

Die Bedeutung des Gottesglaubens

Naturwissenschaftliche Religionskritik und der christliche Glaube an Gott

I Sinn und Bedeutung des Wortes „Gott“

Wenn Menschen sich ernsthaft darüber unterhalten oder gar streiten, ob sie an Gott glauben oder nicht, dann werden sie aller Voraussicht nach irgendwann an den Punkt kommen, an dem sie sich vergewissern müssen, ob sie denn dasselbe meinen, wenn sie „Gott“ sagen. Und ich weiß aus vielen solchen Gesprächen, dass dann irgendwann der Satz fallen kann: „Ja, wenn Du Gott so verstehst oder wenn Du das unter Gott verstehst, dann glaube ich auch (nicht) an Gott“. Das Gespräch, die Diskussion, der Streit verschieben sich dann von der Frage, ob wir an Gott glauben, zu der Frage, was wir denn mit dem Wort „Gott“ meinen und damit zu der Frage, ob wir denn dasselbe meinen und über dasselbe reden. Das ist eine andere Frage als die Frage, ob wir in Gott glauben oder nicht, und es ist eine grundlegendere Frage; denn die Frage nach dem Glauben ergibt ja erst Sinn, wenn wir zumindest versucht haben, uns darüber zu verständigen, woran wir denn glauben oder eben nicht glauben.

Welche von diesen beiden Fragen schwieriger zu beantworten ist, will ich jetzt gar nicht entscheiden, aber dass die Frage, was wir denn meinen, wenn wir das Wort „Gott“ gebrauchen, keine einfache, sondern eine anspruchsvolle Frage ist, setze ich hier voraus. Das zeigt mir der Blick in die Geschichte der Religion(en), der Theologie und Philosophie ebenso wie der Blick auf meine persönliche Erfahrung und mein eigenes Nachdenken. Dabei kann man in der Regel relativ schnell eine Einigung im Negativen erreichen: Wir meinen nicht einen alten Mann mit weißem Bart, der irgendwo im Weltraum oder „oben im Himmel“ thront. Aber mit dieser Negation ist noch nicht viel gewonnen. Interessant wird es erst, wenn weiter gesagt wird: „sondern ...“. Und da gibt es – von den verschiedenen Religionen und auch in ihnen, auch innerhalb des Christentums – sehr unterschiedliche Antworten und Auskünfte. Schon in unserem kulturellen Raum spielen folgende unterschiedliche Antworten in Geschichte und Gegenwart eine prominente Rolle:

- „Gott ist das, im Vergleich zu dem wir nichts Größeres denken können“¹, hat der große mittelalterliche Theologe und Philosoph Anselm von Canterbury gesagt und auf diese Formulierung seinen sog. ontologischen Gottesbeweis aufgebaut, der von der damaligen Zeit bis zu Kant unter den Philosophen viel Widerspruch, aber auch von der damaligen Zeit an bis zu Hegel und zu Hartshorne viel Zustimmung gefunden hat.
- Gott ist das, „worauf Du Dein Herz hängest und verlässest“², hat Martin Luther in seinem Großen Katechismus geschrieben, aber sogleich hinzugefügt, dass diese „Definition“ nicht nur für „Gott“, sondern auch für Abgötter und Götzen (wie Geld, Ehre, Ruhm, eigene gute Werke etc.) gilt, wenn wir unser Herz an sie hängen. (Ich halte das immer noch für den besten didaktischen Zugang zur Gottesfrage, den es gibt).
- Gott ist das „Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins“ im Sinne dessen, wovon wir schlechthin abhängig sind,³ so hat es Friedrich Schleiermacher, der sog. „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ formuliert.
- Und Rudolf Bultmann schreibt: „wo überhaupt der Gedanke ‚Gott‘ gedacht ist, besagt er, dass Gott der Allmächtige, d. h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei“⁴ und

¹ Anselm von Canterbury, Prosligion cap. II.

² M. Luther, Der Große Katechismus, in: BSLK 560,22-24.

³ F. Schleiermacher, Der christliche Glaube (2. Aufl. 1830/31), hg. von M. Redeker, Berlin 1960, S. 28.

⁴ R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: GuV Bd. 1, Tübingen 1933, S. 26.

Wolfhart Pannenberg ist ihm darin gefolgt, freilich nicht ohne anzufügen, dass dies (nur) „als sprachliche Übereinkunft, als Nominaldefinition ... zu verstehen“⁵ sei.

Und mit diesen vier „klassisch“ zu nennenden Antworten ist die Reihe ernsthafter Vorschläge aber keineswegs erschöpft, sondern sie lässt sich verlängern durch Formeln wie:

- „Gott ist das, was uns unbedingt angeht“ oder „Gott ist der Grund des Seins“,⁶ beide von Paul Tillich stammend,
- „Gott ist das Geheimnis der Welt bzw. der Wirklichkeit“,⁷ so sagen es Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel;

oder auch Aussagen wie:

- „Gott ist die Kraft des Guten“,
- „Gott ist Geist“ (Joh 4,24) oder
- „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8 und 16), so lesen wir in der Bibel.

