

PETER HENRICI · BASEL

WIE KANN MAN HEUTE NOCH AN GOTT GLAUBEN?

Überlegungen eines philosophierenden Bibellesers

Der Glaube an Gott ist heute objektiv schwieriger geworden als in früheren Zeiten. Die Antike und das Mittelalter stellten sich einen Kosmos vor, den der Himmel abschloss und in dessen Mitte die Erde ruhte. So war es relativ leicht, an einen außerkosmischen Gott zu glauben, der diesen Kosmos bewegte oder ihn gar geschaffen hatte. Die kopernikanisch-galileische Wende brachte eine erste Erschütterung, weil sie die Erde zu einem von mehreren Planeten machte, die um die Sonne als Mittelpunkt kreisten. Gott musste nun als Schöpfer und Ordnungshüter des Sonnensystems betrachtet werden. Das war beispielsweise die Sichtweise Newtons, und sie ging so lange gut, als man den Fixsternhimmel in seiner irrationalen Unregelmäßigkeit «wie Pusteln in einem Gesicht» (Hegel) außer Betracht ließ. Weiter ausblickende Denker wie Giordano Bruno und Blaise Pascal zeigten sich schon damals von der Unendlichkeit der Weltalls beunruhigt: «Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich.»¹

Heute müssen wir davon Kenntnis nehmen, dass sich unser Sonnensystem irgendwo am Rande der Milchstraße befindet, die nur einer unter vielleicht Milliarden ähnlicher Spiralnebel ist. Wo bleibt da, objektiv gesehen, noch Platz für Gott? Das ist der objektive Befund, auch wenn wir gefühlsmäßig-spontan immer noch eher in der antik-mittelalterlichen Welt leben, trotz dem kleinen Hopser zum Mond, den uns die Raumfahrt erlaubt hat.

Was von der räumlichen Unvorstellbarkeit des Universums gilt, gilt auch von seiner zeitlichen. Die sieben Tage der Schöpfungsgeschichte und die viertausend Jahre der biblischen Zeitrechnung sind längst zerplatzt. Auch da werden wir angeleitet, nur schon in der Geschichte unserer kleinen Erde, ja des Lebens auf dieser Erde in Millionen von Jahren zu denken, während unser Leben «siebzig Jahre währt, und wenn es hoch kommt, sind es acht-

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, vormals Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift

zig» (Ps 90, 10). Schon ein paar Jahrtausende scheinen uns ein kaum überblickbarer Zeitraum zu sein. Ist der Schöpfergott, der am Anfang von allem stehen soll, für uns damit in unendliche Ferne gerückt? Die Hypothese von einem «Big Bang», der von einem Löwener Kanoniker errechnet wurde, scheint da wenigstens einen klaren Anfangspunkt zu setzen. Der Philosoph muss sich jedoch fragen, was denn vor dem Big Bang gewesen sein soll, und ob ein Ende des sich ausdehnenden Universums überhaupt denkbar oder errechenbar sei, oder ob wir gar eine Umkehr dieser Bewegung ins Auge fassen müssten.

Fragen über Fragen, die Gott für den modernen Menschen in unausdenkbare Ferne zu rücken scheinen. Sie scheinen die Grundfrage geradezu unbeantwortbar zu machen: Wie kann dieser so ferne und so große Gott uns Menschen so nahe sein, dass «selbst die Haare auf unserem Haupt gezählt sind» und «kein Spatz vom Dach fällt ohne seinen Willen» (Mt 10, 29–30)? Angesichts dieser an die Grundlagen unseres Glaubens rührenden Fragen erscheint die vor allem in den USA periodisch wieder aufflammende Streitfrage zwischen Schöpfungslehre und Evolutionstheorie geradezu belanglos. Und doch könnte das Nachdenken über diese Frage zu einem Lösungsansatz führen, wie ihn schon Teilhard de Chardin angedeutet hat.

I.

Was braucht es zum Zustandekommen einer Evolutionstheorie? Zweierlei. Zum einen braucht es, philosophisch betrachtet, einen ordnenden, viele Einzelfakten überblickenden Geist, der die (alles in allem nicht allzu zahlreichen) paläontologischen Funde zu vergleichen und in einen morphologischen und chronologischen Zusammenhang zu bringen vermag. Zum anderen würde es eine wissenschaftlich zumindest plausible Erklärung brauchen, wie immer Komplexeres aus Einfacherem nicht nur zufällig entstehen, sondern sich stabilisieren und allem Anschein nach zielgerichtet zu vernunftbegabten Wesen hinführen kann – eine Frage, auf die uns die Wissenschaft eine allseits befriedigende Antwort immer noch schuldig bleibt. Während die zweite Frage in den Bereich der Naturwissenschaft gehört und von ihr beantwortet werden müsste, geht die erste Feststellung den Philosophen an.

