

# Allmacht oder Ohnmacht? Über Gottes Wirken in der Welt

Hans Kessler

Überarbeitete und erweiterte Fassung des Vortrags auf der Tagung „Allmacht oder Ohnmacht. Über Gottes Wirken in der Welt“. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Hohenheim 9. Dezember 2011

---

Einleitung .....	1
I. Abschied vom allmächtigen Gott? .....	3
II. Was meint die große christliche Tradition, wenn sie „Gott“ sagt? .....	4
III. Was erklären die Wissenschaften und was will die Frage nach Gott und seinem Wirken? .....	8
IV. Wirkt Gott in allem unterschiedslos gleich? .....	11
V. Die prekäre Allmacht Gottes: Sich-Geben und Freigeben .....	16
Exkurs .....	19
VI. Zur Interaktion Gottes mit den Geschöpfen .....	22
VII. Schluss: Handelt Gott, wenn ich ihn bitte? .....	28

## **Einleitung**

Dass Gott in der Welt wirkt, ist eine Grundüberzeugung der Bibel. Sie redet von der ersten bis zur letzten Seite davon. Ganz ähnlich die Kirche, denken Sie nur an die Sätze des Credo oder an die Fürbitten in der Liturgie, die oft verlegen machen. Denn die Gewissheit, dass Gott in innerweltliche Abläufe eingreift, ist in eine tiefe Krise geraten (und das nicht erst heute).

Nur einige, die es ganz genau wissen wollen, behaupten, der Tsunami in Thailand, die Flut in New Orleans usw. – das sei die Strafe Gottes für die lasterhaften Sünden der Menschen dort. So wie damals in Jerusalem einige sagten, die 18 Menschen, die beim Einsturz des Turms am Schiloach-Teich umkamen, seien deswegen getötet worden, weil sie Sünder waren; Jesus erwidert: „meint ihr, diese 18 seien schuldiger gewesen als alle andern Menschen in Jerusalem?“ (Lk 13,1-5)

In einem Seminar zum Handeln Gottes hatte ich eingangs die Studierenden sich äußern lassen, wo sie ein Handeln Gottes sehen. Eine Studentin meinte: Damals in der Geschichte Israels und Jesu, da hat Gott gehandelt, heute müssen wir handeln, wie Gott handeln würde. Ein anderer Student hat zurückgefragt: Wenn Gott heute nicht mehr wirkt, wieso sollte er dann früher gewirkt haben?

Wenn man heute über Gottes Wirken sprechen soll, muss man ganz von vorne anfangen, weil nichts mehr selbstverständlich ist.

Vorweg ist methodisch zweierlei zu bedenken:

(1) Alle Weltanschauungen, der Glaube an Gott ebenso wie der Atheismus, haben zunächst einmal als irrtumsanfällige menschliche Versuche zu gelten, mit der Wirklichkeit, die wir erleben, zurechtzukommen. Dabei müssen die Grenzen menschlichen Erkennens bewusst bleiben, was bedeutet, dass wir in den grundlegenden Fragen des Daseins keine absoluten, unhinterfragbaren Gewissheiten besitzen, sondern bestenfalls nach der Wahrheit Suchende sind. Ernsthafter religiöser Glaube (und ernsthafter Atheismus ebenso) basiert auf einer existentiellen Entscheidung, die aufgrund von guten Gründen oder gewichtigen Indizien (nicht von zwingenden Beweisen) getroffen wird und die versucht, dem je größeren Anspruch der Wirklichkeit zu entsprechen. Es ist dann die Frage, welche Weltsicht, welcher weltanschauliche Interpretationsrahmen offen und weit genug ist, dass er erlaubt, die Wirklichkeit, die wir erleben, in möglichst all ihren Dimensionen und Aspekten zu berücksichtigen, dass er also nichts, kein Phänomen und keine Frage (auch nicht ultimative Fragen), ausklammern muss und alle Argumente ernsthaft prüfen kann.

(2) Von woher können wir dann etwas über Gott und sein Wirken in der Welt sagen? Wir haben zwei grundlegende Bezugspunkte, von denen her wir zu Erkenntnissen über ein Wirken Gottes in der Welt kommen könnten: zum einen die allgemein menschlichen Erfahrungen und Erkenntnisse (und dazu gehört auch das weltweite, religionsübergreifende Fragen und Suchen nach dem Transzendenten und Umgreifenden), zum andern die Erfahrungen mit Gott in der Geschichte Israels und besonders in der Geschichte Jesu, wie sie in der Bibel bezeugt sind, in der Geschichte des Christentums ausgelegt werden und in jeweils neuen Situationen Erfahrungen des Glaubens mit Gott erschließen können. Kurz gesagt haben wir also zwei Erkenntnisquellen: einerseits die heutige allgemeine Lebens- und Wissenswelt mit ihren Herausforderungen, andererseits die biblisch-christliche Glaubenswelt mit ihrer inneren Logik und ihrem existentiellen Anspruch. Beides gilt es miteinander in Beziehung zu bringen, damit es sich gegenseitig erhellen kann und wir so zu Einsichten kommen, die von der Bibel und von der Vernunft her begründbar sind.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Genaueres dazu in meinem Beitrag „Wie biblisch ist die Systematische Theologie? Kritisch-kreative Traditionsvermittlung in heutigen Kontexten“, in: Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 25 (2010): Wie biblisch ist die Theologie?, Neukirchen 2011, 221-240. –  
Zum Folgenden vgl. meine Arbeiten: Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer 2009 (<sup>4</sup>2012); Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn 2006; Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur

## ***I. Abschied vom allmächtigen Gott?***

Der Philosoph Hans Jonas (1903-1993), dessen Mutter in Auschwitz ermordet wurde, fragt in seinem kleinen Buch „Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme“ (Frankfurt/M. 1987), welcher Gottesbegriff *nach Auschwitz* überhaupt noch denkbar sei: „Für den Juden ... ist Gott eminent der Herr der Geschichte, und da stellt >Auschwitz< selbst für den Gläubigen den ganzen überlieferten Gottesbegriff in Frage. ... Wer aber vom Gottesbegriff nicht einfach lassen will – und dazu hat selbst der Philosoph ein Recht –, der muss, um ihn nicht aufgeben zu müssen, ihn neu überdenken und auf die alte Hiobsfrage eine neue Antwort suchen. Den >Herrn der Geschichte< wird er dabei wohl fahren lassen müssen. Also: Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?“ (14)

Jonas versucht eine Antwort in zwei Stufen:

Zunächst greift er auf die kabbalistische Zimzum- (=Kontraktions-) Lehre zurück: Gott müsse „sich in sich selbst zusammenziehen“ und sich zurücknehmen, weil es sonst „kein anderes außerhalb Gottes geben“ könnte (46). Durch Selbstbeschränkung eröffne Gott einen Raum für Welt und Freiheit, er lasse somit auch Böses zu. Aber, so wendet Jonas selbst ein: Müsste der gute Gott die eigene Regel äußerster Zurückhaltung nicht wenigstens bei himmelschreiendem Unrecht durchbrechen und mit einem rettenden Wunder eingreifen? (40f) Wenn also in Auschwitz *kein* Eingreifen Gottes erfolgte, so müsse das noch einen anderen Grund haben, als dass Gott nur die Eigenentfaltung der Schöpfung gewährleisten wollte.

Deshalb radikalisiert Jonas in einem zweiten Schritt das Zimzum der Kabbalah zur totalen Selbstzurücknahme Gottes, zur Entäußerung in völlige Ohnmacht und in den Verlust jeder Souveränität gegenüber der Welt. Mit der Schöpfung, sagt er, hat Gott sich so ganz in die werdende Welt hineingegeben, dass er „nichts mehr zu geben“ hat (47). Gott schwieg in Auschwitz: „nicht weil er nicht *wollte*, sondern weil er nicht *konnte*, griff er nicht ein“ (41). Nur Gottes *Ohnmacht* kann das Grauensvolle erklären (und dem Philosophen Jonas liegt daran, es zu erklären).

Offen bleibt bei Jonas, ob Gott sich wirklich so *völlig* in den Weltprozess *hineingegeben* hat, dass er überhaupt „nichts mehr zu geben“ hat und nichts mehr von ihm zu erwarten ist (also auch keine Gerechtigkeit für die in Auschwitz ermordeten Kinder),

---

Theodizeefrage, Würzburg 2000 (Ergänzte Neuauflage: Das Leid in der Welt – ein Schrei nach Gott, Topos plus Taschenbuch, 2007). Außerdem mein Beitrag: Im Streit um die Wirklichkeit. Mit Naturwissenschaft begründeter Atheismus und die Frage nach Gott, in: Christian Tapp (Hg.), Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch, Berlin 2014 (im Druck).

oder ob – wie Jonas auch sagen kann – Gott nur „für eine Zeit, die Zeit des fortgehenden Weltprozesses“, auf jede Einmischung in den Weltlauf verzichtet, ohne „sein eigenes Sein“ zu verlieren, dass er also zwar „nicht mit starker Hand“ (physisch) eingreift, aber „mit dem *eindringlichen Werben seines unerfüllten Zieles*“ (41f), und so z.B. „die Gerechten aus den Völkern“ zum Einsatz für verfolgte Juden motivieren konnte. Dann aber müsste ein Überschuss Gottes über die Welt festgehalten werden: die bleibende Transzendenz und Präsenz des göttlichen Grundes, der durchaus noch etwas zu geben hat.

Mit Recht hat sich Jonas gegen ein Verständnis Gottes gewandt, wonach Gott willkürlich und mit gewaltförmiger Macht (Ps 77,16: „mit starkem Arm“) in den Weltlauf eingreift. Wir müssen ja einfach feststellen: Gott verhindert weder Naturkatastrophen (Tsunamis, genetische Defekte bei Neugeborenen, usw.) noch verhindert er große Menschheitsverbrechen (wie Auschwitz oder unsern verheerenden CO<sub>2</sub>-Ausstoß).

Aber wirkt Gott deshalb gar nicht in der Welt? Hat er überhaupt keine Macht in der Welt?

Um nicht auf ganz falsche Fährten zu kommen, muss zuerst bedacht werden, was die große christliche Tradition meint, wenn sie „Gott“ sagt, um dann zu fragen, was (All-) Macht Gottes heißen soll und wo wir ein Wirken Gottes annehmen könnten.

## **II. Was meint die große christliche Tradition, wenn sie „Gott“ sagt?**

1. Viele Zeitgenossen haben ja ein naives Gottesbild (das sie entweder annehmen oder aber als unannehmbar ablehnen, so dass sie Gott meinen ablehnen zu müssen): Sie verstehen unter Gott ein übergroßes Wesen, das über der Welt thront, das wie ein Riesen-Handwerker oder wie eine erste Ursache die Welt einmal am Anfang gemacht hat, und dann läuft's ohne ihn und er sieht von oben zu, nur manchmal, an bestimmten kritischen Punkten, muss er von oben intervenieren.

Gott „da oben“, „im Himmel“ über unseren Köpfen? Der Kasseläner Biologe und bekennende Atheist Ulrich Kutschera z.B. *tut* Gott *ab* als „ein im Himmel schwebendes Geistwesen“ und redet von „Göttern, Geistern und anderen übernatürlichen Wesen, die im Himmel schweben und hier unten etwas regeln“. Das hat mit dem, was ein reflektierter biblisch-christlicher Glaube unter „Gott“ versteht, sehr wenig zu tun. Denn wo er räumliche *Bilder* gebraucht („Ehre sei Gott in der Höhe“, „Vater unser im Him-

mel“, usw.), sind sie gerade nicht räumlich gemeint: Gott ist nicht oben im Himmel über unseren Köpfen, jedenfalls nicht nur dort.<sup>2</sup>

Ein Gott, der bloß im Jenseits sitzt, außerhalb der Welt, ihr nur gegenüber, und *in* ihr nicht vorkommt, ein solcher Gott wäre ja durch die Welt begrenzt, wäre also nicht grenzenlos, nicht unendlich, wäre eigentlich gar nicht „Gott“, sondern nur ein von uns entworfener, beschränkter Götze.

Nach biblisch-christlichem Verständnis ist mit „Gott“ etwas anderes gemeint: der nicht-begrenzte, absolute Urgrund und Ermöglichungsgrund, der alles Weltliche trägt und allem Weltlichen ko-präsent ist, in allem gegenwärtig (allgegenwärtig, sagte man in der Tradition).

