

Probekapitel

Hans Albert: Das Elend der Theologie

4.

Gottesglaube und Wirklichkeit:

Die Auseinandersetzung mit dem Atheismus

Die nun fällige Entscheidung über den Gottesglauben hat Küng in einer umfangreichen Erörterung des modernen Gottesverständnisses und der Herausforderung des Atheismus vorbereitet.¹ In den betreffenden Teilen seines Buches geht es ihm zunächst darum, *wie* Gott „in der einen, aber vieldimensionalen Wirklichkeit“ zu *denken* ist. Dabei legt er Wert darauf, daß die später zu erörternde Entscheidung für oder gegen den Gottesglauben „sachgemäß nicht angesichts eines griechischen oder mittelalterlichen, sondern angesichts eines neuzeitlich reflektierten Gottesverständnisses“ zu fällen sei. Um ein solches Verständnis zu erreichen, diskutiert er, vor allem im Anschluß an Hegel und den deutschen Idealismus, zunächst das Thema ‘Gott in der Welt’, dann das Thema ‘Gott in der Geschichte’ und schließlich unter dem Titel ‘Weltlicher und geschichtlicher Gott’ den Zusammenhang der beiden Vorstellungen, wobei er zusätzlich auf Comte, Teilhard de Chardin und Whitehead zurückgreift, um dann seine Diskussion, wie auch sonst in den ersten Teilen des Buches, mit einer Zwischenbilanz abzuschließen.

Von seinen Überlegungen zur Interpretation relevanter Teile der Hegelschen Philosophie her sieht er sich imstande, einen „im besten Sinn des Wortes“ *nachhegelschen Gottesbegriff* zu fordern,² und zwar „in einem doppelten Sinn“. Seiner Meinung nach darf es nämlich einerseits *kein Zurück hinter Hegel* geben „zu einem naiv-anthropomorphen oder auch aufgeklärt-deistischen Gottesbild, von einem überweltlichen oder außerweltlichen Gott, der neben oder gegenüber dieser Welt und dem Menschen weilt“. Es muß vielmehr „bei der nachkopernikanisch-neuzeitlichen Einsicht“ bleiben: „Gott in der Welt, Transzendenz in der Immanenz, Jenseitigkeit in der Diesseitigkeit“. Andererseits muß es nach seiner Ansicht *ein Hinaus über Hegel* geben, nämlich „zu einem in neuer Weise *lebendigen* Gott“. Daher ist „in neuer Weise das schon vorkopernikanische Anliegen zu bewahren: *Gott* in der Welt, die *Transzendenz* in der Immanenz, die *Jenseitigkeit* in der Diesseitigkeit“.

Wie ich gerne gestehe, habe ich Ähnliches in theologischen Arbeiten öfter gelesen, bin aber nie ganz dahinter gekommen, welchen Sinn die betreffenden Autoren damit verbinden. Wenn schon gefordert wird, daß Gott *in* der Welt anzunehmen sei, dann bedeutet das nach üblicher Verwendung der Begriffe, daß er der Welt *immanent*, daher *nicht* transzendent und damit über- oder außerweltlich ist. Das scheint aber offenbar unserem Kritiker veralteter Gottesvorstellungen nicht zu genügen, so daß er sich gedrängt sieht, die Transzendenz selbst in die Immanenz, die Jenseitigkeit in die Diesseitigkeit zu verlegen, als ob so etwas ohne Erläuterungen verständlich sei. Das mag sich „dialektisch“ anhören, aber es ist auch für den philosophisch Gebildeten zunächst nichts anderes als ein Begriffssalat, der kaum den Anspruch machen kann, einer Klärung des vom Verfasser gewünschten Gottesbegriffs zu dienen. Wenn ein „neuzeitliches“ Gottesverständnis nur so zu erreichen ist, dann hat man allen Grund, ältere Vorstellungen vorzuziehen und wieder hinter Hegel zurückzugehen. Wieso überhaupt ein bestimmter Gottesbegriff ganz unabhängig von unserem übrigen Wissen – sozusagen von der Entwicklung des deutschen Idealismus her – zu „fordern“ sei, ist mir durch die Küngschen Aussagen nicht deutlich geworden. Immerhin, der Verfasser kann mit

¹ Küng, Existiert Gott?, Teil B: Das Neue Gottesverständnis, S. 155-219, und Teil C: Die Herausforderung des Atheismus, S. 221-380.

