deren *Anfang* ist eben der Ausfall der Erfahrung Gottes. Daran ändert auch der Verweis auf Offenbarung nichts, sie kann nicht Ersatz für Erfahrung sein. Offenbarung, wo ihr Gehalt dem Menschen nicht persönlich zugänglich wird, ist letztlich nur Bericht. Dann ist das Wissen um Gottes Gegenwart nur der Überlieferung und der Lehre entlehnt, aber nicht mehr durch eigene Erfahrung gedeckt. So versteht sich der bekannte Satz von Karl Rahner SJ: „Der Fromme der Zukunft wird ein ‚Mystiker‘ sein, d. h. einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“¹

Wie kommt ein Mensch zur Überzeugung von der Existenz Gottes? Nicht durch Beweise oder Argumentationsketten *ohne* Erfahrung. Argumentative Gründe reichen nie aus, um eine tiefe Überzeugung von Gottes Gegenwart und ein Vertrauen auf ihn zu begründen. Dazu bedarf es auch einer meditativen, gelebten, erfahrungsmäßigen Grundlage. Es gibt nicht nur sinnlich-gegenständliche und ungegenständliche Erfahrungen (wie Imagination, Selbstbewußtsein, spekulative Erfahrung). Es gibt auch Erfahrungen des Transzendierens – Ludwig Wittgenstein nennt Staunen über die Existenz der Welt, „the experience of feeling absolutely safe“, Erfahrung eines unbedingten Sollens und von Schuld² –, *und* es gibt auch die religiöse Erfahrung der Gegenwart des Göttlichen³, seines Winks (numen), seines Anrufs, seiner Spur (im eigenen Leben, im Antlitz des anderen).

Argumente aber können „hellhörig“ machen für Zeugnisse anderer von solchen Erfahrungen. Sie können zum Anlaß werden, dem eigenen Erleben nachzuspüren oder auch – durch innere Einkehr, Stillwerden, Kontemplation – das Bewußtsein

freizuräumen, so daß es in seiner Tiefe sich öffnen kann für die Präsenz eines anderen. Beides also ist wichtig: Argument *und* Erfahrung.

Gott – bloßes Produkt religiöser Bedürfnisse oder deren Grund?

Viele Religionskritiker gehen von der Annahme aus, daß der Glaube an Gott „einem Bedürfnis entspringt“: Gott werde „geglaubt, weil sich mit diesem Glauben die Erwartung verbindet, einen bestimmten Wunsch erfüllt, ein bestimmtes Problem gelöst zu bekommen“⁴. Wir haben einerseits vital-natürliche Bedürfnisse (wie Atmen, Essen, Schutz) und spezifisch humane Bedürfnisse (wie Tätigsein-können, Freude am Werk), Bedürfnisse, die befriedigt werden müssen; und dafür brauchen wir nicht Gott, so kann der Naturalist sagen, sondern die Gaben der Natur und einander. Andererseits haben wir metaphysisch-existentielle Bedürfnisse (nach Begründung der Welt, des Guten, nach Sinn) und ein entsprechendes Verlangen (eine Sehnsucht) nach dem alles Übersteigenden (Charles S. Peirce: einen Gottesinstinkt; Thomas von Aquin: ein „*desiderium naturale infiniti*“), das durch nichts in der Welt gestillt werden kann.

Wer wie Richard Dawkins⁵ Religion aus infantilen Bedürfnissen erklärt (nach dem starken Vater, nach dem Gott, der mir nützt und „etwas bringt“), macht es sich zu billig. Denn nach originär religiöser Sicht verfehlt man Gott gerade, wenn man ihn für solche Bedürfnisse einsetzt. So sagt Meister Eckhart: „Manche Leute wollen Gott ... lieben, wie sie eine Kuh lieben“, wegen der Milch usw., „die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz“⁶. Oder heute schreibt Huub Oosterhuis:

„Gott haben. Nötighaben für jetzt und später, in Reserve haben ... – das ist menschlich. ... Ihn ohne Nebengedanken grüßen, ... nichts von ihm verlangen, keine Einsicht, kein Gefühl, kein ‚Ich‘ ... – das ist *Beten*. Das ist es, was Freundschaft tut.“⁷

Die Gott-Sucher der Religionen bezeugen, daß Gott anders ist als unsere Wunschbilder von ihm, nicht Spiegel unserer ich-bezogenen Wünsche, daß die Begegnung mit Gott irritierend ist im doppelten Sinn: hinreißend und erschütternd.

Anders als Dawkins setzen Burkhard Müller und – rationalistischer – Norbert Hoerster⁸ an bei den *metaphysischen* Bedürfnissen: nach einer Erklärung für die Existenz der Welt, nach einem Garanten des Guten, nach Sinn und Rettung angesichts der Vergänglichkeit. Sie wollen zeigen, daß die Annahme „Gott“ als Antwort überflüssig oder unhaltbar sei. Nun kommen solche metaphysischen Bedürfnisse nicht von ungefähr. Die Frage ist ja: Warum ist der Mensch überhaupt so strukturiert, daß er sich mit der vorhandenen Welt nicht zufriedengibt, daß er – in einer (zumindest prinzipiell) endlosen Unzufriedenheit – über alles *hinaus* fragt, verlangt, transzendiert, projiziert, daß er dies zumindest *kann*? Der Mensch ist ja ein erstaunliches Wesen, weil er trotz seiner Endlichkeit von einer unstillbaren Sehnsucht beseelt ist. Er ist ausgerichtet auf ein Mehr und Besser. Er kann sich – wie die Hirnforschung zeigt – aufgrund der hoch-

komplexen Beschaffenheit seines Gehirns sogar auf eine transzendente Dimension ausrichten. Unser Gehirn *hat* diese Möglichkeit, nach einer anderen Dimension zu fragen, ja sie bisweilen zu ahnen, ihrer inne zu werden. Warum ist das so?

Führt uns da nur unsere (Gehirn-) Konstitution irre, ist das also nur unser Konstrukt, oder hat sich unsere Konstitution im Lauf der Evolution so herausgebildet, weil sie sich einer tieferen Dimension der Wirklichkeit annähert? Warum bringt die Evolution ein so komplexes Gehirn hervor, das nicht nur *sinnlich* wahrnehmen und rational-*begrifflich* denken kann, sondern darüber hinaus – mit einer *trans-* (nicht sub-) rationalen, meditierenden, vernehmenden Vernunft – „eine *dritte* Ordnung der Realität“ (Arthur Koestler) ahnungsweise erschließen kann und – sich den Gedanken „Gott“ leistet?

