

## **Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens. Ein Mißbrauch der Vernunft im Dienste menschlicher Wünsche**

---

### **I. Hans Küng und der kritische Rationalismus**

Der Tübinger Reformtheologe und Kirchenkritiker Hans Küng hat sich in seinem Buch „Der Anfang der Dinge“<sup>1</sup> mit dem Verhältnis zwischen der wissenschaftlichen und der religiösen Weltauffassung beschäftigt und für ein Komplementaritätsmodell plädiert, in dem die legitimen Ansprüche der beiden Auffassungen als miteinander vereinbar erwiesen werden sollen. Er hatte schon früher die Ansprüche der religiösen Auffassung gegen die moderne Religionskritik verteidigt<sup>2</sup> und knüpft in diesem neuen Buch an die Resultate seiner früheren Argumentation an, und zwar in einer Weise, die den Eindruck erweckt, diese Argumentation sei ihm gelungen und sie sei mit dem vereinbar, was er dem Leser in diesem Buche bietet.

Wer sich Klarheit darüber verschaffen will, ob diese Vermutung zutrifft, tut allerdings gut daran, sich durch eine Lektüre der erwähnten früheren Bücher selbst darüber zu informieren, welche Problemlösungen der Autor damals angeboten hat und auf welche Weise er versucht hat, seine Leser von ihrer Adäquatheit zu überzeugen. Was ihm dann auffallen wird, ist die Tatsache, dass Küng damals mit dem kritischen Rationalismus, der philosophischen Auffassung, die auf Karl Popper zurückgeht, ganz anders verfahren ist als in seinem neuen Buch. Früher hatte er diese Auffassung als einen ideologischen Rationalismus dargestellt, der überwunden werden müsse, und er hatte sich bemüht,

zu zeigen, dass ihm die von ihm selbst verteidigte religiöse Wirklichkeitsauffassung vorzuziehen sei. In seinem neuen Buch verwendet er dagegen Poppersche Thesen, die von ihm offenbar akzeptiert werden, um andere Auffassungen einer Kritik zu unterwerfen.

Dagegen wäre natürlich nichts einzuwenden, wenn mit dieser Art des Vorgehens eine entsprechende Revision der von ihm früher vertretenen Auffassungen verbunden wäre. Dann wäre allerdings zumindest ein Hinweis darauf in seinem neuen Buch angebracht gewesen. Aber von einer solchen Revision kann keine Rede sein, denn der Autor weist in seinem neuen Buch wiederholt darauf hin, daß er in vollem Umfange auf seine früheren Ergebnisse zurückgreifen möchte. Er hat also gute Gründe, seine Leser im Unklaren über seine frühere Kontroverse mit dem kritischen Rationalismus zu lassen. Das ist vor allem deshalb der Fall, weil seine damalige Argumentation gerade unter Gesichtspunkten analysiert wurde, die dieser philosophischen Auffassung entstammen. Ich habe nämlich damals zu zeigen versucht, daß diese Argumentation unhaltbar ist<sup>3</sup>. Küng hat dann meine Kritik in einer längeren Anmerkung im dritten Band seiner Trilogie zurückgewiesen<sup>4</sup>. In der zweiten Auflage meines Buches, die ein weiteres Kapitel über Küng als Eschatologen enthält, bin ich auf diese Anmerkung eingegangen. Ich werde darauf zurückkommen.

Gleichgültig, ob man meine Auffassungen zu den betreffenden Problemen nun teilt

oder nicht, hinsichtlich des Küngschen Vorgehens scheint mir jedenfalls folgende Feststellung unausweichlich zu sein: Entweder dieser Autor akzeptiert die für seine Probleme relevanten Auffassungen Karl Poppers, die er ja in seinem neuen Buch zur Kritik anderer verwendet. Dann kommt er nicht daran vorbei, seine in den früheren Büchern vertretenen Auffassungen zu revidieren, es sei denn, er wäre imstande zu zeigen, dass meine damalige Argumentation nicht im Einklang wäre mit Poppers Auffassungen<sup>5</sup>. Revidiert er die früheren Auffassungen, dann kann er sich nicht mehr in der Weise darauf berufen, wie er das in seinem neuen Buch getan hat. Oder aber er müsste einräumen, dass er sich in seinem neuen Buch teilweise auf philosophische Auffassungen stützt, die unvereinbar sind mit seinen früheren Auffassungen, ohne die er nicht auszukommen scheint. Es ist daher nur zu verständlich, dass er seinen Lesern die frühere Kontroverse verschweigt.

## **II. Zur Kritik der Küngschen Trilogie über den christlichen Glauben**

Zum Verständnis der Küngschen Einstellung zum kritischen Rationalismus ist es vielleicht nützlich, darauf einzugehen, wie es zu seiner Auseinandersetzung mit dieser philosophischen Auffassung gekommen ist. Schon im ersten Band seiner oben erwähnten Trilogie, in dem er zwar die Gottesproblematik behandelt, vor allem aber die Besonderheiten des Christentums akzentuiert, geht Küng auf den kritischen Rationalismus ein und schreibt ihm allerlei Schwächen zu, die ihn zu dem Urteil führen, dieser vertrete „trotz aller Betonung von Fehlbarkeit und Revidierbarkeit bezüglich einzelner Problemlösungen insgesamt eine dogmatische Totaldeutung mit

kritischem Anspruch“, „die er gern der Theologie vorwerfe“ und die „ihrerseits wahrhaftig nicht weniger unter Ideologieverdacht“ stehe<sup>6</sup>.

Die Untersuchung der Gottesproblematik in erkenntnistheoretischer und ontologischer Hinsicht, die er in diesem Buche anstellt, erfolgt schon in der gleichen Weise wie später im zweiten Bande seiner Trilogie. In diesem Band führt er uns denselben Gedankengang vor und reichert ihn mit historisch-biographischen Hinweisen und Exkursen an, ohne ihn – etwa als Resultat der Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen – abzuändern. Dabei bringt er einige Argumente vor, die im ersten Buch nicht zu finden sind, Argumente, die er für geeignet hält, mit modernen philosophischen Auffassungen, vor allem mit dem kritischen Rationalismus, fertig zu werden.

Inzwischen hatte er sich über diese philosophischen Richtung besser informiert, als das vorher der Fall war. Unter anderem hatte er mir brieflich eine Frage gestellt, die ihn, wie er sagte „im Interesse einer fairen Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalismus“ interessiere. Es ging ihm darum zu erfahren, wie in dieser Auffassung die Vernünftigkeit der Vernunft und darüber hinaus die Wirklichkeit der Wirklichkeit begründet werde. In meiner Antwort wies ich ihn darauf hin, daß nach Poppers und meiner Auffassung das Begründungsdenken des klassischen Rationalismus scheitern müsse, da es entweder zum Dogmatismus oder zum Skeptizismus führe, und daß der kritische Rationalismus trotzdem keineswegs auf eine irrationale Entscheidung zurückgreifen müsse. Außerdem machte ich ihn auf weitere Literatur aufmerksam, auf die er hätte zurückgreifen können<sup>7</sup>.