² Ebenda, S. 193 f.

seinem Gottesglauben anfangen, was er damit anfangen möchte, und daher auch solche Forderungen stellen. Wir werden ohnehin feststellen müssen, in wie starkem Maße seine Wünsche schon seinen Versuch einer Begriffsbestimmung steuern. Es wird sich dann zeigen müssen, ob ein solcher Begriff etwas für die Lösung der von ihm aufgeworfenen Probleme leistet.

In seiner Zwischenbilanz zur Weltlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes fordert er zunächst, wie das auch sonst bei ihm üblich ist, eine *Kurskorrektur*,³ und zwar ein „*konsequentes methodisches Umdenken*“: „nicht nur bezüglich des antiquierten Weltbildes ... sondern auch bezüglich des – mit diesem Weltbild immer zusammenhängenden – antiquierten Gottesbildes“. Dies dürfte nicht, so meint er dann, „durch weitere Rückzugsgefechte und Verschleierungstaktiken hinausgezögert werden“, wie das in der neuscholastischen Schultheologie oder im protestantischen Fundamentalismus der Fall sei. Man sieht, daß sich Küng hier ganz in der Richtung des Programms der Bultmann-Schule bewegt und wie diese die Modernität seiner Auffassungen gegen zurückgebliebene Theologen ins Spiel bringt. Die Vorstellung, das heutige Weltbild sei so beschaffen, daß es vielleicht überhaupt keine Ergänzung durch ein Gottesbild vertrage, kommt für ihn hier nicht in Betracht. Im nächsten Teil wird er dem Atheismus dann die Beweislast in dieser Frage zuschieben.

Zum Verhältnis von Gott und Mensch fordert er statt einer Identifikation eine Korrelation. Gott und Mensch seien nicht gleichzusetzen, sondern in Beziehung zu setzen; dasselbe gelte für die göttliche und die menschliche Vernunft. „Gott ist nie Produkt des Menschen“, stellt er fest, und: „Gottes Denken ist nie Produkt des menschlichen Denkens.“⁴ In weiteren Thesen will Küng zunächst der *Weltlichkeit* und dann der *Geschichtlichkeit* Gottes gerecht werden. Da wird dann wieder gegen Gott als überirdisches oder außerirdisches Wesen Stellung genommen und im Anschluß daran dekretiert, *Gott sei in dieser Welt* und *diese Welt sei in Gott*; er sei „die absolut-relative, diesseitig-jenseitige, transzendent-immanente, allesumgreifend-allesdurchwaltende wirklichste Wirklichkeit im Herzen der Dinge, im Menschen, in der Menschheitsgeschichte, in der Welt“. Der Verfasser ist sich vermutlich dessen bewußt, daß er durch eine solche paradoxe Kombination von Merkmalen nicht unbedingt Klarheit über seinen Gottesbegriff verbreitet.⁵ Was immer er da sagen möchte, man sieht irgendwie, daß in seinem Gottesbegriff die Gegensätze aufgehoben sind, wie es Hegelschem Denk-Brauch entspricht. Im übrigen wird diesem Gott dann noch echte *Geschichtlichkeit* zugesprochen, weil offenbar die moderne Auffassung weder einen – im griechisch-metaphysischen Sinne – ungeschichtlichen, noch einen – im mittelalterlich-metaphysischen Sinne – übergeschichtlichen Gottesbegriff verträgt. Gott ist, wie wir hören: „der in der Identität Lebendige, der in der Geschichte dynamisch Wirkliche und stetig Wirkende“.⁶ Solches erfordert das neuzeitlich-dynamische Gottesverständnis des Verfassers. Der Leser sei hier aber gleich vor dem Mißverständnis gewarnt, daß Küng damit etwa Gott die Verantwortung für die unerfreulichen Geschehnisse zuschieben wolle, an denen die Weltgeschichte so reich ist. So jedenfalls denkt er sich das Wirken Gottes in der Geschichte nicht, wie wir später noch sehen werden.

Nun wendet sich Küng der Frage zu, ob ein Gott dieser Art überhaupt existiert, und kommt zunächst auf den nachhegelschen deutschen Atheismus zu sprechen, der den Vorzug hat, daß die betreffenden Denker offenbar an Geltungsfragen weniger interessiert waren als andere Verfechter ähnlicher Auffassungen. Er referiert der Reihe nach die Anschauungen von Ludwig Feuerbach, Karl Marx und Sigmund Freud, um dann wieder

³ Küng, *Existiert Gott?*, S. 211 f.