Sind wir vielleicht so gebaut, so voller Durst nach Dauer, Gerechtigkeit, Sinn, weil es – am Grund von allem – eine andere Wirklichkeit gibt, die uns hat entstehen lassen, auf sich hin (als unsere wahre Erfüllung), so daß wir deswegen unablässig auf der Suche sind? Stimmt es vielleicht, was Augustinus am Beginn seiner „*Confessiones*“ so sagte: „Du (Gott) hast uns auf dich hin erschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es seinen Halt findet in dir“ (schon jetzt, nicht erst im Tod)? Stimmt, was Søren Kierkegaard sagte: „*Gottes zu bedürfen* ist des Menschen *höchste* Vollkommenheit“?

Ich sprach von der (mit der Struktur unseres Gehirns gegebenen) Fähigkeit, sich über sich und alles hinaus auszurichten auf eine transzendente Dimension, für sie empfänglich zu sein. Ich lasse einmal offen, ob jeder Mensch die schlummernde Fähigkeit dazu hat, die verschüttet sein kann, dadurch, daß er – durch Ausfall bestimmter Verhaltensweisen – die betreffenden Neuronenbahnen von klein an *nie* knüpft, vielmehr nur alle möglichen anderen ständig verstärkt, so daß er eben auf diese anderen eingefahren ist und immerzu auf sie abfährt, es sei denn, eine tiefe Erschütterung wirft ihn aus dieser Bahn. Ich lasse das offen. Dann jedenfalls, wenn die besagte anthropologische Möglichkeit aktuiert wird, wird das Absolute zum tiefsten Ziel menschlichen Suchens.

Natürlich sind wir nicht nur durch eingeübte Verhaltensweisen unterschiedlich, wir haben auch unterschiedliche Begabungen: nicht alle sind begabt, ein Computer-Programm zu erstellen oder andere zu trösten, oder – Signale aus der Transzendenz zu empfangen (Offenbarung). Da sind wir auf andere angewiesen. Und es ist Unterscheidung der Geister nötig. Auch deswegen muß ich noch sagen, was hier mit Gott gemeint ist.

Nicht der Gott einer dekadenten Scholastik, die Gott objektivierend (dualistisch) als welt-jenseitige, damit begrenzte Person faßt und als externe Weltursache, die in der Welt selbst nicht vorkommt. Die große christliche Tradition meint mit „Gott“ nicht ein von der Welt getrenntes, bloß im Jenseits sitzendes Wesen, sondern den absoluten Urgrund des Seins, aus dem alles hervorgeht und der allem *ko-präsent* ist, d.h. eine total andere Dimension, die nicht dort erst beginnt, wo die uns bekannten (vier oder elf) Dimensionen enden, sondern sie und alles durchdringt und allem zu-

grundliegt. Eine *Querdimension* sozusagen. Die Wörter Himmel (heaven, nicht sky), Ewigkeit, Gott verweisen auf diese allpräsente Dimension und Wirklichkeit, die wir nicht fassen können.

Wenn man das ernst nehmen will, wird man aber nicht einfach von Gott schweigen dürfen (woher wüßte man dann noch, daß man von Gott schweigt?). Vielmehr wird man – noch ganz unabhängig davon, ob man sonst noch etwas von ihm sagen kann – in komplementären Aspekten sagen müssen, daß Gott noch größer ist als der gewaltige Kosmos und alles *transzendiert* (alles umfaßt), daß er uns innerlicher als unser Innerstes und allem *immanent* ist (in allem ganz tief verborgen als das, was allem Sein verleiht). Und wenn man wirklich ernst nehmen will, daß Gott der Urgrund der Welt ist, also auch der Urgrund von uns personalen Menschen, dann wird man zugleich festhalten müssen, daß er auch die Qualität des Personalen, Beziehungshaften in sich hat, also gerade nicht unter-personal (als bloße Kraft) zu denken ist, eher über-personal, allem intrinsisch-dialogisch (nicht dualistisch-gegenständig!) zugewandt – und in uns Menschen wohnen will.

Brauchen wir Gott zur Erklärung der Existenz der Welt und des Menschen?

Die Wissenschaften erklären *ein* endliches Faktum durch ein anderes und dieses wieder durch ein anderes⁹. Um nicht endlos weiterfragen zu müssen, führe die Religion Gott ein, sagen Religionskritiker; und das sei willkürlicher Abbruch des Begründungsverfahrens¹⁰. Dawkins meint, „daß Religiosität den Intellekt unterminiert, die Suche nach Wahrheit untergräbt; man ist zufrieden mit etwas, das nichts erklärt – obwohl wir Erklärungen haben!“ Und der Religionsanthropologe Pascal Boyer: „Was bleibt noch übrig, wenn alles erklärt ist? Welche Notwendigkeit gibt es dann noch für einen Begriff wie Gott?“¹¹ Hier werden durchweg zwei Ebenen verwechselt, die unterschieden werden müssen.

Einerseits die Ebene der Wissenschaften: Sie erklären *ein* Faktum durch ein anderes und verbleiben dabei *innerhalb* der Welt. Das gilt auch für die Theorie vom Urknall, weil auch ein Urknall etwas voraussetzt, das explodieren konnte. Alle wissenschaftlichen Erklärungen beschreiben regelhafte Funktionszusammenhänge zwischen endlichen Ursachen innerhalb der Welt, und sie brauchen dazu keinen Schöpfergott.

Andererseits die (meta-wissenschaftliche) Ebene der Weltdeutung und der Religion: Die Annahme eines Gottes als Urgrund der Welt will nicht das wissenschaftliche Fragen nach Kausal-Zusammenhängen innerhalb der Welt beenden; das kann ungehindert weitergehen. Wer nach Gott fragt, fragt – recht verstanden – nicht zurück nach dem ersten Glied einer Ursachen-Kette, sondern er fragt nach dem Grund der ganzen Kette, also nach dem, was die Kette als ganze begründet und trägt – und zwar in jedem ihrer Zustände (ob vor oder nach dem Urknall).

Die Theologie unterscheidet scharf zwischen „creatio“ und „mutatio“. Wer Gott sagt, will nicht Veränderungen *in* der Welt erklären, sondern will auf den Grund des Ganzen verweisen, will das *Sein* (den Sprung vom Nichtsein zum Sein), das *Faktum* der Welt selber und seinen Sinn verstehbar machen. „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist“, heißt es in Wittgensteins Tractatus. Dieselbe Erfahrung kann er anderswo (mit Leibniz, Schelling, Heidegger) so formulieren: „Wie sonderbar, daß überhaupt etwas existiert‘ oder ‚Wie seltsam, daß die Welt existiert‘.“ Und er kann folgern: „An einen Gott glauben, heißt, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.“ Und: „Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“¹² Wer dagegen im Pathos des wissenschaftlichen *All*-Erklärens solche (wissenschaftlich nicht beantwortbaren) letzten Lebens-Fragen als *sinnlos* abtut, der hat einen Tunnelblick auf die Wirklichkeit.

