

Der Gott der Lücken und der wirkliche Gott

(Wie denken wir Gott angesichts des geschlossenen Weltzusammenhangs)

Der Gott der Lücken, von dem unser Thema spricht, ist jener Gott, der sich an den offenen Stellen unserer Wirklichkeit ansiedelt. Da, wo sich in unserer Welterklärung Lücken finden, tritt er als Lückenbüsser ein, bis man diese Lücke besser, nämlich wissenschaftlich füllen kann – dann tritt er ab. Galt es zu Zeiten als honorig, Gott so seinen wechselnden Platz in den Löchern unseres wissenschaftlichen Weltbildes anzuweisen, so wurde das Verfahren längst suspekt. Man lässt heute die Lücken lieber offen in der Überzeugung, dass sie sich nur durch den Fortschritt der Wissenschaft werden schießen lassen können. Damit entschwindet Gott selbst dem Bewusstsein einer Welt, die ihn nur als Lückenbüsser zu realisieren vermochte. Man spricht vom Tode Gottes, vom nach-theistischen Zeitalter.

Wie kam es zu dieser Entwicklung? Es liegt ja zu Tage, dass weder im Alten noch im Neuen Testament Gott die Lücken der wissenschaftlichen Erkenntnis ausfüllt, und auch im Mittelalter kann davon keine Rede sein. Diese Tatsache steht zweifellos in Zusammenhang mit dem besonderen Weltbild der Antike und des Mittelalters. Auch in der antiken Welt bestand ein ausgedehntes wissenschaftliches Interesse an der äußeren Gestalt der Welt, das verschiedenartige Weltbild-Entwürfe hervorbrachte. Das herrschende, auch in der Bibel vorausgesetzte und das christliche Abendland bestimmende Weltbild – wir benennen es nach Ptolemäus (ca. 150 n. Chr.), einem seiner späten Vertreter, der die Anschauungen der Älteren zu einem großartigen System mit kanonischem Rang zusammenfasste – war geozentrisch. Die Erde, als Scheibe oder Kugel vorgestellt, stand im Mittelpunkt des Weltalls, um den die himmlischen Sphären mit Sonne, Mond und Sternen sowie die Planeten kreisen. Die Bedeutung dieses Weltbildes für die Antike kommt allerdings besser zum Vorschein, wenn wir es anthropozentrisch statt geozentrisch nennen.

Denn indem die Erde den Mittelpunkt der Welt bildete, stand der Mensch in der Mitte der Welt. Alles weltliche Sein war auf das Dasein des Menschen hin ausgerichtet. Die Welt bestand um seinen willen. Von diesem anthropozentrischen Weltverständnis her erhielt der Himmel wesentlich seine Bedeutung als Wohnsitz der Götter oder Gottes, der guten Schicksalsmächte, und dementsprechend wurden die Himmelskörper zu mythologischen, göttlichen Größen. Der Himmel war Ort der Mächte, die über den Menschen walteten. Wenn schon Aristoteles z. B. die vollkommenen Kreisbewegungen der Gestirnwelt mit den unregelmäßigen Bewegungsvorgängen der Welt vergleicht, wird diese Differenz zum Ausdruck einer Seinsabstufung, zum Zeichen der Überlegenheit der himmlischen über der irdischen Welt.

Ebenso interessierte der Ort unter der Erde weniger unter dem Gesichtspunkt, ob die Erde auf Wasser schwamm oder feste Fundamente besitzt, woher die Sonne des Nachts ihren Lauf nimmt und ob man am Rande der Welt in einen Abgrund fallen kann. Die „Unterwelt“, in die hinein die Toten gebettet wurden, wurde zum Ort des Todes, zur Heimat dämonischer Mächte, zum Wohnsitz des Teufels. Das griechische Denken ging von der Voraussetzung aus, dass der Kosmos im Großen oder im Kleinen von einem universalen Geist durchwaltet werde, der ihm seine Ordnung setzt; dieser eine Geist lebt auch im Menschen, weshalb der Mensch durch diesen Geist „theoretisch“ – also durch innere Anschauung (griech.: theoria) – die Gestalt der Welt erfassen könne, die dementsprechend unvermeidlich vom Menschen aus entworfen wurde. Diesem theoretischen Entwurf wurden dann die Naturbeobachtungen, die in der Antike überaus intensiv waren, schlecht und recht eingeordnet.

Im alttestamentlichen und im christlichen Denken dachte man natürlich nicht von dem universalen Weltgeist aus. Hier standen Welt und Mensch als Geschöpfe Gottes Gott gegenüber. Aber wer in das NT hineinschaut oder sich im mittelalterlichen Denken umschaute, bemerkte sofort, dass das dreistöckige Weltbild auch dort viel weniger physikalisch als vielmehr anthropologisch bzw. logisch begeg-

net. Himmel, Erde und Hölle sind nur in zweiter Linie kosmische Begriffe. Vornehmlich bezeichnen sie die Wirklichkeit des menschlichen Daseins. Sie interessieren weniger physikalisch als vielmehr existenziell. Das dreistöckige Weltbild bekommt eine bestimmte anthropologische bzw. theologische Relevanz.

Nicht nur geschieht alles, was geschieht, letztlich um des Menschen willen, der darum äußerlich im Zentrum der Welt lebt. In dem so gestalteten Weltbild drückt sich auch die Erfahrung aus, dass der Mensch im Einflussbereich entgegengesetzter Mächte lebt und sich entscheiden muss, an welche dieser Mächte er sein Leben binden will. Die Erde ist der Kampfplatz himmlischer und irdischer Gewalten und ihr Kampf wird im Menschen um den Menschen geführt. Der Mensch, der in die Welt kommt, findet sich im Spannungsfeld von Gut und Böse, von Leben und Tod vor. Mit seiner Geburt ist noch nicht über ihn entschieden. Er kann „von oben“ und „von unten“ leben; er kann nach dem trachten, was droben ist, und nach dem, was drunten ist (Kolosser 3, 2-3). In der Mitte der Welt leben heißt, ständig auf dem Spiel zu stehen, die Möglichkeit haben, sich zu gewinnen und sich zu verlieren. Das Weltbild machte in seiner äußeren Gestalt also anschaulich, wie der Mensch sich selbst zu verstehen habe. Aus dieser die Wahrheit des menschlichen Daseins betreffenden Bedeutung und Funktion des Bildes vom Aufbau der Welt erklärt sich, dass sich naturwissenschaftlich richtigere Weltbilder, die es bekanntlich auch in der Antike schon gab, nicht durchsetzten; in ihnen fand der Mensch sich nicht am rechten Platz wieder, sie waren also falsch vom Standpunkt des gelebten Lebens aus.