M.a.W.: eine total andere Dimension, die nicht dort erst beginnt, wo die uns bekannten (4 oder 11) Dimensionen *enden*, sondern sie und alles durchdringt und allem zugrunde liegt. Das Wort Himmel („Vater unser *im Himmel*“, „Our father in *heaven*“, nicht in *sky*) will auf diese ganz andere Dimension und Wirklichkeit hinweisen, die überall da ist.<sup>3</sup>

Aber man stößt nicht an sie wie an ein Objekt. Wenn man Gott wie einen Gegenstand sucht, ob da oben (wie einst der sowjetische Kosmonaut Gagarin) oder hier unten, dann wird man ihn nirgends finden. „Überall ist er und nirgends“ (heißt es in einem Kirchenlied<sup>4</sup>), nämlich nirgends so wie ein Gegenstand, an den man stößt.

2. Wenn Gott ein irgendwie räumlich-gegenständliches, übergroßes Wesen wäre, das nach Art des Endlichen (Materie, Luft usw.) ausgedehnt wäre, dann würde er überall, wo er ist, das Endliche verdrängen, ähnlich wie ein Gegenstand den andern verdrängt, wenn er dessen Platz einnehmen soll (also wie z.B. Wasser beim Einschenken ins Glas die Luft verdrängt oder wie ich einen andern verdrängen muss, wenn ich seinen Platz einnehmen will). Und dann wäre es in der Tat nötig, dass ein solcher Gott sich zurückzieht, sich selbst begrenzt, um überhaupt erst Raum freizugeben für die Welt (wie Hans Jonas annahm).

---

<sup>2</sup> Biblische Autoren und christliche Tradition sind sich der *Bildhaftigkeit solcher Vorstellungen bewusst*. Im Anschluss an Augustin, Albert und Thomas von Aquin sagt z.B. Nikolaus von Kues (De docta ignorantia III 8): Himmel meint keinen Ort irgendwo dort oben, Himmel ist ein Bild für Gott und für die Erfüllung der tiefsten Sehnsüchte; nicht wo der kosmische Himmel ist, ist Gott (jedenfalls nicht nur dort), sondern wo Gott ist, da ist der Himmel im religiösen Sinn. Man könnte auch sagen: Der kosmische Himmel (engl. sky) ist ein Gleichnis für den religiösen Himmel (engl. heaven), d.h. für Gott selbst, für die ganz andere Dimension und Wirklichkeit Gottes.

<sup>3</sup> Auch die Wörter „Ewigkeit“, „Schöpfer“, „Gott“ oder „Urgrund“ wollen auf diese radikal andere Dimension und Wirklichkeit hinausverweisen.

<sup>4</sup> So in der zweiten Strophe des Liedes „Kommt herbei, singt dem Herrn“, im Evangelischen Gesangbuch, Ausgabe für Rheinland und Westfalen Nr. 577, sowie im (von 1975-2013 gebräuchlichen) katholischen Gotteslob Nr. 270.

Aber die Wirklichkeit, die wir mit dem Wort „Gott“ meinen, darf ja gerade nicht räumlich, gegenständlich, materie-artig oder luft-artig gedacht werden: Gott ist *ungegenständlich* und *übergegenständlich* (hat große christliche Theologie immer betont). Die Rede, Gott sei „Geist“ (so z.B. Joh 4,24), oder er sei „transzendental“ zu denken (so z.B. Karl Rahner), will genau dies andeuten. Raum, Atmosphäre, Energie, Macht/Kraft, Person, Vater, Herr – und selbst Geist oder Transzendenz – sind allesamt vom Endlich-Geschöpflichen genommene Modelle, die – metaphorisch (= übertragen), d.h. als Bilder, gebraucht – hinausverweisen auf eine ganz andere Dimension, auf den ganz Anderen, eben auf Gott. *Alle unsere Begriffe und Bilder werden zur verweisenden Geste.*<sup>5</sup>

In der Konsequenz bedeutet das: Vom absoluten Urgrund Gott muss angenommen werden, dass er von der Welt unterschieden ist, ja gewiss, aber dass er von ihr gerade *nicht* endlich-gegenständlich unterschieden ist wie ein übergroßer Gegenstand (wie ein Ding außerhalb der Welt), *sondern* dass er von der Welt *unendlich-transzendental* unterschieden ist: eben als *die total andere (transzendente) Dimension und Wirklichkeit*, die allem zugrunde liegt und die zugleich auch in allem gegenwärtig ist, und zwar (transzendental-) diskret gegenwärtig ist und wirkt, nicht beengend und bedrängend wie ein Gegenstand oder wie ein Kontrolleur.

Diese ganz andere Dimension liegt jenseits aller physikalischen Dimensionen. Und sie hat auch nichts zu tun mit einem „materiell anders strukturierten Paralleluniversum“<sup>6</sup>, sondern sie ist die *Ewigkeitsdimension* Gottes, die überall da ist, in unserm Universum und genauso in anderen Universen, falls es sie geben sollte.

Der Urgrund also in allem gegenwärtig, d.h. von allem unterschieden, aber nicht (deistisch) von ihm getrennt. Genau das meint der biblisch-christliche Schöpfungsbegriff: Er *unterscheidet* Gott und Welt, und er *verbindet* sie engstens (trennt sie also nicht, wie oft missverstanden wird).

3. Wenn man, wofür es gute Gründe gibt, einen *nicht*-endlichen, *nicht*-begrenzten, einen absoluten Urgrund der Welt (im erwähnten Sinn) annimmt, dann sind darin ei-

---

<sup>5</sup> Der große Physiker Werner Heisenberg sprach davon, dass die Wirklichkeit mehrere Schichten habe: auf einer untersten Schicht könnten die kausalen Zusammenhänge der Erscheinungen und Abläufe in Raum und Zeit objektiviert werden, darüber gebe es andere Schichten, wo zum Teil schon nicht mehr objektiviert werden könne, und dann sprach er von einer „obersten Schicht der Wirklichkeit“, wo „sich der Blick öffnet“ für das, worüber „nur im Gleichnis gesprochen werden kann“, vor allem über „den letzten Grund der Wirklichkeit“ (W. Heisenberg, Ordnung der Wirklichkeit, in: Gesammelte Werke, Abt. C, Bd. 1, München 1984, 294 und 302.). Dazu mein Buch „Evolution und Schöpfung in neuer Sicht“, 86f.

<sup>6</sup> Gegen Georg Baudler, Darwin, Einstein – und Jesus: Christsein im Universum der Evolution, Düsseldorf 2009, der seine „in der Botschaft von Jesu Auferstehung von den Toten gegründete Hoffnung auf ein solches – materiell anders strukturiertes – Paralleluniversum setzen“ möchte (237).

nige *formale* Bestimmungen enthalten. Dann muss man nämlich – noch ganz unabhängig davon, ob man noch *material-inhaltlich* etwas von diesem Urgrund sagen kann oder nicht – zumindest die folgenden *formalen* Aspekte festhalten:

a) Transzendenz: Als der nicht-begrenzte Urgrund kann er nicht kleiner, sondern nur noch größer sein als der gewaltige Kosmos; er muss alles *transzendieren* und umfassen. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“, sagt die Bibel (Apg 17,28). Alles ist in Gott (in Gott von Gott begründet), sozusagen in das ewige göttliche Beziehungsnetz hineingeschaffen. Alles kommt schon immer in der unendlich aufgespannten Weite Gottes vor (auch wenn es sich gegen ihn verschließt). Dann gibt es überhaupt kein Außerhalb Gottes, und die Welt ist (anders als Hans Jonas meinte) *nicht außerhalb* Gottes.

b) Immanenz: Er kann nicht von der Welt getrennt sein (sonst wäre er ja durch sie begrenzt, also endlich). Dann aber muss er nicht nur alles umfassen, dann muss *Gott auch in allem* zuinnerst anwesend (*immanent*) sein. Dann wohnt der Schöpfer seiner Schöpfung selbst inne, ist in allem drin als das, was allem eigenes „Sein, Kraft und Aktivität“ gibt (sagte Thomas von Aquin<sup>7</sup>). Die Bibel sagt es so: Alles ist erfüllt von seinem Atem, seinem Geist;<sup>8</sup> „in allem ist dein unvergänglicher Geist“ (Weish 1,7; 12,1). Augustinus erläutert: Er ist mir innerlicher als mein Innerstes<sup>9</sup>, aber transzendental, d.h. so diskret, dass er mein Ich und meine Freiheit nicht verletzt, sondern achtet. Gott in seiner ganz anderen Dimension, und gerade so an allem unmittelbar dran. – Also a) Transzendenz *um* uns, b) Transzendenz *in* uns.

c) Und wenn man wirklich ernstnehmen will, dass Gott der nicht-endliche Urgrund aller Welt ist, also auch der Urgrund von personalen Wesen wie uns Menschen, dann kann man zwar sicher nicht sagen, er sei Person, so wie wir begrenzte Personen sind, *aber*: dann wird man festhalten müssen, dass er nicht weniger als personal sein kann, dass er die Qualität des Personalen (d.h. Intelligenz, Beziehungsfähigkeit, Freiheit) in sich haben muss, und zwar in eminenterer Weise, sonst könnte er nicht Urgrund von personalen Wesen sein. Dann kann er also gerade *nicht unter-personal* (nicht bloß unpersönliche Energie) sein, eher *über-personal* (*sur-personell*, sagte

---

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae I 8,3.

<sup>8</sup> Vgl. Jes 6,3; Jer 23,24 u.a. – Im (zu übersteigenden!) Bild gesprochen: Gott ist gegenwärtig, ähnlich wie (und doch nochmals ganz anders als) die Luft, die uns umgibt, die in uns eingeht und ohne die wir nicht leben können.

<sup>9</sup> Augustinus, Confessiones 3,6.

Teilhard): eminent *beziehungsfähig*, ein „Ich-bin-da“ bei euch (Ex 3,14), ein unvergleichliches Ich oder Du<sup>10</sup>. –

Vielleicht könnte man also sagen: ein *um* uns und *in* uns schwingendes (noch anonymes) *Du*.

Der Urgrund (Schöpfer): zugleich welttranszendent, weltimmanent und nicht unterpersonal.<sup>11</sup>

– Eine kleine Erläuterung im Blick auf die Wissenschaften:

### **III. Was erklären die Wissenschaften und was will die Frage nach Gott und seinem Wirken?**

Harte Naturalisten tun die Annahme eines Urgrundes als Fiktion ab. Sie sagen: Wenn die Wissenschaften irgendwann alles erklären, welche Notwendigkeit ergibt sich dann noch für die Annahme eines Gottes? Die Evolution erklärt doch alles, es hat sich alles entwickelt, da brauchen wir keinen Schöpfergott, der ist überflüssig. Wirklich?

1. Was erklärt die Evolutionstheorie, was erklären die Wissenschaften eigentlich?

Sie erklären *ein* endliches Faktum durch ein *anderes* endliches Faktum, und dieses wieder durch ein anderes: eine unabschließbare Kette. Die Wissenschaften verbleiben dabei stets *innerhalb* der Welt bzw. innerhalb einer welt-artigen Größe. Das gilt auch für die Theorie vom Urknall, weil auch ein Urknall etwas voraussetzt, das explodieren konnte.

Alle wissenschaftlichen Erklärungen beschreiben Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge *innerhalb* von Welt, und *dazu* brauchen sie *keinen* Rekurs auf einen Schöpfergott und sein Wirken.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Viele Religionen beziehen sich auf eine Art göttliches Du, das uns anrufen kann (vermittelt durch geschöpfliche Medien) und das Adressat unserer Dankbarkeit ist und unserer Klage. Dieses Göttliche bleibt in vielen Religionen *inhaltlich unbestimmt* und *zweideutig*: gütig und grausam, beglückend und schrecklich ängstigend. Die biblische Grunderfahrung ist *inhaltlich bestimmter*: „Muss ich auch wandern in dunkler Schlucht, *ich fürchte kein Unheil*, denn *du* bist bei mir“ (Ps 23,4); „der Herr ist gnädig und barmherzig, langmütig und von großer Güte“ (Ex 34,6f; Ps 86,15; und viele andere Stellen); „Gott ist Licht, und Finsternis ist *nicht* in ihm“ (1 Joh 1,5), „Gott ist Agape-Liebe“, und Hass ist nicht in ihm (1 Joh 4,8.16).