Er muss daraus folgern, dass es eine *Evolutionstheorie* (so gut wie eine Schöpfungsgeschichte) ohne das Eingreifen menschlichen Denkens gar nicht geben könnte. Wo es keinen die Fakten überschauend zusammenordnenden Geist gibt, fällt die Welt in «alles, was der Fall ist» (Wittgenstein) auseinander. Das gilt auch schon von Raum und Zeit überhaupt. Zweifellos wirken die Körper im unendlichen oder sich ausdehnende Raum

aufeinander ein, so wie überhaupt nicht daran zu zweifeln ist, dass die Sonne unsere Erde anzieht, erleuchtet und erwärmt. Alle unsere Energie ist schließlich in letzter Analyse Sonnenenergie. Doch damit diese Einwirkung *als solche* wahrnehmbar und aussagbar wird, braucht es einige Denkarbeit. Zumindest müssen Helligkeit und Wärme mit dem Sonnenaufgang, bzw. Sonnenstand in Verbindung gebracht werden. Dazu braucht es ein geistiges, nicht nur punktuell materielles Vermögen, das beide Phänomene zugleich feststellen und festhalten und miteinander in Verbindung bringen kann. Das gleiche gilt nun von jedem zeitlichen Geschehen (Aristoteles hätte gesagt: von jeder Bewegung) überhaupt. Zeit gibt es nur, wo Vergangenes als Vergangenes irgendwie festgehalten werden kann, d.h. in einem Gedächtnis (und damit sind wir bei Augustinus).

Wir messen die Zeit durch regelmäßig sich wiederholende materielle Vorgänge, Tag und Nacht, den Wechsel der Jahreszeiten oder auch den Ausschlag des Pendels. Doch das ist nur dadurch möglich, dass unser zeitübergreifender Geist (eben das Gedächtnis) mehrere sich wiederholende Vorgänge überblickt und sie zugleich als früher oder später voneinander unterscheidet, d.h. sie «zählt» (Aristoteles). Wie schon Aristoteles auf Grund dieser Überlegungen richtig geschlossen hat, gäbe es ohne (unseren) Geist, die *psyché*, zwar die Grundlage der Zeit, aber nicht die Zeit als solche.²

Das gilt auch von der Weltzeit. Auch die Weltzeit, selbst der Big Bang, ist letztlich von uns Menschen aus, rückschauend, «berechnet». Zwar werden seit jeher kosmische Abläufe zur Zeitmessung eingesetzt; doch diese messen, wie gesagt, die Zeit nur in dem Maße, als ein zeitüberblickender, menschlicher Geist sie zusammenfasst und vergleicht.

Dieser gleiche Geist ist zugleich fähig, mehrere, (noch) gar nicht existierende Möglichkeiten ins Auge zu fassen und damit eine «Zukunft» zu entwerfen, in der diese oder andere Möglichkeiten sich verwirklichen können. Ob wir es wollen oder nicht, wir leben in unserer Gegenwart immer in der «Mitte der Zeit», genauer noch, da die Zukunft für uns noch gar nicht existiert, «am Ende der Zeit», d.h. am Endpunkt unserer eigenen, auch kosmischen Vergangenheit, wobei sich unser Blick, erwartend und hoffend, auf eine mögliche Zukunft ausrichtet. Dieser Blick kann sogar, nicht für uns aber für den Kosmos, bis zu einem möglichen Ende der Weltzeit ausblicken und dieses aus verschiedenen Erfahrungen der «Vergangenheit» zu berechnen suchen.

Das weist noch auf eine weitere Eigenschaft der Zeit hin. Kosmische Vorgänge scheinen sich, soweit wir dies erfahren können, in Kreisläufen abzuwickeln, während die Zeit linear, absolut unumkehrbar verläuft. Zukünftiges kann zwar verwirklicht und damit auch Vergangenheit werden; doch Vergangenes wird nie wieder Gegenwart oder Zukunft. Das hängt mit der Erfahrung unseres eigenen, immer entscheidungsbehafteten Tuns

zusammen. Wir können immer nur eines und nicht mehreres Gegensätzliches zugleich tun, und das Eine, das dann getan wird, lässt sich nie mehr rückgängig machen. In gleicher Weise lässt sich das, was versäumt ist, so, wie und wann es versäumt wurde, niemals nachholen. Die Vergangenheit liegt unabänderlich hinter uns. Die Zukunft dagegen ist für uns nicht mehr als ein unbestimmt offener Fächer verschiedener Möglichkeiten. Wir leben unentrinnbar in der Gegenwart, eingeklemmt in unsere Vergangenheit und ungesichert auf die Zukunft hin. Aus dieser Erfahrung, so scheint es, konstruieren wir uns eine linear verlaufende Weltzeit, trotz aller erfahrenen Kreisläufigkeit des kosmischen Geschehens.