⁴ Ebenda, S. 213 ff.

⁵ Küng, *Existiert Gott?*, S. 216. Die ganze Seite ist voll von solchen gewissermaßen hochdekorierten Sätzen, denen der bescheidene Leser, der mit den besonderen Geheimnissen der Theologie nicht vertraut ist, ohne Zweifel einen gewissen Respekt zu bezeugen geneigt ist.

⁶ Ebenda, S. 218.

zu einer Zwischenbilanz zu kommen. Diese Vertreter des Atheismus werden von ihm durchweg mit großem Wohlwollen behandelt, und ihre Ansichten werden auf biographischem Hintergrund ausführlich erörtert, obwohl diese Erörterung zur Lösung des Existenzproblems nichts beiträgt. Das Resultat ist nämlich in dieser Hinsicht in allen drei Fällen das gleiche: Die Problemsituation bleibt unverändert.

Ludwig Feuerbach hat bekanntlich eine Theorie entwickelt, derzufolge die Eigenschaften des göttlichen Wesens de facto nichts anderes sind als ins Jenseits projizierte, allgemein-menschliche Eigenschaften, so daß der Glaube an Gott auf einer Projektion des Menschen beruht und der *Atheismus* das *Geheimnis der Religion* und gleichzeitig der *wahre Humanismus* ist. Feuerbach liefert also eine anthropologisch begründete Religionskritik. Die Religion ist *aus den Wünschen und Bedürfnissen* des Menschen hervorgegangen, ein Produkt des menschlichen Selbsterhaltungstriebes, aber die in ihr enthaltenen Vorstellungen haben in der außermenschlichen Wirklichkeit keine Entsprechung. Damit verbindet er Spekulationen über zunehmende Säkularisierung und den Untergang des Christentums. Küng sagt dazu mit Recht, es sei *nicht* ohne weiteres *auszuschließen*, daß den betreffenden menschlichen Bedürfnissen, Wünschen und Trieben dennoch „tatsächlich etwas Wirkliches“ entspreche, aber auch das Gegenteil sei natürlich nicht auszuschließen.⁷ Und er fragt weiter: „Könnte unser *Abhängigkeitsgefühl* und unser *Selbsterhaltungstrieb* nicht einen sehr *realen Grund*, könnte unser *Glückseligkeitsstreben* nicht ein sehr *reales Ziel* haben?“

In der Tat, das ist logisch durchaus möglich. Sicherlich hat Feuerbach den Atheismus *keineswegs bewiesen*, wie unser Autor durchaus richtig feststellt. Sein Atheismus, so meint er weiter, bleibe daher ein *reines Postulat*. Man könne nämlich ohne weiteres die Gotteserfahrung psychologisch ableiten, aber das sage dennoch *nichts* gegen die Existenz eines vom Träger dieser Erfahrung unabhängigen Gottes. Das ist wieder durchaus richtig, aber dennoch scheint mir die Sicht der Situation, die sich in der Küngschen Art des Vorgehens offenbart, etwas zu einfach zu sein. Wie immer, wenn Küng sogenannte Patt-Situationen konstruiert, zieht er auch hier die logischen Möglichkeiten in Betracht und läßt es damit bewenden. Man kann hier aber auch ganz anders verfahren, und das scheint mir sogar etwas sinnvoller zu sein, wenn man die Art des zu lösenden Problems in Betracht zieht. Man kann nämlich zunächst einmal danach fragen, *wer* hier eigentlich in erster Linie *postuliert* und *worin* das in diesem Falle interessante *Postulat* besteht. Zunächst postulieren doch die Vertreter des Gottesglaubens die Existenz Gottes und setzen sich damit der Frage aus, inwiefern ein solches Postulat berechtigt ist. Wir werden später – angesichts der entsprechenden Leistungen unseres Atheismus-Kritikers – noch einmal auf diese Frage zurückkommen und sehen, in welcher leichtsinniger Weise man mit derartigen Existenz-Postulaten umgehen kann, wenn man nur den rechten Zugang gefunden hat.

