

Neue Wege?

Kritische Anmerkungen dieser Art wollen nicht die Rahmenordnung als solche treffen (ganz abgesehen davon, daß sie das nicht könnten). Sowohl das Grundkonzept mit den drei Dimensionen und drei Phasen wie seine in immer wieder neuen Anläufen in Angriff genommene Konkretisierung und Differenzierung ergeben schon einen Rahmen, der Orientierung für die Priesterbildung im Blick auf die Seelsorge ermöglicht. Insofern dürfte die Ordnung nicht nur den Verantwortlichen die Arbeit erleichtern, sondern als „Wegmarke“ und Gedächtnisstütze auch für die Kandidaten, die amtierenden Priester und nicht zuletzt für die Laien eine Hilfe sein, die sich dafür interessieren, was die Bischöfe von einem Priester erwarten.

Man merkt an vielen Stellen, daß sehr viel einschlägige Erfahrungen in den Text eingebracht wurden. Das wurde durch die *Art des Zustandekommens* ermöglicht. Das Verfahren, in längeren Fristen und dafür unter Einbeziehung möglichst vieler kompetenter Personen und Instanzen zu einem Text zu kommen, dürfte sich im ganzen bewährt haben. Natürlich hat ein solches Verfahren auch Nachteile. Es kann zur Aufblähung und Überfrachtung eines Textes führen. Dieser Gefahr ist auch die vorliegende Ordnung nicht entgangen. Überdies können von Stufe zu Stufe der Bearbeitung nicht nur Verbesserungen, sondern auch – wie in der Frage des externen Wohnens – Verengungen oder ausgesprochene Verschlechterungen in den Text geraten.

Ein wirklich eklatantes Beispiel dafür bietet die Rahmenordnung dort, wo bei den evangelischen Räten vom *Gehorsam* die Rede ist. In der endgültigen Fassung präsentiert sich dem erstaunten Leser eine Formulierung, die ohne jegliche Differenzierung den Gehorsam gegen Gott mit dem Gehorsam gegen den Bischof parallelisiert: „Der Gehorsam des Priesters wurzelt in der Hingabe Jesu Christi an den Willen des Vaters. Der Priester verwirklicht diesen Gehorsam, wo er auf den Anruf Gottes hört, wo er der Weisung des Bischofs entspricht und wo er sich einfordern läßt von der Heilssorge um die Menschen“ (11).

Im Roh-Entwurf von 1975 war über die Haltung des Gehorsams gesagt worden: „Sie ist Ausdruck der Bereitschaft, sich unter die Herrschaft Gottes zu stellen. Darum weiß der Priester sich zuerst dem Wort des Evangeliums verpflichtet und erkennt in der konkreten Kirche den Anspruch Jesu. So ist von ihm ein stetes Hören auf das Wort Gottes wie ein wohlbedachtes ‚sentire ecclesiam‘ zu erwarten. Dies beinhaltet in gleicher Weise Respekt und Freimut gegenüber der kirchlichen Autorität“ (3.2.1.3). Offensichtlich liegen hier jeweils ganz verschiedene Verständnisse kirchlicher Autorität zugrunde. Die *Frage* ist, ob denn niemand gemerkt hat, welche inhaltliche Veränderung sich da – vielleicht vermittels des Ziels einer Straffung des Textes – eingeschlichen hat; eine *Befürchtung* muß sein, daß man diese inhaltliche Veränderung bewußt angestrebt hat. Sollte man innerhalb von drei Jahren vergessen haben, daß man – was für das Bild des Bischofs wie des Priesters gleich einschlägig ist – überzeugender Ausübung kirchlicher Autorität mehr schadet als nützt, wenn man sie theologisch allzusehr überhöht?