Was von der Zeit und der Weltzeit zu sagen war, lässt sich nun auch, mit den nötigen Unterscheidungen, auf den Raum und die Ausdehnung des Universums übertragen, so unvorstellbar diese für uns Menschen sind. Die Milliarden von Spiralnebeln, entdeckte so gut wie unentdeckte, werden erst im Denken des Astronomen zu dem einen Weltall. Einige von ihnen erschließt er rechnerisch und denkt dabei an alle anderen, die grundsätzlich gleichermaßen rechnerisch erschließbar wären. So konstruiert er das eine Weltall – in seinem Denken. Auch wenn wir, ganz unbedarft, vom «Weltall» oder vom «Universum» sprechen, dann vollziehen wir, ohne die Fachkenntnis des Astronomen zu besitzen, die gleiche Synthese. Astronomischer Ort der Erde hin oder her, wir Menschen sind, kraft unseres Denkvermögens, in gewisser Weise die synthetisierende Kraft und damit geradezu der Mittelpunkt des Weltalls. Das war die Wahrheit, die dem antik-mittelalterlichen Weltbild zugrunde lag, so wissenschaftlich «falsch» es im Übrigen auch sein mochte.

Es ist wiederum Pascal, der diese Gedankengänge als erster angerissen hat, in seinem berühmten Fragment über das «denkende Schilfrohr»: «Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der ganzen Natur; aber er ist ein denkendes Schilfrohr: nicht braucht sich das ganze All zu wappnen, um ihn zu vernichten: ein Windhauch, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu töten. Aber selbst, wenn das All ihn vernichtete, der Mensch wäre doch edler als das, was ihn umbringt; denn er weiß, dass er stirbt, und kennt die Übermacht, die das All über ihn hat. Das All weiß davon nichts.»³

Über Pascal hinaus müssen wir im Sinn unserer anfänglichen Fragestellung aus den vorstehenden Überlegungen schließen: Da das Weltall sich selbst nicht kennt, weder in seiner zeitlichen noch in seiner räumlichen Ausdehnung, existiert das All *als solches*, als ein einiges Ganzes, erst im Erkennen und Denken des Menschen. Theologisch gesprochen würde das heißen: Die Schöpfung *als solche* ist erst im Erkennen und Denken des Menschen und durch das Erkennen und Denken des Menschen vollendet, ja sie existiert im vollem Sinn erst durch unser Erkennen und Denken. Nicht die Welt, wohl aber unsere Welt (und eine andere kennen wir nicht), und zwar nicht *das*

Universum, wohl aber *unser* Universum (und ein anderes kennen wir nicht) findet seine/ihre Einheit und seinen/ihren Zusammenhalt erst in der synthetischen Kraft unseres menschlichen Erkennens, Denkens und Erlebens. In diesem geistig-vernunftmäßigen Sinn (nicht aber in einem materiellen, räumlichen oder zeitlichen Sinn) dürfen wir Menschen uns tatsächlich als Mittelpunkt, ja als Weltachse des Universums betrachten. Der Mensch scheint tatsächlich der Schlusspunkt der Schöpfung und der «Statthalter» Gottes ihr gegenüber zu sein (vgl. Gen 1, 26 und 2, 15).

II.

Unsere philosophischen Überlegungen, die schließlich auf eine sozusagen theologische Schlussfolgerung hinaus liefen, scheinen zwar einigermaßen folgerichtig zu sein, aber sie können zugleich als etwas verstiegen und jedenfalls kaum glaubwürdig erscheinen. Wie soll der Mensch eine solche geradezu seinsbegründende Funktion im Universum erfüllen, wenn wir ihn doch als ein in diesen Weiten verlorenes, unbedeutendes und möglicherweise rein zufälliges Nebenprodukt der Entwicklung des Weltalls betrachten müssen?