Wie sehr zumindest in dem uns interessierenden antiken und mittelalterlichen Bereich das Weltbild Ausdruck anthropologischer Grundbefindlichkeiten war, zeigt sich z.B. auch daran, dass in bestimmten häretischen christlichen Kreisen eine andere Weltvorstellung herrschte. Die sogenannten „Gnostiker“ versetzten die dämonischen Mächte in den Raum zwischen Himmel und Erde. Sie werteten die Erde also zu einem noch unter Dämonen stehenden Ort ab und brachten damit zum Ausdruck, dass der Mensch ganz in die Macht der Finsternis geraten und vom Leben abgeschnitten war. Er stand nicht in Entscheidungen, sondern über ihn war entschieden. Nicht zufällig hat die christliche Gemeinde dieses Weltbild nicht übernommen, sondern sich mit ihm kritisch auseinandergesetzt.

Man würde darum die Alten auch missverstehen, wollte man etwa dem biblischen Gottesgedanken unterstellen, Gott stehe in einem räumlich begrenzten Bereich zur Verfügung, das obere, himmlische Stockwerk, wie es das Weltbild selbst natürlich nahelegt. Aber das Weltbild war aber nicht primär physikalisch, sondern geschichtlich bestimmt. Es gab weniger über den Zustand der Welt, als über den Stand der Menschen in der Welt Auskunft. Dieser Stand aber war ein Stand unter Gott, doch so, dass den Menschen eine Begegnung mit Gott und eine Entscheidung für Gott als die Wahrheit seines Lebens möglich war. Wird Gott im obersten Stockwerk der Welt lokalisiert, wird ihm damit nur scheinbar ein kosmischer Ort zugewiesen, in Wahrheit aber seine alles umfassende Wirklichkeit beschrieben, die das bloß modern-physikalisch aufgefasste Weltbild sprengt. Das zeigt z.B. Psalm 139:

Führe ich den Himmel, so bist du da
Bettete ich mich in die Unterwelt, siehe, so bist du auch da.

Nähme ich Flügel der Morgenröte
und bliebe am äußersten Meer,
so würde mich doch deine Hand daselbst führen
und deine Rechte mich halten.

Spräche ich: Finsternis möge mich umhüllen
und Nacht mich umschließen,
so ist auch Finsternis nicht finster bei dir
und die Nacht leuchtet wie der Tag.

Das wird im Rahmen des antiken Weltbildes gesprochen und sprengt doch dessen gegenständliche Anschaulichkeit völlig. Man sieht: Das Weltbild diente in der Bibel nicht zur wissenschaftlichen Welt-erklärung, sondern wurde in den Dienst der glaubenden Existenzherhellung gestellt.

Vornehmlich von da aus muss man auch verstehen, dass mit fast allen Zeitgenossen nicht zuletzt die Kirche sich gegen das Aufkommen des kopernikanischen Weltbildes mit Kräften wehrte. Diesem Widerstand liegt kein anderweitiges naturwissenschaftliches Interesse zugrunde, aber auch mit dem Vorwurf des Konservatismus ist hier noch nicht viel erklärt. Eher wird man bedenken müssen, dass man nicht gerne das in der Bibel vorausgesetzte und insofern geheiligte Weltbild preisgab. Luthers einzig erhalten Äußerung zu der neuen Kosmologie geht in diese Richtung (Tischreden 4, 4638). Vor allem aber spürte man angesichts der engen Verbindung von Weltbild und Existenzverständnis, dass mit dem Wandel der Kosmologie auch das christliche Menschen- und Gottesbild bedroht war.

Es lag ja nicht nur so, dass das neue heliozentrische Weltbild unanschaulich war – man sieht die Sonne sich scheinbar um die Erde drehen, so dass man den Vorgang, dass die Erde sich um ihr eigene Achse und um die Sonne dreht, nur mit mehr oder weniger viel Reflexion begreifen konnte – vor allem hörte nun der Mensch auf, in anschaulicher Weise zwischen Leben und Tod, Licht und Finsternis, Heil und Unheil zu existieren. Die Erde stand nicht mehr in der Mitte zwischen den um sie kämpfenden Mächten des Guten und des Bösen. Weltbild und Daseinssinn fanden nicht mehr in Deckung zueinander.

Kopernikus entfaltete sein Weltbild ohne Rücksicht auf anthropologische Gegebenheiten und theologische Ansichten ganz vom Standpunkt einer Wissenschaft aus, die sich allein an den physikalischen Gegebenheiten orientiert. Das so gewonnene wissenschaftliche Weltbild vermittelte den Menschen nicht mehr den unmittelbaren Eindruck jenes Selbstverständnisses, das die christliche Verkündigung ihm anbot. Er sah sich nicht mehr von höllischen Mächten bedroht und von himmlischen geborgen, er sah sich nicht mehr als seine eigene Möglichkeit zwischen oben und unten stehen, er sah die Wege seiner Entscheidungen nicht mehr vorgezeichnet. Nur einzelne isolierte Aspekte seines überkommenen Selbstverständnisses konnte er mit dem neuen Weltbild mehr schlecht als recht verbinden: Etwa wenn er sich seine Verlorenheit im neuentdeckten Weltall als Erfahrung seiner Unwürdigkeit vor Gott bewusst machte oder wenn er in der Majestät des unendlichen Weltalls und seiner kosmischen Gesetzmäßigkeiten die Herrlichkeit Gottes und das Übermaß der Ewigkeit anzuschauen sich bemühte.

Aufs Ganze gesehen aber lösten sich die überkommene Erfahrung der eigenen Existenz und die Erforschung der Welt voneinander; das Weltbild konnte keine Lebenshilfe mehr geben – ein Phänomen, das die Kirche nicht ohne Grund als schwerwiegend, ja als bedrohlich erkannte. Und so gewiss ihre Reaktion, an dem überkommenen Weltbild einfach festzuhalten, kurzsichtig war, so gewiss stellte sich die Aufgabe, die neue Situation theologisch zu bewältigen.

Wir wollen nun nicht verfolgen, wie der Erfolg des neuen Weltbildes zu der bekannten Säkularisierung führte, d.h. zu der rein wissenschaftlichen Weltbewältigung mitsamt der technischen Revolution, deren Höhepunkt noch nicht abzusehen ist. Wir wollen auch die christlichen Impulse, die in dieser Säkularisation zweifellos wirksam waren und sind, nicht näher untersuchen. Dieser Umgang mit der Welt wird ja nur dort möglich, wo die Welt wie im christlichen Schöpfungsglauben nicht selbst göttlichen Rang besitzt, sondern dem Menschen zu Füßen liegt. Uns interessiert die Frage nach dem Gottesverständnis innerhalb dieser Entwicklung.