In bezug auf die Ordnung als solche von einem Rückschritt zu sprechen, wäre freilich nicht gerechtfertigt. Dazu enthält sie zuviel an Anregungen sowohl für die Priesterbildung wie damit indirekt auch für die Seelsorge. Allerdings wird man auch kaum von einem *Fortschritt*, etwa über die römische *Ratio fundamentalis* hinaus (bzw. innerhalb der von ihr gesteckten Grenzen), sprechen können. Das Verhältnis zur römischen Ordnung – die zwar sehr weitschweifig, aber in vielem auch sehr verständnisvoll-pastoral war – ist eher als *Fortschreibung* „nach deutscher Art“ zu qualifizieren, im Sinn der strengeren Konsequenz und der stärkeren Formalisierung (daß als dritter Schritt nun auch noch die Formulierung von diözesanen Ordnungen vorgesehen ist, scheint dem Laien etwas zuviel des Aufwands zu sein). An der traditionsfreundlichen Überzeugung, daß neue Wege nicht immer die besseren sein müssen, ist gewiß etwas Wahres. Etwas mehr Mut zu neuen Wegen hätte der neuen Rahmenordnung allerdings ebenso gewiß nicht geschadet. Hans Georg Koch

Themen und Meinungen im Blickpunkt

„Gottesglaube – rational verantwortet“

Zu Hans Küngs Buch „Existiert Gott?“

Die öffentliche Auseinandersetzung über Hans Küngs Publikationen pflegt weitestgehend unter lehr-, theologie- und kirchenpolitischen Vorzeichen geführt zu werden. Das galt für sein Buch „Die Kirche“ wie für „Christ sein“. Andere tragende Gesichtspunkte, vor allem philosophi-

sche, die grundlegende Denkvoraussetzungen und ideengeschichtliche Inhalte betreffen, kommen darüber zu kurz. Auch Küngs jüngstes Werk „Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“ (München / Zürich 1978; vgl. HK, April 1978, 162ff.) wurde bisher, obwohl sein In-

halt die philosophische Frage der Neuzeit schlechthin ist, hauptsächlich theologie- und kirchenbezogen diskutiert. Gerade deswegen erscheint es als besonders sinnvoll, einmal von außerhalb der Theologie nach den tragenden philosophischen Argumentationsketten zu fragen, zumal Küng selbst die philosophischen Gesprächspartner zur Diskussion auffordert. – Hans Michael Baumgartner ist Ordinarius für Philosophie und Direktor des Zentrums für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft an der Universität Gießen.

Küngs Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit ist ein erstaunliches Werk. Und dies nicht nur aufgrund der, allerdings wohl vorbereiteten, allgemeinen Publizität, sondern vor allem aufgrund seines komplexen Inhalts und des Reichtums an den verschiedensten Ansätzen, Ideen, Argumenten, Gedanken: eine schon in der Vorbereitung von einem einzelnen kaum zu erbringende wissenschaftliche und interpretative Leistung, ganz zu schweigen von der Durchdringungskraft in der Bewältigung der schier unübersichtlich werdenden Gedankenlinien und -fäden. Man geht wohl kaum zu weit, wenn man es in die vom Autor allerdings selbst eher negativ bewertete Summenliteratur der mittelalterlichen und Barock-Scholastik einreicht. Eine Summe der neuzeitlichen und nachneuzeitlich-gegenwärtigen Gottesproblematik.