Die Lektüre seines Buches zur Gottesproblematik zeigte mir dann, daß Küng sich trotz weiterer Lektüre in der Lage gesehen hatte, an seiner früheren Vorgehensweise und dem damit erreichten Resultat festzuhalten. Er attackierte meine Auffassungen weiter als ideologischen Rationalismus und präsentierte darüber hinaus seine eigene Version des christlichen Glaubens als „einzige in Frage kommende rational verantwortbare Auffassung“. Seine Verfahrensweise in diesem und auch im dritten Band seiner Trilogie macht deutlich, dass er der Meinung ist, die von ihm attackierte Auffassung sei für seine Sicht der Problemsituation unerheblich.

Ich habe in der ersten Auflage meines oben erwähnten Buches den Küngschen Gedankengang auf der Grundlage seiner Äußerungen in den beiden ersten Bänden seiner Trilogie sorgfältig rekonstruiert und gezeigt, dass er sich wegen gravierender Mängel nicht halten lässt. Einer der zentralen Mängel ist sein Rückgriff auf eine „innere Rationalität“, die dafür sorgen soll, daß man die grundsätzliche Begründetheit des Vertrauens, das Küng für seine Argumentation benötigt, im Vollzuge erfährt. Diese Art der Rationalität soll es ihm erlauben, die Konsequenzen des Münchhausen-Trilemmas zu umgehen<sup>8</sup>. Dieses Verfahren involviert aber einen Rückfall in den klassischen Rationalismus. Eine Pointe des kritischen Rationalismus besteht nämlich gerade darin, dass er die Kritikimmunität letzter Voraussetzungen ad absurdum führt, die Küng mit seinem Hinweis auf die innere Rationalität wieder zu rehabilitieren sucht.

In dem Kapitel, in dem es ihm um das Problem eines Grundvertrauens zur Wirk-

lichkeit geht, arbeitet er mit einem Verfahren, das Leszek Kolakowski seinerzeit treffend eine Erpressung mit der einzigen Alternative genannt hat, einem Alternativ-Radikalismus, in dem eine bei differenzierter Betrachtung erkennbare Fülle von Möglichkeiten auf ein dichotomes Schema reduziert wird. Diese Art des Denkens kommt auch in den anderen Büchern dieses Autors immer wieder vor. In seiner Auseinandersetzung mit dem Atheismus, die dann folgt, schiebt er dem Atheisten – nämlich Feuerbach – die Beweislast zu, obwohl für Existenzbehauptungen – auch die der Existenz Gottes – eigentlich derjenige die Beweislast tragen müßte, der sie vertritt.

Seine Behandlung der Gottesbeweise endet damit, dass er sich anheischig macht, weiter auszuholen und tiefer anzusetzen als Kant, und zu diesem Zweck auf dem von ihm postulierten Grundvertrauen in die Wirklichkeit aufbauen möchte. Dazu schlägt er ein induktives Verfahren und ein indirektes Verifikationskriterium vor. Geradezu verblüffend ist aber dann sein Umgang mit dem Gottesbegriff und dem Postulat der Existenz Gottes. Was er sich dort leistet, zeigt, dass er mit der Logik auf Kriegsfuß steht. Er konstruiert mit Hilfe eines Gottesbegriffs, der die vom ihm gewünschten Eigenschaften enthält, eine Konditionalaussage, die er als „Hypothese“ charakterisiert, die aber de facto analytischen Charakter hat und daher völlig gehaltlos ist. Bei der Frage nach der Wirklichkeit Gottes geht es nun darum, ob der Gott auch existiert, den er vorher per definitionem mit Eigenschaften ausgestattet hat, die seinen Wünschen entsprechen. Da zu diesen Eigenschaften auch die gehört, die Wirklichkeit als Ganze „begründen“ zu können, kann er sich nun damit begnü-

gen, eine solche Wesenheit zu postulieren. Dieses völlig willkürliche Verfahren steht natürlich jedem anderen für beliebige Nachweise zur Verfügung. So kann jeder, der die weniger angenehmen Aspekte der Wirklichkeit betont, einen Gott postulieren, der zornig und unbarmherzig ist und der bereit ist, die meisten Menschen der ewigen Verdammnis preiszugeben, also einen calvinistischen Gott, wie er in der christlichen Tradition ebenfalls zu finden ist. Dann wäre es allerdings bedeutend schwieriger, das „Grundvertrauen“ zu rechtfertigen, das im Künigschen Unternehmen eine so große Rolle spielt. Das von Küng praktizierte Verfahren darf man wohl mit einigem Recht als einen Mißbrauch der Vernunft im Dienste seines Gottesglaubens und der mit ihm verbundenen menschlichen Bedürfnisse charakterisieren. Für die genaue Untersuchung dieses Verfahrens, das noch mit weiteren Mängeln behaftet ist, verweise ich auf mein oben erwähntes Buch.

Ganz abgesehen von der Frage, ob es einen Gott gibt, gibt es aber Eigenheiten des christlichen Glaubens, die besondere Schwierigkeiten bereiten, insoweit ihre Vereinbarkeit mit dem modernen Weltbild zur Debatte steht. Es ist verständlich, daß Küng nun auch die Entscheidung für den spezifisch christlichen Gott als „rational verantwortbar“ erweisen möchte. Er spricht in diesem Zusammenhang von „gegenseitiger Herausforderung“ zwischen den Gottesauffassungen des Westens und des Ostens, und meint, dass man auch die Anliegen des Ostens bedenken sollte. Um diesen Anliegen entgegenzukommen, räumt er ein, daß Gott durch keinen Begriff zu begreifen und durch keine Definition zu definieren sei. Dabei hatte er vorher doch selbst den Versuch

gemacht, den Gottesbegriff, den er gebrauchen möchte, zu definieren. Wenn man das, was er nun hier und an anderen Stellen seiner Arbeiten zu solchen Problemen sagt, ernst nehmen müßte, dann müßte man darauf verzichten, mit ihm über Gott zu reden, und von Begründungs- oder Erklärungsleistungen mit Hilfe des Gottesbegriffs, um die es ihm geht, könnte keine Rede mehr sein.

Was nun den Gott der Bibel angeht, so hat er in starkem Maße anthropomorphe Züge, während der Künigschen Entscheidung in der Existenzfrage ein abstrakter Gottesbegriff zugrundegelegt hatte. Und Küng möchte verständlicherweise auch die Entscheidung für den Gott der Bibel vor der Vernunft verantworten. Wie macht er das? Er stellt fest, daß der biblische Gottesglaube „in sich stimmig“ und „... zugleich rational verantwortbar“ ist und daß er sich „in einer mehrtausendjährigen Geschichte bewährt“ hat. Was er zur Bewährung dieses Glaubens in der Geschichte sagt, einer Geschichte voller Verbrechen und Katastrophen, die er an anderer Stelle selbst immer wieder erwähnt hat, sei dem Leser zur Lektüre empfohlen. Soweit ich sehe, hat er für die rationale Verantwortung seiner Entscheidung nicht einmal die Spur eines plausiblen Grundes angegeben. Und was die kosmische Religiosität Einsteins angeht, die er nun ins Spiel bringt, so hätte er die Frage zu beantworten, wie man im Rahmen des modernen Weltbildes sinnvoll von einer Komplementarität zwischen dem „Gott“ Einsteins – nämlich der Harmonie der Naturgesetzlichkeit, die keinerlei personale Züge trägt – und dem Gott der Bibel sprechen kann, der ohne anthropomorphe Züge nicht denkbar ist und daher in ein überholtes Weltbild gehört.