Bei etwas genauerem Zusehen merkt man freilich, dass die drei zuletzt genannten Aussagen anderer Art sind als die zuvor genannten. Die Aussagen über Gott als Kraft des Guten, als Geist oder Liebe wollen nicht mehr eine Verständigung darüber erzielen, was wir meinen, wenn wir das Wort „Gott“ gebrauchen, sondern sie wollen Aussagen über Gott machen, über Gottes Wesen oder über Gottes Eigenschaften. Dabei ist es aber manchmal gar nicht leicht, die genaue Grenze zu ziehen zwischen Aussagen über das Wort „Gott“ und Aussagen über „Gott“, also über die Wirklichkeit und das Wesen Gottes; denn beides hängt eng miteinander zusammen und es hängt voneinander ab.

Ich persönlich bin der Überzeugung, dass alle diese klassischen Verständigungsversuche über das Wort „Gott“ wichtige Wahrheitselemente enthalten, dass aber die von Bultmann geprägte Formel: „Gott als die Alles bestimmende Wirklichkeit“ die relativ beste, weil umfassendste ist, wenn man sich darüber verständigen will, was man mit dem Wort „Gott“ meint. Allerdings sollte man bei Bultmanns Formulierung unbedingt hinzufügen, dass „bestimmend“ hierbei nicht im Sinne von „determinierend“ gemeint ist, sondern so, wie man seit der Aufklärungszeit von der „Bestimmung des Menschen“⁸ spricht als von etwas, das dem Menschen zgedacht und zugesagt ist (also eine „destination“), dessen Erfüllung und Verwirklichung aber nicht automatisch und mit innerer Notwendigkeit eintritt, sondern dem Menschen sich auch verweigern oder verschließen können und dann ihre Bestimmung verfehlen, so wie eine Postsendung ihren Bestimmungsort hat, aber deswegen nicht notwendigerweise dort ankommt. (Nach André Heller bringt schon der Ausdruck „einen Brief aufgeben“ in dieser Hinsicht eine große Resignation zum Ausdruck).

Die Frage nach Gott und nach dem Glauben an Gott hieße dann:

- Gibt es eine solche Wirklichkeit, die alles bestimmt und allem seine Bestimmung gibt?
- Was für eine Wirklichkeit und Bestimmung ist das? Und:
- Vertraue ich auf diese alles, also auch mich bestimmende Wirklichkeit?

⁵ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973) Frankfurt/Main 1977, S. 304.

⁶ P. Tillich, *Systematische Theologie* Bd. I, S. 247 und 273ff.

⁷ G. Ebeling, *Profanität und Geheimnis* (1968), in: ders. *Wort und Glaube* Bd. 2, Tübingen 1969, S. 208 sowie *Dogmatik des christlichen Glaubens* Bd. 1, Tübingen 1979, S. 117, 291 u.ö.) und E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen (1977) 1992^o.

⁸ So zuerst J. J. Spalding in dem Titel seiner Schrift „Betrachtung über die Bestimmung des Menschen“, Greifswald 1748, ab der 4. Auflage von 1751 verkürzt zu: „Die Bestimmung des Menschen“.

Es sind also genau genommen drei Fragen, die sich stellen und auf die man eine Antwort gibt, wenn man sich darüber verständigt, dass es sinnvoll ist, das Wort „Gott“ so zu verstehen und zu gebrauchen, dass damit „die Alles bestimmende Wirklichkeit als das Geheimnis der Welt“ gemeint ist.

Aber an dieser Stelle darf und will ich ein grundsätzliches Problem nicht – jedenfalls nicht völlig – übergehen: Kann man Gott überhaupt definieren? Entzieht Gott sich nicht jedem menschlichen Definitionsversuch? In der Tat formuliert schon Thomas von Aquin den Grundsatz: „Gott kann nicht definiert werden“.⁹ Im Hintergrund dieser Aussage steht die Überzeugung, dass etwas zu definieren bedeutet, es einem Oberbegriff unterzuordnen und dabei dessen besondere Merkmale anzugeben (Bsp.: „Der Mensch ist das vernunftbegabte Lebewesen“). In diesem Sinn kann man „Gott“ gewiss nicht definieren, denn was sollte der Oberbegriff zu „Gott“ sein. Aber auch wenn man andere, heute gebräuchlichere Definitionsmethoden verwendet, stößt man doch an enge Grenzen.¹⁰ Und doch ändert sich auch durch diese Einsicht nichts daran, dass, wenn wir über die Frage, ob wir an Gott glauben, miteinander sprechen oder auch nur für uns selbst nachdenken wollen, wir nicht darum herum kommen, uns zu verständigen, also (uns und/oder anderen) eine Antwort auf die Frage zu geben, was wir denn *meinen*, wenn wir von „Gott“ reden.