Der Glaube an Gott nimmt eine von der Welt unterschiedene (nicht getrennte!) Wirklichkeit an, die sie in ihrem Sein begründet. Diese Annahme wurzelt in der *Erfahrung* der *Kontingenz* (des Nicht-notwendig-da-seins), die uns an der radikalen Faktizität unseres eigenen Menschseins aufgeht, wenn wir zum Beispiel verwundert innerwerden, daß wir existieren, wo wir doch auch nicht dasein könnten. Wir erfahren uns als Gegebenheit, durch Geburt und Tod begrenzt, des Anfangs und Endes nicht mächtig. Diese Erfahrung kann sich ausweiten auf die Entdeckung der Kontingenz aller Dinge und schließlich der Kontingenz des Weltganzen. Diese Grunderfahrung ist es, die in der Menschheitsgeschichte mit mehr oder minderer Klarheit zur *Intuition* einer die Welt in ihrem Sein begründenden Wirklichkeit führt: sei diese nun (in noch fragwürdiger Vorstellung) das „Höchste Wesen“, oder (im Rig-veda) das „Eine, das ohne Atem zu holen atmet“, oder (in der Bibel) der Creator, der kreative Wesen ermöglicht.

Beim Gebrauch des Ausdrucks „Schöpfer“ veranlaßt die Bibel freilich zu größter Vorsicht. Sie kann zwar Wörter für menschliches Schaffen („machen“, „formen“) auf Gott übertragen. Dort aber, wo sie ganz sorgfältig und reflektiert spricht, führt sie ein neues Wort ein, das es sonst gar nicht gibt: „bará“ (Gen 1,1 und ff.). Dieser Sachverhalt wird kaum je in seiner ganzen Abgründigkeit bedacht. Während wir nämlich die Wörter „schaffen, Schöpfer, kreativ“ von allen möglichen Größen aussagen können, wird das biblische „bará“ (das wir meist mit „schuf“ übersetzen) und das zugehörige Substantiv „boré“ ganz *allein* von Gott ausgesagt. Wenn ein jüdischer Mensch sagt „der Boré“, dann verweist er auf etwas Urgewaltiges, absolut Singuläres. Deshalb sind bará und boré eigentlich *unübersetzbar*, weil es dafür nichts Vergleichbares in der Welt gibt.

Unsere Übersetzungen „schaffen, Schöpfer“ tun so, als gebe es etwas Vergleichbares, werden also dem absolut Grundlegenden nicht gerecht, wo wir an die Grenze des Sagbaren geraten. Sicher, wir werden die eigentlich unübersetzbaren Wörter bará und boré weiterhin übersetzen, aber wir sollten dabei wenigstens

stolpern oder stützen. Der paradoxe Ausdruck „*creatio ex nihilo*“ will dieses Stützen hervorrufen. Der recht verstandene Schöpfungsbegriff meint eine analoge Ursprungsrelation. Es geht um eine „absolute Bedingung“, „die selbst kein Bedingtes ist“. In diesem Sinn kann man den „Begriff des *Grundes überhaupt*“ und damit den Schöpfungsbegriff als philosophisch sinnvoll und sogar notwendig erweisen¹³.

Die menschliche Vernunft kann, wenn sie radikal fragt, den Grenzgedanken von einem Letzten, Absoluten, Unbedingten erreichen, von einem *einfach Nicht-nicht-sein-könnenden*, einem absoluten Ur-Grund, der keines andern Grundes mehr bedarf. Aber die reine Vernunft kann dieses Letzte nicht mehr eindeutig bestimmen. Sie muß es nach Kant sogar „unausgemacht“ lassen, ob das einfach notwendig Seiende „die Welt selbst, oder ein von ihr unterschiedenes Ding sei“¹⁴. Die Entscheidung darüber also, ob das Universum seinen Grund in sich selbst hat und eben „einfach ist“, wie Stephen Hawking früher meinte¹⁵, oder ob die Welt einen von ihr unterschiedenen Grund hat, die Entscheidung darüber also, *wo* man das „Den-Grund-in-sich-selbst-haben“ ansetzt, scheint so zu einer Frage der weltanschaulichen Option und Vorentscheidung zu werden. Unser Wissen *zwingt* weder zur Option des Gottesglaubens noch zur Option des Atheismus.

Freilich gibt es Argumente, die dafür sprechen können, daß die Welt einen von ihr unterschiedenen Grund hat. Ich nenne nur drei:

1. Unter Kosmologen ist umstritten und wohl nie klärbar, ob die Welt oder irgendetwas Weltartiges vor dem Urknall einen Anfang hat oder „ewig“ existiert. Das Letztere nehmen Atheisten gerne an, weil sie dadurch das Problem des Anfangs und seiner Erklärbarkeit durch einen Schöpfer loswerden. Aber die Idee einer anfanglosen Welt leistet nicht das, was sie vorgibt. Denn eine Welt ohne zeitlichen Anfang wäre nur in *zeitlicher* Hinsicht unendlich, sonst aber immer unvollkommen, endlich-bedingt und eines *unbedingten* Grundes bedürftig.

2. Im Menschen kommt ein Teil der Natur zu selbstreflexivem Selbstbewußtsein und Weltoffenheit. Der Mensch *kann* sich und dem Ganzen fragend gegenüber treten und *kann* auch nach dessen Grund fragen. Wie aber ist so etwas möglich? Wie soll „die Natur“ ein Wesen hervorbringen, das auch über sie (und über das Ganze der Welt) hinaus fragen kann? Dieses – über die Natur (und über die Totalität der Welt) hinausschießende – Mehr muß doch irgendwo herkommen. Wie soll es allein aus der Natur (Evolution, Welt) kommen, wenn es über sie hinausschießt? Der Mensch kann dann nicht einfach *nur* Produkt der Welt sein. Ist das nicht ein starkes Argument für die Annahme eines die Welt begründenden Urgrunds, eines großen Ermöglichers, der auf einen geschöpflichen Partner hinauswill?