<sup>11</sup> Die 4. Strophe in Gerhard Tersteegens Lied „Gott ist gegenwärtig“ (Evangelisches Gesangbuch Nr. 165) bringt die Aspekte zusammen: „Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben, aller Dinge Grund und Leben, Meer ohn´ Grund und Ende, – Wunder aller Wunder: ich senk mich in dich hinunter. Ich in dir, du in mir, ...“

<sup>12</sup> Die Naturwissenschaft „betrachtet den Gedanken Schöpfung mit Recht als für sich unbrauchbar“, so J. Ratzinger, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, in: H.J. Schultz (Hg.), Wer ist das eigentlich Gott?, 1969, 232-245, hier 235f.



Der bekannte Münchner Astrophysiker Harald Lesch: „Die Physik ist nur zuständig für die Innenarchitektur des Kosmos; sie ist nicht zuständig für einen Plan oder einen Planer (Schöpfer), dazu haben wir nichts zu sagen; wir leben von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, das ist unser Ding. Wenn Kosmologen von Gott faseln, ist das eine Grenzüberschreitung. In physikalischen Gleichungen kommt Gott nicht vor, aber das schließt nicht aus, dass Gott existiert.“<sup>13</sup>

2. Was aber will dann die Frage nach Gott *als Urgrund* der Welt oder „Schöpfer“? Sie will *nicht* das wissenschaftliche Fragen nach Ursachen innerhalb der Welt beenden; das kann ungehindert weitergehen.

Wer nach Gott fragt, *fragt* – recht verstanden – *nicht zurück nach einer ersten Wirk-Ursache, 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 Entwicklungs-Zustände (ob vor oder nach dem Urknall). Es geht um den Grund der ganzen Kette in jedem ihrer Entwicklungszustände! Das haben Stephen Hawking und Richard Dawkins bis heute nicht verstanden.

Hawking fragte: Wenn das Universum ohne Anfang und Rand ist, „wo wäre da noch Raum für einen Schöpfer?“<sup>14</sup> Als ob ein Schöpfer-Gott – wie ein menschlicher Schöpfer und empirischer Gegenstand – auf der empirischen Ebene der Welt einen ausgesparten Raum bräuchte, gleichsam als erstes Glied der Kette, wo er doch ganz anders zu denken ist, nämlich als transzendentaler Grund der ganzen Kette.

Und wenn Dawkins meint, die Annahme eines göttlichen Gestalters werfe „sofort die weitere Frage auf, wer den Gestalter gestaltet hat“<sup>15</sup>, dann denkt er auf der Ebene einer endlichen Ursachenkette, aber am christlichen Schöpfergott als Urgrund der ganzen Kette zielt er schon im Ansatz vorbei.

Man muss scharf unterscheiden zwischen der Rückfrage nach Ursachen auf der empirischen Ebene und der Frage nach einem alles tragenden Urgrund auf seiner (fundierenden) transzendentalen Ebene. Wer Gott sagt, dem geht es um den absoluten Grund und Ursprung des Ganzen, aller Welt und allen Werdens (also um ein *Ungewordenes*, um die „durch nichts anderes bedingte absolute Bedingung“, um den „Grund überhaupt“, wie der Philosoph Robert Schnepf sagt<sup>16</sup>). Die Bibel sagt es so:

---

<sup>13</sup> H. Lesch, in BR2-Radio, Ostern 10.4.2007.

<sup>14</sup> St. Hawking Eine kurze Geschichte der Zeit, Reinbek 1988, 179.

<sup>15</sup> R. Dawkins, Der Gotteswahn, Berlin 2007, 222.

<sup>16</sup> R. Schnepf, Die Frage nach der Ursache. Systematische und problemgeschichtliche Untersuchungen zum Kausalitäts- und Schöpfungsbegriff, Göttingen 2006, 502f.

„Ehe die Berge wurden, und die Erde und das Weltall geschaffen wurden, bist Du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ (Ps 90,2). –

3. Es geht also um die *dauernde* Begründung von *Welt überhaupt* und allen Wesen in ihr. Es geht nicht um etwas, was bloß einmal an einem vergangenen Anfang passiert ist. Die Naturwissenschaft fragt nach einem Anfang, der *vergangen* ist. Der Bibel (dem Schöpfungshymnus Gen 1) und der Theologie geht es um den Anfang, der *dauernd anwesend* ist, um das, was (*von Anfang an*) *immer* gilt, um den beständigen Urgrund<sup>17</sup>:

Es geht um das nie zur Vergangenheit werdende *ständige* Gründungsgeschehen, um das ständige Begründungsverhältnis zwischen dem, was ist, und seinem tragenden Grund Gott, um das Wunder des Seins und Werdens, um die letzte Bedingung der Möglichkeit von Welt überhaupt (und somit auch von Evolution). *Alles (eben auch die Evolution) hat diesen ständigen Urgrund (und ‚Schöpfungsvorgang‘) zur Voraussetzung.*

Logischerweise ist dieser dauernde transzendente Urgrund „*verborgen*“ (Jes 45,15: „fürwahr, du bist ein verborgener Gott“): Er ist unserer sinnlichen Anschauung und empirischen Wissenschaft *entzogen*, weil er ihnen immer schon zugrunde liegt. Er kann aber erahnt werden, wenn (mit Leibniz, Schelling, Heidegger, Wittgenstein) gefragt wird „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, oder wenn ich das *Dass* der Welt und der Dinge in seiner *Nicht-Selbstverständlichkeit* staunend wahrnehme<sup>18</sup>, oder wenn ich sie als „*gegebene*“ mit Dankbarkeit empfangen, ihren Geschenckarakter empfinde.

Kurz: Die Frage nach Gott zielt auf den *transzendenten* Ermöglichungsgrund allen Seins, der *in allem Seienden wirkt*.

---

<sup>17</sup> Mit Bedacht hat deshalb die Vulgata, die maßgebende lateinische Bibelübersetzung, die ersten Worte der Bibel in Gen 1,1 („Im/als Anfang“) nicht mit „in initio“ (als Initialzündung) übersetzt, sondern mit „in principio“ (principium = Ursprung, Urgrund). – Und mit Bedacht führt schon der hebräische Text gleich als zweites Wort der Bibel ein neues Wort ein, das es sonst gar nicht gibt und das er nur für Gott allein reserviert: *bará* (Gen 1,1; vgl. Gen 1,27; Jes 45,18; 65,17; Jer 31,22; Ps 51,12); wenn wir dieses Wort gewöhnlich mit „(im Anfang) *schuf* (Gott)“ übersetzen, dann tun wir so, als gehe es beim begründenden Wirken dieses Urgrunds um etwas, das mit *unserem* „Schaffen, Kreativ-sein, Schöpfer-sein“ auf der *empirischen* Ebene vergleichbar ist, und damit wird die biblische Aussage verkannt, die von etwas spricht, wofür es *nichts Vergleichbares* in der Welt gibt, das vielmehr absolut einzigartig und grundlegend ist und wo wir an die Grenze des Sagbaren geraten. – Für Genaueres vgl. das 2. Kapitel („Die biblischen Schöpfungstexte – was sie wollen und was sie nicht wollen“) in meinem Buch „Evolution und Schöpfung in neuer Sicht“ (Kevelaer 2009, <sup>4</sup>2012).

<sup>18</sup> Ludwig Wittgenstein: „Wie seltsam, dass die Welt existiert!“ (Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt/M. 1991, 14). Für Genaueres vgl. Thomas Rentsch, Gott (Grundthemen Philosophie), Berlin 2005.

#### **IV. Wirkt Gott in allem unterschiedslos gleich?**

Juden und Christen haben darüber nachgedacht, *wie man das verstehen soll, dass Gott in allem ist und in allem wirkt*. Ist und wirkt er dann in allem gleich, ohne Unterschied? Ist er in den Naturgesetzen und in der Evolution genauso wie in der Liebe, ist er im Guten wie im Bösen, einfach der Geist all unserer Strebungen und Triebe, wie sie eben so sind und laufen?

Gegen solche Kurzschlüsse unterscheiden Rabbinen und christliche Theologen zwei *verschiedene* Weisen oder Stufen, wie Gott in der Welt da ist und wirkt.<sup>19</sup>

Eine rabbinische Geschichte macht das schlaglichtartig deutlich. Sie erzählt, wie sie zusammen sitzen und der Rabbi fragt, ob einer ihm sagen könne, wo Gott wohnt. Schließlich meint einer: Rabbi, in Jeremia 23,24 spricht doch der Ewige: „Bin nicht ich es, der Himmel und Erde erfüllt?“ Also: *Gott wohnt überall*. Ja, schon recht, erwidert der Rabbi, aber *eigentlich* wohnt er *dort, wo man ihn einlässt*. Der Rabbi unterscheidet also zwei Weisen, wie Gott in der Welt ist und wirkt.

Ganz ähnlich unterscheidet die große christliche Tradition *verschiedene* Niveaus oder *Intensitätsstufen*, wie Gott in der Welt da ist, wirkt und spricht:

(1) Erste, basale Stufe: In *allen* Wesen – vom Lepton und Quark und Atom über die Mikrobe bis zum Säugetier und zum Menschen – ist und wirkt Gott so, dass er ihnen „*Sein, Kraft und Eigenaktivität*“ *verleiht* (kann man mit Thomas von Aquin sagen; oder mit Luther: so wirkt der spiritus animans et vivificans in allen Wesen). Darauf sind alle ständig angewiesen. Und so kann ich Gott in allen Dingen *suchen*. Durch dieses (*verborgene*) *allgemeine und ständige Schöpferwirken* erhält Gott alle Wesen, und zwar auch dann, wenn sie damit Schlimmes anfangen: Dann widerruft er die Seinsverleihung nicht, entzieht ihnen nicht das Sein, sondern hält sie aus, *erträgt* sie, erleidet sie. So ist der Atem des Göttlichen in allen Wesen. Auch der Sünder und der Verbrecher lebt noch von der Treue Gottes, die ihn im Sein erhält. –

Aber so kommt Gott noch gar nicht zum Zug mit seinen *eigentlichen* Zielen (wie Christen sie der Bibel und dem Evangelium Jesu entnehmen). Vieles in der Natur und der Evolution, im Weltlauf und im Leben der Menschen ist deshalb für die Bibel *nicht* Wirken Gottes (vgl. z.B. 1 Kön 19,11-12 die Gott-Erfahrung des Elija am Horeb: „Gott war nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Vulkan-Feuer“, sondern „in der Stimme verschwebenden Schweigens“, wie Martin Buber übersetzt). Nicht alles, was

---

<sup>19</sup> Sie kommen zu dieser Unterscheidung aufgrund der in der *Lern*-Geschichte Israels und Jesu Christi mit Gott gemachten Erfahrungen, die immer deutlicher eine inhaltliche Eindeutigkeit des Göttlichen und seines Wirkens nahelegen.

die Evolution tut (Erdbeben, Tsunamis, genetische Defekte usw.), ist Wirken Gottes oder ist gott-gewollt.

*In der Natur zeigt sich Gott nur undeutlich* (seine Herrlichkeit ist an der Natur nur begrenzt abzulesen, z.B. am schönen Alpenpanorama oder am Ätna: der eben noch bestaute Berg kann auch bedrohlich werden, und vor allem bleibt er im Entscheidenden stumm). *Blaise Pascal* meinte: Die Natur bietet mir zu viele Spuren, um Gott schlechterdings zu leugnen, und zu wenige, um sicher zu sein<sup>20</sup> (er selbst hatte, bewegt durch eine ihn tief erschütternde Gotteserfahrung, auf den Gott Abrahams und Jesu gesetzt). Und wegen dieser tiefen Zweideutigkeit der Natur meinte *Martin Luther*, dass, auch wenn Gott in den Kreaturen ist und sie Spuren Gottes sind, sie doch nur „Larven“ oder „Masken“ Gottes sind. Die Vernunft kann Gott in der Natur nicht finden, sie „spielt Blindkuh mit Gott und tut eitel Fehlgriffe und schlägt immer daneben, dass sie Gott heißt, was nicht Gott ist, und wiederum nicht Gott heißt, was Gott ist“ (WA 19, 207<sup>21</sup>). Sie bekommt im Natur- und Weltlauf höchstens die „Rückseite Gottes“ zu sehen, den *verborgenen* Gott (und da bleiben all die Warum-Fragen), aber vom Abgrund göttlicher Weisheit und Barmherzigkeit „da weiß sie nicht einen Tropfen von“ (WA 46, 669). Der wird erst offenbar durch sein Wort, besonders in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu Christi.