Eine zusätzliche, von vielen Menschen als sehr authentisch (weil angemessen und zurückhaltend) empfundene Möglichkeit, von Gott zu reden, möchte ich nun, am Ende dieses ersten Abschnittes noch erwähnen: das sog. *passivum divinum*. Es kommt z. B. am Beginn des 5. Artikels der CA in der lateinischen Fassung vor. Während es im deutschen Text heißt: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben ...“, heißt es im parallelen lateinischen Text: „*Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*“¹¹ Dort also, wo im deutschen Text „Gott“ genannt wird, steht im lateinischen Text ein Passiv ohne Subjekt. Hätte man diesen Text alleine (ohne die deutsche Parallele) könnte man auch vermuten, gemeint sei, „ist von der Kirche eingerichtet worden“. Aber aus der Parallele und aus dem Gesamtzusammenhang geht natürlich eindeutig hervor: Es ist von Gott die Rede – ohne dass das Wort „Gott“ gebraucht wird. So sagen viele Menschen: „Mir ist im Leben viel Gutes zuteil geworden“, und sie meinen damit: „von Gott“, aber sie sagen das nicht, weil es ihnen zu zupackend, frömmlicherisch oder konfessorisch klingt, oder weil sie sich genieren, so direkt von „Gott“ zu reden. (Ausdruck eines solchen Sich-genierens und sich Distanzierens ist es übrigens in aller Regel auch, wenn Menschen nicht von „Gott“, sondern vom „lieben Gott“ reden, da klingt immer eine gewisse Verharmlosung mit). So sagen Menschen auch: „Ich fühle mich für meine Lebensführung verantwortlich“ und meinen: „vor Gott“, aber sie sagen es nicht. Das ist dann zwar kein Passiv, sondern ein fehlendes Objekt, aber das ist eine Parallele zu dem *passivum divinum*, in dem „Gott“ nur angedeutet, aber nicht ausgesprochen wird. Und gerade das kann sehr echt und überzeugend wirken. Aber auf Nachfrage („von wem?“ oder „vor wem?“) müsste und würde ein Mensch, der so von Gott redet, dann wahrscheinlich doch Auskunft geben, welche Instanz oder Wirklichkeit er damit meint.

Beim Gespräch oder Streit darüber, ob es sinnvoll ist, an Gott zu glauben, kommen wir also um die Frage nicht herum, was wir denn meinen, wenn wir (und sei es auch nur in Andeutungen) von „Gott“ reden, und ob wir dasselbe meinen.

⁹ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* I, cap. 25: „Deus definiri nequit“.

¹⁰ Heinrich Böll hat dem mit seiner zugleich lehrreichen wie amüsanten Satire: „Doktor Murkes gesammeltes Schweigen“ (Köln 1958, 3. Aufl. 2004, S. 9-40) ein schönes, kleines literarisches Denkmal gesetzt („Das höhere Wesen, das wir verehren“).

¹¹ BSLK 58,2-4.

II Naturwissenschaftliche Kritik am Gottesglauben

Der Oxfordener Evolutionsbiologe Richard Dawkins schreibt in seinem Bestseller „Der Gotteswahn“: Er rechne angesichts seiner massiven Kritik am Gottesglauben mit einer Erwiderung, die so sicher wie das Amen in der Kirche auftauchen werde:

„Der Gott, an den Dawkins nicht glaubt, ist einer, an den auch ich nicht glaube. Ich glaube nicht an einen alten Mann mit weißem Rauschebart, der oben im Himmel wohnt.’ Dieser alte Mann ist nur eine bedeutungslose Ablenkung; und sein Bart ist so langweilig wie er lang ist. In Wirklichkeit ist diese Ablenkung aber viel schlimmer als belanglos: Mit ihrer genau berechneten Dummheit soll sie davon ablenken, dass das, was der Sprecher wirklich glaubt, nicht weniger dumm ist. Ich weiß, dass Sie nicht an einen Mann mit Bart auf einer Wolke glauben, also vergeuden wir damit keine Zeit. Ich greife nicht eine bestimmte Version von Gott oder Göttern an: Ich wende mich gegen Gott, alle Götter, alles Übernatürliche, ganz gleich, wo und wann es erfunden wurde oder noch erfunden werden wird“.¹²

Das klingt sehr eindeutig und klar, ist es aber (leider) nicht; denn dieser Aussage geht ein erstes Kapitel voraus, das überschrieben ist: „Ein tief religiöser Ungläubiger“¹³ und damit zitiert und meint Dawkins primär Albert Einstein,¹⁴ aber er kann das auch für sich selbst und für andere Naturwissenschaftler so akzeptieren und sagen. Er zitiert folgenden Text von Einstein:

„Das Wissen um die Existenz des für uns Undurchdringlichen, der Manifestation tiefster Vernunft und leuchtendster Schönheit, die unserer Vernunft nur in ihren primitivsten Formen zugänglich sind, dies Wissen und Fühlen macht wahre Religiosität aus; in diesem Sinne, und nur in diesem, gehöre ich zu den tief religiösen Menschen“.¹⁵

Und Dawkins fährt unmittelbar danach fort:

„In diesem Sinne bin auch ich religiös, allerdings mit der Einschränkung, dass ‚unserer Vernunft nicht zugänglich‘ nicht bedeutet: ‚für immer und ewig unzugänglich‘. Indes, ich nenne mich lieber nicht ‚religiös‘, weil diese Bezeichnung missverständlich ist – auf verhängnisvolle Weise missverständlich, weil für die allermeisten Menschen ‚Religion‘ das ‚Übernatürliche‘ impliziert.“¹⁶