Um von der personalen Gottesvorstellung, die schon im Alten Testament auftritt, loszukommen, spricht er dann von dem „alle Kategorien sprengenden, völlig inkommensurablen Wesen Gottes“, zu dem es gehöre, „dass er weder personal, noch apersonal, weil beides zugleich und so transpersonal“ sei. Es wäre da zu fragen, warum dieser Gott nicht auch den Begriff des „Transpersonalen“ sprengen sollte. Nach dem, was Küng uns da erzählt, darf man wohl annehmen, daß es sich hier nicht mehr um einen Begriff handelt, sondern nur um ein Wort, dem er keinen faßbaren Sinn zu geben in der Lage ist. Daß er damit dem Gott der Bibel gerecht werden kann, wird vermutlich auch anderen Theologen kaum einleuchten, jedenfalls, soweit sie bereit sind, die Bibel ernst zu nehmen, und das semantische Problem sehen, das hier vorliegt.

Küng sieht sich nun in der Lage, die „irrationalen Reaktionen“ einiger Naturwissenschaftler zu kritisieren, die etwa die Frage „Warum gibt es überhaupt etwas und nicht nichts?“ für unbeantwortbar halten. Er selbst hatte diese Frage durch den Versuch beantwortet, nachzuweisen, daß Gott die Bedingung der fraglichen Wirklichkeit sei. Er hatte allerdings nicht gesehen, daß diese Antwort die Frage nur um eine Stufe weiter verschiebt. Der Schluß von der Existenz der Welt auf eine Ursache, den Küng mit einem Hinweis auf eine entsprechende Aussage Heisenbergs bejaht, ist nämlich kein Schluß im Sinne der Logik, sondern er läuft, wie wir gesehen haben, auf ein willkürliches Postulat hinaus. Er ist ebensoviel wert wie der Schluß von der Existenz Gottes auf die einer Ursache Gottes.

Wie dem auch sei, was von dem „aufgeklärten Vertrauen“ zu halten ist, mit dem

Küng hier als „einzige ernsthafte Alternative“ seinen Glauben an den biblischen Gott als schöpferischen Grund der Gründe präsentiert, darüber brauche ich wohl kein Wort mehr zu verlieren. Weitere Fragen wie die nach der Möglichkeit eines Eingreifens Gottes in das Weltgeschehen, nach der Möglichkeit von Wundern und nach den Verheißungen des Glaubens beantwortet er mit Hilfe ähnlicher Verfahrensweisen. Nicht einmal das ungelöste Theodizeeproblem, das anderen Theologen große Schwierigkeiten bereitet<sup>9</sup>, nimmt er ernst.

Das Besondere des christlichen Glaubens ist bekanntlich vor allem seine Fixierung auf eine bestimmte historische Figur, nämlich auf Jesus. Es ist daher nicht uninteressant, wie sich Küng zur Frage der Bedeutung von Ergebnissen der historisch-kritischen Jesusforschung für seinen Glauben stellt. Diese Forschung kann seiner Auffassung nach den Glauben nicht begründen, aber auch nicht zerstören. Sie kann ihn nur reinigen und dabei helfen, Hindernisse für den Glauben auszuräumen und Bereitschaft zum Glauben zu wecken. Demnach scheint der Kern des christlichen Glaubens gegen jede möglich Kritik auf der Basis historischer Forschung immun zu sein.

Man kann sich an Hand eines Gedankenexperiments leicht klar machen, welche Konsequenzen Küng gegebenenfalls bereit wäre, in Kauf zu nehmen, um diese Einstellung durchhalten zu können<sup>10</sup>. Es könnten zum Beispiel Dokumente gefunden werden, denen zufolge Jesus selbst den Kern seiner Botschaft als illusorisch, aber notwendig bezeichnet habe, um seine Anhänger zu einem bestimmten Verhalten zu bringen, also: als eine nützliche Lüge zur Stützung der Moral. Wohlge-

merkt: es geht hier nicht um die Wahrscheinlichkeit eines solchen Fundes. Aber die Resultate künftiger Forschungen sind nicht vorhersehbar. Immerhin hat die eschatologische Interpretation der Botschaft Jesu ausgereicht, andere Theologen zur Revision ihrer Glaubensvorstellungen zu bewegen<sup>11</sup>.

Wie stellt sich Küng nun zum Problem der sogenannten Parusieverzögerung und damit dazu, daß sich Jesus nach allem, was wir wissen, in einem wichtigen Punkt seiner Lehre geirrt hat? Wenn sich Jesus im Zusammenhang mit der Naherwartung geirrt habe, so meint er, könne man das zwar im Sinne des kosmischen Wissens einen Irrtum nennen. Es handele sich aber weniger um einen Irrtum als um eine „zeitbedingte, zeitgebundene Weltanschauung“, die Jesus mit seinen Zeitgenossen geteilt habe. Dazu ist Folgendes zu sagen: Wenn Jesus sich in einem so zentralen Punkt geirrt hat und dabei zeitgebundenen Vorstellungen zum Opfer gefallen ist, dann ist wohl mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ihm auch sonst in zentralen Fragen seines Glaubens Irrtümer unterlaufen sind. Auch den zeitgebundenen Gottesglauben seines Volkes hat er ja geteilt. Auch hier könnte „im kosmischen Sinne“ ein erheblicher Irrtum vorliegen. Daß dieser Gottesglaube ohne wesentliche Verluste in das heutige Wirklichkeitsverständnis „übersetzt“ werden könne, ist eine ebenso merkwürdige Vorstellung wie die, daß die Botschaft Jesu in dieser Weise übersetzbar sei. Albert Schweitzer hat aus seinen Resultaten, wie wir wissen, höchst unangenehme Konsequenzen für seinen Glauben gezogen, an denen sich unsere „modernen“ und „kritischen“ Theologen, zu denen sich nun auch Küng gesellt hat, meist vorbeizudrücken suchen.

Eine weitere Besonderheit des Christentums ist der Osterglaube und das „historische Rätsel der Entstehung des Christentums“. Es geht da um die Frage, wie es zu erklären ist, daß die sich auf Jesus berufende Bewegung erst nach seinem Tode ernsthaft angefangen hat, also nach einem so katastrophalen Ende ihres Meisters, daß die Jünger, wie Küng meint, eigentlich hätten völlig entmutigt sein müssen. Alle mit den sonst üblichen Verfahren arbeitenden Erklärungsversuche, so meint er, müßten an der offensichtlichen Paradoxie der Geschehnisse scheitern. Nur eine Erklärung, die die eigene Deutung der Jünger übernimmt, kommt daher für ihn in Betracht. Die einzig vertretbare Erklärung besteht für ihn demnach darin, dass Jesus wirklich auferweckt wurde und seinen Jüngern begegnet ist.