Informieren wir uns zunächst bei dem französischen Philosophen René Descartes (1596 – 1650), der die neue geistige Situation am umfassendsten bedacht hat und auch die weitere Entwicklung des Denkens besonders tief beeinflusste. Für ihn war noch selbstverständlich, dass die Erklärung der Welt einheitlich und umfassend erfolgen müsse: Er war Mathematiker und Naturwissenschaftler, weil er

Philosoph sein wollte, und als Philosoph musste er in seiner Zeit mathematisch und naturwissenschaftlich arbeiten. Alles aber, was er an überkommenen Erkenntnissen und Grundlagen des Wissens vorfand, zieht er zu Beginn seines Denkens so radikal in Zweifel, dass nur eine etwaige Gewissheit übrigbleibt: die des Zweifels selbst. Descartes wählt den Zweifel als gründlichen systematischen Anfang seines Denkens, aber auf diese Wahl wäre er kaum verfallen, wäre nicht durch den Umbruch des kosmischen Weltbildes alles Überkommene für das Bewusstsein des kritisch denkenden Zeitgenossen tatsächlich zweifelhaft geworden, nicht nur eine physikalische Theorie. Schon der Denkansatz Descartes' lässt also die Situation erkennen, in der er denkt.

Indem er an allem zweifelt, kann er freilich an einem nicht zweifeln, nämlich daran, dass er zweifelnd denkt. Darum erwächst gerade aus dem Zweifel eine notwendige Wahrheit: ich denke, ich existiere. Diese Erkenntnis, dass er als ein denkendes Ich zweifellos existiert, bildet die Grundlage, aus der alle anderen Erkenntnisse abgeleitet werden. Insofern bleibt also das Weltbild des Descartes' anthropozentrisch. Drängt auch das kopernikanische System den Menschen an den Rand des Kosmos, bleibt er bei Descartes dennoch dessen wahre Mitte. Die von dieser Mitte abgeleiteten Erkenntnisse aber betreffen durchaus die überkommenen Wahrheiten: Gott, die Unsterblichkeit der Seele (= des denkenden Ich), die Wirklichkeit der materiellen Dinge, die Zuverlässigkeit der Gesetze des logischen Denkens, der Mathematik und der Physik, die sittliche Weltordnung usw. Die Elemente des christlichen Weltbildes stehen also anscheinend unverändert in Geltung und an der Ehrlichkeit der oft angesprochenen Überzeugung des Cartesius (*lateinisierte Name Descartes' - Anm. der Herausgeber*), die Kirche könne an seiner Philosophie keinen Anstoß nehmen, braucht man nicht zu zweifeln.

Dennoch hatte sich Entscheidendes geändert. Descartes nahm den Menschen isoliert in den Blick und bestimmte sein Wesen, bevor Gott oder Welt in den Blick traten. Dementsprechend wurden auch Gott und die Welt in ihrem Für-Sich-Sein untersucht und beschrieben. Der sich selbst ruhende Mensch stellte sich Gott vor und machte ihn wie die Welt zu seinem Gegenüber. Genau das war im biblischen Denken nicht möglich. Die Bibel kennt nicht den Menschen an sich, sondern nur den von Gott und Welt bestimmten Menschen, der keinen isolierten Platz im Gefüge des Seins einnehmen kann. So ist auch die Welt für die Bibel keine bloße Materie, sondern der Ort der menschlichen Entscheidungen oder auch die Macht, der der Mensch erliegen kann. Erst recht begegnet Gott nicht als „höchstes Wesen“ oder als „ungeschaffene Substanz“ (Descartes), sondern als Schöpfer, Erlöser, Richter usw., d.h. stets in seiner Bezogenheit auf den Menschen. Diese notwendige Bezogenheit von Mensch, Welt und Gott aufeinander entspricht genau der beschriebenen Tatsache, dass Weltbild und Daseinsverständnis im christlichen Mittelalter zusammenfielen, während umgekehrt die cartesische Spaltung in das denkende Subjekt hier und die objektiv gedachten Wirklichkeiten Gott und Welt dort anzeigt, wie an der Schwelle der Neuzeit infolge der kopernikanischen Wende Weltverständnis und Selbstverständnis sich voneinander lösen. Denn wenn der Mensch nicht mehr im Bild der Welt und in der Gottesvorstellung unmittelbar seiner eignen Existenz ansichtig wird, muss er Gott und Welt „objektivieren“. Gott teilte also das Schicksal der Welt, die in der Neuzeit vorbehaltlos zum objektiven Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung wurde, und den Theologen gelang es zunächst nicht, den Gottesgedanken von dieser Gleichschaltung mit der Weltwirklichkeit zu befreien.

Für den Gottesbegriff hatte diese Entwicklung zur Folge, dass Gott zum „Gott der Lücken“ wurde. Wo Gott vorwiegend als Denkobjekt vorgestellt wird, wird er überall dort überflüssig, wo sich die gleichfalls objektivierte Welt ohne die Hypothese Gott verstehen lässt. Zugleich aber eignet sich der in Analogie zur gegenständlichen Weltwirklichkeit objektivierte Gott vorzüglich dazu, in den offenen Stellen der rationalen Welterklärung angesiedelt zu werden. Der neuzeitliche Gottesbegriff stellt in grober oder sublimer Form Gott weithin als einen solchen Lückenbüßer vor, ohne dass dabei die Züge des biblischen Gottesbildes immer ganz verloren gingen.

Da dieser ganze Prozess durch umwälzende kosmologische Erkenntnisse ausgelöst wurde, lässt sich verstehen, dass Gott zunächst in den sehr großen Lücken der kosmischen Welterklärung angesiedelt wurde. Man konnte zwar den Lauf der Gestirne berechnen und die im Weltall wirksamen Kräfte benennen, vermochte aber die Ordnung des Universums nicht aus zufälliger Bewegung der Materie erklären. Die kosmischen Gesetze bedürfen also eines immateriellen Urhebers und diese Rolle des ersten Bewegers wurde Gott zugewiesen. Dabei konnten einzelne Vertreter der sogenannten Deisten die Funktion Gottes ganz auf diesen auslösenden Impuls zur Ingangsetzung des von ihm kunstvoll konstruierten Weltgebäudes beschränken; denn nun lief die Welt aufgrund der göttlichen Naturgesetze von selbst in ihren vorberechneten Bahnen wie das Räderwerk einer aufgezogenen Uhr. Andere verwiesen auf die großen und kleinen Schöpfungsordnungen als auf die Beweise für die ständig fürsorgende göttliche Güte. Der fromme Astronom Kepler hat seine Entdeckung der mathematischen Gesetze des uhrwerkartig funktionierenden Weltalls als ein Nachdenken der großen Gedanken Gottes empfunden – eine völlig neue Gottese Erfahrung. 1714 erschienen in London zwei dicke Vortragsbände mit den Titeln „Physicotheology“ und „Astrotheologie“, die immer wieder gedruckt, übersetzt und nachgeahmt wurden. Zahllose Erscheinungen aus dem Makro- und dem Mikrokosmos werden in kenntnisreicher Weise dargeboten, um nachzuweisen wie die ganze Natur von der fürsorglichen Güte und unendlichen Weisheit Gottes zeuge. Deutlich zeigt sich darin das Bestreben die Einheit von wissenschaftlichem Weltbild und Existenzvollzug wiederzugewinnen, indem die Betrachtung des Kosmos unmittelbar zur Anbetung des Schöpfers führt. Die erste Hälfte de 19. Psalms bekam nun eine große Bedeutung:

*Die Himmel erzählen die Ehre Gottes
und die Feste verkündigt seiner Hände Werk.*

Ein Lied wie Christian Fürchtegott Gellerts „Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht ...“ konnte nur in dieser Zeit geschrieben werden.