Küngs Buch läßt sich in vielerlei Hinsicht und unter den verschiedensten Fragestellungen und Perspektiven lesen: als Selbstkritik der katholischen Theologie, als Geistesgeschichte der Neuzeit, als geschichtsphilosophische Lagebestimmung der Gegenwart, als Auseinandersetzung von Theologie und neuzeitlicher Wissenschaft, als Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und biblischer Theologie, als kritische Reflexion des atheistischen und nihilistischen Erbes des 19. Jahrhunderts. Hier soll es als ein philosophisches Werk genommen und charakterisiert werden; dies schließt ein, daß theologische, philosophiegeschichtliche, geistesgeschichtliche, sozialgeschichtliche und geschichtsphilosophische Fragen außer Betracht bleiben. Die Aufforderung Küngs an die Philosophen, seine „bescheiden anfragende Einladung“, „neu gemeinsam über die Gottesfrage nachzudenken und auch zu reden“ (559), „zu lernen, behutsam neu von Gott zu reden“ (560), sei gerne aufgenommen. Dies setzt jedoch voraus, daß Küngs philosophische Argumentation, die im kompendiösen Werk nicht so ohne weiteres sichtbar ist, sowohl was die Gesamtstrategie des Buches als auch die einzelnen Argumentationen betrifft, herauspräpariert und zur Diskussion gestellt wird. Wie ist der Argumentationszusammenhang des Buches, wie wird widerlegt, wie begründet, wie sieht die Argumentation zugunsten eines rational verantwortbaren Gottesglaubens aus?

Das Buch ist in sieben Hauptkapitel eingeteilt: A. Vernunft oder Glaube?, B. Das neue Gottesverständnis, C. Die Herausforderung des Atheismus, D. Nihilismus – Konsequenz des Atheismus, E. Ja zur Wirklichkeit – Alternative zum Nihilismus, F. Ja zu Gott – Alternative zum Atheismus und G. Ja zum christlichen Gott.

Vernunft, Glaube, Atheismus

Der erste Hauptteil diskutiert anhand der philosophischen Ansätze von *Descartes* und *Pascal* die Frage, ob das unerschütterliche Fundament unseres Wissens, bei dem die neuzeitliche Philosophie ihren Ansatzpunkt nimmt, eher in das cartesische *Cogito*, in die Vernunft, oder eher in den Glauben, in das pascalsche *Credo*, gelegt werden müsse. Entsprechend müßte man zum einen die *Vernunft* als Basis des Glaubens, das andere Mal den *Glauben* als Basis der Vernunft begreifen. Küng selbst versteht diese mit vielen biographischen Details angereicherten Erörterungen als den Rahmen des Gottesproblems in der Neuzeit. Seine eigene Stellungnahme, die von einer Analyse zentraler Probleme gegenwärtiger Wissenschaftstheorie begleitet ist, übernimmt weder den Vernunftstandpunkt des *Descartes* noch den Glaubensstandpunkt *Pascals*. Gegen beide, aber auch gegen ein hypertrophes Verständnis moderner Wissenschaft verweist er methodisch auf kritische Rationalität ohne metaphysischen Dualismus, der Sache nach auf die Vielschichtigkeit und Einheit der Wirklichkeit im ganzen. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, daß der mit der *neuzeitlichen Wissenschaft* erreichte Standort, das neue Weltbild, das das mittelalterliche und antike Denken abgelöst hat, nicht mehr ohne weiteres aufgegeben werden kann. Theologie und Philosophie können und dürfen nach Küngs Meinung nicht mehr hinter diesen Stand zurückfallen. Wie aber steht es im Rahmen des neuzeitlichen Weltbildes mit dem Gottesproblem?

Auf diese Frage antwortet das zweite Kapitel, indem es das „neue Gottesverständnis“, weitgehend im Anschluß an die Hegelsche Philosophie, expliziert und damit klarstellt, von welchem Gottesbegriff, von welchem Gottesverständnis aus im Rahmen der bejahten Neuzeit die Frage nach Gottes Existenz überhaupt zu stellen sei. Auch hier wiederum eine analoge Strategie: Hegels und des Deutschen Idealismus Gottesbegriff wird grundsätzlich akzeptiert, jedoch nicht ohne charakteristische Differenzen einzutragen: die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem *Wesen* muß als ebenso unaufhebbar gedacht werden wie die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem *Wissen*. Inhaltlich wird der so gewonnene Begriff Gottes durch Geschichtlichkeit und Weltlichkeit ausgelegt, wobei Geschichtlichkeit und Weltlichkeit als überkategoriale, d. h. als transzendente und analoge Begriffe, die sowohl von Gott und Mensch gebraucht werden können, verstanden sind. Wenn also nach der Existenz Gottes gefragt werden soll, muß Gott in einem neuzeitlich-weltlichen bzw. in einem neuzeitlich-dynamischen Gottesverständnis aufgefaßt werden: d. h., Gott ist das Unendliche im Endlichen, die Transzendenz in der Immanenz, das Absolute im Relativen, oder auch: Gott ist der Ewige, der die Geschichte der Welt und des Menschen stiftet, trägt und vollendet, der geschichtliche Urgrund und Ursinn der gesamten Wirklichkeit von Welt und Mensch. Weltimmanente Weltüberlegenheit und geschichtsimmanente Geschichtsmächtigkeit sind die