Sinnvollerweise kann die aufgezeigte und Einheit stiftende Funktion doch letztlich nur Gott, dem Schöpfer selbst zukommen. Das aber würde bedeuten, dass Gott als eine Art «Überdenker», «Übererkennender» oder gar als «Über-Mensch» aufgefasst werden müsste. Tatsächlich vertrat die Physikotheologie der Aufklärungszeit ein derart anthropomorphes Gottesbild. Sein Ungenügen wurde jedoch schnell und gründlich entlarvt. Die allzu menschlichen Züge dieses Gottes der Neuzeit widersprachen zu offensichtlich einer schon in der Bibel grundgelegten Religionskritik. Fast gleichzeitig mit der griechischen Philosophie betonte sie, man dürfe sich von Gott kein Bild nach Art der Menschen machen. Er, der Unnennbare, bleibt der Einzige, Unerreichbare, Unverstehbare, und Er kann schon gar nicht in den Dienst einer noch so edlen weltlichen oder religiösen Aufgabe genommen werden. Paulus machte sich in seiner Areopag-Rede die Religionskritik der griechischen Philosophie zu eigen, um den Weg zur Verkündigung der christlichen Botschaft zu öffnen.⁴

Tatsächlich kommt hier die christliche Offenbarung dem menschlichen Denken zu Hilfe. Sie lehrt uns, dass es nicht nur Gott gibt, sondern auch einen Menschen, der Gottes wesensgleicher Sohn ist. Was der Mensch von sich aus Gott nicht zuschreiben darf, das kann Gott von sich aus tun. Mit der Menschwerdung seines Sohnes hat er die Aporie zwischen seiner göttlichen Souveränität und der weltbegründenden Funktion des Menschen gelöst. In Jesus Christus lebte auf Erden ein Mensch, der nicht nur wie jeder

von uns den Mittelpunkt seiner kleinen Alltagswelt bildete – und damit in letzter Konsequenz auch den Mittelpunkt seines ganzen Universums. Weil Jesus jedoch zugleich und in eins wahrer Gott war und ist, hat seine menschliche Mittelpunktfunktion zugleich eine uneinholbar einzigartige weltbegründende Bedeutung. Als Schlussstein der Schöpfung gibt er dem Universum endgültigen Zusammenhalt und Bestand. In dieser seiner gott-menschlichen Funktion begründet und erklärt er zugleich die eingeschränkte synthetische Funktion jedes menschlichen Erkennens, Denkens und Tuns. Ohne diese christologische Begründung bliebe die Stellung des Menschen im Kosmos und seine das All zusammenfassende Funktion zwar philosophisch erkennbar, aber letztlich unverständlich, ja geradezu absurd. Gott allein ist souverän genug, das ganze Weltall und die ganze Weltzeit von so einer verlorenen Ecke aus zur Einheit zusammenfassen zu lassen.

Schon die erste christliche Generation hatte diese Einsicht und schrieb Jesus Christus eine weltbegründende, schöpfungstheologische Funktion zu. Man wird geradezu sagen müssen, dass dies, neben dem soteriologischen, der andere Weg war, auf dem der christliche Glaube die wahre Gottnatur des Menschen Jesus von Nazareth erkannt hat. In zwei neutestamentlichen Texten findet sich diese Einsicht unmissverständlich ausgesprochen. Der bekannteste Text ist der Prolog zum Johannesevangelium. Er stellt zuerst die unersetzliche Rolle des «Logos» (wie immer dieser Name auszudeuten ist) in der Weltschöpfung dar, bezeichnet ihn dann als Licht für das menschliche Erkennen und identifiziert schließlich diesen Logos, «fleischgeworden», mit Jesus von Nazareth, von dem das ganze Evangelium handeln wird.

Weniger bekannt, aber theologisch vielleicht noch bedeutsamer ist der Christushymnus im Kolosserbrief. Er sagt von Jesus, dem Sohne Gottes: «Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in Ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten, alles ist durch Ihn und auf Ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in Ihm hat alles Bestand. Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche» (Kol 1, 15–18).⁵

Dieser Text gibt Anlass zu drei Bemerkungen. Der letzte Satz weist deutlich darauf hin, dass sich der Hymnus nicht (nur) auf den präexistenten, sondern auf den Mensch gewordenen Christus bezieht; erst Er ist das Haupt der Kirche. Mit den mythischen «Thronen und Herrschaften, Mächten und Gewalten» werden, zweitens, alle das Universum beherrschenden und regelnden Kräfte, somit das ganze Universum als solches, angesprochen. Und schließlich, das ist das Wichtigste, ist der «Bestand», den Christus dem Universum gibt, nicht so sehr als anfängliche Grundlegung denn als abschließende Bestätigung zu verstehen. Paulus drückt das anderswo mit dem Bild des «Schlusssteins» aus, der als letzter von oben in

den Bau eingefügt wird, und der so den ganzen Bau allererst zusammenhält (Eph 2, 20).⁶