Wenn man auch sonst in dieser Weise an historische Geschehnisse herangehen würde, dann müsste man laufend die eigene Weltauffassung in Richtung auf frühere Vorstellungen korrigieren. Offenbar kann Küng sich keinerlei Erklärungsmöglichkeiten vorstellen, die seine eigene Psychologie des gesunden Menschenverstandes überschreiten. Es gibt aber in der modernen Psychologie längst Theorien, die es erlauben, Vorgänge ganz ähnlicher Art wie die in der Bibel berichteten, nämlich solche, die dem gesunden Menschenverstand paradox erscheinen, zu erklären<sup>12</sup>. Jedenfalls ist das vorschnelle Beseitigen psychologischer Erklärungsmöglichkeiten zugunsten des schlichten Glaubens bestenfalls für Gläubige überzeugend.

Mit der Tatsache, daß eine Auferweckung eines Verstorbenen nach unserem heutigen Wissensstand nicht möglich ist, wird unser Autor dadurch fertig, daß er dieses Ereignis in eine andere Dimension verlegt.

Es handelt sich demnach dabei nicht um eine Rückkehr in das raumzeitliche Leben, sondern um eine Aufnahme in „jene unfaßbare und umfassende letzte Wirklichkeit ...“, die wir mit dem Namen ‚Gott‘ bezeichnen“. Eine solche „Erklärung“ ist aber nicht besser als seine Erklärung der ganzen Wirklichkeit, die wir schon kennen gelernt haben. Das Verfahren, eine andere Dimension zu bemühen, wenn sonst nichts mehr weiterhilft, hatte er früher schon ins Auge gefasst. Und wir werden es auch in seinen späteren Arbeiten immer wieder finden.

Zu den Denkern, die Küng besonders schätzt, gehört Blaise Pascal. Wie Pascal weist er immer wieder auf die Tatsache hin, daß die Existenz Gottes im strengen Sinne weder beweisbar noch widerlegbar sei, ebenso wie etwa der Atheismus. Dennoch glaubt er einen Weg gefunden zu haben, den Glauben an den christlichen Gott als einzige rational verantwortbare Entscheidung nachzuweisen. Pascal ist offenbar angesichts der gleichen Lage schon zu einem ähnlichen Ergebnis gekommen. Aber dieser Denker fühlte sich im Erkenntnisbereich offenbar an die Forderungen des klassischen Rationalismus gebunden, und er stellte fest, daß sie zumindest in bezug auf religiöse Fragen kaum eingehalten werden können. Das Verfahren, das er dann einschlug, die sogenannte Pascalsche Wette, erscheint zwar auf dem Hintergrund der klassischen Erkenntnislehre verständlich, aber es enthüllt sich dennoch bei genauerer Betrachtung als bedenklich, und zwar schon deshalb, weil auch bei ihm offenbar der Wunsch zum Vater des Gedankens wurde<sup>13</sup>.

In mancher Hinsicht ging Pascal ganz ähnlich vor wie Küng. Bei der Bestimmung der Voraussetzungen für seine Glaubens-

entscheidung reduzierte er die Zahl der in Frage kommenden Möglichkeiten im Hinblick auf die Existenz Gottes auf zwei: Entweder der seinem Begriff entsprechende Gott existiert oder es gibt keinen Gott. Und auch mit der Bestimmung dieser beiden Alternativen war die Vorstellung der Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Bedürfnisses verbunden, nämlich des Verlangens nach der ewigen Seligkeit. Seine Wahl war ganz offen an den Gewinn- und Verlustchancen und damit am Nutzen des Menschen orientiert, der vor der betreffenden Entscheidung steht. Er entscheidet sich für den Glauben an die Existenz Gottes, weil ihm sein Interesse an der ewigen Seligkeit über alles geht. Daß schon bei der Reduktion der in Betracht kommenden Möglichkeiten offenbar seine Wünsche in bedenklicher Weise zum Zuge gekommen waren, war ihm merkwürdigerweise nicht bewußt.

Im Falle Künigs liegt die Sache in dieser Hinsicht ähnlich. Nur besteht für ihn, der sich der These der Fehlbarkeit der Vernunft angeschlossen hat, eigentlich kein Anlaß, auf dem Hintergrund der Vorstellungen des klassischen Rationalismus zu operieren. Überdies scheint ihm die Bedeutung seiner Wünsche für seine Beweisführung nicht deutlich geworden zu sein, obwohl er immer wieder die „existentielle Komponente“ seines Denkens betont. Er praktiziert wie Pascal einen Alternativ-Radikalismus, und zwar an drei zentralen Stellen seiner Beweisführung: einmal, wenn es um das Grundvertrauen, zum zweiten Mal, wenn es um den Gottesglauben, und zum dritten Mal, wenn es um die christliche Ausprägung dieses Glaubens geht. Dabei kommt ihm die Fragwürdigkeit dieses Verfahrens überhaupt nicht zum Bewußtsein. Jedem Unbefangenen

wird aber – ebenso wie im Falle Pascals – die Reduktion auf jeweils gerade diese beiden Alternativen als äußerst problematisch erscheinen müssen. Im Gegensatz zu Pascal gesteht er sich aber nicht ein, dass für die Wahl zwischen diesen Alternativen seine „existentiellen“ Bedürfnisse eine Rolle spielen. Er verschleiert diese Tatsache vielmehr durch die Erfindung der schon erwähnten „inneren Rationalität“, die es erlaubt, dem Gläubigen einen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit zu verschaffen. De facto kann man bei ihm einen Rückfall in den klassischen Rationalismus konstatieren.

Man braucht aber heute nicht mehr auf dem Hintergrund der klassischen Rationalitätsidee zu operieren, wie Küng das tut. Es ist seit langem bekannt, daß Beweise und Widerlegungen im Sinne dieser Idee nicht gefordert werden können. Auch in den Realwissenschaften müssen zum Beispiel Entscheidungen über die Annahme oder Ablehnung von Hypothesen getroffen werden, ohne daß man sich je einer so einfachen Alternative gegenübersehe. Die Forderung nach Gottesbeweisen ist heute schon deshalb nicht mehr akzeptabel, weil in ihr die illusionäre alte Rationalitätsauffassung zum Ausdruck kommt.