3. Die Evolution ist von Anfang an ein Drahtseilakt voll extremer Unwahrscheinlichkeiten, ohne welche menschliches Leben nie möglich geworden wäre: Fine-tuning der Naturkonstanten, Bildung der für Leben notwendigen Stoffe im Innern der Sterne, ausgeklügelte Konstellation Sonne-Erde-Mond-Jupiter (dessen

Masse Asteroiden von der Erde ablenkt), tägliche Rotation der Erde (nicht jährliche wie bei der Venus, die sich einseitig auf 500° C aufheizt), Erdgeschichte mit Andauer von lebensgünstiger Temperatur-Amplitude seit Jahrmilliarden (trotz enormem Vulkanismus) usw. – lauter staunenswerte Vorgänge, in denen Glaubende eine Absicht und einen Ermöglicher sehen können.

Jedenfalls ist die Auskunft, man *brauche* Gott *nicht*, um die Existenz unseres Universums und des Menschen zu erklären, unbegründet. Denn dafür, daß überhaupt eine Welt existiert, hat der Atheismus letztlich keine Erklärung, erst recht nicht für einen eventuellen Anfang der Welt. Und dafür, daß nach dem Urknall die Naturkonstanten des Universums sich mit genau *den* Werten eingependelt haben, daß menschliches Leben möglich wurde, hat der Atheismus entweder keine Erklärung oder nur eine sehr spekulative: unendlich viele Welten, die sich nie nachweisen lassen, unter denen dann zufällig unsere sein soll. Nebenbei: Wer an Gott glaubt, kann auch der Idee vieler Welten gelassen begegnen. Unzählig viele Universen, darunter unseres, darin viele Galaxien, darunter unsere, und darin unsere Sonne mit diesem blauen Planeten – der Aufwand, den Gott mit uns macht, wäre noch staunenswerter und Gott noch unendlich größer.

Der Gottesglaube hat für die Existenz der Welt eine gute Erklärung und ebenso für einen Anfang der Welt. Auch für ein fein abgestimmtes Universum, in dem menschliches Leben möglich ist, und für die vielen anderen Drahtseilakte der Evolution dorthin, hat er eine gute Erklärung. Übrigens konnten schon griechische Kirchenväter evolutiv denken; so sagt zum Beispiel Gregor von Nyssa um 380, Gott habe „nicht das einzelne“ geschaffen, sondern „eine gewisse Keimkraft zur Entstehung des Alls grundgelegt“, aus der das einzelne sich entfaltet hat¹⁶.

Brauchen wir Gott als Garant des Guten?

Atheisten sagen, um Ethik zu begründen und um ethisch zu handeln, brauche man Gott nicht. Das ist richtig und von den vielen Theologen, die eine autonome Moral vertreten, auch anerkannt. Neuere naturalistische Ethik kann den Menschen sogar als genuin altruistisches Wesen begreifen, dessen Bedürfnisse durch die bloße Anwesenheit eines anderen Menschen verändert werden. Sie kann damit vieles an unserem Handeln und Wollen erklären.

Aber es bleiben Probleme: Sie berücksichtigt nicht die Rolle der Angst als häufige Triebfeder des Handelns; sie kann weder moralisches Handeln in Dilemmata rechtfertigen, noch die Entstehung einsamer moralischer Entscheidungen erklären, und sie tut sich auch schwer, die unantastbare Würde Behinderter zu begründen, also *jedem* Menschen Grundrechte einzuräumen, auf die jeder Rücksicht zu nehmen hat¹⁷. Dazu kommt, was zum Beispiel der Naturalist Dieter Birnbacher zugibt: daß die Motivationskraft einer naturalistischen Moral zu schwach ist, um ein entspre-

chendes Handeln zu erwirken, wenn die Tat für den Handelnden mit Verzicht und Opfern verbunden ist¹⁸ oder wenn gar ein ganz *einseitiges* Geben gefragt ist. Wie kommt es, daß manche Menschen geben, ohne zu nehmen, ja vielleicht sogar sich derart für fremde Menschen oder für andere Lebewesen einsetzen, daß sie dabei eigenen Schaden und schwere Einbußen in Kauf nehmen oder gar ihr Leben riskieren, obwohl sie keine Masochisten sind? Da versagen naturalistische Erklärungen.

Aus Trägheit, angstvoller Selbstbeschützung, mangelndem Willen zum Einsatz für andere kann die tiefe Überzeugung befreien, daß ich selbst von einem göttlichen Ur-Grund *unbedingt* gehalten, erwünscht, geliebt bin – und daß der andere es genauso ist. Gerade das, was wir am meisten brauchen, unbedingtes Angenommen- und Gehaltensein, können wir uns nicht selbst geben und kann uns keiner sonst geben. Dafür brauchen wir – Gott.

Das führt zur Frage der christlichen Ethik. Atheisten kritisieren gern, sie sei heteronom, weil an Hoffnung auf „Lohn“ und Furcht vor „Strafe“ gebunden¹⁹. Zugegeben, das findet sich in vielen Religionen, auch im Christentum. Doch das ist ein pervertiertes Verständnis von christlicher Ethik, und von jüdischer ebenso (vgl. nur Ex 20, 1 f. oder Lev 25). Im Neuen Testament gibt es viele Texte, die zu einem altruistischen Leben nach dem Beispiel Jesu einladen, und zwar erstens einfach deswegen, weil der notleidende Mitmensch das so braucht (z.B. Gleichnis vom barmherzigen Samariter oder Mt 7, 12), und zweitens weil ich selbst zuvor schon grundlos-unverdient Güte empfangen habe (z.B. Lk 15; Mt 20, 1–15; 1 Joh 3 f.).

Diese Gratuität ist die eigentliche Quelle christlicher Ethik: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt“ (Mt 10, 8). Der Mensch, der sich unter allen Umständen von Gott angenommen weiß, ist zu mehr Annahme seiner selbst und des andern befreit. Wer sich auf den Gott Jesu einläßt, der erfährt primär eine große Befreiung und sekundär (aber unabtrennbar davon) eine große Beanspruchung. Das Primäre ist die Vorgabe (Gnade), die Zusage vorbedingungsloser Güte und Annahme (das „ich darf“), nicht die Moral (das „ich soll“); *die* ist Folge oder Frucht, wenn man die Vorgabe nicht nur (wie der unbarmherzige Knecht in Mt 18, 23–33) für sich kassiert, sondern sie als allen geltende wirklich annimmt, in sein Leben hereinläßt.