Lassen Sie uns dieses Bekenntnis Dawkins’ zu Einsteins Religion kurz bedenken. Er versteht und bekennt sich zu einer Religion, die er mit Einstein als „Wissen und Fühlen“ in Bezug auf die „Manifestationen tiefster Vernunft und leuchtendster Schönheit“ bezeichnet. Und da er mit Einstein der Auffassung ist, dass diese Vernunft unserer Vernunft nicht, jedenfalls bislang noch nicht, zugänglich ist, muss es sich offenbar um eine höhere, um eine umfassende Vernunft handeln, die Einstein und Dawkins als Naturwissenschaftler in dieser Welt erkennen. Wenn man das ernst nimmt, dann hat Dawkins damit aber doch sehr viel gesagt. Wer Schleiermachers Reden „Über die Religion – an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ von 1799 gelesen hat, weiß, dass Dawkins mit dem, was er im Anschluss an Einstein formuliert, ganz dicht bei dem steht, was für Schleiermacher, den Vordenker der neueren evangelischen Theo-

¹² Richard Dawkins, *Der Gotteswahn* (2006), Berlin 6. Auflage 2007, S. 53. Siehe dazu die scharfe Kritik von Richard Schröder, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg, Basel, Wien 2008. Schröder setzt sich allerdings nur sehr beiläufig mit der inhaltlichen naturwissenschaftlichen Kritik Dawkins’ am Gottes- und Schöpfungsglauben auseinander und konzentriert sich stattdessen auf die wissenschaftstheoretischen Defizite und Einseitigkeiten von Dawkins’ *Ansatz*, in dem er eine Parallele zum religiösen Fundamentalismus sieht. Dafür ist Schröder durch seine DDR-Erfahrungen in besonderem Maße sensibilisiert.

¹³ A. a. O., S. 21-44.

¹⁴ A. a. O., S. 27.

¹⁵ A. a. O., S. 32.

¹⁶ A. a. O., S. 32f.

logie du „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“, das Wesen der Religion ausmacht und was er in diesen Reden gründlich und liebevoll entfaltet.

An einem Punkt – das sei eher nebenbei gesagt, ist aber doch wichtig – irrt Dawkins übrigens gewaltig: dort nämlich, wo er meint, Religion bzw. Glaube sei eine Anleitung dazu, die Welt nicht verstehen zu wollen. So hat er sogar auf den Umschlag seines Buches den Satz drucken lassen:

„Ich bin ein Gegner der Religion. Sie lehrt uns, damit zufrieden zu sein, dass wir die Welt nicht verstehen“.

Solche religiös motivierte Denkfaulheit gibt es gewiss hier und dort. Aber weiß Dawkins denn nicht, dass es gerade der Gottesglaube und der Schöpfungsglaube war, der in der frühen Neuzeit eines der stärksten Motive zur naturwissenschaftlichen Erforschung der Welt und zu einer dadurch gespeisten immensen Naturfrömmigkeit bildete?¹⁷ Um die Wunderwerke und die Weisheit in Gottes Schöpfung zu erkennen, zu verstehen und zu loben, haben sich Menschen damals daran gemacht, die Gesetze dieser Welt zu erforschen. Von daher muss man sagen: Religion, jedenfalls christliche Religion, war und ist nicht Hinderungsgrund, sondern Beweggrund für naturwissenschaftliche Welterforschung – gewiss nicht der einzige, aber auch nicht der geringste. Diese Tatsache hat allerdings nicht verhindern können, dass es im Lauf der Zeit teilweise zu einer tiefen Entfremdung zwischen Naturwissenschaft und Glauben gekommen ist, einer Entfremdung, an der nicht einseitig die Naturwissenschaft schuld war, sondern auch Formen einer religiösen Denkfaulheit, wie Dawkins sie zu recht kritisiert (aber zu unrecht generalisiert). Und schuld war daran auch eine von Kant und dem Neukantianismus geprägte Theologie und Frömmigkeit, die meinte, dass christlicher Glaube nichts mit dem wissenschaftlichen Welterkennen, sondern nur mit dem inneren Leben des Menschen zu tun habe (A. Ritschl, W. Herrmann, K. Barth, R. Bultmann)..

Dawkins gewinnt zum religiösen Glauben keinen Zugang, weil er den Glauben an Gott – entgegen seiner ausdrücklichen Absicht – mit einer bestimmten Form des Gottesglaubens identifiziert: mit dem Theismus, den er selbst folgendermaßen definiert:

„Ein *Theist* glaubt an eine übernatürliche Intelligenz, die das Universum geschaffen hat und die immer noch gegenwärtig ist, um das weitere Schicksal ihrer ursprünglichen Schöpfung zu beaufsichtigen und zu beeinflussen. In vielen theistischen Glaubenssystemen ist dieser Gott eng in die Angelegenheiten der Menschen eingebunden. Er erhört Gebete, vergibt oder bestraft Sünden, greift durch das Vollbringen von Wundern in die Welt ein, zürnt über gute oder schlechte Taten und weiß, wann wir sie begehen (oder auch nur daran *denken*, sie zu begehen)“.¹⁸