*Wenn ich, o Schöpfer deine Macht,
die Weisheit deiner Wege,
die Liebe, die für alle wacht,
anbetend überlege.
So weiß ich, von Bewund' rung voll,
nicht, wie ich dich erheben soll,
mein Gott, mein Herr und Vater.*

*Mein Auge sieht, wohin es blickt,
die Wunder deiner Werke;
der Himmel, prächtig ausgeschmückt,
preist dich, du Gott der Stärke.
Wer hat die Sonn an ihm erhöht?
Wer kleidet sie mit Majestät?
Wer ruft dem Heer der Sterne?*

*Wer misst dem Winde seinen Lauf?
Wer heißt die Himmel regnen?
Wer schließt den Schoß der Erde auf,
mit Vorrat uns zu segnen?
O Gott der Macht und Herrlichkeit,
Gott, deine Güte reicht so weit,
so weit die Wolken reichen.*

*Der Mensch, ein Leib, den deine Hand
So wunderbar bereitet,
der Mensch, ein Geist, den sein Verstand
dich zu erkennen leitet:
der Mensch, der Schöpfung Ruhm und Preis,
ist sich ein täglicher Beweis,
von deiner Güt' und Größe.*

In diesen noch heute singbaren Versen drängt der überzeugende Charakter der Anbetung deutlich die bloße objektivierende Anschauung zurück. Die Masse der geschmacklosen Produkte dieser Zeit ist dagegen längst wieder aus unseren Gesangbüchern verschwunden, so etwa die folgende Reflexion über die wundersame Einrichtung der Augenlider:

*Ach, wie würd es elend lassen,
wenn man sie mit Händen fassen
und nach oben ziehen müsste!
Dies bedenke, lieber Christe!*

Dass sich auch in solchen Zeilen echte Frömmigkeit ausspricht, darf man nicht bezweifeln, aber man sieht bestürzt, wie Gott in einer Lücke des Weltbildes angesiedelt wird, die er preisgeben muss, sobald sie durch den Fortschritt der Wissenschaft geschlossen werden kann.

Dass in dieser Zeit einer objektivierten Gottesvorstellung die Gottesbeweise blühten, d.h. die Versuche, Gottes Existenz als solche nicht anders als das Vorhandensein naturwissenschaftlich fassbarer Größen nachzuweisen, versteht sich von selbst und nicht von ungefähr ist auch, dass der kosmologische und der teleologische Gottesbeweis eine führende Rolle spielte: der Beweis Gottes aus deren Vorhandensein bzw. aus der neu entdeckten ehernen Ordnung und zweckmäßigen Gestaltung der Welt. „Die wundervolle durch ganz einfache durchdachte Prinzipien in einem bewegten Ganzen zusammengehaltene Mannigfaltigkeit der Dinge führt auf einen geistigen, nach Plan und Zweck handelnden Urheber von unendlicher Macht und Weisheit“ (Kirsch I 151). Die Welt ist mit Intelligenz gemacht, also ist sie von Intelligenz gemacht. Vor allem das Fernrohr eröffnete den Einblick in die großartige kosmische Gesetzmäßigkeit. Darum konnten einzelne Leute so weit gehen, das Fernrohr als neue Offenbarungsquelle neben der Heiligen Schrift (und der sichtbaren Natur) anzusehen:

*„Die dritte zeigt offenbar in den Vergrößerungsgläsern sich
und in den Telescopiis zum Ruhm des Schöpfers, sichtbarlich:
indem, wenn man in der Natur verborgne Größ' und Kleinheit steigt,
bei einem heiligen Erstaunen der Schöpfer mehr als sonst sich zeigt“*

*Berthold Heinrich Brockes
Irdische Vergnügungen in Gott
(1721-1748) Bd. IX, 1748, S. 437*

Das kopernikanische Weltbild bestimmte den Gang der Gestirne neu, Kepler, Newton und Galilei entdeckten die großartig-einfachen Gesetze der Gestirn-Revolutionen. Für die moralisch-sittliche Weltordnung aber, die im alten Weltbild anschaulich war, gab das neue Universum nichts her. Kein Wunder, dass Gott auch in dieser Lücke der Wissenschaft angesiedelt wurde. Der Mensch kann nicht ohne die Frage nach dem rechten sittlichen Verhalten leben, das Böse drängt sich ihm als unübersehbare Wirklichkeit auf, und auch die Frage nach der ausgleichenden Gerechtigkeit angesichts von Unrecht, Unterdrückung und Ausbeutung lässt sich nicht übergehen. Die Grundsätze der allgemeinen natürlichen und vernünftigen Religion, wie sie in der Zeit der Aufklärung allerorten vorgetragen wur-

den – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – waren von der Voraussetzung einer notwendigen sittlichen Weltordnung her entworfen: Der Mensch hat die freie Wahl zwischen Gut und Böse, Gott ist der Garant der ausgleichenden Gerechtigkeit, um derentwillen die Unsterblichkeit nötig ist; denn in diesem Leben triumphiert das Gute keineswegs immer. Man kann Gott diesen Platz als Sachwalter der Moral mit der spöttischen Eleganz Voltaires einräumen, der meinte, man müsse Gott erfinden, wenn es ihn nicht gäbe:

*Doch du, Vernünfter, der ihn frech zu leugnen sucht,
Von deiner Klügelei was ist die saubere Frucht?
Wird ehrbarer dein Weib? Wird redlicher dein Pächter?
Glaubt er an keinen Gott, zahlt er gewiss dich schlechter.*

Gott ist also eine moralische Notwendigkeit, wie der schwarze Mann nach mancher Leute Meinung für die Kinder.

Man kann aber auch in tiefem Ernst Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wie I. Kant als Postulate der praktischen Vernunft fordern. Dann tritt an die Stelle des kosmologischen und des physikalisch-teleologischen Gottesbeweises der moralische Gottesbeweis, der freilich im Grunde Gott ebenso in der Distanz eines Objektes lässt, dass man zur vollständigen Welterklärung braucht, wie jene anderen Gottesbilder.

Nachdem Darwin seine Lehre von der Entwicklung der Arten dargelegt und dargetan hat, dass die einzelnen Spezies der kreatürlichen Welt nicht von Anbeginn der Schöpfung an in heutiger Form existierten, sondern sich auseinanderentwickelten, blieb die Frage nach der Herkunft des Lebens offen, die schon von den Alten gestellt und verschiedenartig beantwortet wurde. Es nimmt nicht wunder, dass auch in dieser bis heute noch nicht definitiv geschlossenen Lücke des wissenschaftlichen Weltbildes Gott angesiedelt wurde als der, der den Prozess der organischen Entwicklung in Gang setzte, indem er eine erste lebende Zelle schuf.