Das führt uns noch einmal zu einer philosophischen Überlegung zurück. Wir sind heute geneigt, alle Phänomene aus ihren Wirkursachen zu erklären, aus jenen (vorgängigen) Tatsachen, die das Vorliegende zu dem «gemacht» haben, was es wirklich ist und wie es sich uns darstellt. Nun aber wissen wir aus der Erfahrung unseres menschlichen Tuns, dass dem tatsächlichen Wirken der Wirkursache eine Finalursache vorausgeht, eine bewegende «Motivation» und ein Woraufhin, dass das Wirken der Wirkursache bestimmt und auslöst. Wir machen etwas Bestimmtes, weil wir gerade das und nichts anderes machen *wollen*. Im Sinn dieser Überlegung wäre neben der Wirkursache auch nach der bestimmenden Finalursache des Universums zu fragen – selbst dann, wenn wir Gott als Schöpfer nicht anthropomorph verstehen wollen. Teilhard de Chardin hat das als Forderung nach einem Punkt «Omega» für das Zustandekommen der Evolution dargestellt.⁷ Die Zusammenfassung des Weltalls durch den denkenden Menschen kann jedoch kaum als dessen Finalursache betrachtet werden. Die für uns fast unausdenkbar weiten Zeiten und Räume sind gewiss nicht dafür entstanden, dass wir sie erkennen können.

In theologischer Sicht sieht die Sache jedoch anders und einsichtiger aus. Es scheint durchaus sinnvoll anzunehmen, dass Gott, der persönliche Schöpfer des Universums, dieses dazu geschaffen hat, dass sein Sohn dieses als Mensch denkend zusammenfasst, ihm dadurch erst vollen Bestand gibt, und so auch seine eigene Gottgleichheit erweist. Dass er in dieser seiner weltbegründenden Funktion zugleich als Mensch unter Menschen in seinem Leben, in seiner Lehre und erst recht in seinem Kreuz Gott als den unendlich, unbegreiflich Liebenden offenbart hat,⁸ würde jene Einheit von Schöpfungs- und Heilsplan Gottes aufzeigen, die Paulus nicht nur im Kolosserhymnus anspricht.

Damit kommen wir zu der langen Rede kurzem Sinn. So schwierig es heute sein mag, an Gott zu glauben: Es ist leichter, weil einsichtiger und sinnvoller, an Gott und zugleich an Seinen Sohn Jesus Christus zu glauben als an Gott allein. Im Zusammen von Schöpfungswahrheit und Heilsgeschichte kann auch für uns Heutige die Wahrheit Gottes als Schöpfer des Universums einigermassen einsichtig werden.⁹ Das ist auch der Grund, weshalb jede echte christliche Mystik ihren Weg über Jesus Christus nimmt.

ANMERKUNGEN

¹ Blaise PASCAL, *Schriften zur Religion*, übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1982, 109 (Fragment Br. 206).

² ARISTOTELES, *Physik* Δ 223a 22–29.

³ PASCAL, *Schriften* (s. Anm. 1), 159f (Br. 347).

⁴ Die Verwandtschaft des christlichen Glaubens mit der Religionskritik der griechischen Philosophie hat Joseph RATZINGER seit seiner *Einführung in das Christentum* (München 1968, 103–114) gerne unterstrichen.

⁵ Zu diesem Hymnus und den exegetischen Schwierigkeiten, die er bieten kann, vgl. z. B.: Joachim GNILKA, *Der Kolosserbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg – Basel – Wien ²2002, 51–87.

⁶ Was 1 Petr 2, 6 als ein christlich übernommenes Zitat aus Jes 28, 16 ausweist.

⁷ Vgl. z. B. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, Paris 1955, 289–303 (*Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 253–267).

⁸ Dieses «ökonomische *quo maius cogitari nequit*» der im Kreuz aufscheinenden Liebe Gottes ist der Grundgedanke von Hans Urs VON BALTHASARS theologischer Ästhetik, *Herrlichkeit* (7 Bände, Einsiedeln 1961–1969).

⁹ Die vorstehend entwickelten Gedanken wurden angeregt durch die Philosophie des Franzosen Maurice BLONDEL (1861–1949), namentlich durch sein Hauptwerk *L'Action* (Paris 1893), 450–461, dem auch Teilhard de Chardin grundlegende Anregungen verdankt. Vgl. dazu Peter HENRICI, *Philosophie aus Glaubenserfahrung. Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg – München 2012, besonders 14–66.