Ich will nicht bestreiten, dass es viele Menschen gibt, die sich Gott so oder so ähnlich vorstellen und an einen solchen Gott glauben oder nicht glauben. Aber ich habe große Schwierigkeiten, darin die Gottesvorstellung und den Gottesglauben wiederzuerkennen, die für die christliche Theologie maßgeblich sind (ich nenne nur die Namen von Schleiermacher, Tillich, Bultmann, Ebeling, Moltmann und Jüngel, meine allerdings, dass auch schon Augustin, Anselm, Bernhard von Clairvaux, Meister Eckhart und Martin Luther hierzu zu zählen sind) und die auch mich persönlich prägen und mein Leben als Christ bestimmen, und ich vermute, es geht manchem von Ihnen nicht anders. Dawkins weiß natürlich, dass es neben der theistischen auch zumindest noch sog. deistische und pantheistische Vorstellungen von Gott gibt, aber sie beschäftigen ihn nur am Rande: Er fertigt sie mit leichter Hand ab: „Pantheismus ist aufgepeppter Atheismus, Deismus ist verwässerter Theismus“.¹⁹

¹⁷ Siehe dazu z. B. E. Wölfel, Art. „Naturwissenschaft I“, in: TRE 24/1994, S. 191f.

¹⁸ A. a. O. S. 31.

¹⁹ A. a. O. S. 32.

Am deutlichsten werden Dawkins' Vorstellungen von dem, was das Wort „Gott“ meint, dort, wo er vom Wirken Gottes spricht und es konzentriert (oder gar begrenzt) auf das wunderhafte Eingreifen Gottes in den Weltlauf. Diese Vorstellung vom Eingreifen Gottes in den natürlichen Weltlauf setzt entweder voraus, dass die Gesetze, die in diesem und für diesen Weltlauf gelten, von einer anderen Instanz stammen als von dem Schöpfer dieser Welt, oder sie laufen darauf hinaus, dass Gott durch sein wunderhaftes Eingreifen die Gesetze außer Kraft setzt, die er doch selbst dieser Welt gegeben hat. Über dieses Verständnis von „Wundern“ ist die christliche Theologie eigentlich schon seit Jahrhunderten hinausgekommen. Wunder sind nicht Durchbrechungen von Naturgesetzen, sondern Erfahrungen (mit der Welt und mit Gott), die zum dankbaren Staunen Anlass geben und über die wir nicht verfügen, Erfahrungen, in denen Menschen Gottes Wirken in ihrer Lebenswelt erleben.

Wie der christliche Glaube Gott und die Welt zusammensieht, geht sehr schön aus einer programmatischen Aussage des Apostels Paulus am Beginn des Römerbriefs hervor.

„Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt“ (Röm 1,20). Und dem entspricht die weitere Aussage:

„Denn wenn die Heiden ... von Natur tun, was das Gesetz fordert, so ... beweisen [sie] damit, daß [sc. von Gott] in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert“ (Röm 2,14f.).

Spätestens im Blick auf solche Aussagen rächt es sich m. E., dass Dawkins den Pantheismus als Atheismus bei Seite abtut und es sich damit unzulässig leicht macht. Er hätte auf diesem Weg einen besseren, authentischeren Zugang zur Religion gewinnen können. Und dann würde man ihm auch seine Kritik an vielen wirklich unerträglichen religiösen (auch christlich-religiösen) Aussagen noch lieber abnehmen. Dawkins hätte entdecken können, dass die sog. Einstein-Religion mit ihrem Respekt vor der tiefen Vernunft, die in den Naturgesetzen waltet, mehr mit echter Religiosität zu tun hat, als er anerkennt. Aber sein Gegner ist nun einmal der Theismus und der von ihm theistisch gedeutete Schöpfungsglaube.

An dieser Stelle zeigt sich eine bei Dawkins durchgehend fehlende Differenzierung zwischen „Gesetz“ und „Gesetzgeber“ (ebenso wie an anderen Stellen²⁰ zwischen „zufälliger Mutation“ und „nicht-zufälliger Selektion“), die die Schlüssigkeit und Überzeugungskraft seiner Argumentationen schwer beeinträchtigen.

III Der christliche Glaube an den Schöpfergott

Verlassen wir nun Dawkins und fragen: Was ist das eigentlich „Schöpfungsglaube“? Was meinen und glauben Christen, wenn sie mit den Worten der Bibel sagen:

- „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1) oder wenn sie mit den Worten des Apostolikums bekennen:
- „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde“ oder mit den Worten des Nizänums sprechen:
- „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare“?

Wenn wir die ersten Seiten der Bibel aufschlagen, entdecken wir etwas Überraschendes: Da stehen in den ersten beiden Kapiteln der Bibel zwei Schöpfungserzählungen nebeneinander, und war zwei ganz unterschiedliche Erzählungen mit unterschiedlichen Gottesnamen, unterschiedlicher Reihung der Schöpfungswerke, unterschiedlicher Schöpfungsaktivität und einem ganz unterschiedlichen Horizont.

²⁰ So in Gotteswahn (s. o. Anm. 11), S. 164-174.