Grundbegriffe, die einer vernünftigen Frage nach der Existenz Gottes vorangestellt werden müssen.

Das dritte Kapitel stellt sich der Herausforderung des Atheismus und seiner Geschichte von Feuerbach über Marx zu Freud. Die weit ausholenden, auch hier wieder reichlich mit biographischen und werkgeschichtlichen Details versehenen Darlegungen verfolgen zu Recht das Ziel, dem Atheismus in allen seinen möglichen Varianten, vom anthropologischen bis hin zum sozialpolitischen und psychoanalytischen Atheismus gerecht zu werden, erbringen aber, argumentativ gesprochen, nur einen geringen Ertrag: weder Feuerbachs Projektionstheorie noch Marxens Opiumtheorie, noch Freuds Illusionstheorie vermögen zu *beweisen*, „daß Gott *nur* eine Projektion des Menschen oder nur eine interessenbedingte Vertröstung oder nur eine infantile Illusion sei“ (369f.). Gleichwohl reichen die Argumente des Atheismus aus, die Existenz Gottes immerhin fragwürdig erscheinen zu lassen, ohne jedoch Gottes Nichtexistenz beweisen zu können. Auch der Atheismus, so zeigt sich, lebt daher aus einem unbeweisbaren Glauben, sei es an die Menschennatur, sei es an die zukünftige sozialistische Gesellschaft oder auch an die rationale Wissenschaft. Was am Ende dieses Kapitels feststeht, ist, daß der Atheismus zwar selbst nicht theoretisch stichhaltig durch den Nachweis der Nichtexistenz Gottes begründet werden kann, daß sich aber deshalb noch keineswegs der Glaube an Gott als gerechtfertigt erweist.

Nihilismus – unwiderlegbar, aber unbewiesen

Die Situation des Gottesproblems verschärft sich aber nun gegenüber dem Atheismus noch einmal grundlegend im Horizont des radikalen Nihilismus *Nietzsches*. Die nihilistische Negation trifft nicht nur die subjektive Gewißheit, sei es des denkenden (Descartes), sei es des glaubenden (Pascal) Subjekts, sondern sie trifft auch die angebliche Grundgewißheit des Seins und evidenten erster Seinsprinzipien, sie trifft die neuzeitliche Philosophie einschließlich Hegels, aber auch jene Voraussetzungen, die noch bei Marx, Feuerbach und Freud den Atheismus zu begründen schienen. Der Nihilismus ist also gegenüber dem Atheismus das *fundamentalere* Problem und muß daher argumentationsstrategisch zuerst bewältigt werden. Durch den Nihilismus wird die Wirklichkeit insgesamt in Frage gestellt. Sein Thema ist die Fraglichkeit der Wirklichkeit: die Nicht-Identität, die Sinn- und Wertlosigkeit, die Nichtigkeit des Seins selbst. Die Ausführungen Küings zu Nietzsche wollen zeigen und belegen, daß eine solche nihilistische Einstellung grundsätzlich möglich, unwiderlegbar, aber selbst unbewiesen ist. Auch hier wieder ist Küing zu Recht darum bemüht, das nihilistische Selbstverständnis korrekt wiederzugeben und nicht vorschnell durch äußerlich bleibende Argumente zu kritisieren. Auch hier bedient er sich der Argumentationsstrategie, gleichsam auf ein scheinbares Patt zwischen den Positionen hinzufüh-