Einflussreicher war und ist seit dem 18. Jahrhundert der Versuch, Gott in den Lücken des Geschichtsprozesses anzusiedeln. Die Neuzeit hat ja nicht nur die gegenständliche Welt der Natur, sondern auch den Geschichtsablauf zum Objekt des Forschens gemacht. Mit großem Optimismus hat man sich der Aufgabe gewidmet, aus den bruchstückhaften Quellen den Gang der Geschichte zu rekonstruieren, die einzelnen Ereignisse kausal zu verknüpfen und die treibenden Kräfte des Geschichtsverlaufs aufzudecken. Aber auch der vollständigste Geschichtsentwurf besaß eine Lücke: die Frage nach dem Sinn der Geschichte, ohne die das christlich-abendländische Denken nie der Geschichte begegnen konnte, wird von den einzelnen geschichtlichen Ereignissen und von der Geschichte als Ganzes nicht beantwortet, zumal das Ende der Geschichte noch aussteht.

Es lag nahe, auch diese Lücke durch den Rückgriff auf den Gottessgedanken auszufüllen, was in verschiedener Weise geschehen ist und geschieht. Ich erinnere hier nur beispielhaft an Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“. Auch die Menschheit muss wie jeder einzelne Mensch über Kindheit und Jugend den Weg zur Reife zurücklegen. Gott ist der Erzieher des Menschengeschlechtes und einmal wird die Zeit der Vollendung kommen, in der der Mensch reinen Herzens die Tugend um ihrer selbst willen liebt.

Wer dagegen die überschaubare Geschichte auch ohne Rückgriff auf Gott lückenlos erklären kann, empfindet dennoch oft die Zukunft als eine von menschlicher Weisheit unausfüllbare Wirklichkeit und sucht Gott darum vor allem in dieser Zukunft. Entweder handelt es sich dabei um die individuelle Zukunft: mit der Zeit wird der Mensch selbst fertig, Gott braucht er für die Ewigkeit; auf der Erde kann man auf ihn verzichten, „im Himmel“ hat man ihn nötig. Oder man engagiert Gott in der gesellschaftlichen Zukunft. Wenn heute die Begriffe „Theologie der Revolution“ oder „Theologie der Hoff-

nung“ eine besondere Bedeutung gewinnen, und zwar in einer Zeit, in der die wissenschaftliche Zukunftsforschung besonders intensiv betrieben wird, so zeigt sich auch darin das Bestreben, Gott seinen Platz in der Zukunft, der noch ungeschlossenen Lücke unseres wissenschaftlichen Weltbildes anzuweisen, wobei es prinzipiell gleichgültig ist, ob Gott diese Zukunft selbst heraufführt und garantiert oder ob er den Menschen nur das Ziel der Zukunftsgestaltung setzt, dem der Mensch entgegenzueifern hat.

Das Fatale an diesem Gottesbild, das Gott so oder so seinen Platz in den Lücken des wissenschaftlichen Weltbildes anweist, zeigt sich in dem Augenblick, in dem diese Lücken von der Wissenschaft geschlossen werden. Dann verliert Gott seinen Platz; er stirbt, wie man heute zu sagen pflegt. Newton, der berühmteste Astronom des 17. Jhd., der die Gesetze der Planetenbahnen mathematisch berechnete, konnte gewisse Unregelmäßigkeiten am Himmel nicht in seine Formeln fassen; er nahm daher an, dass in diesen Fällen Gott selbst eingreifen müsste. Der französische Astronom Pierre Simon Laplace löste rund 150 Jahre später das mathematische Problem, an dem Newton gescheitert war. Daraufhin soll Napoleon ihn gefragt haben, ob er Gott aus seiner Astronomie entfernt habe, worauf er die Antwort bekam. 'Sire, dieser Hypothese bedarf ich nicht'. Diese Geschichte beschreibt präzise das Schicksal des Gottes der Lücken angesichts der Tatsache, dass die Wissenschaft sich nicht ohne Erfolg bemüht, einen möglichst geschlossenen Weltzusammenhang zu konstruieren. Wenn auch die Theorien über die Evolution des Weltalls sehr voneinander abweichen, so nimmt die Wissenschaft doch nicht mehr den Finger Gottes in Anspruch, der einmal das kunstvolle Uhrwerk der Gestirne angestoßen und mit der bis heute kräftigen Bewegungsenergie versehen hat. Noch gelang es nicht, aus unorganischen Substanzen Leben zu erzeugen, aber die Biologen sind überzeugt, dass ihnen das Experiment in absehbarer Zeit gelingen wird.

Den moralischen Problemen stellt man sich auf sehr verschiedene Weise. Die einen erklären das Böse aus fehlgeleitetem oder unterdrücktem Sexualtrieb. Andere meinen, der menschliche Aggressionstrieb sei das Überbleibsel aus seiner vormenschlichen Entwicklungsstufe und sprechen deshalb vom sogenannten Bösen. Der Marxismus behauptet, das Böse sei Produkt einer gesellschaftlichen Fehlentwicklung und werde von selbst verschwinden, sobald die vollkommene klassenlose Gesellschaft aufgerichtet ist.

Die Frage nach einer sittlichen Weltordnung begegnet in allen diesen und in vielen anderen Äußerungen und Weltanschauungen, ohne dass man auf Gott als den Garanten einer solchen Ordnung zurückgreifen müsste. Auch die Zukunft bleibt nicht mehr als Feld des Ungewissen Gott überlassen. Der Kommunismus hat die Überzeugung, mit Hilfe seiner weltanschaulichen Einsichten den zukünftigen Gang der Geschichte voraussehen, sich also gleichsam jetzt schon an das Ende der Geschichte versetzen und von da aus ihren Sinn erfassen zu können. Aber auch die weniger ideologisch gebundene Wissenschaft bemüht sich, das Dunkel der Zukunft zu erhellen. An die Stelle des Zukunftsromans tritt die neue Wissenschaft der Futurologen. Die in die Gegenwart reichenden Entwicklungslinien werden in die Zukunft hinein extrapoliert, um auf diese Weise mit möglichst weitgehender Präzision zukünftige Entwicklungen voraussehen und steuern sowie Fehlentwicklungen vermeiden zu können.

Man mag viele der Versuche, die Lücken unseres Weltbildes zu schließen, für unzureichend halten. Auch kann man nicht ohne Grund feststellen, dass angesichts des ständig sich ausweitenden Gesichtskreises der Naturwissenschaften zwei Löcher aufgerissen werden, wenn eines gestopft wird. Aber unzweifelhaft haben die Wissenschaften das Zutrauen gewonnen, die Welt im Prinzip ganz mit wissenschaftlichen Mitteln erklären zu können und zu müssen, ohne in bestimmten Fällen den Deus ex machina zur Hilfe zu nehmen. Offene Stellen in der Welterklärung werden nicht mit Hilfe des Gottesgedankens geschlossen, sondern spornen die Wissenschaftler an, sie mit besseren Methoden und intensiverer Forschung zu schließen.