- Am Anfang steht die vermutlich jüngere Erzählung in Gen 1,1-2,4a, die von Elohim spricht, wenn sie Gott meint, in der zuerst das Licht dann das Firmament und die Gestirne geschaffen werden, dann Land und Meer, danach Pflanzen, Tiere und zuletzt Menschen entstehen, und zwar werden sie geschaffen durch Gottes Wort oder sie entstehen auf Gottes Wort und Geheiß hin aus dem Wasser und dem Land. Und was dabei entsteht, ist im umfassenden Sinn ein ganzer Kosmos, Himmel und Erde.
- Und danach folgt in Gen 2,4b-25 die Schöpfungserzählung, in der Gott mit dem Namen Jahwe bezeichnet wird, die mit der Erschaffung des Menschen bzw. des Mannes beginnt, auf die die Erschaffung der Pflanzen und der Tiere und schließlich der Frau folgt, wobei Gott nicht spricht, sondern wie ein Töpfer mit seinen Händen macht (aus Ackerboden), und was dabei entsteht, ist kein Universum, sondern ein bewässerter Garten, eben das berühmte Paradies.

Haben die sog. Redaktoren, die die Texte der Bibel zu einer literarischen Einheit geformt haben, all diese Unterschiede und Unvereinbarkeiten nicht bemerkt, sind sie ihnen nicht aufgefallen, waren sie ihnen nicht wichtig? Dass sie nicht bemerkt worden wären, darf man gewiss ausschließen angesichts der Sorgfalt und Genauigkeit, mit der diese Texte geschrieben, bearbeitet und überliefert wurden. Aber offenbar kam es ihnen auf diese Unterschiede naturkundlicher Art (ja sogar im Blick auf den Gottesnamen) nicht an. Sie wollten nicht berichten, wie die Welt entstanden ist. Die Kenntnis darüber haben sie offenbar dem jeweiligen zeitgenössischen naturkundlichen Wissen entnommen. Sondern sie wollten bewusst machen, dass sie diese Welt als den ihnen von Gott verliehenen und anvertrauten Lebensraum sehen und annehmen. Und darum enthalten beide Erzählungen Aussagen (wiederum durchaus unterschiedliche Aussagen) darüber, wie der Mensch mit dieser geschaffenen Welt umzugehen hat, indem sie davon reden, dass er über sie zu herrschen (Gen 1,26), sie zu bebauen und zu bewahren (Gen 2,15) habe. Dieser Zugang zum Schöpfungsglauben ist nicht nur historisch oder literarisch interessant, sondern er ist auch bis heute theologisch vorbildlich; denn er zeigt, was der Glaube, die Religion, die Theologie aus ihren Quellen sagen können und was nicht. Die Art und Weise, wie die Welt entstanden ist, kann der christliche Glaube seinen Quellen nicht entnehmen. Das geben sie nicht her. Das können (und wollen) sie uns offenkundig nicht sagen.

Was aber sagen uns diese Quellen dann zum Thema „Schöpfung“ und „Schöpfungsglaube“ dann überhaupt? Sie sagen, dass diese Welt mit all ihren verschiedenen Arten eine gute Gabe darstellt, die uns Menschen so gegeben ist, dass wir sie erkennen, verstehen und verantwortungsvoll mit ihr umgehen sollen. Die Schöpfungserzählungen sagen etwas von dem inneren Grund der Welt, d. h. von ihrem Sinn und Ziel, und damit zugleich etwas Entscheidendes über die Bestimmung des Menschen zum Bundesgenossen und Partner Gottes.

Für dieses Verständnis der biblischen Schöpfungserzählungen verdienen drei Elemente Beachtung, die uns in der Zwischenzeit so vertraut sind, dass ihr überraschender, teilweise sogar revolutionärer Charakter uns in der Regel gar nicht mehr bewusst wird:

- Gott erschafft lt. Gen 1 und 2 die Welt nicht aus nichts, sondern aus einer chaotischen Urflut, dem Tohuwabohu, das irgendwie schon vorhanden ist, oder aus dem Ackerboden, den es irgendwie schon gibt. Ganz unbekümmert wird in diesen Erzählungen vorausgesetzt, dass es etwas, nämlich den Stoff der Schöpfung schon gibt. Erst Jahrhunderte später wird für das theologische Nachdenken klar, dass auch dieses Etwas so zu Gott in Beziehung gesetzt werden muss, dass nicht Gott von der Materie ist, sondern die Welt ganz und gar abhängig von Gott.
- Gott übergibt dem Menschen die geschaffene Welt zur königlichen und handwerklichen Fürsorge. Weder ist das Paradies so etwas wie ein Schlaraffenland noch ist die

geschaffene Welt ein Raum, in den Gott korrigierend eingreift, sondern die Schöpfung ist dem Menschen anvertraut, und für sie trägt er Gott gegenüber Verantwortung.

- Das Alte Testament übernimmt – vermutlich aus der ägyptischen Religion – den Gedanken der Gottebenbildlichkeit, der mit dem eben Gesagten aufs Engste zusammenhängt: der Mensch als Ebenbild, d. h. als Gegenüber und Statthalter Gottes auf Erden. Aber während das in der ägyptischen Religion nur für den Pharao gilt, wird es nun in der biblischen Überlieferung von allen Menschen gesagt, wobei jedes Mal hinzugefügt wird: von Männern und Frauen. Wenn das in der patriarchal geprägten antiken Welt keine Revolution – des Lebensgefühls und der Grundordnung im Geschlechterverhältnis – war, dann weiß ich nicht, was eine Revolution ist.