Die Naturgesetze und die Evolution sind *noch nicht das eigentliche Wirken Gottes*, sie sind die – freilich dynamisch sich entwickelnde – Bühne: Welches Stück auf ihr gespielt wird, hängt von den in ihre Eigendynamik freigegebenen Wesen ab; der schöpferische Urgrund hat es aus der Hand gegeben, in die Hand der werdenden Wesen und in unsere Hand.<sup>22</sup>

(2) Während also Gott in allen Wesen *zumindest so* wirkt, dass er allem Sein, Kraft und Eigenaktivität gibt, was auch immer die Wesen damit anfangen, kann Gott auf einer *zweiten Intensitätsstufe* noch *ganz anders* in der Welt gegenwärtig werden und wirken: Dann nämlich, *wenn* und *soweit* Menschen sich für andere öffnen und damit Gott mit seiner allen geltenden *Güte* in ihr Leben „*einlassen*“ (wie der Rabbi sagte) und in sich zulassen. Dann kann er ihnen „*einwohnen*“, ähnlich wie der Geliebte im

---

<sup>20</sup> B. Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände* (Pensées; 1654ff), übers. von E. Wasmuth, Heidelberg 1963, Fragmente 229; 242f; 430; 441; 556f; 580.

<sup>21</sup> Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe (= WA), Weimar 1883ff, Bd. 19, 207.

<sup>22</sup> Ob und inwiefern er da (über das Geben von Sein, Kraft und Eigenaktivität hinaus) noch wirken kann, wird in Teil 6 zu bedenken sein.

Innern des Liebenden wohnt (meinte Thomas von Aquin), oder (wie Luther formulierte) dann kann der spiritus sanans et sanctificans in ihnen sein und durch sie wirken. Wie kommen Christen zu solchen Annahmen? Es ist die Erfahrung mit Gott im Umgang mit Jesus Christus (mit seinem Leben, Geschick und seiner Botschaft), die schon das NT so zusammenfassen kann, dass es sagt: Gott, die transzendental alles begründende Wirklichkeit, zeigt sich hier als Güte; Gott ist Agápe=Liebe<sup>23</sup> (1 Joh 4,8.16), ist Güte (Mk 10,18; Mt 7,11; 20,1-15; Lk 15; Tit 3,4). Eine kühne Annahme, auf die ich im nächsten Unterpunkt (und in Anm. 28) genauer eingehe. Das NT hat deswegen – von der Gotteserfahrung im Umgang mit Jesus her – ein *inhaltliches Kriterium* für die Erkenntnis von Gottes Wirken in der Welt. Mit den Worten des alten Lieds: „Wo die Güte und die Liebe, *da* ist Gott“ – und *dort* wirkt Gott. Ubi caritas, ibi deus est – et agit.

Der Blick auf Jesus Christus erlaubt es Christen zu sagen: *Überall, wo* Menschen lieben – im Sinn der Agápe (d.h. jener Liebe, die den Andern als Person bejaht, auch wenn er mir nicht sympathisch ist und mir nichts bringt), da wirkt der Geist Gottes. *Überall, wo* Menschen nicht nur das Ihre suchen, sondern auch das des Andern, wo sie eigene Ansprüche zurückstellen und das Prinzip Eigennutz übersteigen zu uneigennützigem Geben und Helfen (auch wenn der andere nichts zurückgeben kann), da ist Gottes Geist am Werk. *Überall, wo* Menschen sich gegen Unrecht und für Gerechtigkeit für andere einsetzen, auch wenn es ihnen Verzicht und Opfer abverlangt, da wirkt Gott (vermittelt) durch sie.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> „Liebe“ ist ein abgenutztes Wort, es auszusprechen, ist oft peinlich. Das rührt auch davon her, dass das deutsche Wort „Liebe“ äußerst vieldeutig und deshalb missverständlich ist. Die griechische Sprache kann unterscheiden zwischen Philía (= Freundesliebe), Storgé (= Liebe unter Familienmitgliedern), Eros (= hungerissene, begehrende, nach Vereinigung verlangende Liebe) und Agápe (= die nicht auf Gefühl, Sympathie, Nutzen beruhende, wohltuende Liebe, die den Andern *als Person* bejaht, auch dann, wenn sie seine Gesinnung/Tat nicht bejahen kann). Die Agápe will die Andern Gestalten von Liebe nicht ausschalten, sondern sie (auch den Sexus, lat.) und überhaupt alles Handeln beseelen. –

Von diesen diversen Gestalten der Liebe wird *im NT nur die Agápe auf Gott übertragen* und in ihrer ursprünglichen Reinheit von Gott selbst ausgesagt; auch die Liebe zu Gott und zum Nächsten wird mit Agápe (bzw. mit dem Verbum agapán) bezeichnet, es geht also nicht um romantische Gefühle und dergleichen.

<sup>24</sup> Und das alles ist ja wahrlich nicht selbstverständlich. „Wenn Gott nicht ist, woher dann das Gute?“, fragte der Philosoph Boethius im Jahre 524 im Gefängnis vor seiner Hinrichtung (De consolatione philosophiae 1,4). Zehrt nicht alles tätige Erbarmen von einem guten Urgrund, den es unbemerkt voraussetzen muss? Die Evolution jedenfalls kann das Gute, dieses Gute, nicht erklären. – Bewegend auch eine KZ-Erfahrung von Imre Kertész, Kaddisch für ein nicht geborenes Kind (Reinbek 1996) 55-60, und seine Folgerung: „Unerklärlich ist nicht das Böse“ in Auschwitz (dafür findet er Gründe genug: Machtgier, Sadismus und andere Perversitäten), „im Gegenteil: *unerklärlich ist das Gute*“; gerade deshalb interessiere ihn schon lange nicht mehr das Leben der Diktatoren und Potentaten, nein „mich interessiert einzig noch das Leben der Heiligen, denn das finde ich interessant und unfassbar, dafür finde ich keine bloß rationale Erklärung“.

Wo hingegen Agape *nicht* gelebt wird oder gar ihr Gegenteil, da kann Gott als er selbst (mit seiner Güte) in der Welt auch nicht „vorkommen“. Und dann muss man sich nicht wundern, wenn man ihn dort auch nicht findet.

Insoweit also Menschen sich für andere öffnen, geben sie damit dem Geist und der Güte Gottes Raum (*ob sie nun an Gott denken und glauben oder nicht*). Und *insoweit* kann Gott mit seinen eigentlichen Intentionen in der Welt zum Zug kommen (mit Erbarmen, Güte, Bejahung, Gerechtigkeit, Wohlergehen, Heil für alle), insoweit kommt er mit seinem *eigentlichen Heilswirken* zum Zug.

Nochmals anders gesagt: Wo Menschen Agápe leben, also ein Stück weit auf Selbstdurchsetzung verzichten, um den Anderen zur Geltung kommen zu lassen, da nehmen sie ihre *Eigenmacht zurück*. Und in dieser *Machtlosigkeit* der sich *nicht mit Macht* durchsetzenden Güte gewinnt Gott Raum und *Macht* in der Welt. In diesem Sinne (so hat Dietrich Bonhoeffer in der Haft geschrieben) ist Gott selbst „*ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade so und nur so ist er bei uns und hilft uns*“<sup>25</sup>.

Das alles können Christen letztlich nur sagen von Leben, Sterben und Auferweckung Jesu Christi her, von der mit Jesus gemachten Gotteserfahrung her. Deswegen wenigstens kurz etwas

(3) zu Jesus Christus, in dem Christen nochmals ein neues Niveau erreicht sehen.

Der Atheist Ernst Bloch hat über Jesus geschrieben: „Hier wirkte ein Mensch als schlechthin gut, das kam noch nicht vor.“<sup>26</sup> Ein starker Satz für einen Atheisten. Bloch hat nicht weiter gefragt, wie das überhaupt möglich ist, dass da ein Mensch als schlechthin gut wirkte, was noch nicht vorkam. Wer von uns wirkt denn als schlechthin gut?

Bei Jesus, so könnte man sagen, war es möglich, weil er ganz offen<sup>27</sup> war für den grenzenlosen Gott, von ihm her lebte und deshalb *grenzenlos* liebte. Er hat nicht das Seine gesucht, war leer von aller Eigensucht, und so konnte – in der Reinheit seiner uneigennütigen Hingabe für andere (in seiner Pro-Existenz) – Gott sich selbst offenbaren, sich *mit seinem wahren Wesen* gegenwärtig machen, sprechen und wir-

---

<sup>25</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1961, 242.

<sup>26</sup> E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/M. 1959, 1487.

<sup>27</sup> Das kann letztlich nicht als allein seine menschliche Tat, sondern nur zugleich als Geschenk Gottes gedacht werden, als Gottes besonderes Wirken, das einen neuen Anfang in der Menschheitsgeschichte möglich machen will und dafür auf in der Armenfrömmigkeit Israels und der Eltern Jesu angebahnte Voraussetzungen zurückgreift.

ken: als die *für alle* entschiedene Güte und Liebe.<sup>28</sup> Das ist die christliche Grundüberzeugung.

Anders und mit Joh 1,14 formuliert<sup>29</sup>: In ihm hat sich die Inkarnation (die Einfleischung) des Logos (der Selbstaussage und Logik) Gottes ereignet. In seiner Person ist – innerhalb der Welt mit ihren Gesetzen des Eigennutzes und des Verdrängens – *die Logik Gottes* real und sichtbar geworden, die Logik des Gebens und Sich-Hingebens. Sie hat in ihm Raum gewonnen, so sehr, dass er auch noch seine Peiniger mit vergebender *Entfeindungs*liebe umfing und die *Ohnmacht* des Ausgeliefertseins am Kreuz riskierte<sup>30</sup>. So hat hier die Logik Gottes, die Logik des Gebens und Sich-Hingebens, die andere Logik der Welt zu verändern begonnen.<sup>31</sup>

Deshalb sehen Christen Gott durch Jesus hindurch, der ihnen ganz transparent ist auf Gott hin: Dieser eine Mensch ist der Immanuel, d.h. „Gott-mit-uns“ (Mt 1,23): Gott in diesem Menschen bei uns da. Gott in einem Menschen „unvermischt und ungetrennt“ gegenwärtig, wirkend, sprechend (so das Konzil von Chalcedon 451). *An Jesus Christus lesen Christen ab, wer Gott ist, wie er zu uns ist, und wie er in der Welt wirkt.*

---

<sup>28</sup> Dass der grenzenlose Urgrund des Kosmos für alle entschiedene Agápe sei, 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 kühne Annahme, die sich *nicht aus der Beschaffenheit der Welt ableiten* lässt, denn die ist zu zwiegesichtig und oft zum Heulen; der kleine Einzelne zählt in ihr nichts. Dass der Urgrund für alle entschiedene Agápe ist, also jeder kostbar und beim Namen gerufen ist, *das nehmen Christen vor allem diesem Galläer Jesus ab*. Sie nehmen es ihm ab, (1) weil er es lebt bis zum Äußersten, wo er ganz transparent wird für diese allen, auch seinen Mördern, geltende Agápe; (2) weil es in ihnen resoniert; (3) weil es korrespondiert mit dem Uempfinden und den tiefsten Sehnsüchten der Menschheit, mit den Gipfel-Erfahrungen und tiefsten Einsichten der Weisen aller Kulturen.

<sup>29</sup> Mit Christine Büchner, *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg: Herder, 2010, 315. –

Von ihrem phänomenologisch-transzendentalen Ansatz beim Sich-Geben her unterscheidet Büchner die genannten drei Niveaus oder Intensitätsstufen folgendermaßen: (1) Das Gegebensein als phänomenale Grundstruktur der Wirklichkeit lässt sich schöpfungstheologisch als verborgen tragendes und anbietendes Wirken Gottes deuten, der allem wechselseitige Relationalität und (Sich-) Geben als innerstes Prinzip einprägt; „Schöpfung zu sein bedeutet, von einem anderen als von sich selbst her und auf ein anderes als sich selbst hin zu sein“ (304). (2) Diese Struktur konkretisiert sich symbolisch, also bedingt und nicht unzweideutig, im intentionalen zwischenmenschlichen (Sich-) Geben mit seiner unerfüllten Sehnsucht nach unbedingtem Für-einander-dasein; insoweit Menschen dafür offen sind, wird Gottes sich-gebendes Wirken begrenzt erkennbar. (3) In der Proexistenz Jesu wird Gottes Sich-Geben offenbar; denn seine reine, zweckfreie Hingabe für andere zeigt, wie Gott sich in Ohnmacht begibt, um den andern zu gewinnen; das wird dort klar erkennbar, wo der andere empfänglich für ihn ist, also in der entsprechenden Antwort des Menschen.