Allerdings gibt es oft, zum Beispiel schon bei Matthäus, eine fragwürdige Verschiebung der Botschaft Jesu hin zur Betonung von Lohn und Strafe im Gericht. An solcher Verschiebung kann und muß von Jesus her Sachkritik geübt werden. Wo Jesus das Gerichtsmotiv aufgreift, macht es die Umkehr dringlich, motiviert sie aber keineswegs; motiviert wird sie durch die göttliche Vorgabe: „Genahet ist die Herrschaft (der Güte) Gottes, (deshalb) kehrt um“ (Mk 1, 15). Die „chäsäd“-Güte ist schon in vielen Texten des Alten Testaments der Inbegriff Gottes. Jesus setzt ganz auf die „chäsäd“ Gottes. In praktischem Widerspruch zum Unrecht behauptet er mit seinen Gleichnissen und eben durch seine Praxis, daß Gott die unbedingt für *alle* entschiedene Güte ist oder Agape, wie Paulus und Johannes dann sagen. Das ist eine Behauptung mit Praxistest und mit Hoffnungsvermerk: Gott

erweise sich jetzt dort, wo Menschen Gutes tun, als Agape, und er werde sich noch als solche erweisen.

Daß der Urgrund und die *Urkraft* des Kosmos Agape ist, d. h. eine unbedingt jeden bejahende Größe, die unser Sein nicht verneint, sondern es begründet und fördert, die also in den positiven Dynamiken am Werk ist (im Antrieb zum Guten) – das ist eine Annahme, die sich nicht aus der Beschaffenheit der Welt ableiten läßt, die ist zu zwiegesichtig und oft zum Heulen; der kleine einzelne zählt in ihr nichts. Daß der Urgrund für *alle* entschiedene Agape ist, also jeder kostbar und beim Namen gerufen ist, das nehmen Christen vor allem diesem Galiläer Jesus ab. Sie nehmen es ihm ab, weil er es lebt bis zum Äußersten, wo er ganz transparent wird für diese allen, auch seinen Mördern, geltende Agape; weil es in ihnen resoniert, ja weil es konvergiert mit dem Urempfinden und den tiefsten Sehnsüchten der Menschheit, mit den Gipfel-Erfahrungen und tiefsten Einsichten der Weisen aller Kulturen.

Christen sehen Gott durch Jesus hindurch, der ihnen ganz transparent ist auf Gott und ihnen ein befreiendes Verhältnis zu Gott eröffnet, und damit zu sich selbst, zu den andern, zu allem. Denn der Gott Jesu läßt jene bedingungslose Bejahung und Würdigung erfahren, die der Mensch braucht, um sich selbst und andere bejahen zu können: jene Bejahung und Geborgenheit, die unbedingt gilt, also unter allen Umständen (auch in Krankheit, Niederlage, ausbleibender Bestätigung durch andere, in Schuld und Tod). Christsein besagt: sich und den andern als unbedingt bejaht bejahen.

Christen sind nicht besser als andere Menschen. Aber wer sich an Gott und an der Praxis Jesu zu orientieren versucht, handelt mit Sicherheit besser, als wenn er es nicht tut. Vielleicht läßt er sich dann anstecken von der Haltung, der es nicht primär um Gefühle, Nutzen, Selbststeigerung geht, sondern um das Gerechte: also um die vorrangige Option für die Hungrigen, Mißachteten, Ausgegrenzten – im Hinblick auf eine Gemeinschaft aller ohne Ausgrenzung und Demütigung. Der Christ der Zukunft ist ein Mystiker, einer der etwas erfahren hat (sagte Rahner), ja (ergänzt Metz) aber ein Mystiker mit *offenen* Augen, der sich hineinversetzt in die Perspektive des Leidenden, mehr noch: der sensibel ist dafür, was dem andern wehtun könnte, ja der im Antlitz des anderen die Spur des ganz Anderen findet.

Wenn aber nun, wie es das Christentum voraussetzt, Gott die für unbedingt alle entschiedene Güte ist und das Böse nicht will, dann ergibt sich eine große Schwierigkeit: Warum gibt es so unsäglich viel und schweres Leid²⁰? Dabei ist das von Menschen verursachte Leiden noch keineswegs das schwierigste; man kann es notfalls mit der Freiheit erklären. Gravierender sind die in die Natur eingebauten Qualen. Warum gibt es nicht nur Pflanzen und Pflanzenfresser (immerhin die Leitbildutopie von Gen 1,29–31)? Aber nein, sagt ein heutiger Atheist, die belebte Welt mit der Nahrungskette von Fressen und Gefressenwerden ist „ein höllisches Wunderwerk“, und er fragt: „Ist das Gottes Welt?“ Sollte man „sie, statt nach einem Sinn in ihr zu suchen“, nicht „einfach als einen Unfug auffassen“²¹?

Das sind schwerwiegende Bedenken, die sich – spätestens seit dem Hiob-Buch – auch Glaubenden aufdrängen und sie in tiefe Zweifel an Gott und seiner Schöpfung stürzen. *Sie* – nicht die anderen Einwände – sind es, die den Gottesglauben ernsthaft in Frage stellen. „Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus“, hatte Georg Büchner statuiert²². Das übergroße Leiden in der Schöpfung scheint in unlösbarem Widerspruch zum Glauben an einen allmächtigen und guten Gott zu stehen.

Diesen Widerspruch suchten die theoretischen Theodizeeversuche durch rationale Erklärungen aufzulösen. Sie bleiben unglaublich, weil sie das bestehende Unrecht, indem sie es mit Gott in Einklang bringen, geradezu rechtfertigen. Anders die existentielle Theodizeefrage. Sie ist eine Frage vor Gott und an Gott, die sich ausdrückt in Zweifel, Klage, Anklage, Protest und im Schrei: „Warum?“ Sie schiebt die ganze ungelöste Not Gott hin. Wer am biblischen Gott festhält, kann den Widerspruch der Übel gegen Gott – und Gottes gegen die Übel – nicht beseitigen, sondern muß diesen Widerspruch aushalten: im Appell an Gott, in Compassion mit den Leidenden und womöglich im Helfen. Das heißt nicht: auf das Denken verzichten! Nötig ist ein wenigstens bruchstückartiges Verstehen. In welche Richtung könnte es gehen?

Wenn Gott Welt und Mensch in ihre Eigendynamik hinein freigibt, dann gibt er ihnen endliche Eigenmacht, die er voll respektiert (also nicht im Konfliktfall revoziert), so daß er darauf verzichtet, auf der Ebene der endlichen Kräfte – ihr Wechselspiel willkürlich verändernd – einzugreifen. Insofern beschränkt Gott sich in der Äußerung seiner Macht und bindet sich an das Wirken der Geschöpfe, dessen Ergebnisse längst nicht immer seinem guten Willen entsprechen müssen. Er muß in Kauf nehmen, daß die Natur und die Wesen auch Wege gehen, die nicht gott-gewollt sind.