ren, um den Boden für die eigene Argumentation zu schaffen. Problematisch hingegen ist das in Thesen festgehaltene Ergebnis: der Nihilismus sei möglich, weil die durchgehende Fraglichkeit der Wirklichkeit ihn selbst ermögliche; er sei unwiderlegbar, weil kein rational zwingendes Moment gegen die Möglichkeit des Nihilismus zu finden sei; und er sei unbeweisbar, weil es seinerseits wiederum kein rationales Argument für die Notwendigkeit der Annahme des Nihilismus gebe.

An dieser Stelle ist ein kritisches Bedenken angebracht. Es richtet sich auf die Behauptungen, die durchgehende Fraglichkeit der Wirklichkeit selbst ermögliche den Nihilismus und es lasse sich kein rational zwingendes Argument gegen die Möglichkeit des Nihilismus finden. Es scheint zum einen, daß Küing den *Begriff der durchgehenden Fraglichkeit der Wirklichkeit* nicht klar genug expliziert, wozu auch gehörte, nach den Bedingungen zu fragen, unter denen überhaupt etwas als fraglich erscheinen kann. Ist nicht die Behauptung der Fraglichkeit des Wirklichen im ganzen eine so starke Affirmation, daß sie einer nicht widerlegbaren allgemeinen, aber zum Schweigen verurteilten Skepsis nicht mehr subsumiert werden kann? Und zum anderen sieht Küing selbst, daß man gegen den Nihilismus einwenden könne, die Behauptung, schlechterdings alles sei zwiespältig, sinnlos, wertlos, nichtig, widerspreche sich selbst. Aber er trägt m. E. diesem Argument nicht korrekt Rechnung, antwortet er doch, diese Behauptung sei noch kein Selbstwiderspruch, weil „auch die Tatsache, daß dieser Satz von der Nichtigkeit alles Seins ausgesprochen wird, für den Nihilisten eben sinnlos und wertlos“ (468) sei. Hier unterscheidet Küing nicht zwischen der Tatsache einer Äußerung von Sätzen und der in geäußerten Sätzen beanspruchten *Geltung* der Sätze – eine Unterscheidung, die aus Argumentationsgründen in jedem Falle berücksichtigt werden müßte.

Grundvertrauen als Alternative zum Nihilismus

Ist der Nihilismus wirklich unwiderlegbar? Behauptet er nicht wesentlich mehr als jene ernst zu nehmenden Arten der Skepsis, die nach Stegmüller und Küing, der sich hier *Stegmüller* anschließt, unwiderleglich sind? Wie dem auch sei: der nächste Abschnitt von Küings Buch stellt sich dem Nihilismusproblem in der Version einer durch rationale Argumente nicht widerleglichen Skepsis. So muß er denn auf das *Entscheidungsproblem*, das noch der Rationalität selbst zugrunde liegt, zusteuern. Er arbeitet die Grundalternativen für diese Entscheidung, als grundsätzliches Ja oder Nein zur Wirklichkeit, als Grundvertrauen oder Grundmißtrauen heraus und konfrontiert beide Möglichkeiten miteinander. In der Analyse und Konfrontation der Alternativen liegt der spekulative Kernpunkt der Küingschen Argumentation überhaupt. Es wird deutlich, daß niemand dieser Entscheidung zwischen Ja und Nein ausweichen kann; es wird zudem klar, daß der Mensch nicht