In der Erörterung der Feuerbachschen Thesen *schiebt* unser Kritiker de facto seinem Gegner *die Beweislast* zu und stellt dann fest, daß dieser sie nicht tragen kann. Dabei wäre eigentlich eher zu erwarten, daß derjenige, der Existenzbehauptungen irgendwelcher Art aufstellt, dafür die Beweislast übernimmt, zumal sich reine Existenzbehauptungen aus logischen Gründen ohnehin nie falsifizieren, sondern bestenfalls verifizieren lassen.⁸ Tatsächlich macht unser Autor übrigens, wenn er zur eigentlichen Diskussion der Existenzfrage übergeht – wohl in dem durchaus richtigen Gefühl, er müsse so etwas anbieten –, wenigstens einen, wenn auch gänzlich mißlungenen Versuch, in der von mir vorgeschlagenen Weise zu verfahren. In unserem Fall sieht er sich aber offenbar nicht imstande zu erkennen, wie die Problemsituation für den von ihm kritisierten Atheisten ausgesehen haben könnte. Feuerbach konnte davon ausgehen, daß die Theo-

⁷ Küng, Existiert Gott?, S. 243.

⁸ Auch das ist übrigens ein Punkt, den Küng durch eine etwas genauere Lektüre von Arbeiten aus der Feder „ideologischer Rationalisten“ hätte in Erfahrung bringen können.

logen, soweit sie der durch Kant erreichten Problemlage Rechnung zu tragen bereit waren, die natürliche Theologie und damit jeden Erklärungsanspruch aufgegeben hatten. Sie waren damit nicht mehr in der Lage, irgendwelche brauchbaren Anhaltspunkte für die Existenz des von ihnen geglaubten Gottes zu geben. In dieser Lage mußte man es als einen Erkenntnisfortschritt betrachten, wenn es gelang, den *Gottesglauben* zu erklären, ohne dazu auf diese Existenzbehauptung zurückzugreifen.

Solange man nur mit logischen Möglichkeiten operiert, wie das unser Feuerbach-Kritiker hier tut, kommt man natürlich zu einer Patt-Situation der von ihm geschilderten Art. Aber diese Einsicht kann man erwerben, ohne den mühsamen Weg über die Diskussion der Anschauungen von Feuerbach, Marx und Freud zu gehen. Daß in den Werken dieser Autoren – komplementär etwa zu den überholten „Gottesbeweisen“ – strikte Widerlegungen des Gottesglaubens zu erwarten seien, konnte nur annehmen, wer die logisch-methodologische Situation hinsichtlich metaphysischer Fragen in gänzlich unangemessener Weise beurteilt.

Karl Marx war in religionsphilosophischer Hinsicht bekanntlich ein Schüler Ludwig Feuerbachs. Er entwickelte eine Form des Atheismus, die man mit Küng den „sozialpolitischen Atheismus“ nennen könnte, eine Auffassung, in der vor allem Konsequenzen für die politische und soziale Problematik seiner Zeit akzentuiert wurden. Da er, wie unser Autor sagt, seine entscheidenden Argumente für seinen Atheismus im wesentlichen von Feuerbach übernommen hat, ist seine Version dieser Auffassung in der hier interessierenden Hinsicht nicht anders zu beurteilen als die Feuerbachsche. Auch der Marxsche Atheismus muß daher, wie Küng feststellt, „als eine letztlich *nicht stringent begründete Hypothese* erscheinen“,⁹ wobei es das Geheimnis unseres Marx-Kritikers bleibt, wie eine Nicht-Existenz-Hypothese denn überhaupt „stringent begründet“ werden kann. Auch hier gewinnt die Sache natürlich sofort ein anderes Gesicht, wenn man die Kungsche Beweislastverschiebung durchschaut hat. Wer hätte denn schon jemals etwa die Hypothese der Existenz Gottes „stringent begründet“, obwohl diese Hypothese immerhin zumindest prinzipiell verifizierbar sein könnte. Was hier vom Verfechter des Atheismus erwartet wird – die *strikte Widerlegung* dieser Existenz-Hypothese –, ist aber ein durchaus utopisches Unternehmen. Angesichts dieser Sachlage ist es also nicht allzu schwierig, wenn auch nicht sehr sinnvoll, darauf zu bestehen, der Marxsche Atheismus erweise sich als „reine Hypothese, als unbewiesenes Postulat, als dogmatischer Anspruch“.¹⁰