Gott zwingt die Dinge nicht in eine bestimmte Richtung, sondern lädt ein, wirbt, lockt: Alles in der Welt vom Urknall an geschieht in einer ständigen Interaktion zwischen Gott und den Geschöpfen, in einem mehr oder weniger gut gelingenden und oft auch mißlingenden „Dialog“. Ein solch „dialogisches“ Verhältnis Gott – Welt ist nicht erst auf der Ebene des Menschen anzunehmen, sondern – in analoger und graduell abgestufter Weise – schon im vormenschlichen Bereich und im kosmischen Prozeß von Anfang an.

Auf die Frage, warum Gott die Welt schafft, gab Duns Scotus die kühne, aber gut biblische Antwort: „weil er Andere als Mitliebende haben will“²³. Wenn das stimmt, wenn Gott auf Realisierung von Liebe hinauswill, dann leidet er von Anfang an mit seiner Schöpfung gleichsam Geburtswehen, daß die Agape, nicht ihr Gegenteil, mehr Raum finde. Er bangt darum, wie die Geschöpfe sich selber formen; er bangt, daß wir für uns und andere heilsame Wege gehen. Und er leidet, wo das Geschehen in quälende Zerstörung abgleitet: Er leidet nicht nur im Gekreuzigten, er leidet mit, ja zutiefst in allen Gequälten (und in den Quälenden), und er sinnt darauf, daß ihre Wunden geheilt (bzw. ihre Verhärtungen aufgetaut) werden. Er

wirkt auch: in Menschen, die für ihn offen sind, und vermittelt durch sie, wirbt um Guttat, Heilung, Gerechtigkeit, gibt dazu Impulse und Kraft, macht Angebote, eröffnet neue Möglichkeiten und ergreifbare Alternativen.

Der Glaube hofft, daß es überhaupt keine Situation gibt, in der Gottes Möglichkeiten am Ende wären: selbst dort nicht, wo *wir* am Ende sind (im Tod, im nicht wiedergutmachbaren Unrecht). Der Glaube traut Gott zu, daß er dieser Welt – durch Untergang und Verwandlung hindurch – in seiner radikal anderen Dimension eine Gutmachung bereitet. Und der Glaube hofft, daß es – um der Opfer willen – ein Gericht und Gerechtigkeit gibt, daß aber, wenn der Gott Jesu der Richter ist, sein Richten bedeutet: Er *richtet* die Gebeugten *auf* (befreiend für sie), *und* – er schreibt die Täter nicht auf ihre *unverzeihliche* Schuld *fest*, sondern *bringt* mit der Wärmeglut seiner Liebe die Täter *zurecht* (nicht ohne Wandlungs-Schmerz für sie), so daß, weil die Täter anders geworden sind, die Opfer ihnen die Hand der Versöhnung reichen können. Das geht ja nur, wenn im Täter wirklich eine Wandlung passiert ist. Also Versöhnung *aller*: Mit weniger gibt sich der Glaube an den Gott Jesu nicht zufrieden.

Zugegeben, das sind kühne Hoffnungen, und sie gründen in der nicht weniger kühnen Überzeugung, daß Gott die für alle entschiedene Bejahung ist, daß das ganze Weltabenteuer auf Realisierung von Güte und Gerechtigkeit hinauswill. Da können auch dem, der zu glauben wagt, schon mal Zweifel kommen. Umgekehrt müßten aber auch dem Atheisten Zweifel kommen: „Wenn Gott *nicht* ist, woher dann das *Gute*?“, fragte Boethius im Jahr 524 im Gefängnis vor seiner Hinrichtung²⁴. Zehrt nicht alles tätige Erbarmen von einem Urgrund, den es – unbemerkt – voraussetzen muß?

Wer immer entschieden gegen Unrecht und für Gerechtigkeit Partei ergreift, der setzt – ob er es weiß oder nicht – letzten Endes darauf, daß ein guter Ur-Grund ist und das Gute das Ziel des Ganzen ist. Wenn nämlich alles nur zufällig, aus blinden Naturgesetzen, entstanden wäre, hätte es gar keinen Sinn, gegen Böses und Leid sich zu empören. Die Empörung gegen das Böse spricht für ein letztes Gutes, das unbedingt sein soll. Sie wird geradezu zum „Fels des Theismus“ (gegen Georg Büchner). Wenn kein guter Urgrund wäre, dann müßte die Orientierung an einem unbedingt Guten in sich zusammenbrechen, die moralische Vernunft verlöre ihren Legitimationsgrund; was bliebe, wäre der reine Wille zur Macht.

Mit der Geschichte Jesu und vielem anderen hat der Glaube *in Erfahrung gründende* Anzeichen dafür, daß es noch etwas anderes gibt, eine tief in *jedem* Menschen steckende Sehnsucht nach dem Guten, und daß da ein guter Urgrund ist. Die vorhandene Welt aber ist so, daß in ihr dieser gute Urgrund weithin gar noch nicht „vorkommt“. Vieles, was in der Welt geschieht, ist mit dem Glauben an diesen Gott *nicht* vereinbar und würde ihn widerlegen, wenn es das letzte Wort behielte. Wo Menschen im Geist des Galiläers Jesus leben, dort kommt schon etwas von der Güte Gottes zum Vorschein.

Ist radikale Hoffnung auf Sinn und auf Rettung im Tod begründet?

Der atheistische Kritiker Burkhard Müller schreibt:

„Das stärkste Bedürfnis, aus dem die Idee Gottes geboren wurde“, sei das Verlangen nach einem „Bollwerk gegen den Nihilismus der Zeit“, die alles Leben *vernichtet*. Hier eben komme „Gott ins Spiel als die große Zisterne der Geschichte. ... Es wäre wunderbar, wenn das zuträfe. ... Es wäre auch für den Verdurstenden schön, wenn sein Durst die Oase herbeizwänge. Aber ob diese existiert oder nicht, ist leider vom Durst ganz unabhängig. Das Äußerste, was der Durst selbsttätig zu erzeugen vermag, ist die Fata Morgana. Als diese, als Wahngestalt, steht Gott am Horizont der Menschheitsgeschichte.“²⁵

Diese Schlußfolgerung ist *nicht* schlüssig. Denn: Mein jetziger konkreter Durst bedeutet zwar sicher nicht, daß es jetzt hier auch etwas zu trinken geben muß. Aber – und das übersieht Müller – daß es überhaupt Durst gibt, besagt durchaus, daß es irgendwo Wasser geben muß, sonst wären Wesen mit Durst gar nicht entstanden. Nun gibt es auch einen metaphysischen Durst! So gesehen wird der zum Menschen gehörende Durst nach einem letzten, umfassenden Sinn zu einem starken Indiz dafür, daß ein solcher Sinn tatsächlich existiert.