Diese Vorgaben durch die Texte am Anfang des biblischen Kanons sind in den Lehrüberlieferungen der christlichen Kirche aufgenommen, verdichtet und weitergegeben worden. Dabei hat im evangelischen Bereich kein anderer Text eine ähnliche Bedeutung und Wirkungsgeschichte erlangt wie Luthers Auslegung des ersten Glaubensartikels in seinem Kleinen Katechismus. Luther zitiert dort, wie er es im Katechismus immer tut, zunächst die Textvorgabe der Überlieferung, in diesem Fall den ersten Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses:

„Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erden“.²¹ Und auf die Frage: „Was ist das?“ antwortet er:

„Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält“.

Was ist der Sinn dieser Auslegung des Schöpfungsartikels durch Luther? Zweierlei fällt sofort auf: Durch die Formulierung: „mich geschaffen hat und noch erhält“

- wird aus einer prähistorisch verstandenen oder verstehbaren Aussage eine Aussage, die sich auf die erlebte Gegenwart bezieht und
- es wird aus einer allgemeinen Aussage wird – ohne Preisgabe der Allgemeinheit („samt allen Kreaturen“) – eine Aussage über das Selbstverständnis des Menschen, der sie macht.

Ich möchte das, was damit zum Ausdruck kommt, mit einem Begriff bezeichnen, den der Marburger Religionsphilosoph und Theologe Rudolf Otto vor fast einhundert Jahren geprägt hat: „das Kreaturgefühl“²², wobei dies Zweierlei umfasst: einerseits das Gefühl, Mensch und nicht Gott zu sein, also das richtige menschliche Maß zu gewinnen²³, und andererseits das Gefühl, bejaht und gewollt zu sein, also von der Anerkennung immer schon herzukommen, die wir als Menschen zum Leben brauchen. In diesem letzteren Gedanken geht die Schöpfungsaussage bereits über in die Rechtfertigungsaussage und verweist auf deren untrennbare Zusammengehörigkeit.

Ist das alles nun eine typisch individualistische, subjektivistische, modernistische Umdeutung des biblischen Schöpfungsglaubens? Zeigt sich hier, dass die biblischen Texte nicht ernst genommen werden in dem, was sie sagen? Das Gegenteil ist der Fall. Gerade hier zeigt sich, dass Luther in Wittenberg Professor für Altes Testament war und etwa 20 Jahre lang Vorlesungen über alttestamentliche Schriften gehalten hat, vor allem über das 1. Buch Mose und über die Psalmen. Im Alten Testament wird immer wieder in dieser persönlichen, existentiell-

²¹ Hier und im Folgenden zitiert nach der neubearbeiteten Ausgabe, Hannover 1986, S. 12.

²² R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), München 1963, S. 8-12.

²³ In diesem Zusammenhang ist an die beiden kurzen Sätze Luthers aus einem Brief an Spalatin zu erinnern: „Wir sollen menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa“ (WA Br 5, 415,45).

len Form von Schöpfung geredet, und zwar in der Regel im Ton der Dankbarkeit und des Staunens:

„... du ... hast mich gebildet im Mutterleibe. Ich danke dir dafür, dass ich wunderbar gemacht bin; wunderbar sind deine Werke; das erkennt meine Seele“ (Ps 139,13f.) oder: „Hat nicht auch ihn [meinen Knecht] Gott erschaffen, der mich im Mutterleibe schuf, hat nicht der Eine uns im Mutterschoß bereitet?“ (Hi 31,15).

Mit seiner auf den bekennenden Menschen zugespitzten Auslegung des Schöpfungsglaubens hat Luther das biblische Reden von Gott als dem Schöpfer nicht verlassen, sondern er ist – im Gegenteil – zu diesem Reden zurückgekehrt. Und das gilt auch für die Aussagen, auf die seine Auslegung des ersten Glaubensartikels zuläuft:

„...und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all mein Verdienst und Würdigkeit: für all das ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin“.

Da kommt der Schöpfungsglaube als Glaube an Gott an sein Ziel, wo ein Mensch sich, sein Leben, seine Welt so als anvertraute Gabe Gottes zu sehen und zu verstehen lernt und darauf im Leben und im Sterben sein Vertrauen setzt.

IV Der christliche Glaube an den dreieinigen Gott

Mit dem zuletzt Gesagten kommt der *Schöpfungsglaube* an sein Ziel, aber das nicht das Ganze des christlichen *Gottesglaubens*, sondern nur *ein* Aspekt. Das christliche Reden von Gott ist jedenfalls nicht vollständig erfasst, wenn und solange nicht von *Jesus Christus* als dem Offenbarer Gottes die Rede ist, und zwar nicht nur in dem Sinne, dass wir uns an den *Aussagen* orientieren, mit denen Jesus von Nazareth Gott verkündigt hat, sondern dass wir das christliche Bekenntnis ernst nehmen, das sagt: *Jesus Christus ist selbst wahrhafter Gott*,²⁴ ohne dass er deswegen aufhört, wahrhafter Mensch – wie du und ich – zu sein.