an sich zum Nein neigt, daß dem Grundmißtrauen die Wirklichkeit letztlich verschlossen bleibt und daß das Nein in der Praxis nicht konsequent durchzuhalten ist. Deutlich wird auch, daß das Grundvertrauen ein grundsätzliches und in der Praxis konsequent durchhaltbares Ja zur fraglichen Wirklichkeit ist, in dem sich der Mensch der Wirklichkeit und diese sich dem Menschen öffnet. Aber weswegen sollte man die Entscheidung zum Ja als vernünftiger als die zum Nein ansehen? Weil, so Küng, sich dem Grundvertrauen seine ursprüngliche Vernünftigkeit im Vollzuge selber erweise. Indem der Mensch sich zum Ja zur fraglichen Wirklichkeit entscheidet, kann er die Begründetheit seiner positiven Grundeinstellung nicht *gleichsam von außen* objektiv aufweisen, da es einen archimedischen Punkt der Gewißheit des Denkens nicht gibt. Argumentationslogisch gesprochen, wäre ein solcher Versuch zirkelhaft. Aber im Entschluß selber zeigt sich die Sinnhaftigkeit des Wirklichen, die Vernünftigkeit der Vernunft und die im Vollzug aufleuchtende innere Konsistenz meines Weltverhältnisses. Weshalb gibt es also hier letztlich kein Patt zwischen Nihilismus und Affirmation? Weil Identität, Sinn, Wert und Vernunft sich *im Vollzuge* selber als sinnvoll, identisch, wertvoll und vernünftig erweisen.

Daß auch hier wieder ein philosophisches Problem vorliegt, das von Küng berücksichtigt werden müßte, sei in diesem Rahmen nur angedeutet: Ist das Grundvertrauen wirklich dem Grundmißtrauen deshalb vorzuziehen, weil es sich theoretisch wie praktisch konsequent und konsistent durchhalten läßt? Ist nicht auch das Grundmißtrauen eine Erschließung der Wirklichkeit, die sich ihrerseits konsistent und konsequent durchhalten läßt? Daß dem Grundmißtrauen die Wirklichkeit letztlich verschlossen bliebe, kann doch nur behauptet werden, wenn Wirklichkeit hier bereits einen Vernunftsinne und damit Identität usw. zugesprochen erhält. Anderenfalls erschließt das Grundmißtrauen Wirklichkeit – neutral verstanden – ebenso wie das Grundvertrauen, nur auf andere Weise.

Gottesglaube – kein Existenzbeweis

Der folgende Abschnitt wendet sich argumentativ folgerichtig der zentralen Frage nach der Existenz Gottes zu. Durch das Grundvertrauen ist der Nihilismus zwar *de facto*, aber nicht grundsätzlich überwunden. Das Grundrätsel der Wirklichkeit: daß sie gründend, aber aus sich selbst grundlos, tragend, aber in sich haltlos, wegweisend, aber für sich selbst ziellos ist, hat im Grundvertrauen noch keine zureichende Antwort gefunden. Wann ist denn das Grundvertrauen zur Identität, Sinnhaftigkeit und Werthaftigkeit der Wirklichkeit wirklich letztlich begründet? Küng antwortet, gleichsam als Vorblick auf das Folgende: nur dann, wenn die Wirklichkeit selbst, zu der auch der Mensch gehört, nicht grundlos, haltlos und ziellos bleibt (527). Mit anderen Worten: das Grundvertrauen als Gabe und Aufgabe zugleich begründet zwar Sinn, Identität,

Wert von Welt und menschlichem Dasein im allgemeinen, aber noch nicht im *letzten*. Es erweist sich auch für sich selber als vernünftig und sinnvoll (im Vollzug), also als begründet im allgemeinen, noch nicht aber im *letzten*. Als letztlich begründet erweist es sich nur im Glauben an die Existenz Gottes. Das Grundvertrauen, das gegenüber dem Nihilismus rational zu verantworten war, gewinnt nur dann letztlich in sich Stand und absoluten Sinn, wenn es sich übersteigt zum Glauben an Gott. Aber wie kann der Glaube an Gott gerechtfertigt werden? Dies ist die Frage des vorletzten Hauptabschnittes.