Andererseits war der Glaube an Gott in der klassischen Weltauffassung nicht etwa deshalb schon irrational, weil er den utopischen Begründungsforderungen nicht genügte, die man damals stellen zu können glaubte. Soweit man zeigen konnte, dass die Verankerung des Glaubens in dieser Weltauffassung darauf beruhte, dass die Existenz Gottes für die Erklärung von Zusammenhängen in diesem Rahmen Bedeutung hatte, war dieser Glaube vielmehr keineswegs ohne weiteres von der Hand zu weisen. Die Künigsche These, man habe

die Annahme der Existenz Gottes mit einer Wirklichkeitsauffassung in Beziehung zu setzen und ihre Erklärungsleistung in Rechnung zu stellen, um sie angemessen beurteilen zu können, ist daher durchaus akzeptabel<sup>14</sup>. Diese These entspricht einem Vorschlag, den ich vor längerer Zeit gemacht habe<sup>15</sup>, allerdings bis auf einen nicht unwesentlichen Punkt. Die Art und Weise, in der Küng diese Erklärungsleistung auffaßt, sieht so aus, dass man den Bankrott dieses Unternehmens vorhersehen kann. Die Forderung nach einer Erklärung der Wirklichkeit überhaupt durch Aufweis der Bedingung ihrer Möglichkeit ist ebenso utopisch wie die Forderung nach einer Wahrheitsgarantie für irgendwelche Erkenntnisse.

Die Theologie ist im Rahmen einer Weltauffassung entstanden, innerhalb deren sie einen sinnvollen Beitrag zur Weltdeutung leisten konnte, einer Auffassung, derzufolge das gesamte Weltgeschehen in einem Sinnzusammenhang steht, von dem her auch der Sinn des menschlichen Lebens bestimmbar erschien. Ihre Annahmen über die Möglichkeiten des Wirkens göttlicher Mächte und damit auch göttlicher Offenbarungen waren in dieser Wirklichkeitsauffassung verankert. Diese Kosmosmetaphysik ist aber durch die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften seit langem der Erosion ausgesetzt worden und ihre für den Gottesglauben bedeutsamen Bestandteile sind nicht mehr Komponenten der heutigen Weltauffassung. Man kann sie daher nur noch aufrechterhalten, wenn man sie gegen unser übriges Wissen isoliert, so daß sie für Erklärungen keine Rolle mehr spielen. Wir sind aber stets in der Lage, beliebige Komponenten unserer Auffassungen in dieser Weise zu behandeln, sie also gegen jede Kritik zu



immunisieren, auch wenn sie problematisch geworden sind. Daher sind solche Verfahrensweisen ohne jeden Wert für die Erkenntnis.

Die Methoden, mit deren Hilfe moderne Theologen versuchen, den Gottesglauben an das moderne Weltbild anzupassen, haben, soweit ich sehe, durchweg den Charakter solcher Immunisierungsverfahren. Das gilt jedenfalls für diejenigen Versuche, mit denen ich mich bisher beschäftigt habe. Auch der Künigsche Versuch gehört dazu, wie ich mich zu zeigen bemüht habe. Man könnte die heutige Problemsituation auch durch die These beschreiben, dass es keine funktionierende natürliche Theologie mehr geben kann. Aber gerade deshalb ist eine natürliche, und das heißt in diesem Falle eine naturalistische, Wissenschaft vom Glauben an Gott um so wichtiger. Dazu haben gerade auch einige Denker, mit deren Auffassungen sich Küng in seinem Buch befasst hat, wie zum Beispiel Sigmund Freud, interessante Beiträge verfasst. Allerdings hat Küng von ihnen erwartet, dass sie eine Begründung des Atheismus liefern, und ihnen damit ein Thema zugeschoben, das sie nicht behandeln wollten, weil sie es mit Recht für erledigt hielten.

Die Erosion der Kosmosmetaphysik auf Grund des Erkenntnisfortschritts in den Wissenschaften hat zwar die natürliche Theologie unterminiert. Aber die Gottesidee als archimedischer Punkt für die Begründung der Moral und eines letzten Sinnes der Wirklichkeit ist teilweise bis in die heutige Zeit erhalten geblieben, obwohl Kant zu zeigen versucht hat, dass eine theonome Moralauffassung unhaltbar ist. Im Gegensatz dazu behauptet Küng, Theonomie sei die Bedingung der Möglichkeit der sittlichen Autonomie des Menschen in

der säkularen Gesellschaft, und versucht dazu noch, Kant für diese Auffassung in Anspruch zu nehmen. Wie immer man die Kantsche Behandlung des Begründungsproblems beurteilen mag, jedenfalls müßte Küng den Nachweis erbringen, inwiefern die von ihm ins Auge gefaßte „Letztbegründung“ der Ethik auf der Basis des Gottesglaubens möglich ist. Sein Hinweis auf die „Unbedingtheit“ Gottes hilft da jedenfalls nicht weiter, denn er müßte begründen, dass man Gottes Forderungen erfüllen sollte. Auch wenn es ihm als Theologen natürlich erscheint, den Begründungsregreß gerade an dieser Stelle abubrechen, so kann er jedenfalls nicht erwarten, daß jemand, der seine Denkgewohnheiten nicht teilt, solche Machtworte der theonomen Vernunft ohne weiteres akzeptiert. Wer das Begründungsdenken des klassischen Rationalismus durchschaut hat, wird auch ethische Normen nicht mehr als Dogmen behandeln wollen. Der Rückgriff auf die Autorität Gottes verschafft dem Theologen jedenfalls keine Vorteile bei der Behandlung moralischer Probleme. Spätestens seit David Hume dürfte klar sein, dass derartige Probleme auch im Rahmen des Naturalismus behandelt werden können.

Es ist aber nicht uninteressant, auf die Frage einzugehen, wie es um die spezifisch christliche Ethik bestellt ist, die man im Neuen Testament findet. Nach Küng zielt die Bergpredigt auf das radikale Ernstnehmen des Willens Gottes und fordert einen Gehorsam der Gesinnung und der Tat. Nur durch die Erfüllung dieser Forderung wird der Mensch „der Verheißungen des Reiches Gottes teilhaftig“. Gott appelliert also in sehr drastischer Weise an den Eigennutz der Menschen, um sie zum Gehorsam zu veranlassen. Auf

den durchaus utilitaristischen Charakter dieser Ethik hatte schon Albert Schweitzer hingewiesen. Wie Walter Kaufmann sagt, ist der entscheidende Punkt, daß „die Ethik Jesu, wie sie uns in den Evangelien vorliegt, auf dem unablässigen Appell an die Hoffnung auf Lohn beruht. Jesus predigt zu solchen, die ins Himmelreich eingehen möchten, und sagt ihnen, wie sie es anstellen müssen“<sup>16</sup>. Ich beschränke mich hier auf diesen Hinweis und verweise für eine Analyse weiterer Aspekte der jesuanischen Ethik, die man bei Küng nicht findet, auf die vorliegende Literatur<sup>17</sup>.