<sup>30</sup> Der gekreuzigte Jesus: Ort der äußersten Hingabe und tiefsten *Entfeindung*, Ort der Versöhnung (Röm 3,25).

<sup>31</sup> Meister Eckhart in seiner Predigt 82: „Wäre ich so bereit wie unser Herr Jesus Christus, er würde mich ebenso völlig mit seiner Flut erfüllen. Denn der Heilige Geist kann sich nicht enthalten, in all das zu fließen, wo er Raum findet, und so weit, wie er Raum findet.“

Weil er so wirkt, wie es in der Geschichte Jesu aufleuchtet, deshalb konnte er damals wirken, und so wirkt er deshalb auch heute (dies zu dem eingangs erwähnten Disput zweier Studenten).

Erst aus der so (von Jesus her) gewonnenen Perspektive finden Christen *dann* auch in der Natur und in der Geschichte *Spuren* des Wirkens Gottes. Es ist wie mit den Spuren eines Tieres im Schnee: wir können sie nur lesen, wenn wir das Tier schon kennen. So finden Menschen in der Welt Spuren *Gottes* nur dann, wenn sie schon eine Ahnung von Gott haben, auf der Suche nach ihm sind, mit ihm zurechtzukommen versuchen. Anders finden sie in der Welt keine Spuren Gottes.

### **V. Die prekäre Allmacht Gottes: Sich-Geben und Freigeben**

Die Logik von Gottes Wirken wird also für Christen in Leben, Sterben, Auferstehung und Botschaft Jesu erkennbar (offenbar). Und das hat für sie Folgen auch für das Verständnis der spezifischen Macht Gottes. Dann muss nämlich die Allmacht Gottes mit seiner *gebenden und freigebenden Güte* zusammengesehen und von ihr her verstanden werden, d.h. die Allmacht muss als Fähigkeit gedacht werden, das Andere (Welten, Wesen, Menschen) überhaupt erst *sein* zu lassen und es *frei* zu machen.

1. Der dänische Philosoph Sören Kierkegaard (1813-1855) hat das 1846 in einer Tagebuchnotiz sehr feinfühlig beschrieben<sup>32</sup>:

„Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, ist dies: es frei zu machen. Eben dazu gehört Allmacht, um das tun zu können.“ Denn alle *endliche* Macht ist so, dass sie entweder sich *gegen* den andern durchsetzt, ihn also zwingt, oder aber, dass sie (aus *Angst*, sich zu verlieren) in ihrer Macht und Eigenliebe gefangen bleibt und darum ein verkehrtes Verhältnis zu dem bekommt, den sie freimachen will, ihn nicht wirklich frei macht, sondern abhängig hält. Ganz anders die Allmacht Gottes: Sie ist Güte, denn sie „vermag zu *geben*, ohne doch das Mindeste von ihrer Macht preiszugeben“, sie kann *sich ganz hingeben* (ohne Angst vor Selbstverlust), und so kann *sie* den andern wirklich frei machen, ja „ein der Allmacht gegenüber unabhängiges Wesen“ (mit Eigenmacht) hervorbringen.

Um dies von unserer menschlichen Ebene her einigermaßen verständlich zu machen, spielt Kierkegaard auf die *höchste* Möglichkeit an, die wir Menschen kennen: die *uneigennützig*e Liebe, die, indem sie sich dem andern hingibt, sich zurücknimmt, und so den andern wirklich er selbst sein lässt (sogar mehr er selbst sein lässt, ihm

---

<sup>32</sup> S. Kierkegaard, Tagebücher, München 1949, 216f.



mehr Freiheit zuspielt, als ohne diese Beziehung, so dass er sich aus dieser gar nicht emanzipieren möchte)<sup>33</sup>. Eine entfernte Analogie, die erhellend wirkt.

Und später (1850) fügt Kierkegaard noch folgendes an<sup>34</sup>: „Es ist unbegreiflich, das Wunder der allmächtigen Liebe, dass Gott wirklich einem Menschen so viel einräumen kann, dass Gott, was ihn selbst betrifft, nahezu wie ein Freier [sozusagen auf Freiersfüßen, H.K.] sagen wollen kann (hier liegt das schöne Wortspiel: frei zu machen, zu freien): willst du mich haben oder nicht? – und so eine einzige Sekunde auf die Antwort zu warten“. Gott, der um uns freit und auf unsere Antwort wartet: was für eine Konstellation!<sup>35</sup> Unsere Freiheit: für Gott das einzige Tor, um in des Menschen Herz zu gelangen!<sup>36</sup>

2. Was Kierkegaard hier auf den Menschen bezogen erkennt, das gilt es in analog abgestufter Weise auch bezogen auf die übrige Schöpfung zu denken. Etwa so:

Alles-was-ist existiert ständig aus seinem transzendenten göttlichen Ur- und Ermöglichungsgrund, aus der Freigabe ins Eigensein. Gottes Schöpfungswirken ist Freigabe ins Eigensein: alles Geschaffene ist in seine relative Eigenständigkeit und Eigenaktivität hinein freigegeben. Das hat zur Folge, dass alles Geschaffene – vom Urknall an – Wege zu beschreiten vermag, die ihm nicht deterministisch von Gott vorgezeichnet sind. Wenn Gott die Dinge in ihre Eigendynamik hinein freigibt, dann gibt er ihnen endliche *Eigenmacht*, die er voll respektiert (also nicht im Konfliktfall revoziert). Das bedeutet: Er muss darauf verzichten, auf der Ebene der endlichen Kräfte so einzugreifen, dass er ihr Wechselspiel willkürlich verändert.

Zwar kann nicht ausgeschlossen werden, dass Gott, der die Werdewelt begründet und aus seiner anderen (transzendentalen) Dimension heraus an allem unmittelbar dran ist, (in seiner Allmacht) auch die Fähigkeit hätte, in das Spiel der endlichen Kräfte da und dort punktuell einzugreifen. Aber wenn er derart interventionistisch eingreifen würde, dann würde er erstens seine eigene Freigabe der geschöpflichen Kräfte in

---

<sup>33</sup> Das kann es ja in den asymmetrischen Beziehungen Eltern-Kind, Lehrer-Schüler, Therapeut-Klient (wenn sie nicht durch Machtmissbrauch verzerrt sind) geben, dass der Stärkere – in Selbstzurücknahme – dem Schwächeren im Vorblick auf dessen zukünftige vollere Lebensmöglichkeit und Freiheit ihm genau diese ermöglicht, so dass der Schwächere mehr er selbst werden kann.

<sup>34</sup> Kierkegaard, Tagebücher, 405.

<sup>35</sup> Wenn es stimmen sollte, dass Gott die Macht der Güte ist, dann wird er nicht irgendwann sagen können: „Bis jetzt hab ich´s mit Güte versucht, dich zu gewinnen, aber wenn du nicht willst, dann muss ich es mit Gewalt durchsetzen.“ Ein Gott, der Güte ist, ist und bleibt „die Macht der freien Gewinnung“ (J.B. Brantschen), mit allen Konsequenzen. Vgl. J.B. Brantschen, Gott – die Macht der freien Gewinnung. Eine Fußnote zur Hölle, in: ders., Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen, Luzern 2005, 143-160.

<sup>36</sup> Das ist ein Grundgedanke bei Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie, 2 Bände, Freiburg 2011.

(von ihm nicht gesteuerte) Eigendynamik nicht ernstnehmen, sondern widerrufen, und zweitens würde er sich dem Verdacht der Willkür aussetzen. (Weshalb soll die Bitte des einen Menschen erhört werden, die des andern aber nicht? Selektives Eingreifen würde die Ungerechtigkeiten nur noch verschärfen.)

Indem Gott also darauf verzichtet, willkürlich da oder dort punktuell einzugreifen, beschränkt er sich „in der Äußerung seiner Allmacht“ (wie Kierkegaard sehr genau formuliert); er bindet sich an das Wirken der Geschöpfe, auch wenn dessen Ergebnisse längst nicht immer seinem guten Willen und seinem Ziel entsprechen. So muss Gott in Kauf nehmen, dass *nicht erst* der Mensch, sondern auch die vormenschliche Natur oft seltsame Wege geht, die nicht immer gott-gewollt sein müssen. Deshalb meinte Teilhard de Chardin<sup>37</sup>, dass Erschaffen für Gott „keine Vergnügungsreise“ sei, sondern ein Risiko und ein Drama, in das er sich selbst ganz und gar einlässt und von dem er – weil er an allem unmittelbar dran ist – selbst ganz radikal betroffen ist.

3. Die Logik des christlichen Schöpfungsglaubens impliziert: Gott verzichtet darauf, auf der empirischen Ebene der geschöpflichen Wirkkräfte willkürlich einzugreifen. Er zwingt die Dinge nicht in eine (von ihm) bestimmte Richtung, sondern er ist Urheber von Kreativität: „Gott macht, dass die Dinge sich selber machen“ (hatte Teilhard de Chardin formuliert<sup>38</sup>). Er ermöglicht den Dingen aber nicht nur, sich selber zu machen, sondern auch, sich selbst und die eigenen Möglichkeiten aktiv zu überschreiten und so eine neue Seinsstufe und Seinqualität zu erreichen. In Karl Rahners Worten: Durch seinen *transzendenten* schöpferischen Einfluss ermöglicht Gott den Dingen die „aktive Selbstüberschreitung“ hin zu Neuem, das *nicht* schon *keimhaft* in ihnen *angelegt* war.<sup>39</sup>

Dabei muss Gott nicht an bestimmten Punkten oder Lücken im Weltprozess (z.B. bei der Entstehung des ersten Lebewesens aus anorganischer Materie, oder beim ersten Auftreten von Bewusstsein) „von oben“ oder von außen (direkt formend und steuernd) eingreifen, weil er allem Geschaffenen transzendental-dialogisch immanent ist und ständig von innen her wirkt.

---

<sup>37</sup> P. Teilhard de Chardin, Mein Glaube, Olten 1972, 103.

<sup>38</sup> P. Teilhard de Chardin, Que faut-il penser du transformisme?, in Oeuvres, vol. III (Paris 1957), 217.

<sup>39</sup> K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 186: Das Wirken des transzendenten Grundes sei als Seinsfülle „einerseits dem Endlichen, nach seiner Vollendung hin sich bewegenden Seienden so *innerlich* zu denken, dass dieses Innerliche zu einer wirklichen *aktiven* Selbsttranszendenz ermächtigt wird und es diese neue Wirklichkeit nicht einfach nur als von Gott gewirkte passiv empfängt. Andererseits ist die innerste Kraft der Selbsttranszendenz gleichzeitig so von diesem endlichen Wirkenden unterschieden zu denken, dass die Kraft der Dynamik, die dem endlichen Seienden innerlich ist, doch *nicht* als *Wesenskonstitutiv* des Endlichen aufgefasst werden darf.“

In dem spannungsvollen Prozess seiner sich entwickelnden Welt sind *stets beide* – der transzendental ermöglichende Gott und das zu Eigenaktivität/Kreativität freigesetzte Geschöpf – je auf ihrer Ebene ganz beteiligt und *wirken unentwirrbar zusammen* (wie sie zusammenspielen, ist *uns* undurchschaubar, da wir nicht auf der transzendentalen Ebene Gottes sind!). Aus der Sicht des Glaubens hängt *alles* Geschehen in der Welt zugleich von Gott (dem aus seiner transzendental anderen Dimension heraus wirksamen Grund) und von den Geschöpfen ab. Beide Ebenen sind nicht getrennt. Die empirische Ebene und die transzendente Ebene Gottes liegen *ineinander*, nicht über- und untereinander.