Ich schildere in diesem Zusammenhang auch wieder nur den *argumentativen Kern*: Wie kann die Frage nach dem Grundrätsel der Wirklichkeit adäquat angegangen und gelöst werden? Ein bloßer Gedanke an die christliche Offenbarung kann in dieser Perspektive nicht ausreichen, aber ebensowenig, wie gezeigt, ein Rückgang auf die Grundgewißheit der menschlichen Vernunft. Gibt es dann philosophische Gottesbeweise? Dafür, daß diese letztlich nicht tragen, bemüht Küng Immanuel Kant als Gewährsmann. Bereits von Kant stammt ja die Einsicht, daß Gottes Dasein nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden könne, weswegen er die Existenz Gottes als ein praktisches Postulat (als Garantie der Einheit von Glückseligkeit und Sittlichkeit, die die sittliche Vernunft anzustreben durch sich selbst genötigt ist) begreift. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Küng den *Kantischen Ansatz*, dem er selbst den Grundriß seiner eigenen Lösung verdankt, in einigen Details nicht korrekt darstellt. Es ist sicher falsch, im Hinblick auf Kant zu sagen, Gott sei zu verstehen als die Möglichkeitsbedingung der sittlichen Autonomie des Menschen (601); denn die sittliche Autonomie des Menschen ist unabhängig von der Existenz Gottes – gleichsam als Vernunftfaktum – gegeben. Aus diesem Grunde wird auch Küngs Intention, die transzendente Problematik Kants zu radikalieren, nicht ohne weiteres plausibel.

Zuzustimmen ist ihm jedoch darin, daß sich das Problem des Nihilismus, so wie es sich für uns stellt, für Kant nicht stellen konnte. Wie sieht aber nun die Argumentation gegenüber dem Atheismus angesichts der von Kant herausgestellten Unmöglichkeit, Gott zu beweisen, aus? Wenn Gott nicht beweisbar ist, dann ist ein Nein zu Gott möglich und der Atheismus nicht rational zu eliminieren; wenn aber auch die Nichtexistenz Gottes nicht beweisbar ist, dann ist auch ein Ja zu Gott möglich und der Atheismus selber nicht rational zu etablieren. Wodurch kann nun gleichwohl der Glaube an Gott rational verantwortet werden? Küng antwortet: „Daß Gott ist, kann nur in einem – in der Wirklichkeit selbst begründeten – Vertrauen angenommen werden“ (626).

Die systematische Frage, die sich hier dem Leser aufdrängt, lautet: Wie verhalten sich jenes *Grundvertrauen*, das auch dem Atheisten gegenüber dem Nihilismus zuzusprechen ist, zu dem nunmehr speziell *auf die Existenz Gottes bezogenen Vertrauen*? Ist das Vertrauen auf die Existenz Gottes noch einmal ein Vertrauen *im Grundvertrauen*? Oder ist es das Grundvertrauen selbst, nur in sich

reflektiert – oder wie immer man dies begreifen mag? Darüber hinaus: Reicht es aus, auf die Transzendenz als Grundcharakter des Menschen zu verweisen; den zwar unbeweisbaren, aber nach wie vor bedeutsamen Gehalt der Gottesbeweise herauszustellen; oder auch hypothetisch zu erörtern, welche positiven (realen wie ideellen) Folgen es hätte, wenn Gott existierte? Welche Kraft der Argumentation steckt in Küngs Überlegungen, die zu zeigen versuchen, daß, wenn Gott ist, er die Antwort auf die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit sei? Hier verbergen sich die entscheidenden systematischen Schwierigkeiten der Küngschen Argumentation. Sie liegen im *ungeklärten Verhältnis von Grundvertrauen und Gottvertrauen* und parallel dazu im ebenfalls ungeklärten Verhältnis jener inneren Rationalität, die das eine, und jener, die das andere Vertrauen im Vollzug als gerechtfertigt erweist.