Nun meinen atheistische Kritiker, es gebe keinerlei Anzeichen für ein Leben nach dem Tod. Spricht etwas dafür, daß der Tod nicht das Ende ist? Es spricht einiges dafür. Ich nenne nur drei Phänomene, die, denkt man sie auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin durch, bis an den Punkt führen, wo Hoffnung über den Tod hinaus – gewiß nicht bewiesen ist, aber – sich als zutiefst berechtigt erweist und alle Unvernünftigkeit verliert:

1. Der Mensch kann über sein Ende hinaus fragen²⁶. Er weiß, daß sein Leichnam verwesen und in andere organische Prozesse übergehen wird. Das Materielle an uns löst sich also nicht in nichts auf. Aber – und das gibt zu denken – da war doch noch etwas gewesen: eben ein Mensch mit Sehnsucht, Liebe, Verantwortung, vielleicht auch Gemeinheit und vielem mehr. Mit welchem Recht, so fragte Karl Rahner, behauptet man eigentlich, dies alles sei einfach ins reine Nichts abgewandert? Beim Körper ist das, was war, nicht einfach verdampft, – aber das, was da noch war, die Person, soll es einfach schlechthin nicht mehr geben? Warum eigentlich soll es „aus sein“? Weil wir hier davon nichts mehr merken? Ein schwaches Argument! Eigentlich folgt daraus nur: Für uns, die Hinterbliebenen, ist der Tote nicht mehr da. Muß er für uns da sein, um überhaupt zu sein²⁷?

2. Wenn der Tod das Ende der Person ist, wofür leben wir dann: Nur für die Plackerei und das bißchen Spaß und Unterhaltung, für den kleinen Sinn und Unsinn des Alltags²⁸, und um dann einzugehen in die große Matrix Natur? Oder nur um per Fortpflanzung der Spezies Mensch das Weiterleben zu ermöglichen? „Das Leben geht weiter“, aber ohne letzten Sinn? Mit Goethes Mephisto: „Was soll uns denn das ew'ge Schaffen! Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!“ Der Verweis auf

Nachwirkungen befriedigt nicht: Wie viele Menschen nehmen zum Beispiel wichtige Erkenntnisse und Erfahrungen mit ins Grab, und es wirkt nichts nach! Wenn der Tod für die Person das Letzte wäre, dann wäre das Leben letzten Endes doch nur eitel und sinnlos.

Aber: Dann könnte man ja nicht einmal erklären, warum wir nach Sinn fragen, warum menschliches Leben offenbar auf Sinn angelegt ist. Warum sind wir denn so gebaut, daß wir nach Sinn fragen – und daß wir die Welt eben nicht stattdessen „einfach als einen Unfug auffassen“ können? Das muß doch – jenseits aller Funktionalität – einen Grund haben.

3. Norbert Hoerster, Bernulf Kanitscheider²⁹ und andere sagen, man könne auch ohne Gott ein lebenswertes, sinnvolles Leben führen. Für manche Privilegierte und vom Glück Begünstigte mag das zutreffen, sie mögen mit sich und ihrem Leben zufrieden sein. Aber daß das Leben *auch* Sinn haben könne, wenn *kein* Gott ist, diese Behauptung wird radikal widerlegt durch folgenden harten Sachverhalt³⁰: Viel zu viele müssen sterben nach einem kurzen, leidvollen Kampf, ohne jemals gelebt zu haben. Wenn ihr Leben mit dem Tod unwiderruflich endet, dann bliebe ihr Sinnverlangen unerfüllt – und zwar definitiv.

Was ist mit den vielen, die – ohne eigene Schuld – nicht die Chance hatten, ihr Potential zu entfalten? Was ist mit dem Unrecht an den unschuldig Mißhandelten und Ermordeten, das kein Mensch wiedergutmacht? Wer sie vergißt und ihre Leiden verdrängt, um sein bißchen Glück nicht zu trüben, der kann eigentlich nicht wahrhaft human sein. Wer sich aber weigert, sie zu vergessen, wer die Forderung nach Gerechtigkeit für sie aufrecht erhält, der muß streng genommen in Resignation und untröstliche Trauer verfallen, oder es stellt sich für ihn unabweisbar die Frage nach einer rettenden Wirklichkeit.

Wenn der Atheismus Recht hätte, dann könnte man nicht erklären, warum der Mensch über alles – über Natur, Welt, Tod – hinaus fragt, warum er eine unstillbare Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Sinn hat. Wenn kein Gott wäre, dann hätte die Natur in den Menschen ein (unsinniges) Verlangen erweckt, das nichts und niemand einlösen kann. Wenn aber jene Instanz existiert, die wir „Gott“ nennen, dann ist die Hoffnung berechtigt, daß das Leben mit dem Tod nicht endet, daß vielmehr ein für andere offenes, erfülltes irdisches Leben eine Etappe auf dem Weg zu einem unvergänglichen Glück darstellt, und daß ein irdisch unerfülltes Leben ein noch ungelöstes Versprechen ist, das nach Einlösung schreit und sie auch finden wird. Mit Vertröstung hat das nichts zu tun.

Wenn man die aufgeworfenen, letztlich unabweisbaren Fragen stellt und nicht mit Denk-Verboten verdrängt, sondern aushält, dann wird eine erweiterte, tiefere Weltsicht plausibel, die mit einer ganz anderen Dimension rechnet. Dann ist der Tod nicht ein End-Punkt, sondern ein *Übergang*, Eintreten in eine ganz andere Dimension, in die Ewigkeitsdimension, und ein *Verwandeltwerden* (vgl. Mk 12,24f.; 1 Kor 15,51f.; Phil 3,21; 2 Kor 3,18).

Burkhard Müller sprach vom Nihilismus der Zeit, die alles Leben vernichtet. Ganz anders wird die Zeit erfahren, wenn man mit *dem* Gott rechnet, der in Jesus transparent wird. Dann gilt eher, was die französische Jüdin Simone Weil so sagte: „Die Zeit (die uns jetzt noch geschenkte Zeit) ist die Geduld Gottes, der auf unsere Liebe wartet.“³¹ Da dreht sich die Perspektive auf einmal um und es ist Gott, der unser bedarf, nicht weil er sonst nicht Gott wäre, sondern weil er uns liebt und ohne uns nicht sein will. Wer auf diesen Gott setzt, den plagt dann nicht mehr, was mit ihm im Tod passiert; er kann es ihm überlassen und kann sich den Menschen und Aufgaben des heutigen Tages zuwenden.