Jesus Christus hat nicht nur in seiner Verkündigung, vor allem durch seine Gleichnisse von der anbrechenden Gottesherrschaft *gelehrt*, wie Gott ist, sondern er hat dies auch *gelebt* bis in seinen Tod hinein und durch ihn hindurch. Das Johannesevangelium erzählt, dass der Jünger Philippus Jesus einmal gebeten habe: „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns“, und Jesus habe ihm darauf – offensichtlich überrascht und enttäuscht – geantwortet: „So lange bin ich bei euch, und du kennst mich nicht, Philippus? Wer mich sieht, der sieht den Vater!“ (Joh 14,8f.). Die für den christlichen Gottesglauben grundlegende Einsicht, dass wir in Jesus Christus Gott selbst, dem Wesen Gottes, das Liebe ist, begegnen, findet hier (und an anderen Stellen im Neuen Testament²⁵) ihren anschaulichen und einprägsamen Ausdruck. Deswegen orientiert sich die christliche Verkündigung von Gott und der christliche Glaube an Gott an dem, was uns durch die Verkündigung, die Taten, das Leben, das Leiden, das Sterben und Auferstehen Jesu Christi von Gott erschlossen und zugänglich gemacht wird. Dass Gott uns durch Jesus Christus zu unserem Heil begegnet, das ist das *Fundament* des christlichen Glaubens.

Und diese erste, grundlegende Einsicht wird ergänzt durch eine zweite, die sich aus der Antwort auf die Frage ergibt: Woher wissen wir das? Wie und wodurch ist uns dies bewusst geworden? Und schon im Matthäusevangelium findet sich darauf die Antwort Jesu: „Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel“ (Mt 16,17). Das heißt: Die Erkenntnis, dass wir es in Jesus Christus mit Gott selbst, mit Gottes Wesen zu tun bekommen, stammt ihrerseits nicht von Menschen, ist nicht von Menschen erdacht, sondern

²⁴ Zu dieser Erkenntnis ist die frühe Christenheit nach einem fast dreihundert Jahre währenden Suchen und Ringen im Jahr 325 durch kräftiges Mitwirken von Kaiser Konstantin im Konzil von Nicäa gekommen.

²⁵ Z. B. Mt 11,27; Joh 1,1-14; Kol 1,15-20; Hebr 1,3.

sie stammt ebenfalls von Gott, „von meinem Vater im Himmel“, sagt Jesus; „von Gottes Heiligem Geist“, heißt es an anderen Stellen. Und diese zweifache Erkenntnis, (dass uns in Jesus Christus das Wesen Gottes begegnet und dass wir dies durch das Wirken seines Geistes erkennen), hat die Alte Kirche in den ersten Jahrhunderten nach Christus aufgenommen und schließlich ausgearbeitet zur Trinitätslehre, in der die christliche Kirche und Theologie zusammenfassend und umfassend zum Ausdruck bringt, was christlicher Glaube an Gott ist und meint: Glaube an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, der sich dem Menschen offenbart zu dessen Heil.

Wenn man versucht, diesen Glauben an den dreieinigen Gott leicht fasslich und – auch für größere Kinder sowie für Jugendliche verständlich – auszudrücken, dann könnte man es z. B. in Form eines kurzen Rundfunkbeitrags etwa folgendermaßen formulieren:

„Wer bei der Konkurrenz das Doppelte zum selben Preis bekommt, greift natürlich zu.

Im Christentum bekommen Sie, wenn Sie an den *einen* Gott glauben, sogar einen *dreifachen*. Das nennt man *Trinität*. Das sind nicht drei Götter, aber es ist *ein* Gott *dreifach*.

Wie das zugeht, kann man am besten verstehen, wenn man sich ansieht, wie diese Erkenntnis vor knapp 2000 Jahren entstanden ist.

Da trat Jesus auf und erzählte den Menschen von Gott. Er lebte mit ihnen zusammen, wendete sich den Ausgestoßenen zu, speiste Hungernde und heilte Kranke. Und nach einer Weile sprach es sich bei immer mehr Menschen herum: Dieser Jesus tut das, was wir uns immer schon von Gott erhofft haben. Er ist wie Gott. In ihm begegnen wir Gott selbst. Ja, er ist Gott in Menschengestalt.

Da hatten sie Gott zweifach. Und um sie unterscheiden zu können, nannten sie Jesus den *Sohn* und Gott den *Vater*. Denn häufig gleichen die Söhne ja ihren Vätern.

Aber damit nicht genug. Als sie darüber nachdachten, *wie* ihnen das bewusst geworden war, merkten sie: Das haben wir uns nicht ausgedacht, sondern das hat sich uns förmlich *aufgedrängt*. Es hat uns *eingeleuchtet*. Und ihnen wurde bewusst: Das wirkt derselbe Gott, der uns in Jesus begegnet. Er hat uns das klar werden lassen.

Und diese dritte Form der Begegnung mit Gott nannten sie den *Heiligen Geist*. Denn durch den Geist werden uns Dinge klar.

Aber immer war und ist es derselbe *eine* Gott.

So ist ja auch mit dem Wasser. Es ist immer dieselbe Substanz, auch wenn es einmal *flüssig*, einmal als *festes* Eis und einmal als Wasserdampf *gasförmig* begegnet

Trinität ist also: *dreimal auf unterschiedliche Weise derselbe Gott*. Und dieser Gott meint es gut mit uns. Offensichtlich gilt auch hier: Alle guten Dinge sind drei.“

Dem ist eigentlich nichts hinzuzufügen.

Prof. Dr. Wilfried Härle, Heidelberg