Gott der Philosophen – Gott der Bibel

Das letzte Kapitel konfrontiert – soweit es den von uns herausgehobenen Argumentationszusammenhang betrifft – den Gott der nichtchristlichen Religionen mit dem Gott des Alten Testaments sowie dem Gott Jesu Christi und speziell den Gott der Bibel mit dem Gott der Philosophen. Während der Gottesbegriff der Philosophen insgesamt abstrakt und unbestimmt, der Gott der Philosophen deshalb namenlos bleibe und sich nicht offenbare, wird der biblische Gottesglaube als konkret und bestimmt dargestellt: der Gott Israels trägt einen Namen und fordert eine Entscheidung. Und während das Gottesverständnis der Religionen insgesamt zwar „bestimmt, aber unstimmig“ sei, ist der biblische Gottesglaube als in sich stimmig, zugleich rational verantwortbar und als bewährt zu begreifen (684f.). Zusammenfassend und in Unterscheidung vom Gott der Philosophen wird der Gott der Bibel, der auch der Gott Jesu Christi ist, wie folgt aufgefaßt: Gott ist,

philosophisch gesprochen, sowohl Urgrund wie Urhalt wie Urziel der Wirklichkeit, aber gegenüber in der Philosophie möglichen Gottesbegriffen ist er nicht naturhaftes Urprinzip, nicht anonyme Urmacht und nicht stumme, nur äußerlich anziehende Gewalt. Er darf nicht begriffen werden als abstrakte Kausalität, als abstrakte Normativität und auch nicht als abstrakte Finalität des Universums. Vielmehr ist Gott zu begreifen als der alles transzendent begündende und immanent bestimmende Schöpfer, Lenker, Vollender von Welt und Mensch. Und das heißt, der biblische Gott ist ein Gott geschichtlicher Offenbarung, ein Gott anhebender Versöhnung, ein Gott endgültiger Erlösung (vgl. 726f.).

Küngs Gotteslehre mündet also in einer *biblisch-christlichen Theologie des göttlicheren Gottes*, in der die Gottesvorstellungen der Philosophen bewahrt, kritisch reflektiert und zugleich überstiegen sind. Was er vorlegt, ist eine Theologie der Versöhnung von Wissenschaft, Religionsgeschichte, Philosophie und christlichem Glauben, in der zwar streng unterschieden, aber nicht dissoziiert, auf wesentliche Zusammenhänge abgehoben, aber nicht harmonisiert wird. So gesehen ist es ein Werk bester philosophischer und philosophieorientierter theologischer Tradition. Es ist auch ein Sachbuch und Kompendium philosophischer Gotteslehre, dem man neben den vielen Käufern, für die Sorge getragen wurde, auch die Leser wünscht. Was die philosophische Methode und Argumentation betrifft, favorisiert es das Verfahren der komplementären Ergänzung, der Vermittlung, des Sowohl-Als-auch, der Synthese der Gegensätze eher als das Verfahren des Entweder-Oder. Nur an einer Stelle scheint dieses Prinzip durchbrochen: in der Absolutsetzung des neuzeitlich-modernen Weltbilds. In der Tat ein erstaunliches Buch, das in seinem sachlichen Gehalt wie in seiner wohl disponierten Rhetorik Bewunderung verdient, im Detail aber auch Kritik.

Hans Michael Baumgartner

Tagungen

Werte, Rechte, Normen

Zu den Salzburger Hochschulwochen 1978

Worin besteht der Preis der Freiheit, deren Besitz für uns alle zu selbstverständlich geworden ist? Diese keineswegs rein rhetorisch gemeinte Frage stellte der Münchner Philosoph *Hermann Krings* anlässlich seiner Rede beim traditionellen akademischen Festakt der Salzburger Hochschulwochen 1978 (24. Juli bis 5. August) in den Raum.

Utopie und Realität der Freiheit

Krings' Antwort lautete: Der Preis, den wir für die Freiheit, für unsere Freiheit zu bezahlen haben, ist nicht mehr und nicht weniger als der Verzicht auf die Utopie ihrer vollen Realisierung.