Der Verfasser zieht aus seiner Diskussion der Marxschen Anschauungen noch die positive Konsequenz, die „Wahrheit des Gottesglaubens“ müsse sich „in der *Praxis* erweisen, bewähren, bewahrheiten“,¹¹ eine „nur theoretisch-kontemplative Auseinandersetzung ohne praktische Kritik und Veränderung bestehender Zustände“ sei „nicht beweiskräftig“. Es zeugt nun gewiß von großer Aufgeschlossenheit, wenn unser Autor hier dem Marxismus in dieser Weise entgegenkommen möchte, aber leider ist nicht zu erkennen, was das für unsere Existenzfrage besagen soll, denn ein falscher Glaube kann ja durchaus gute Früchte haben. Die Annahme, durch die guten Taten eines Heiligen könnte die Wahrheit seines Gottesglaubens erwiesen werden, beruht auf einer Kategorienverwechslung oder, wenn man es etwas drastischer ausdrücken will: auf einer Begriffsverwirrung.¹² Auch der Marxismus hat überdies seine Heiligen.

⁹ Küng, *Existiert Gott?*, S. 280.

¹⁰ Küng, *Existiert Gott?*, S. 281. Ich würde es jedoch vorziehen, eine Auswahl aus diesen Möglichkeiten zu treffen, da sie sich nach meinem Dafürhalten nicht vereinbaren lassen. Aber der Verfasser ist in solchen Fragen großzügig.

¹¹ Ebenda, S. 297.

¹² Vgl. dazu Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, in: Nietzsche, *Werke*, II. Band, Darmstadt 1966, S. 1215, wo er sich über die Psychologie des Glaubens äußert. Der dort behandelte „Beweis aus der Kraft“ ist von ganz ähnlicher Art.

Im Falle Sigmund Freuds handelt es sich ebenfalls um den Versuch einer *Erklärung* religiöser Glaubensüberzeugungen angesichts der geschilderten Sachlage, nämlich: des Verlustes der Glaubwürdigkeit solcher Vorstellungen im Hinblick auf mögliche objektive Anhaltspunkte. Freud sucht den Funktionen der Religion in kognitiver, ethischer und emotionaler Hinsicht gerecht zu werden, indem er sie auf der Grundlage menschlicher Wünsche erklärt: als Gebilde aus illusionären Vorstellungen, die auf Wunscherfüllung gerichtet sind, Versuche, „die Sinneswelt ... mittels der Wunschwelt zu bewältigen, die wir infolge biologischer und psychologischer Notwendigkeiten in uns entwickelt haben“.¹³ Auch er hat, wie Küng betont, die entscheidenden Argumente von Feuerbach und seinen Nachfolgern übernommen und nur, nach eigener Aussage, „etwas psychologische Begründung hinzugefügt“.¹⁴ Natürlich ergibt sich hier wieder die gleiche Situation hinsichtlich des Problems der Existenz Gottes, und man kann diese Situation wieder mit Küng im Sinne einer mangelnden Begründung deuten oder aber davon ausgehen, daß sich die Beweislastfrage nicht in dieser einfachen und für die Verfechter des Gottesglaubens bequemen Weise regeln läßt. Auf seine Frage, ob Wünschen denn nicht ganz und gar menschlich sei, kann man dem Verfasser wohl die Gegenfrage stellen, ob nicht auch Irren menschlich sei. Es geht hier gar nicht darum, Wunschenken „ganz allgemein zu disqualifizieren“, wie er meint, sondern darauf hinzuweisen, daß ein solches Denken leicht zu Irrtümern führen kann, die sich eher vermeiden lassen, wenn man in dieser Hinsicht Mißtrauen walten läßt.

In seiner Zwischenbilanz zum Atheismusproblem fordert unser Autor nun wieder zunächst eine *Kurskorrektur*. Er geht davon aus, daß in der Religionskritik im allgemeinen die „Ablehnung von Religion überhaupt“ zusammenhängt mit der „Ablehnung von institutionalisierter Religion“, die „Ablehnung von Gott“ mit der „Ablehnung von Kirche“ und empfiehlt in diesem Zusammenhang eine *Korrektur der kirchlichen Praxis*.¹⁵ Diesmal ist er allerdings bemüht, wenn auch in durchaus unklaren Formulierungen, die Frage der Bewährung in der Praxis und die einer echten Bewahrheitung voneinander zu unterscheiden. In seiner darauf folgenden Analyse der Wahrheitsfrage selbst legt er Wert darauf, daß unbrauchbare Argumente, in denen der Gottesglaube von irgendwelchen menschlichen Bedürfnissen oder Gefühlen her postuliert wird, zurückgewiesen werden. Das Bedürfnis nach Religion dürfe nicht zum Opfer des Intellekts führen. Andererseits aber dürfe auch der Rationalismus nicht verabsolutiert werden.