Es ist natürlich ein sehr wichtiges Problem, in welcher Weise eine Moral tatsächlich in einer Gesellschaft und ihrem Kulturmilieu verankert ist. Diese Frage ist aber keineswegs identisch mit dem oben erörterten Begründungsproblem. Es könnte natürlich der Fall sein, dass gewisse Illusionen über die Existenz Gottes und den Inhalt seines Willens, sowie Drohungen und Verheißungen, die mit der Befolgung oder Nichtbefolgung seiner Gebote und Verbote verbunden sind, dabei eine erhebliche Rolle spielen. Aber auch diese Idee der Notwendigkeit einer religiösen Untermauerung der Moral scheint mir auf schwachen Füßen zu stehen. Zunächst gibt es eine ganze Reihe von Atheisten, denen man beim besten Willen nicht vorwerfen kann, daß ihre Moral wegen mangelnder religiöser Untermauerung unzuverlässig sei. Und andererseits haben uns religiöse Begründungen in der Geschichte nie vor den perversesten Entwicklungen des moralisch-politischen Lebens geschützt. Es hat im Gegenteil gerade die Idee, daß man eine unerschütterliche Begründung zur Hand habe, nicht selten zur Intoleranz, zum Fanatismus und all den unangeneh-

men Konsequenzen geführt, die mit solchen Gesinnungen verbunden zu sein pflegen. Im übrigen haben wir Anlaß anzunehmen, daß es natürliche Grundlagen der Moral gibt, die den Glauben an transzendente Sanktionen überflüssig machen.

Den dritten Band der Küngschen Trilogie, der seine Eschatologie enthält<sup>18</sup>, hat Küng veröffentlicht, nachdem meine Kritik an den in den beiden ersten Bänden enthaltenen Thesen und Argumenten erschienen war. In diesem Band hat er, wie er sagt, auf die theologische Fundierung zurückgegriffen, die er in diesen beiden Büchern geliefert hatte. Daher tauchen darin auch zentrale Thesen wieder auf, die er in ihnen formuliert hatte. Von dem, was er vorher behauptet hatte, hat er offenbar nichts zurückgenommen.

Küng hatte also die Möglichkeit, meine Kritik an seinen Auffassungen zur Kenntnis zu nehmen, ehe er sich mit der eschatologischen Problematik beschäftigte. Und er hat das, wie zu erwarten war, auch getan. Von einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dieser Kritik kann allerdings nicht die Rede sein. Er widmet ihr in diesem Buch nur eine längere Anmerkung, die dem Leser klar machen soll, warum er sich bei der Behandlung der speziellen Frage nach dem ewigen Leben um meine Kritik nicht zu kümmern braucht<sup>19</sup>. Die „fällige Weiterführung der Diskussion mit Alberts kritischem Rationalismus“ könne in diesem Buch nicht geleistet werden. Wenn man sein neues Buch über Naturwissenschaft und Religion liest, gewinnt man den Eindruck, dass er mit seinem Rückgriff auf Poppersche Ideen diese Aufgabe erfüllt zu haben glaubt, obwohl er in diesem Buch mit keinem Wort auf meine Kritik eingeht.

Warum er glaubt, sich diesen Verfahren leisten zu können, ist aus der erwähnten Anmerkung zu entnehmen<sup>20</sup>. Was er in meinem Buch vermißt, ist nach seinen eigenen Worten offenbar eine an „neuralgischen Punkten kritisch argumentierende Auseinandersetzung“. Da ich glaube, genau das geleistet zu haben, kann ich für seine Charakterisierung meines Verfahrens kein Verständnis aufbringen. Ich habe den ernsthaften Versuch unternommen, die Künigsche Sicht seiner Problemsituation zu rekonstruieren, und bin auf alle wesentlichen Thesen und Argumente, die er zur Lösung seiner Probleme vorgebracht hat, im Detail eingegangen. Dabei habe ich unter anderem gezeigt, dass Küng an „neuralgischen Punkten“ seines Gedankengangs in einer Weise verfährt, die für den klassischen Rationalismus charakteristisch ist. An keiner Stelle meiner Auseinandersetzung mit Küng ist, wie er mir unterstellt, ein „Verdikt“ oder ein „Frageverbot“ zu finden. Was er zu meinem Verfahren sagt, kann ich daher nur als eine Karikatur dessen betrachten, was in meinem Text zu finden ist.

Wie in den beiden anderen Bänden seiner Trilogie macht uns Küng auch in seinem Buch zum ewigen Leben mit keineswegs uninteressanten Forschungsergebnissen aus verschiedenen Wissensgebieten bekannt, die sich aber meist als wenig ergiebig für die Lösung seiner Probleme erweisen. Das ist deshalb der Fall, weil er darauf hinweisen kann, daß mit ihrer Hilfe weder ein Beweis noch eine Widerlegung der von ihm aufgezeigten Alternativen möglich ist. Wie schon früher, so kann er auch hier wieder eine Patt-Situation in bezug auf Feuerbachs atheistische Negierung eines ewigen Lebens und den Glauben an ein solches Leben konstruieren,

nachdem er zuvor festgestellt hat, dass mit einer psychologischen Erklärung des Glaubens an ein ewiges Leben noch keineswegs gezeigt sei, dass es kein reales Objekt dieses Glaubens geben könne. Da ich auf diesen Punkt in meiner Analyse seines Buches zur Gottesproblematik eingegangen bin, hätte er Gelegenheit gehabt, meine Einwände zu berücksichtigen.

Im Zusammenhang mit der Forderung nach „Bewahrheitung des Ewigkeitsglaubens“ geht Küng auf Kant ein, dessen Lehre schon bei seiner Behandlung des Gottesglaubens eine Rolle gespielt hat. Wie schon vorher stellt er im Anschluß an seine Kantinterpretation fest, dass offenbar eine deduktive Ableitung der betreffenden These aus der erfahrenen Wirklichkeit unmöglich zu sein scheint, nicht dagegen eine induktive Anleitung, „welche die einem jeden zugängliche Erfahrung der fraglichen Wirklichkeit auszuleuchten“ suche. Wieder spricht er hier von einem indirekten Verifikationskriterium. Auf meine Analyse seiner Argumentation zu dieser Frage geht er nicht ein.

In seinem Buch zur Gottesproblematik folgt dann sein Versuch einer „Bewahrheitung“ seiner These der Existenz Gottes, der, wie ich gezeigt hatte, völlig gescheitert ist. Eine Antwort auf meine Kritik an diesem Versuch hat er sich durch seine Pauschalverurteilung meines Verfahrens erspart. Wie er selbst feststellt, hängt seine Hoffnung auf ein ewiges Leben eng mit dem Glauben an Gott zusammen. Meine Kritik an der Künigschen Existenzthese hat daher auch negative Konsequenzen für seine Behandlung der eschatologischen Problematik.

Wie schon im ersten Band seiner Trilogie geht er dann wieder auf den Glauben an Jesus und auf die Resultate der historisch-

kritischen Jesusforschung ein. Wie zu erwarten, erledigt er dieses Problem in derselben Weise wie schon früher. Man sieht hier, daß Küng es für angebracht hält, im Interesse der Bewahrung des religiösen Glaubens einen Wahrheitsrelativismus zuzulassen, um zeitgebundene Weltauffassungen als irrtumsfrei hinstellen zu können. Da der Küngsche Versuch, einen rational verantwortbaren Gottesglauben zu rechtfertigen, gescheitert ist, wäre es wohl plausibel gewesen, auch mit dem Problem der Naherwartung anders umzugehen, als das in seiner Analyse geschieht. Seine Behandlung des Problems ist jedenfalls ein Rückfall hinter das, was Weiss und Schweitzer dazu gesagt haben. Im Gegensatz zu ihnen versucht er, das Scheitern der Eschatologie mit allen ihm zur Verfügung stehenden sprachlichen Mitteln zu verschleiern.