Damit aber stirbt der Gott der Lücken und wer Gott nicht anders hat sehen können denn als Lückenbüsser im jeweiligen Weltbild, muss den Tod Gottes konstatieren, wie es nicht erst seit heute, aber heute weithin und bis hin zu einer freilich recht nebulösen „Gott-ist-tot-Theologie“ geschieht. Von denselben Voraussetzungen aus, mit denen man einst die Existenz Gottes in der Natur konstatierte, muss man heute unvermeidlich seine Nichtexistenz konstatieren. Die Rede vom Tode Gottes zeigt das konsequente und verdiente Ende jenes Gottesgedankens an, der das neuzeitliche Denken weithin beherrschte, allerdings auch erst von der Neuzeit ins Leben gerufen wurde.

Ist aber dieses Gottesbild dem wirklichen Gott angemessen? Diese Frage setzt voraus, dass man wissen könne, wer der wirkliche Gott sei. Aber die Entwicklung zum Tode Gottes hin hat doch gerade gezeigt, dass der Gott, über dessen Wirklichkeit man objektiv Bescheid wissen kann, gar keine Wirklichkeit besitzt. Das hat Bonhoeffer mit seiner paradoxen Formulierung gemeint: „Den Gott, den es gibt, gibt es gar nicht.“ Darüber sollte niemand böse sein. Ein Gott, der sich als ein Objekt neben die anderen Objekte unserer Weltbetrachtung stellen lässt, verdient diesen Namen kaum; denn er könnte unsere eigene Wirklichkeit nur schwerlich ganz und gar bestimmen. Der wirkliche Gott kann in der Freiheit sich selbst bezeugende Gott sein und darum wollen wir unsere Frage so formulieren: Kann in dem Gott der Lücken der biblische Gott erkannt werden? Denn dieser Gott beansprucht, der sich selbst offenbarende, unverfügbare Gott zu sein.

Wir sehen, dass der biblische Gott im Weltbild der Antike einen bestimmten Ort einnimmt, aber wir sehen ebenso, dass er an diesem Ort weder einen Teil der Welt bildet noch seinen Beitrag zu Welterklärung liefert. Der Satz, „Gott wohnt im Himmel“ spricht vielmehr von der Bedeutung Gottes für den Menschen und lehrt darum den Menschen nicht, Gott oder die Welt, sondern sich selbst in der Welt vor Gott zu verstehen.

Dass Gott im Himmel wohnt, bedeutet also nicht, dass er räumlich entfernt sei, sondern bedeutet z. B. einfach, dass der Mensch nicht im Himmel wohnt. Seine Existenz ist endlich, begrenzt. Es bedeutet aber zugleich, dass der Mensch die Wahrheit seines Lebens nicht in den Grenzen des Verfügbaren findet, sondern sein Leben im Jenseits seiner selbst gründen soll und darf. Es bedeutet ferner, dass dieser Grund seines Lebens ihm nicht zur Verfügung steht. Der Himmel des biblischen Weltbildes lässt sich nicht wie die Gegenstände meiner Welt ‚begreifen‘ und ‚erfassen‘. Ihm gegenüber kann ich nicht der Suchende, sondern der Gesuchte, nicht der Findende, sondern nur der Gefundene sein. In diesem Sinne spricht Johannes von der Unsichtbarkeit Gottes (Joh. 1, 18), womit kein optisches Phänomen beschrieben, sondern die schlechthinnige Unverfügbarkeit Gottes behauptet wird.

Gott gilt dem Neuen Testament selbstverständlich als Schöpfer der Welt. Aber dies Bekenntnis will keine Weltentstehungslehre vortragen. Gott wird nicht als die erste Ursache alles Seienden verehrt. Im Bekenntnis zum Schöpfergott bekenne ich, dass Gott mich geschaffen hat, dass ich also mein Leben nicht mir selbst verdanke, dass ich von anderswoher lebe, für mein Leben danken soll und Verantwortung für mein Leben trage. Ja, gerade als Schöpfer ist Gott mein Erlöser; denn was immer ich bin und lebe, lebe ich von ihm. Die Vorstellung, dass Gott durch sein Wort die Welt erschuf, mag ursprünglich einfach seine überlegene Allmacht charakterisieren sollen, aber dieser Gedanke wird ungebrochen festgehalten, wenn sein Wort mich, seine Kreatur, zu einer neuen Kreatur erschafft. Gott begegnet in der Bibel also als Schöpfer, weil über den ständigen Ursprung meines Lebens gesprochen werden soll. Dies Aussage aber ist unabhängig von einer bestimmten kosmogonischen oder auch biogonischen, also irgendeiner naturwissenschaftlichen Theorie.

Die Bibel kennt Gott auch nicht als Schöpfer oder Erhalter einer objektiven sittlichen Weltordnung, die sich in jedem Fall durchsetzen muss und die jedem Menschen einsichtig gemacht werden kann. Entsprechende Gedanken waren dem Umfeld des Neuen Testaments keineswegs fremd. Paulus kann sie gelegentlich benutzen, aber gerade nicht, um Gott als Postulat der praktischen Vernunft

hinzustellen, sondern um die allgemeine Schuldverfallenheit der Menschen und sein Angewiesensein auf die Gnade einleuchtend zu machen (Römer 2).

Fraglos gilt Gott als gerechter Vergelter des Bösen und Belohner des Guten. Aber er wird als solcher nicht vorgestellt, weil der Mensch eine Macht braucht, die ihm die Einhaltung einer gerechten Weltordnung garantiert – die Bibel weiß, dass Gott auch in seiner Rätselhaftigkeit und Willkür schlechterdings im Recht bleibt -, sondern weil der Mensch für seine Taten Verantwortung trägt. Das sittlich Gebotene kann deshalb nicht einer allgemeinen Ordnung entnommen werden, für die Gott lediglich als Stifter und Garant fingiert. Das Recht erfahre ich nur von Gott selbst. Lebe ich in seiner Liebe, bin ich frei zur Liebe und weiß jeweils in der Situation das Rechte zu tun.

Auch, dass Gott Herr der Weltgeschichte ist, steht für die Bibel außer Frage. Aber dieses Bekenntnis dient nicht dazu, den Gang der Weltgeschichte auf Grund eines ihr eingepflichten göttlichen Gesetzes als sinnvoll zu analysieren. In der Zeit zwischen Altem und Neuem Testament breiteten sich allerdings derartige Geschichtsspekulationen aus. Das Neue Testament hat sie indessen im Allgemeinen nicht übernommen, jedenfalls nicht als solche; es hat auch die apokalyptischen Gedanken in den Dienst einer Geschichtsanschauung gestellt, die Geschichte und Gott nicht als Spekulationsobjekt ansah, sondern die jeweilige Gegenwart als den Ort der Geschichte bestimmt, an dem im Angesicht Gottes über uns entschieden wird, an dem wir uns gewinnen und uns verlieren können.