Damit meint er nun sein früheres „Plädoyer für eine kritische Rationalität ohne den ideologischen Rationalismus einen schönen Schritt weitergeführt“ zu haben.¹⁶ „Vernunft und Glaube gehören grundsätzlich zusammen“, so resümiert er das Ergebnis seiner Überlegungen, und weiter: „Sie dürfen nicht einfach getrennt, aber auch nicht einfach identifiziert werden.“ Mir ist unerfindlich, inwiefern sich gerade diese Folgerung aus seiner Diskussion verschiedener Versionen des Atheismus ergeben soll; denn diese Diskussion hat tatsächlich in seiner eigenen Deutung nur das Ergebnis gehabt, daß der Atheismus wie der Gottesglaube weder widerlegt noch bewiesen werden kann. Wenn man die Vernunft nur auf Beweise und Widerlegungen in diesem Sinne beschränken wollte, dann wäre sie, wie ich schon angedeutet habe, allerdings nun am Ende. Aber dann wären nicht einmal die Realwissenschaften möglicherweise rationale Unternehmen. Überdies wäre dann noch nicht ausgemacht, daß es um den Glauben besser stünde. Das Küngsche Resümee der Problemlage ist wegen der Fixierung auf die Beweisbarkeitsfrage für die ganze Problematik ziemlich unergiebig.¹⁷

¹³ Küng, *Existiert Gott?*, S. 325.

¹⁴ Küng, *Existiert Gott?*, S. 338 f.

¹⁵ Ebenda, S. 364 ff.

¹⁶ Küng, *Existiert Gott?*, S. 369; vgl. dazu ebenda, A II, 2, seine Zwischenbilanz zur Rationalitätsfrage, die wir oben schon erörtert haben.

¹⁷ Ebenda, S. 369 f.

Den von ihm erwähnten „ideologischen Rationalismus“ hat er mit seiner Untersuchung nicht einmal berührt, weil ihm die Sicht der Problemsituation, die von dieser Auffassung her möglich und sinnvoll erscheint, vollkommen fremd ist. Davon zeugt schon die Art und Weise, in der unser Autor unentwegt Vernunft und Glauben miteinander konfrontiert, als ob es sich um verschiedene Teile des menschlichen Erkenntnisvermögens handelte, die miteinander in eine adäquate Beziehung gebracht werden müßten. Das führt zu einer höchst bedenklichen Wahrnehmung der Problemlage, in die Voraussetzungen eingehen, die man wohl im Rahmen des mittelalterlichen Weltbildes machen konnte.

Wir sind nun einmal darauf angewiesen, mit den Mitteln unserer fehlbaren Vernunft zu beurteilen, was wir glauben und was wir nicht glauben sollten, und zwar in der Wissenschaft und in der Metaphysik nicht anders als im Alltagsleben. Andere Mittel dürften auch demjenigen nicht zur Verfügung stehen, der bestimmte spezielle Glaubensbestände sichern möchte, die der religiösen Weltauffassung angehören. Daher bedient sich unser Autor in seinen beiden Büchern fortwährend dieser Vernunft und bietet die Resultate seiner Bemühungen denjenigen an, die er überzeugen, die er also dazu bringen möchte, von ihm bevorzugte spezielle Glaubensbestände zu übernehmen. Nur *überschätzt* er leider, wie wir sehen werden, – im Gegensatz zu dem von ihm kritisierten „ideologischen Rationalismus“ –, die *Möglichkeiten dieser Vernunft*, so merkwürdig das auch demjenigen vorkommen mag, der seine Thesen über die Beziehung von Vernunft und Glaube und seine Absage an den kritischen Rationalismus zur Kenntnis genommen hat. Küng überschätzt sie, indem er versucht, mit ihrer Hilfe zu „Begründungen“ zu kommen, die sie nicht hergeben können. Sein Vernunftglaube ist also sehr viel umfassender als derjenige der angeblich unkritischen Verfechter des kritischen Rationalismus. Aber das kommt erst dann zum Vorschein, wenn er sich anschickt, die „Patt-Situation“ zu überwinden, die er zunächst hinsichtlich der Gottesfrage konstatiert hat.