## **Exkurs**

Wenn man das *Wie des Zusammenwirkens* von Gott und Geschöpfen genauer verstehen will, dann kommt man in schwierige und letztlich nicht lösbare Probleme.<sup>40</sup> Denn dann ist ja *nicht* zu denken, wie zwei endliche Gegenstände oder zwei begrenzte Personen auf ein und derselben endlichen Ebene zusammenwirken, alle derartigen Verhältnisse scheiden also als Modelle aus. *Sondern* es ist zu bedenken, wie Gott von seiner transzendentalen Ebene (auf der wir alle nicht sind, die wir deswegen auch nicht erfassen können) auf die Geschöpfe einwirkt, ohne sie in ihrer Eigendynamik oder Freiheit zu beeinträchtigen.

Lässt sich Gottes transzendentales Einwirken wenigstens *analog* zur Handlungskausalität denken, wo – anders als bei der Naturkausalität – etwas Geistiges (ein Motiv) etwas Materielles verursacht? Hier wären alle metaphysischen Konzepte, die den Gegensatz Geist-Materie ohne Reduktion überbrücken (Aristoteles, Thomas von Aquin, Alfred N. Whitehead, Charles Hartshorne, Charles S. Peirce und andere), auf ihre Stimmigkeit, Ergiebigkeit und erhellende Kraft hin zu überprüfen.

Der Biochemiker und Theologe Arthur Peacocke hat vorgeschlagen, als *Modell* die menschliche Person zu nehmen, die einen zentrierenden Einfluss auf die willensgemäßen Aktivitäten ihres Körpers ausübt, ohne die Gesetzmäßigkeit der Mikroereignisse auf deren Ebene außer Kraft zu setzen.<sup>41</sup> Aber dieser Vergleich hinkt gewaltig, weil die menschliche Person endlich ist und zugleich von den Mikroereignissen in Gehirn und Körper mitkonstituiert wird, von ihnen abhängig ist (während man bei Gott festhalten muss, dass er auch ohne die Geschöpfe Gott ist). Oder gibt es auch im Menschen etwas, das, so sehr es in Korrelation mit Gehirn und Körper steht, letztlich doch auch unabhängig von ihnen sein kann (vgl. das ungelöste Leib-Seele-Problem)<sup>42</sup>? Erst dann wäre eine Analogie möglich.

Wie Gott von seiner transzendentalen Ebene und die Geschöpfe zusammenwirken, das wurde in der christlichen Theologie an zwei Themen zu durchdenken versucht (ohne dass man eine positive Klärung geben konnte): am Zusammen von Gott und

---

<sup>40</sup> Dazu mein Buch „Evolution und Schöpfung in neuer Sicht“, 162f, sowie erläuternd mein Beitrag „Im Dialog mit Wirklichkeit? Erwiderung auf einen Beitrag von Christian Kummer SJ“, in: Stimmen der Zeit 136 (2011), 202-205.

<sup>41</sup> Vgl. A.R. Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998; oder kurz ders., Natur und Gott. Für eine Theologie im Zeitalter der Wissenschaft, in: G. Fuchs & H. Kessler (Hg.), Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Würzburg 1996, 169-187.

<sup>42</sup> Mehr dazu in meinem Buch: Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben, Kevelaer 2014 (Januar).

Mensch in Jesus Christus und am Zusammenwirken von Gnade und Freiheit<sup>43</sup>. Das Konzil von Chalcedon formulierte im Jahre 451 zum erstgenannten Thema: In Jesus Christus sind und wirken Gott und Mensch „unvermischt und ungetrennt“ zusammen (*salva proprietate utriusque naturae*: Gott bleibt Gott und der Mensch bleibt Mensch). Das Konzil formulierte bewusst *nur negativ* („unvermischt und ungetrennt“), im Bewusstsein, dass wir das *Wie* des Zusammen *positiv nicht* weiter klären können. Alle nachfolgenden Spekulationen darüber, wie die *transzendente* (!) Person des Gott-Logos oder Gottessohns auf den *endlichen* Menschen Jesus von Nazareth wirkt, *ohne* ihn in seinem vollen Menschsein (mit eigenem Willen und eigenem *begrenzten* Wissen) zu beeinträchtigen, führten auch nicht weiter.

Immerhin haben Maximus Confessor (580-662) und Karl Rahner (1904-1984) noch sagen können: Je mehr ein Mensch mit Gott geeint ist, desto mehr ist er Mensch; je abhängiger ein Mensch von Gott ist, desto eigenständiger/freier (nicht unfreier) ist er. Sich-von-Gott-abhängig-wissen und Frei-sein wachsen im gleichen, nicht im umgekehrten Sinn.

4. Nun möchten manche dem Wirken Gottes dort einen Platz reservieren, wo die Naturwissenschaften auf schwer lösbare, vielleicht sogar unlösbare Probleme stoßen, etwa bei der Frage nach der Entstehung des ersten Lebewesens aus unbelebter Materie, ein bis heute ungelöstes Problem, wie Biologen auch zugeben.

Der Wiener Biochemiker *Peter Schuster*, der zusammen mit Manfred Eigen ein Modell (das Modell des „autokatalytischen Hyperzyklus“) entwickelt hat, um die Entstehung der lebenden Zelle aus einer Ursuppe zu erklären, gesteht: „Wir können mit all dem heutigen Wissen keine einzige Zelle herstellen.“<sup>44</sup> Das ist in der Tat richtig, erklärt der Frankfurter Zellforscher *Jürgen Bereiter-Hahn* (Mitglied im von mir geleiteten Frankfurter Arbeitskreis Naturwissenschaft und Theologie), und fügt hinzu: „Die Frage ist allerdings, wie die Ausgangsmaterialien beschaffen sind.“ Da müsse man zweierlei unterscheiden: „Wenn man als *Vorgaben* Teile von *lebenden* Zellen nimmt, dann kann man daraus wieder lebende Zellen herstellen. Wenn man aber *anorganische* Vorgaben nimmt, dann können daraus zwar einige Bausteine für Leben, Aminosäuren, entstehen, und die können wir auch selber chemisch herstellen. Aber Leben ist das noch lange nicht: Der Sprung von Aminosäuren oder auch Ketten von Aminosäuren zu einer lebenden Zelle ist unvorstellbar groß, auch zu einfachsten Formen von Leben.“<sup>45</sup> Wir wissen also nicht, wie der Schritt von lebloser Materie zum Leben möglich ist.

---

<sup>43</sup> Zum Letzteren vgl. den erhellenden Beitrag von Michael Greiner, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems, in: Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie, Freiburg 2011, Bd. 2, 1351-1436.

<sup>44</sup> P. Schuster, Evolution und Design. Versuch einer Bestandsaufnahme der Evolutionstheorie, in: St. Horn & S. Wiedenhofer (Hg.), Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI., Augsburg & Rom 2007, 147.

<sup>45</sup> So J. Bereiter-Hahn in einer e-mail an mich. – Diesbezüglich gibt es immer wieder irreführende Meldungen in der Presse. So hieß es, als Craig Venter Teile von lebenden Zellen wieder neu und anders

Wir wissen nicht, wie aus einem Zusammenspiel der Stoffe, die für Leben erforderlich sind, dann wirklich der Übergang zu Leben erfolgt ist. Wir wissen es nicht (und können es nicht künstlich machen). Wir wissen es *noch* nicht, sagen Naturwissenschaftler lieber. Werden wir es je wissen (und können)?

Glaubende sollten vorsichtig sein, sie sollten *nicht solche Wissenslücken ausschachten*, um dort Gott reinzustecken und zu sagen: da wirkt Gott. Gott *bloß* in solchen *Lücken* unterzubringen, wäre nicht nur äußerst *kurzsichtig*, es wäre vor allem auch ein *viel zu schmaler*, dürftiger Platz für die unendliche, *überall gegenwärtige* Dimension und Wirklichkeit Gott, die doch auch in allem ganz Gewöhnlichen, Alltäglichen und Kleinen gegenwärtig ist.<sup>46</sup> Wer sagt, für das Normale sei die Natur zuständig und nur für das Besondere, Unerklärliche dann Gott, der macht Gott zum begrenzten Lückenbüßer.

Der Glaube an einen Urgrund und Schöpfer will nicht fehlende naturwissenschaftliche Erklärungen ersetzen oder noch vorhandene Lücken füllen (mit einem beschränkten Lückenbüßergott), sondern er will *das Ganze* in seinem *Sinn* verstehbar machen. Er spannt einen *umfassend weiten Horizont* auf, in dem alles (*alles!*) sich nochmals anders darstellt.

Dann wirkt Gott innerhalb der (von ihm ständig im Sein gehaltenen) Welt *fortwährend in* den Geschöpfen und vermittelt *durch* sie. Er wirkt nicht neben (oder nach oder in Lücken zwischen) dem Wirken der Geschöpfe, sondern er wirkt *durch* das Wirken der Geschöpfe, die er in ihre Eigenaktivität frei gibt und denen er nicht nur ermöglicht, dass sie sich selber machen, sondern auch, dass sie sich und ihre eigenen Möglichkeiten aktiv überschreiten können und so eine qualitativ neue Entwicklungs- und Seinsstufe erreichen. Das ermöglicht Gott den Dingen durch seinen inneren schöpferischen Einfluss und seine auf ein Ziel hin verlockende Anziehungskraft. Er muss nicht an bestimmten Punkten oder Lücken von außen eingreifen, weil er schon längst in allem „drin“ ist und ständig von innen her dialogisch wirkt.

---

zu einer lebenden Zelle zusammengesetzt hatte, er habe *künstliches Leben hergestellt* und Schöpfer gespielt; doch das trifft nicht zu. Oder am 19.8.2009 ging eine Reuters-Meldung durch die Presse, die Aminosäure Glyzin, ein Grundbaustein für Proteine, sei in Partikeln im Schweif des Kometen „Wild 2“ gefunden worden. Soweit mag die Meldung korrekt sein. Dann folgte: „Der Fund erhärtet die These, dass Leben im All *eher normal* als selten ist.“ Und diese Schlussfolgerung ist nicht korrekt. Dass es auf anderen Planeten Leben gibt, ist jedoch nicht auszuschließen.

<sup>46</sup> Deswegen konnte z.B. Albert Einstein sein „entzücktes Erstaunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit, in der sich eine überlegene Vernunft offenbart“, ausdrücken und seine tiefe „Überzeugung von der Existenz einer höheren Denkkraft, die sich im unerforschlichen Weltall manifestiert“, und „die sich *selbst in den kleinsten Einzelheiten kundtut*“.

## **VI. Zur Interaktion Gottes mit den Geschöpfen**

1. So gesehen, geschieht alles in der Welt, vom Urknall an, in einer ständigen Interaktion Gottes mit den Geschöpfen, in einem – mehr oder weniger gut gelingenden und sehr oft auch *misslingenden* – „Dialog“ beider. Wir sind es gewohnt, von einem Dialog zwischen Gott und Mensch zu sprechen. Aber aus der Logik des Gottes- und Schöpfungsglaubens heraus ist ein solch „dialogisches“ Verhältnis Gott-Welt 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, auch wenn unser Denken hier an Grenzen stößt.

Gott darf daher nicht undialogisch als der verstanden werden, der selbst (sozusagen eigenhändig) die Strukturen, Muster, Symmetrien im kosmischen Prozess und dann die Dinge und die Lebewesen wirkt. Oder der selbst das Massenaussterben der Dinosaurier oder Tsunamis oder genetische Defekte wirkt. Gott macht nicht direkt die Dinge so, wie sie sind. Die Natur ebenso wie die Menschen gehen eigene Wege, die nicht gott-gewollt sein müssen.<sup>47</sup>

Man darf einem von Geburt an *behinderten* Menschen nicht sagen: Gott hat dich so gewollt und so geschaffen. Aber man darf ihm sagen: Gott hat *dich* gewollt, und zwar so, wie du selbst im Tiefsten zu sein dich sehnst.