Geschichte ist für die Bibel dort, wo jeweils unsere eigene Geschichte unter dem Urteil Gottes geschieht. Nicht aber zeigt sich die Geschichte als ein großer Geschehenszusammenhang, über den wir, Gott einbeziehend, unser Urteil fällen.

Dementsprechend gehören auch Zukunft und Gott nicht so zusammen, dass wir Gott benutzen, um die Rätsel der Zukunft zu lösen und den Schleier, der über dem Kommenden liegt, zu lüften. Natürlich umfasst Gott, wie er alles umfasst, auch die Zukunft; und alle Wege in die Zukunft sind Wege zu Gott. Aber damit hört die Zukunft nicht auf, eine Lücke in unserer Weltanschauung zu sein. Was sein wird, interessiert die Bibel gar nicht; ihrer Meinung nach ist nicht einmal offenbar, was wir sein werden (1. Joh.). Die Zukünftigkeit Gottes besteht vielmehr gerade darin, dass ich mir die Sorgen um die Zukunft von Gott abnehmen lasse, mein Leben also heute von Gott bestimmen lasse. Diese Bestimmtheit der Gegenwart durch Gott umschließt selbstverständlich meine Verantwortung für die Zukunft, wie ich sie heute wahrnehmen kann. Aber in dieser Verantwortung steht Gott gerade nicht auf dem Spiel.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, dass in der Bibel Gott nicht deshalb im Weltbild erscheint, weil mit seiner Hilfe die Welt erklärt werden soll: der Kosmos, das Leben, die Sittenordnung, die Geschichte, die Zukunft usw. , so dass umgekehrt die Frage nach dem Wesen Gottes sich aus diesen Gegebenheiten beantwortet. Vielmehr hat Gott seinen Ort in diesem Weltbild, damit wir uns selbst in dieser Welt recht verstehen. Als Mose Gottes Herrlichkeit sehen wollte, erfuhr er den Namen, den Gott sich unter den Menschen macht, nämlich: "Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wes ich mich erbarme, des erbarme ich mich", denn: „mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch kann am Leben bleiben, wenn er mich gesehen hat“ (Ex.33,19f). Das heißt, von Gott verstehen wir nur, was er uns bedeutet; und ohne dass wir uns verstehen, können wir den wirklichen Gott überhaupt nicht verstehen. Nur indem wir die Wahrheit über uns in Erfahrung bringen, machen wir die Erfahrung Gottes.

Die Theologie, die nach dem wirklichen Gott fragt, muss also vom Menschen reden, will sie von Gott sprechen. Natürlich nicht so, dass sie über den Menschen redet und dann Gott da in Ansatz bringt, wo der Mensch mit sich selbst nicht fertig wird. Zweifellos stößt der Mensch sehr schnell an seine Grenzen. Wird er mit seiner Vergangenheit fertig? Bewältigt er sein Versagen? Vermag er den Tod in sein Leben einzubeziehen? Aber der Gott unserer Grenzsituationen bleibt ein Gott der Lücken, nun eben der Lücken in unserem eigenen Selbstbewusstsein. Gott als Nothelfer, der wie die Feuerwehr

alarmiert wird, wenn wir mit unserer Weisheit am Ende sind, hat aber mit dem biblischen Gott nur wenig zu tun.

Der biblische Gott wird nur erfahrbar in der Ganzheit unserer Existenz, deren Wahrheit, deren Ursprung, deren Tiefe, deren Sinn, deren Zukunft er ist. Darum lässt sich von dem wirklichen Gott nicht sagen, wer er ist, sondern nur, was er an uns tut. Darum sind Beschreibungen Gottes als „höheres Wesen“ oder auch als „höchstes Wesen“ der Wirklichkeit Gottes unangemessen; wir belassen ja Gott in der Sphäre des vorgestellten Seienden, wenn auch des höchsten Seienden. Die Wirklichkeit Gottes aber wird nur in der Begegnung mit ihm erfahren. Das meint die Redeweise von dem persönlichen Gott, die wie alle anthropomorphen Reden von Gott im objektivierenden Sinn unangemessen ist, aber darin ihr Recht besitzt, dass sie Gottes Wirklichkeit als die Wirklichkeit des mir unverfügbar begegnenden Gottes aussagt.

Der Weg vom Gott der Lücken, den wir zur Erklärung der Welt gebrauchen, zum wirklichen Gott, der uns zu uns selbst führt, ist nicht weniger weit als der Weg von der Gottlosigkeit zum Glauben. Wer diesen Weg geht, erfährt eine Bekehrung. Denn wer Gott in die Lücken seiner wissenschaftlichen Welterklärung oder seiner persönlichen Lebensbewältigung platziert, zeigt damit noch keine Frömmigkeit, und wenn manche es für eine besonders fromme Leistung ansehen, Gott gar gegen die wissenschaftliche Erkenntnis auch dort unmittelbar in Anspruch zu nehmen, wo doch für die Wissenschaft gar keine Lücke mehr besteht, vollbringen sie eine Leistung, für die in der Bibel überhaupt kein Vorbild zu finden ist. Wer wähnt, schreibt schon Pascal, der Glaube „bestehe einfach in der Verehrung eines Gottes, den man als groß, mächtig und ewig ansieht“, steht der christlichen Religion fast ebenso fern wie der Atheist (Pensée 556).

Nach dem Tode Blaise Pascals 1662 fand man in seinen Rock eingenäht, ein Memorial, einige Zeilen der Erinnerung, in der Nacht des 23. November 1654 geschrieben. Sie beginnen:

Feuer
Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten.
Gewissheit, Gewissheit, Empfinden: Freude, Friede
Gott Jesu Christ
Deum meum et Deum vestrum

Pascal war selbst Gelehrter. [Als] ein Zeitgenosse Keplers, Galileis und Newtons, widmete er sich von Jugend auf mit großem Erfolg der ersten Wissenschaft seiner Zeit, der Mathematik und auch der Physik. Er kannte den Gott der Philosophen und Gelehrten, den Gott der Lücken aus der Wissenschaft seiner Zeit wohl. Es war der mächtige Gott, den die Wissenschaftler zur vollständigen Welterklärung brauchten. Die stammelnden Worte seines Memorials bezeugen die Erschütterung dessen, der dem Gott der Philosophen verbunden, dem wirklichen Gott begegnet. Nun kann er schreiben: „Die Philosophie spalten, das ist wahrhaft philosophieren“ (Pens. 4). Und: „Das kann ich Descartes nicht verzeihen. Er hätte am liebsten in seiner ganzen Philosophie Gott nicht bemüht; er aber kam doch nicht umhin, ihn der Welt, um sie in Bewegung zu setzen, einen Nasenstüber geben zu lassen; danach hat er nichts mehr mit Gott zu tun.“ (Pens. 77). Das ist vielleicht etwas hart über Descartes geurteilt, aber auch in solchem Urteil spricht sich die erfahrene Bekehrung aus, die eine Bekehrung zu Gott als zu meinem Gott war.