Blaise Pascal hat in den endlosen Räumen des Weltalls keine Hinweise auf Gott mehr gefunden und in der Natur nur zweideutige Zeichen³². Von Zweifeln geplagt verharnte er nachts in einer Pariser Kirche, zwei Stunden lang, meditativ versunken, und da wird ihm seine Schlüsselerfahrung zuteil. Auf dem Zettel, der nach seinem Tod in seinem Rock eingnäht entdeckt wurde, steht dazu:

„Etwa eine halbe Stunde nach Mitternacht FEUER. Gott Abrahams ..., nicht ... der Gelehrten. *Gewißheit, Gewißheit*. Empfindung, Freude, Friede. Gott Jesu Christi. ... Vergessen der Welt und aller Dinge, ausgenommen Gott. ... Möge ich *nie* von ihm getrennt sein.“

Pascal behielt dieses „Memorial“ für sich. In seinen zur Veröffentlichung bestimmten Notizen findet diese Schlüsselerfahrung keine Erwähnung, da wird argumentiert (z.B. mit der Wette). Und man fragt sich, ob das alles ist, was Pascal als Grund seines Glaubens anzugeben hat. Doch nebenbei finden sich Hinweise darauf, daß es noch einen tieferen Grund gibt: Die Erfahrung der Gegenwart Gottes. Sie eröffnet sich nicht dem „esprit de géometrie“ (der erfaßt höchstens die Hälfte der Wirklichkeit), sondern dem „esprit de finesse“, der auf feinere Frequenzen gestimmt ist, wo der Mensch sich von innen her aufschließt und dann bisweilen von diesem Anderen berührt werden kann. „Es ist das Herz (d.h. das Tief-Innerste), das Gott spürt, nicht die raison. ... Das Herz hat seine Gründe, die die raison nicht kennt.“³³ Gründe, die es in einer Tiefendimension des menschlichen Erfahrens gibt.

ANMERKUNGEN

¹ K. Rahner, Frömmigkeit früher u. heute, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 7 (Einsiedeln 1966) 22.

² L. Wittgenstein, Vortrag über Ethik u. andere kleine Schriften (Frankfurt 1991) 14f.

³ Dazu neuerdings das erstaunliche Buch des Politologen W. Leidhold, Gegenwart Gottes. Zur Logik der religiösen Erfahrung (Darmstadt 2008).

⁴ So B. Müller, Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen, in: Merkur 61 (2007) H. 2, 93–102, 93; vgl. H. Kessler, „Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen“ (Burkhard Müller)? Auseinandersetzung mit einem respektablen Atheismus, in: Gott denken u. bezeugen (FS Kardinal Walter Kasper, Freiburg 2008) 512–541.

- ⁵ R. Dawkins, *Der Gotteswahn* (Berlin 2007); vgl. R. von Bredow u. J. Grollekurz, *Ein Gott der Angst. Der britische Evolutionsbiologe Richard Dawkins. Interview*, in: *Der Spiegel*, 10.9.2007.
- ⁶ Meister Eckhart, *Deutsche Predigten u. Traktate* (Zürich 1979) 227 (Pr. 16 zu Sir 50, 10).
- ⁷ H. Oosterhuis, *Weiter sehen als wir sind* (Wien 1973) 24.
- ⁸ N. Hoerster, *Die Frage nach Gott* (München 2005).
- ⁹ Zum folgenden vgl. auch H. Kessler, *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften u. Religionskonflikten geprägten Welt* (Paderborn 2006).
- ¹⁰ So H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen ⁵1991) 15f.; auch Müller (A. 4) 95.
- ¹¹ So R. Dawkins in: von Bredow u. Grollekurz (A. 5) bzw. U. Schnabel, *Der sanfte Atheist. Pascal Boyer erklärt die Religion als Nebeneffekt der biologischen Selektion*, in: *Die Zeit*, 14.8.2008, 38.
- ¹² Die vier Wittgenstein-Zitate der Reihe nach aus: *Tractatus logico-philosophicus* (Frankfurt 1966) 6.44; *Vortrag über Ethik* (A. 2), 14; *Schriften I* (Frankfurt 1960) 166f.; *Tractatus* 6.52.
- ¹³ R. Schnepf, *Die Frage nach der Ursache. Systematische u. problemgeschichtliche Untersuchungen zum Kausalitäts- u. zum Schöpfungsbegriff* (Göttingen 2006) 502 u. 505.
- ¹⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 484.
- ¹⁵ In seiner Cambridge Lecture 2004 „Gödel and the End of Physics“ hat er sich korrigiert.
- ¹⁶ Gregor von Nyssa, *Hexaëmeron* (PG 44,77).
- ¹⁷ Vgl. D. Hofstadter, *Ich bin eine seltsame Schleife* (Stuttgart 2008).
- ¹⁸ D. Birnbacher, *Verantwortung für zukünftige Generationen* (Stuttgart 1988) 187 u. 200.
- ¹⁹ So z.B. Müller (A. 4) 97 u. 101, oder Hoerster (A. 8) 51–65.
- ²⁰ Zum folgenden vgl. H. Kessler, *Gott u. das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage* (Würzburg 2000); erw. Neuausgabe: *Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott* (Kevelaer 2007).
- ²¹ Müller (A. 4) 98f.
- ²² G. Büchner, *Dantons Tod*: 3. Akt, 1. Szene.
- ²³ J. Duns Scotus, *Opus Oxoniense* III 32, 1,6.
- ²⁴ Boethius, *De consolatione philosophiae* 1,4. – Bewegend eine KZ-Erfahrung von I. Kertész, *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* (Reinbek 1996) 55–60, und seine Folgerung: Unerklärlich ist nicht das Böse, es ist das Gute!
- ²⁵ Die folgenden Zitate aus Müller (A. 4) 99–101.
- ²⁶ Vgl. *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, hg. v. H. Kessler (Darmstadt 2004).
- ²⁷ K. Rahner, *Ostererfahrung*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 7 (Einsiedeln 1966) 157–165, 157f.
- ²⁸ Hoerster (A. 8) 78, redet vom „stundenweisen“ Sinn beim Klavier- oder Schachspielen.
- ²⁹ B. Kanitscheider, *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in sich selbst. Eine Streitschrift* (Stuttgart 2008).
- ³⁰ Dazu A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen* (Freiburg 2007) 500–505.
- ³¹ S. Weil, *La connaissance surnaturelle* (Paris 1950) 91 (wörtlich: „der um unsere Liebe bettelt“).
- ³² B. Pascal, *Pensées* (Über die Religion): Fragmente 72 u. 229.
- ³³ Ebd., Fragment 277f.