Noch einmal: Von der Logik des christlichen Glaubens her ist ein Dialog nicht nur anzunehmen zwischen (dem Ziele vorgebenden und werbenden) Gott und den (freigelassenen, umworbene(n)) Menschen, sondern – in analoger und graduell abgestufter Weise – ist ein Dialog auch anzunehmen zwischen Gott und den (in ihre Eigendynamik freigelassenen) vormenschlichen Lebewesen und Kräften, *die aber für seine Absichten nicht immer geeignet, für seine Zielvorgaben und seinen Einfluss nicht immer offen sind.*

Gott ist – metaphorisch gesprochen – in ständigem Gespräch mit seinen Geschöpfen. Man kann sich das z. B. mit dem großen Mathematiker, Physiker und Philoso-

---

<sup>47</sup> Ein Beispiel: Der ohne Arme geborene Rainer Schmidt (mit verkrüppelten Handstummeln an den Schultern), der in seiner Jugend den andern beim Tischtennis immer nur zuschauen konnte, bis ihm ein Jugendleiter einen Schläger an den Stummel band und er trainierte und trainierte und bei den Paralympics in Sydney 2000 die Goldmedaille im Tischtennis gewann. Rainer Schmidt, der dann nach Tätigkeit in der Verwaltung mit 27 Jahren evangelische Theologie zu studieren begann und heute Pfarrer in Bergisch-Gladbach ist, sagt von sich selbst: „Ich bin kein Irrtum Gottes, keine Fehlkonstruktion des Schöpfers“ (sondern die Wege der Natur und der Pharmaindustrie haben mich so werden lassen); und „ich bin nicht behindert“ (wenn ich auf der Kanzel stehe und predige oder wenn ich Hausbesuche mache und die Leute nach einem ersten Schrecken mir Dinge anvertrauen, die sie anderen nie sagen würden, und es kann sich etwas in ihnen lösen), „ich bin nicht behindert, andere, ‚normale‘ Menschen sind viel mehr behindert als ich“. Vgl. R. Schmidt, Spielend das Leben gewinnen – Was Menschen stark macht, Gütersloh 2008.

phen *Alfred N. Whitehead* so vorstellen: Alle Dinge haben einen physischen Pol und einen (analog) psychischen oder mentalen Pol. Und Gott wirkt so, dass er dem psychischen oder mentalen Pol der Dinge neue Möglichkeiten präsentiert und so die Dinge zur Realisierung neuer Möglichkeiten verlockt.<sup>48</sup>

Oder man kann mit *Thomas von Aquin*<sup>49</sup> denken, dass Gott durch die Anziehungskraft des Guten wirkt. Wenn der Urgrund (die Urkraft) des Kosmos Güte (*Agápe*) ist, also eine unbedingt bejahende Größe, dann ist er – im eigentlichen Sinne – in den positiven Dynamiken am Werk, im Antrieb zum Guten, in der Sehnsucht danach. Jeder Mensch sucht ja in seinem tiefsten Innern das Gute (das letztlich Gott selbst ist), nur vertut er sich faktisch oft und macht sein Suchen des Guten an Dingen fest, die es nicht bringen. Und so – meint Thomas – so liege auch in den vormenschlichen Dingen eine Ausrichtung auf das Gute, ein Streben, welches sie geneigt mache, dem Anreiz des Guten zu folgen, etwa dem Anreiz zur Vereinigung und Vergemeinschaftung (könnte man mit Teilhard sagen).

*Teilhard de Chardin* hat ja angenommen, dass in alles die vorantreibende (Geist-)Kraft, die Tendenz zu Vereinigung und Vergemeinschaftung hineingelegt ist: Das Neue, das entsteht, wird jeweils durch Ausdifferenzierung und Integrierung in größere Zusammenhänge: das gilt vom Atom und Molekül bis zum Organismus; und auch der Organismus zentriert sich mehr und mehr und gewinnt im Menschen „eu-zentrierte“, personalisierte Gestalt, die ihrerseits wieder nach einer – das Personsein nicht mindernden, sondern fördernden – Vergemeinschaftung (in frei-gebenden Beziehungen) strebt, nicht nur in Gruppen mit ihren Gruppenegoismen, sondern in einer großen Menschheitsfamilie.<sup>50</sup>

Oder man kann mit *Karl Rahner* sagen: Gott hat sich selbst zur (diskret-) innersten Dynamik der Welt und ihrer Geschichte *im Ganzen* gemacht, *ohne* aber den *Teilprozessen* und Einzelgeschöpfen seine Gesamtintention als *Determinante aufzuzwängen*.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Dazu Bernhard Dörr, *Trinitarische Prozess-Kosmologie. Grundzüge einer christlich-theologischen Wirklichkeitssicht im Zeitalter der Naturwissenschaften*. Erarbeitet anhand der Entwürfe von John Polkinghorne, Arthur Peacocke, Wolfgang Friedrich Gutmann und Alfred North Whitehead, Paderborn 2014.

<sup>49</sup> Dazu Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I-II 8,1; *Summa contra Gentes* III 109; *Quaestiones disputatae de veritate* 22,2.

<sup>50</sup> Dazu Thomas Broch, *Kosmische Bescheidenheit? Eine kritische Würdigung Pierre Teilhards de Chardin*, in: R. Isak (Hg.), *Kosmische Bescheidenheit. Was Theologen und Naturalisten voneinander lernen können*, Freiburg 2003, 149-175.

<sup>51</sup> Dazu K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 180-194; ders., *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, Einsiedeln 1983, 24-62.

Jedenfalls ist aus der Logik des christlichen Glaubens festzuhalten, dass Gott nicht von sich aus die einzelnen Dinge zurechtrückt, sondern sich dialogisch jeweils auf die neuen Konstellationen einstellt und – vermittelt durch naturale und menschliche Wirkkräfte und ihre Interdependenz – immer neue Impulse gibt, Inspirationen, Winke, Zeichen, Angebote, die auf sein Ziel hin anziehend und werbend hinlocken: auf sein Ziel eines universalen guten Miteinanders. Er eröffnet Möglichkeiten und gibt Leithorizonte vor, lädt ein, wirbt, lockt (wie die Prozesstheologie sagen kann). Oder wie Hans Jonas sehr schön sagen konnte: er wirkt „mit dem eindringlichen Werben seiner unerfüllten Ziele“ (s.o. Teil 1).

2. Wieweit dies gelingt, hängt natürlich davon ab, wie beweglich, *wie empfänglich* ein Geschöpf *für solch anbietendes Geben und Wirken* ist, wie ansprechbar es *für solch werbendes Wirken* ist.

Die Unterschiede zwischen den Menschen hinsichtlich der Ansprechbarkeit durch Gottes (motivierende) Güte sind groß. Auch die Prozesse in der Natur sind für seine Absichten *nicht alle geeignet und offen*. Was die Anziehungskraft der zusammenführenden Güte Gottes in der Natur bewirken mag, bleibt für uns weitgehend im Dunkeln.

Obwohl wir inzwischen Erstaunliches erkennen können. Man denke nur an die unglaublich vielen *Merkwürdigkeiten, Unwahrscheinlichkeiten, Zufälle* in der Evolution, ohne die unser blauer Planet und wir Menschen nie möglich geworden wären und die man als *Hinweise auf einen übergeordneten Sinn- und Wirkzusammenhang* verstehen kann.

So z.B. die Feinabstimmung: Hätte sich in den frühesten Nanosekunden nach dem Urknall auch nur *eine* der vielen Naturkonstanten (37 kennt man bisher) mit einem geringfügig anderen Wert eingependelt, so wäre in unserem Universum nie Leben möglich geworden.

Oder erstaunlich, dass in den Hochöfen der Sterne sich gerade all die für Leben notwendigen Stoffe herausgebildet haben.

Oder die geradezu ausgeklügelte Konstellation zwischen Sonne-Erde-Mond-Jupiter: unsere Sonne (nicht zu groß, nicht zu klein); unsere Erde (mit gerade diesem Abstand von der Sonne; mit täglicher Rotation, so dass sie sich nicht einseitig aufheizt wie Merkur oder Venus; mit Atmosphäre und außergewöhnlich viel Wasser; usw.); der Riesenplanet Jupiter (der mit seiner riesigen Masse und Schwerkraft wie ein kosmischer Staubsauger große Brocken einfängt und von der Erde abhält); und mit



ihrem Mond hat die Erde einen ganz unverhältnismäßig großen Trabanten, der „uns eigentlich gar nicht zusteht“ (Walter Lesch), ihm verdankt die Erde die Stabilität ihrer Achse, ohne ihren Riesenmond wäre die Erde so lebensfeindlich wie der Mars und gäbe es uns nicht (da kann man nur sagen: guter Mond!).

Oder dass dann Leben entsteht, und dass später (vor 2 Milliarden Jahren) bestimmte Bakterien die Fähigkeit zur Photosynthese erlangen, dass sich zudem andere Bakterien herausbilden, die mit Sauerstoff umgehen können und die in Form von Mitochondrien in größere Zellen gelangten, die Kraftwerke in unseren Zellen. Und vieles andere mehr.

Und dass dann irgendwann mentale Eigenschaften auftreten (Lebewesen mit Empfindungsfähigkeit, Bewusstsein, Innerlichkeit), und dann auch noch ein Wesen sich herausbildet, mit einem so komplexen Gehirn, dass es fähig ist zu reflexivem Selbstbewusstsein, zu Weltoffenheit, zu Transzendenzbewusstsein, und zu Kooperation (weit mehr als Schimpansen<sup>52</sup>), fähig zu geteilter Intention, zum Wir, fähig zu spontaner Fürsorge und zu Liebe (freilich auch zu deren Gegenteil).

Vielleicht ist ja die ganze evolutive Entwicklung hin zu einer immer größeren Sensitivität der Lebewesen (hin zu Empfindungsfähigkeit, zu Fürsorge, Liebe, Kooperation und Gemeinschaft) und vielleicht ist ja die Entwicklung hin zur Fähigkeit, eine andere, transzendente Dimension gewahren zu können, sie ahnen, ihrer innwerden zu können, vielleicht ist das alles ja nicht bloß ein zufälliges Nebenprodukt der Evolution, sondern ihr tiefster Sinn.

Glaubende jedenfalls *können* das annehmen, sie darin das göttliche „Es werde“ sehen (Nichtglaubende sind dazu nicht gezwungen). All die genannten Phänomene (und viele andere dazu) werden unter Voraussetzung der Existenz Gottes plausibler als ohne sie. Glaubende können mit gutem Grund darin einen großen übergeordneten Sinn- und Wirkzusammenhang sehen, in dem der göttliche Urgrund und große Ermöglicher auf einen geschöpflichen Partner hinauswill, aber auch die andern Wesen nicht vergisst oder verloren gibt.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> wie der Leipziger Primatenforscher und Evolutionspsychologe Michael Tomasello eindrücklich zeigt: M. Tomasello, Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Frankfurt/M. 2002; ders., Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation, Frankfurt/M. 2009.

<sup>53</sup> Martin Luther: „Mit wem Gott ein Gespräch angefangen hat ..., der ist gewiss unsterblich“ (WA 43, 481), den lässt er nicht fallen. „Auch der tote Sperling (der so wenig wert scheint, dass man fünf davon für zwei Groschen auf dem Markt kaufen kann) ist bei Gott nicht vergessen“, hat Jesus behauptet (Lk12,6).

3. Auf die Frage, warum Gott die Welt entstehen lässt („schafft“), gab der große Franziskanerphilosoph und -theologe Johannes Duns Scotus (1265-1308) die kühne, aber gut biblische Antwort: „weil er *Andere als Mitliebende haben will*“<sup>54</sup>.

Wenn das stimmt, wenn Gott auf Realisierung von uneigennütziger Liebe (Agápe) hinaus will, dann muss man annehmen, dass er von Anfang an mit seiner Schöpfung gleichsam *Geburtswehen* leidet, Geburtswehen, dass das Gute (die Fürsorge, Liebe, Solidarität, Gemeinschaft) mehr Raum finde, nicht ihr Gegenteil. Dann bangt er darum, wie die Geschöpfe sich selber formen; noch *weit mehr als* Eltern und gute Freunde bangt er, dass wir für uns und andere heilsame Wege gehen.<sup>55</sup> Und er *leidet*, wo das Geschehen in quälende Zerstörung abgleitet: Er leidet nicht nur im Ge Kreuzigten, er leidet *mit*, ja zutiefst *in* allen Gequälten (*und* in den Quälenden), und ihm liegt daran, dass die Wunden der Gequälten geheilt werden (bzw. die Verhärtungen der Quälenden aufgetaut werden und sie umkehren, sich verwandeln lassen, andere werden). Er sucht Mitliebende, *durch die er wirken kann*.