Auch sein Umgang mit dem Osterglauben ist so zu beurteilen. Die Auferweckung, so meint er, sein kein historisches, wohl aber ein wirkliches Ereignis, und zwar deshalb, weil die historische Wissenschaft gerade jene Wirklichkeit methodisch ausschließe, die für die Erklärung der betreffenden Tatbestände allein in Frage komme, nämlich die Wirklichkeit Gottes<sup>21</sup>. Es gehe hier um eine radikale Verwandlung in einen neuen Zustand, der völlig unanschaulich und unvorstellbar sei. Da unsere Sprache hier an Grenzen stoße, könne man hier nur zu Bildern, Metaphern und Symbolen greifen oder aber mit widersprüchlichen, paradoxen Begriffen arbeiten. Indem die endliche Person ins Unendliche eingehe, also wohl in Gott, verliere sie ihre Grenzen, so daß der Gegensatz personal-apersonal ins Transpersonale hinein überstiegen werde. Auf diese Art des Vorgehens bin ich schon einge-

gangen. Wir haben sie schon bei der Küngschen Behandlung des Gottesproblems kennen gelernt. Ebenso wie sein Gottesbegriff verliert auch sein Begriff des ewigen Lebens durch die Art, wie er damit umgeht, jede Bestimmtheit. Es handelt sich offenbar um ein Wort, dem er keinen faßbaren Sinn zu geben vermag.

Es geht mir hier nicht etwa darum, unserem Autor die Formulierung metaphysischer Thesen vorzuwerfen. Solche Aussagen können durchaus sinnvoll sein, und sie können rational diskutiert werden. Es geht vielmehr darum, daß Küng nicht in der Lage ist, zentralen Bestandteilen seiner Aussagen überhaupt einen Sinn zu geben. Wer einem Gläubigen mitteilt, daß ihm mit seinem Tode eine Einkehr in das unaussprechliche Geheimnis unserer Wirklichkeit ermöglicht wird, gibt ihm de facto zu verstehen, daß er nicht in der Lage ist, ihm etwas über seinen zukünftigen Zustand zu sagen. Da der Auferweckungsglaube offenbar auf den Gottesglauben gegründet ist und die Küngsche Argumentation für diesen Glauben fehlgeschlagen ist, hängt die Hoffnung auf das ewige Leben gewissermaßen in der Luft.

Nun kennt die christliche Tradition, wie unser Autor mit Recht feststellt, aber zwei Möglichkeiten menschlicher Existenz im Jenseits, nämlich Himmel und Hölle. Wie die Küngsche Darstellung der damit verbundenen Probleme zeigt, läßt sich die Hölle nicht ganz aus dem christlichen Glauben eliminieren, denn sonst würde der biblische Gerichtsgedanke seine Pointe verlieren. Aber er gibt sich Mühe, die Aussagen des Neuen Testaments über die Ewigkeit der Höllenstrafe zu verharmlosen.

In seinem Epilog spricht unser Autor dann von der „großen, erhabenen und doch zu-

gleich unendlich grausamen Geschichte des Kosmos mit seinen Katastrophen, von denen die Menschen so oft mitbetroffen sind<sup>22</sup>. Aber auf die Idee, sich ernsthaft zu fragen, wie sich diese Tatsachen mit seinem Vertrauen auf Gott und das von ihm erwartete Heil vereinbaren lassen, scheint er nicht zu kommen. Das Theodizeeproblem spielt, wie wir gesehen haben, bei seiner Behandlung der Gottesproblematik kaum eine Rolle. Daher kann er ohne Skrupel davon sprechen, daß das Vertrauensvotum, das er fordert, nicht nur zumutbar, sondern „auch in ungeschmälerter intellektueller Redlichkeit zu verantworten“ sei.

Auch im letzten Buch seiner Trilogie hat sich unser Autor unbeirrt dieselben Denkkunststücke geleistet, die ich in meiner Kritik an seiner Vorgehensweise in den beiden ersten Büchern aufgedeckt und moniert hatte. Seine Trilogie zur Problematik des christlichen Glaubens ist ein Musterbeispiel für illusionäres Denken im Dienste religiöser Vorstellungen, die mit dem modernen Weltbild unvereinbar sind.

### **III. Küngs Untersuchung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Religion.**

Damit komme ich zurück auf das neue Buch, in dem sich Küng mit dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Religion befaßt. Wie er in der Einleitung dieses Buches sagt, möchte er in ihm „in bescheidenem Ausmaß Licht vermitteln – jenes Licht weitergeben, das die grandiosen Ergebnisse vor allem der Physik und der Biologie auf den Anfang von Welt, Leben und Mensch werfen, Licht, wie es in völlig anderer Weise nach wie vor das zeitgemäß verstandene Zeugnis der Bibel ausstrahlt, Licht wie es in demütigem Selbst-

bewußtsein eine aufgeklärte Philosophie und Theologie heute den Menschen zu vermitteln vermag<sup>23</sup>. Und man findet in diesem Buch in der Tat eine populäre Darstellung wissenschaftlicher Resultate, eine Darstellung des Zeugnisses der Bibel und eine Darstellung philosophischer und theologischer Auffassungen, die vom Autor für die Lösung seiner Probleme verwertet werden. Das zentrale Problem, um dessen Lösung es ihm geht, wird von ihm folgendermaßen formuliert: Es gehe, so sagt er, „um nichts weniger als um Ursprung und Sinn des Weltalls als Ganzes, ja, der Wirklichkeit überhaupt“<sup>24</sup>.

Man sieht also, dass seine Problemstellung an das anknüpft, was er in seiner Trilogie behandelt hatte, wo es, wie wir gesehen haben, um die Begründung der als sinnvoll vorausgesetzten ganzen Wirklichkeit ging und die Existenz des christlichen Gottes für diese Begründung herangezogen wurde. An dieser Grundposition wird sich, wie wir sehen werden, nichts ändern. Und wie er ausdrücklich betont, baut er auf den methodischen Grundlagen auf, die er in seinem Buch zum Gottesproblem entwickelt hatte<sup>25</sup>. Die Thesen und Argumente, die an zentralen Stellen seines neuen Buches vorkommen, stimmen zum Teil wörtlich mit denen überein, die in den drei Bänden seiner Trilogie zu finden sind. Nur bringt er sie in Zusammenhang mit Problemen und Resultaten der Wissenschaften, die er bisher nicht berücksichtigt hatte, und sucht deren Stärken und Schwächen herauszuarbeiten.