Nun kann Pascal nicht anders von Gott sprechen als so, dass er von sich spricht: „... dieser Gott ist nichts als der Erlöser von unserem Elend. Also können wir Gott nur wahrhaft kennen, wenn wir unsere Verderbtheit kennen...“ (Pens. 547). Das heißt nicht den Gott außer uns durch den Gott in uns zu ersetzen, Gott zu subjektivieren, statt zu objektivieren. Es heißt vielmehr die Wirklichkeit des lebendigen Gottes in der Wirklichkeit meines Lebens zu erfahren und Gott nicht anders als mit meiner eigenen Existenz in Frage zu stellen. Das meint Pascal, wenn er sagt: „Es ist das Herz, das Gott spürt

und nicht die Vernunft.“ (Pens. 278) oder: „Bemühen Sie sich also, sich nicht etwa durch die Vermehrung der Gottesbeweise zu bekehren, sondern durch eine Verminderung der Leidenschaften.“ (Pens. 233)

Begegnet Gott uns aber nicht in unseren Gottesbeweisen, sondern erweist er sich allein in unserer Existenz als Gott, so muss er in unser Leben treten, so muss er uns erwählen, so muss er uns begegnen. Darum erfährt Pascal Gott als den Gott Jesu Christi. Jesu Christus meint ja: der unverfügbare, in unserer menschlichen Wirklichkeit allein wirkliche Gott. Als dieser Gott trat er in jener nächtlichen Stunde, in der er sich selbst fand, zu ihm, weshalb er schreibt: „Nicht nur Gott kennen wir allein durch Jesus Christus, auch uns selbst kennen wir nur durch Jesus Christus, Leben und Tod kennen wir allein durch Jesus Christus. Ohne Jesus Christus wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selber sind. Also ohne die Schrift, die nur von Jesus Christus handelt, wissen wir gar nichts, finden wir nur Finsternis und Verwirrung, sowohl im Wesen Gottes wie in der Natur selbst“ (Pens. 548).

In einer Zeit, die sich um die Frage streitet, ob die Erde oder die Sonne in der Mitte des Kosmos steht, entdeckt Pascal Jesus Christus als die Mitte der Welt; besser: zeigt sich ihm Gott in Jesus Christus als die wahre Mitte und damit als der wirkliche Gott.

Unsere Zeit ist – wie es scheint: unwiderruflich – von der Wissenschaft geprägt. Wir können uns die äußere Gestalt der Welt nicht mehr nach den Erfahrungen aufbauen, die wir mit unserem eigenen Leben zwischen Gott und Teufel, zwischen Gnade und Schuld machen. Wir können unser Selbstverständnis nicht mehr in eine Kosmologie projizieren und bei dem rapiden Fortschritt der Naturwissenschaften, die unser Weltbild in ständigem Fluss hält, lässt sich auch nicht absehen, ob noch einmal unser Existenzverständnis sein Abbild in der erfahrbaren Gestalt des Kosmos finden wird. Wenn auch die neuere Entwicklung in der Physik das nicht als völlig ausgeschlossen erscheinen lässt. Man mag das als einen Verlust bedauern, aber die Einsicht in diesen Sachverhalt kann auch und sollte die befreiende Wirkung haben, dass wir Gott nicht in der Welt, gar in den Lücken unserer Welterkenntnis suchen, sondern in Jesus Christus, indem er uns inmitten der Welt gefunden hat. Wir müssen frei werden von dem Bestreben, Gott als Gegenstand, als absoluten Gegenstand, als höchstes Wesen zu erfassen - ein Unterfangen von praktischem Atheismus, dem der theoretische stets zu folgen pflegt.

Stattdessen sollten wir uns auf den Gott einlassen, der uns in Jesus Christus begegnet. Dieser Gott will nicht, dass wir ihn begreifen – Pascal wird nicht müde, darauf zu verweisen, dass wir nicht einmal die vordergründigsten Wirklichkeiten der Mathematik wie die unendliche Zahl oder den unendlichen Raum begreifen können – und er stellt sich auch nicht als Hypothese zur Verfügung, damit wir die Welt begreifen. Dieser Gott will, dass wir leben. Darum macht er uns frei von der Vergangenheit („Vergebung“), die uns am Leben hindert, und von der Sorge um die Zukunft („Hoffnung“), mit der wir uns Leben erst beschaffen wollen. Er schenkt uns den Glauben und das heißt, die Möglichkeit, zu leben.

Ich zitiere noch einmal Pascal (Pens. 172):

„Wir halten uns niemals an die Gegenwart, sondern nehmen die Zukunft vorweg, als käme sie zu langsam, als wollten wir ihren Gang beschleunigen; oder wir erinnern uns der Vergangenheit, um sie aufzuhalten, da sie zu rasch entschwindet: Torheit, in den Zeiten herumzuirren, die nicht unsere sind, und die einzige zu vergessen, die uns gehört, und Eitelkeit, denen nachzusinnen, die nicht sind, und die einzige zu verlieren, die besteht, nämlich weil es die Gegenwart ist, die uns gewöhnlich verletzt. Wir verbergen sie vor uns, weil sie uns bekümmert; und wenn sie freundlich ist, bedauern wir, sie entschwinden zu sehen. Wir versuchen, sie für die Zukunft zu erhalten, und sind gesonnen über Dinge, die nicht in unserer Macht sind, an einem Zeitpunkt zu verfügen, von dem wir keine Gewähr haben, dass wir ihn erleben.

Wer seine Gedanken prüft, wird sie alle mit der Vergangenheit und der Zukunft beschäftigt finden. Kaum denken wir je an die Gegenwart, und denken wir an sie, so nur, um hier das Licht anzuzünden, über das wir in der Zukunft verfügen wollen. Niemals ist die Gegenwart Ziel, Vergangenheit und

Gegenwart sind Mittel, die Zukunft allein ist unser Ziel. So leben wir nie, sondern hoffen zu leben, und so ist es unvermeidlich, dass wir in der Bereitschaft, glücklich zu sein, es niemals sind.“

So schildert Pascal den Atheismus. Und Gottesglauben heißt deshalb für ihn, heute aus dem Wort der Gnade zu leben und darin die Wirklichkeit Gottes zu erfahren. Auf den wirklichen Gott kann man nicht setzen, ohne sich selbst einzusetzen. Da aber, wo wir uns selbst einsetzen, kann es, wenn es Gott gefällt, geschehen, dass wir zwar nicht Gott und nicht einmal die Welt verstehen, dass aber wir selbst aus Gott in der Welt zu leben und zu sterben verstehen. Und darin haben wir Gott gefunden, den wirklichen Gott.

„Also kann man sehr wohl begreifen, dass es einen Gott gibt, ohne zu wissen, wer er ist“ (Pens. 233).

Verfasser: Walter Schmithals

Anlass und Jahr unbekannt.

Aus dem handschriftlichen Original übertragen von Barbara Schmithals.