Auch am *Sterben Jesu* war die Liebe das Entscheidende, das Erlösende (nicht das Leiden, die Qual, wie eine fatale Tradition meinte, die der Fundamentalist Mel Gibson in seinem Film „Die Passion Christi“ auf die Spitze trieb mit der Aussage, dass wir nur durch die größte Qual erlöst werden konnten). Thomas von Aquin hat das anders gesehen: An der Passion Christi ist nicht die Gewalt, nicht das Leiden als solches das Erlösende, sondern die Caritas, die Liebe, die Jesus auch noch in der erlittenen Gewalt, in Qual und Leiden durchgehalten habe. Erlösung (aus unserer Verkehrtheit und dem Verkrümmtsein in sich selbst) nicht durch Leiden, sondern durch Liebe, die bis zum Äußersten geht<sup>56</sup>. Gott wirkt *nicht* einfach durch Leiden; er wirkt durch die Liebe, auch dort, wo sie in ihrem Einsatz für andere sich Leiden einhandelt. Durch die Agape wirkt Gott (und durch den Anreiz zum Guten, durch die positiven Dynamiken). *Ubi caritas, ibi deus est et agit*.

Wo also Menschen *aus Agape zu andern handeln, leiden, sterben*, dort kann vom Wirken Gottes gesprochen werden. Wo aber ein Geschöpf nur leiden muss durch

---

<sup>54</sup> Johannes Duns Scotus, Opus Oxoniense III 32,1,6.

<sup>55</sup> Es erscheint inakzeptabel, dass ein guter Gott sich angesichts himmschreienden Elends zurückhält und es nicht durch Eingreifen beendet. Manche sagen: Wenn mein Kind am Ertrinken ist, sehe ich doch nicht zu, sondern springe ins Wasser. Doch dieser Vergleich geht an dem vorbei, was hier zu bedenken ist. Wenn Gott die Schöpfung in Eigendynamik freigegeben hat, dann trifft eher der folgende Vergleich zu: Was tut ein guter Vater, der sehen muss, wie sein mündig gewordener Sohn verkehrte, unheilvolle Wege geht? Er wird ihn nicht mit Gewalt davon abhalten können, ohne die Vertrauensbasis zu zerstören; also kann er nur an die Einsicht appellieren, kann werben, bitten, diskret begleiten.

<sup>56</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae III, 48. – So sieht es übrigens auch J. Ratzinger, Einführung ins Christentum, München 1968, 236: „Der Gestus der alles gebenden Liebe, er und er allein war die wirkliche Versöhnung der Welt.“

andere, da leidet Gott selbst auf uns unbegreifliche Weise; und da haben wir kein Recht, ein Handeln Gottes im eigentlichen Sinn hineinzuprojizieren, sondern nur die Pflicht, solches Leiden abzuschaffen oder wenigstens zu mildern und *darin* dem Wirken Gottes Raum zu verschaffen.

Christen können also sagen, dass in dieser Welt Gott überall wirkt, wo sein Wille zum Guten, wo seine Intention (Geben, Sich-Geben, Güte für alle) zum Zug kommt: in *natürlichen* Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, die Leben ermöglichen; in *geschichtlichen* Konstellationen, die unerwartet neue Räume für gerechteres und friedlicheres Zusammenleben eröffnen; in besonderer Weise durch *Menschen*, die bewusst und entschieden ihr Handeln bestimmen lassen von der Güte und Gnade, die sie selbst erfahren haben. Gottes Wirken wird dort erahnbar, wo *Transformationen* sich ereignen, derart, dass aus Verdrängungswettbewerb Kooperation wird, aus Konkurrenz Symbiose, aus Selektion Achtung und Schonung, aus Gewalttätigkeit zärtliche Zuwendung, aus Unrecht ein gerechteres Zusammenleben.

Mit *empirischen* Methoden ist natürlich *nicht nachweisbar*, dass in solchen Transformationen Gott wirksam ist. Das ist vielmehr *die Wahrnehmung von Menschen, die sich an Jesus Christus orientieren*, eine Wahrnehmung, die – davon sind sie überzeugt – etwas an der Wirklichkeit trifft, eine Wahrnehmung, die sich bewähren kann in Lebenserfahrungen, welche sie in ihrem Lichte machen, und eine Wahrnehmung, die ihnen das Wagnis ermöglicht, einer großen Hoffnung zu folgen.

Eine letzte Sicherheit freilich, dass sich ihre Option für den Glauben an Gott – die transzendental alles begründende und allem seine Bestimmung gebende Wirklichkeit – als richtig erweisen wird, haben sie nicht (der Naturalist und Atheist hat ebenso wenig eine letzte Sicherheit, dass seine Option sich als richtig erweist). Aber soweit wirkliche Offenheit für *alle* Phänomene und gründliches Nachdenken tragen, ergibt sich: Der Schöpfungsglaube an einen göttlichen Urgrund, an sein gutes Ziel (Güte und Gerechtigkeit für alle) und an sein Wirken in dahingehenden Transformationen ist eine vernünftige Option, für die es gute Gründe gibt und der keine guten sachlichen Gegengründe entgegenstehen<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Ausführlicher zu solchen Gründen mein Buch „Evolution und Schöpfung in neuer Sicht“, 81-115 (Kap. 3: „Der harte, weltanschauliche Naturalismus – warum er zu kurz greift“), sowie meine Beiträge „>Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen< (Burkhard Müller)? Auseinandersetzung mit einem respektablen Atheismus“, in: Gott denken und bezeugen. Festschrift für Walter Kasper, hg. von G. Augustin und K. Krämer, Freiburg 2008, 512-541, sowie „Gott – warum wir ihn (nicht) brauchen“, in: Stimmen der Zeit 134 (2009), 173-187.

## **VII. Schluss: Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?**

„Bittet, so wird euch gegeben“ (Lk 11,9). Was für eine Verheißung! In der Regel bewahrheitet sie sich doch gerade nicht, so scheint es jedenfalls. Ist das Bittgebet also unsinnig? Dazu noch etwas zum Schluss.

Ich knüpfe an Gesagtes an: Wenn und insoweit ein Mensch sich Gott öffnet und ihn mit seiner allen geltenden Güte/Agápe in sein Leben einlässt (und dies geschieht im innerlichen Beten, das nicht viele Worte macht, sondern still wird und sich auftut), insoweit kann Gott in ihm Raum gewinnen, kann in ihm wirken, kann *ihn* verändern und durch ihn auch etwas über ihn hinaus. *Innerliches* Beten hat eine verwandelnde Kraft; es *verändert den Betenden*, seine Einstellung zu Gott, zu sich, zu anderen, so dass der Geist Gottes in ihm wirken kann.

Ein *Bittgebet* (etwa „Vater unser“), das aus solcher Haltung kommt, impliziert die Bereitschaft, sich selbst für das Erbetene zu engagieren (etwa dass Gottes guter Wille *jetzt* bei *mir*, um mich herum, geschehe). Und wenn ein ernsthaftes Bittgebet *für andere* aus solcher Haltung kommt, dann engagiert sich der Beter auch für diese anderen. Dort aber, wo seine eigenen Möglichkeiten ausgeschöpft und am Ende sind, dort appelliert der Beter dann nochmals – total und penetrant – an Gottes Hilfe (penetrant wie der bittende Freund im Gleichnis Jesu Lk 11,5-8).

Und manches derartige Bittgebet für andere hat wirklich eine verändernde Kraft. Dafür gibt es erstaunliche Beispiele (z.B. für Heilung, die Ärzte vor ein Rätsel stellt). Wir wissen nicht, wie das zu erklären ist, was da alles zusammenwirkt. Aber was kann sich nicht alles schon zwischen räumlich weit entfernten Menschen abspielen (ohne dass Naturgesetze verlassen wären)! Und was zwischen Mensch und Mensch und dem allgegenwärtigen, auf Einlass harrenden Gott, wenn ein Mensch sich ihm unerwartet auftut!

Einer meiner theologischen Lehrer in Tübingen berichtet aus der Zeit, als er Krankenhausseelsorger war. Er kam zu einer jungen Frau, die Krebs hatte, die Ärzte gaben ihr nur noch wenige Wochen. Als er an ihr Bett trat, verlangte sie, er möge darum beten, dass sie gesund würde. Er war total verlegen und hilflos ob dieses Ansinnens. Aber die Frau gab nicht nach und fuhr fort: „Mein Mann und meine zwei kleinen Kinder haben mich so nötig.“ Der Krankenhausseelsorger schreibt: „Die Schlichtheit und Naivität dieser Erklärung hat mich tief ergriffen. In einem kurzen Augenblick wurde mir bewusst, wie weit aller akademische Unterricht von jedem wirklichen Durchstehen einer schweren Lebenssituation entfernt war. So kniete ich in dem Zimmer

nieder und nahm Gottes Gebot und Verheißung ganz ernst. Ich betete, wie ich noch nie gebetet hatte. Ich betete um das Gesundwerden dieser Frau. Als ich später nach Hause kam, war ich völlig ungewiss, wie Gott antworten würde. Nach 14 Tagen kam ich wieder auf die Station, traf den Arzt und der sagte, sie stünden vor einem Rätsel. Die Frau laufe fröhlich herum und sei vollständig gesund. Man finde keine Spuren der Krankheit mehr.“ So weit sein Bericht.<sup>58</sup>

Was alles möglich ist zwischen Himmel und Erde! Vielleicht war es wichtig gewesen, dass er nicht nur zu Hause für die Frau gebetet hat (halt so gebetet, wie Menschen meist beten), sondern in dem Zimmer, wo sie lag, vor ihr, mit größter Intensität und Innigkeit, so dass sich zwischen ihm und ihr und Gott etwas abspielen konnte, *in* ihr, *mit* ihr, psycho-somatisch, aus den Tiefen der in Anspruch genommenen Dimension und Wirklichkeit Gottes.

Aber Beten ist ja *nicht nur* Bittgebet (worauf es leider oft reduziert wird). Gebet ist nicht nur das Vorbringen unserer Wünsche und die Erwartung, dass sie erfüllt werden.

Der holländische Studentenfarrer und Dichter Huub Oosterhuis schreibt: „Gott haben. Nötighaben für jetzt und später, in Reserve haben ... – das ist menschlich. Ihn ohne Nebengedanken grüßen, nichts von ihm verlangen ... – das ist Beten. Das ist es, was Freundschaft tut.“<sup>59</sup> Und Teresa von Avila in ihrer *Vida*<sup>60</sup>: Beten ist „Verweilen bei einem guten Freund“; Still-werden vor Gott, *bei* ihm, *in* ihm, ihm sich Aussetzen.

Noch einmal Kierkegaard: „Als mein Gebet immer andächtiger und innerlicher wurde, da hatte ich immer weniger und weniger zu sagen. Zuletzt wurde ich ganz still. Ich wurde, was womöglich ein noch größerer Gegensatz zum Reden ist, ich wurde ein Hörer. Ich meinte erst, Beten sei Reden. Ich lernte aber, dass Beten nicht nur

---

<sup>58</sup> Ähnliches können viele Krankenhausseelsorger berichten. Und ähnliches gibt es gelegentlich auch ganz ohne (explizites) Gebet. Ein Beispiel: Eine andere Frau, auch Mutter von kleinen Kindern, die Krebs hatte und die die Ärzte aufgegeben hatten, erinnerte sich an früher: Vor dem Examen war sie innerlich so aufgereggt gewesen, dass sie Durchfall bekam (buchstäblich „Schiss hatte“), der seelische Druck wirkte sich körperlich aus. Und sie fragte sich: Warum soll es nicht auch umgekehrt möglich sein, dass eine *positive* innere Einstellung sich positiv auf den Körper auswirkt? Also hat sie daran gearbeitet, ihre innere Einstellung zu verändern – und hat den Krebs besiegt.

<sup>59</sup> H.Oosterhuis, *Weiter sehen als wir sind* (Wien 1973), 24. – In Meister Eckharts Predigt 16 heißt es: „Manche Leute wollen Gott lieben, wie sie ihre Kuh lieben“, wegen der Milch usw.; „die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz“.

<sup>60</sup> Teresa von Avila, *Das Buch meines Lebens*. Vollständige Neuübertragung. Gesammelte Werke Bd. 1. hrsg., übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD, Freiburg 2001, passim.

Schweigen ist, sondern Hören. Beten heißt nicht, sich selbst reden hören, beten heißt still werden und still sein und warten, bis der Betende Gott hört.“

Handelt Gott, wenn ich ihn bitte? Indem der Beter sich ihm auftut, geschieht es, dass er diesen Anderen mit seiner Güte „einlässt“, diese in sich zulässt. Dann kann dieser Andere *in* ihm wirken, *an* ihm wirken, *durch* ihm wirken.