Für das theologische Denken schlägt unser Autor in seiner Zwischenbilanz noch insofern eine Kurskorrektur vor, als er sich gegen jene *Abschirmungs- und Rückzugsstrategie* ausspricht, mit der sich Theologen seit langer Zeit gegen Resultate des Erkenntnisfortschritts in den Wissenschaften zu schützen suchen, und stimmt im Zusammenhang damit ausdrücklich meiner Aussage zu, daß eine *natürliche Theologie* als *Bestandteil einer kosmologischen Auffassung* heute überholt ist.¹⁸ Er distanziert sich dabei von einer Theologie, „die der Konfrontation mit den naturwissenschaftlichen Befunden ausweicht“, aber auch von einer, „die vor ihnen kapituliert“. Gott komme, so meint er, „heute *nicht* mehr als unmittelbares universales oder partielles *kosmisches Erklärungsprinzip* der Einzelabläufe im Kosmos in Frage“, aber „auch *nicht* als bloßes *existenziales Deutungsprinzip*, das nur der einzelnen menschlichen Existenz zum eigentlichen Selbstverständnis verhelfen“ solle. Er sei vielmehr „*in bezug auf die Gesamtwirklichkeit von Mensch und Welt* zu betrachten“. Aber seine Erläuterungen zeigen, daß sich Küng damit nur von dem „*Gott des alten Weltbildes*“ distanzieren will, „der als der für alles unmittelbar zuständige wundertätige Nothelfer und Lückenbüßer verstanden wird“, nicht aber von dem „*Gott des neuen Weltbildes*“, der, wie wir schon wissen, „als die transzendent-immanente, allesumgreifende, alledurchwaltende, wirklichste Wirklichkeit zu verstehen ist“, dessen „Zuständigkeiten“ er aber, wie wir noch sehen werden, weitgehend im Dunkeln beläßt. Wir werden später feststellen, daß seine Argumentation für die Existenz dieses zeitgemäßen Gottes bei kritischer Prüfung nicht besser abschneidet als die Beweisführung derjenigen Theologen, von denen er sich hier distanziert hat.

Gleichzeitig nimmt er „bedeutende Theologen wie Bultmann, Tillich und Niebuhr“ in Schutz gegen meinen Vorwurf, sie bedienten sich bestimmter Immunisierungsstrategien, durch die zentrale Glaubensbestände, wie zum Beispiel die Gottesidee, so völlig entleert würden, daß sie mit keiner möglichen Tatsache mehr kollidieren könnten.

¹⁸ Küng, *Existiert Gott?*, S. 372 ff.; vgl. dazu mein Buch *Traktat über kritische Vernunft*, S. 115 f.

Dazu kann ich nur sagen, daß ich Analysen angeboten und auf Untersuchungen hingewiesen habe, die nicht mit solchen Bemerkungen abgetan werden können.¹⁹ Gerade berühmte Theologen pflegen solche Methoden in besonders beeindruckender Weise zu handhaben. Die Verfahrensweisen, im Hinblick auf die der Verfasser mir auf den folgenden Seiten zustimmt, finden sich, ebenso wie ähnlich fragwürdige Weisen der Abschirmung, mit sehr wenigen Ausnahmen bei allen modernen Theologen, von Barth über Bultmann und Tillich bis zu Ebeling, Gollwitzer und Braun. Sie sind nicht Ausnahmen, sondern sie dominieren und prägen das Bild der Disziplin, soweit es um systematische Fragen geht. Bei geistesgeschichtlichen Untersuchungen liegt natürlich die Sache oft ganz anders. Ich freue mich über die partielle Zustimmung, die ich an dieser Stelle von Küng bekomme, aber ich muß gleichzeitig feststellen, daß die damit verbundenen Einschränkungen haltlos sind.

¹⁹ Vgl. mein Buch Traktat über kritische Vernunft, V. Kapitel: Glaube und Wissen, S. 104 ff.; Walter Kaufmann, Religion und Philosophie, München 1966; ders., Der Glaube eines Ketzers, München 1965; William Warren Bartley, The Retreat to Commitment, New York 1962.