Da geht es zunächst um eine vereinheitlichte Theorie für alles, wie sie von Physikern ins Auge gefaßt wurde. Er bietet in diesem Teil eine kurze Geschichte der Physik und der Reaktionen der Kirche auf neue Erkenntnisse, die ihm Gelegenheit

gibt, die Fehltritte der Kirche zu kritisieren. Er geht dabei auf Kopernikus, Kepler, Galilei, Einstein, Planck und andere Physiker ein, auf den Urknall und das expandierende Universum, auf Hawking und den Grundlagenstreit in der Mathematik und schließt mit einer Mahnung zur Bescheidenheit und Selbstbesinnung, die mit der Aufforderung endet, die Physiker sollten die aus dem 19. Jahrhundert stammenden positivistischen Grundlagen ihres wissenschaftlichen Denkens überprüfen. Es folgt dann ein Abschnitt über das Ungenügen des Positivismus, der als ein Kernstück seines Buches anzusehen ist. Er geht darin auf Karl Poppers Positivismuskritik ein und schließt sich dieser Kritik an. Wie schon erwähnt, sieht es so aus, als ob Küng in diesem Abschnitt die „fällige Auseinandersetzung“ mit dem kritischen Rationalismus unterbringen möchte. Aber diese Auseinandersetzung besteht eben im wesentlichen darin, daß er den Popperschen Fallibilismus und seine allgemeine methodische Orientierung akzeptiert, um sie zur Kritik anderer Auffassungen verwenden zu können. Darüber, daß auf dem Hintergrund dieser philosophischen Auffassung eine durchschlagende Kritik an den zentralen Thesen und Argumenten seiner früheren Bücher möglich war, wird der Leser an keiner Stelle seines Buches informiert, obwohl er diese Thesen und Argumente in diesem Buche wiederholt.

Was ihm für seine Argumentation wichtig erscheint, ist vor allem die Poppersche Zurückweisung der positivistischen These von der Sinnlosigkeit metaphysischer Aussagen, Poppers These, daß eine rationale Behandlung metaphysischer Fragen grundsätzlich möglich ist und daß sogar metaphysische Ideen für die Entwicklung

der Kosmologie von großer Bedeutung waren, und sein Nachweis, daß die Aussagen der Naturwissenschaften sich zwar bewähren können, daß sich aber ihre Wahrheit nicht mit objektiver Gewißheit zeigen läßt, so daß es kein absolut gesichertes Wissen gibt. Küng scheint also wesentliche Einsichten des kritischen Rationalismus übernommen zu haben. Sehen wir uns an, wie er sie verwendet.

In einem Abschnitt über die Fraglichkeit der Wirklichkeit weist er auf die Vieldimensionalität und Vielschichtigkeit der Wirklichkeit hin und warnt davor, einen bestimmten Aspekt der Wirklichkeit zu verabsolutieren. Andererseits, so meint er, müsse die Einheit und Wahrheit der Wirklichkeit immer wieder neu zur Sprache gebracht werden. Und neben dem methodisch-rationalen Denken möchte er auch dem intuitiv-ganzheitlichen Erkennen einen Platz einräumen. Schließlich läßt er uns im letzten Abschnitt dieses Kapitels wissen, daß Naturwissenschaft und Theologie unterschiedliche aber gleichberechtigte Perspektiven eröffnen. Für beide Bereiche scheint er den von Popper vertretenen methodologischen Revisionismus zu akzeptieren. Nach einer kurzen, nicht sehr klaren Stellungnahme zur Kantschen Erkenntnislehre, aus der nicht hervorgeht, ob er im Gegensatz zu Kant eine realistische Position vertreten möchte, stellt er dann fest, daß sich auch dem Naturwissenschaftler auf einer tieferen Ebene die Frage stellt, „was die Welt im Innersten zusammenhält, und damit auch die Frage nach Grund und Sinn des Ganzen der Wirklichkeit“.

Am Schluß des Kapitels charakterisiert er seine Methode. Er tritt nicht für ein Konfrontationsmodell zwischen Naturwissenschaft und Religion ein und auch nicht für

ein Integrationsmodell harmonistischer Prägung, sondern für ein Komplementaritätsmodell kritisch-konstruktiver Interaktion der beiden, „in dem die Eigensphären bewahrt, alle illegitimen Übergänge vermieden und alle Verabsolutierungen abgelehnt werden, in dem man jedoch in gegenseitiger Befragung und Bereicherung der Wirklichkeit als ganzer in allen ihren Dimensionen gerecht zu werden versucht“<sup>26</sup>.

Im folgenden Kapitel, so sagt er dann, möchte er „tiefer bohren als nur bis zur mathematischen Struktur der physikalischen Welt“, nämlich „nach einem zusammenhaltenden Sinn-Grund aller Dinge unserer Erscheinungswelt“. Dieses Kapitel<sup>27</sup> enthält historische Berichte darüber, wie Philosophen und Wissenschaftler Probleme behandelt haben, die Küng mit seiner Frage nach dem absoluten Anfang in Zusammenhang bringen möchte. Dabei geht er auch wieder auf die Gottesbeweise ein und schließt sich der Kantschen Auffassung an, dass diese Beweise zwar alle gescheitert, aber auch Gegenbeweise nicht möglich sind, so daß auch der Atheismus hier in seine Schranken gewiesen sei.

Nun hatte ich in meiner Untersuchung der Künigschen Behandlung der Gottesproblematik schon darauf hingewiesen, dass für Existenzbehauptungen eigentlich derjenige die Beweislast trägt, der sie vertritt, ganz abgesehen davon, dass es hier ohnehin nicht um Beweise oder Gegenbeweise im klassischen Sinne gehen kann, wenn man den konsequenten Fallibilismus akzeptiert. Wer mit der These der Existenz Gottes operiert, hätte zu zeigen, welche Erklärungsleistung er damit erreichen kann. An dieser Aufgabe war Küng in seinen früheren Bemühungen jedenfalls gescheitert. Auch seine Untersuchung der

Religionskritik des neunzehnten Jahrhunderts, die nun folgt, leidet unter den Schwächen, die sich schon in seinem Buch zur Gottesproblematik gezeigt hatten..

Die Naturwissenschaft, so stellt er dann fest, müsse Gott aus dem Spiel lassen. Aber auch das ist keineswegs selbstverständlich. Noch Newton hatte bekanntlich gute Gründe, Gott innerhalb seiner Wissenschaft zu berücksichtigen<sup>28</sup>, obwohl dieser, wie Küng uns mitteilt, „nicht wie andere Objekte empirisch konstatiert und analysiert werden kann“. Und erst Laplace konnte auf diese Hypothese verzichten. Newtons Physik war in eine realistische Metaphysik eingebettet, die sich auf die ganze Wirklichkeit bezog. Daß die Naturwissenschaft, wie Küng sagt, wenn sie ihrer Methode treu bleiben will, „ihr Urteil nicht über den Erfahrungshorizont hinaus ausweiten darf“, ist daher eine äußerst mißverständliche These. Schon die realistische Interpretation physikalischer Theorien ist ein philosophisches Problem, das für die Diskussion innerhalb der Physik eine Rolle spielt. Und wie Popper gezeigt hat, haben metaphysische Auffassungen große Bedeutung für die Erkenntnisprogramme der Realwissenschaften. Kompetenzzuweisungen an bestimmte Disziplinen, wie sie in diesem Künigschen Buch an vielen Stellen auftreten, sind geeignet, die Lösung der betreffenden Probleme zu erschweren. Die Forderung der „Offenheit gegenüber der gesamten Wirklichkeit“ ist damit jedenfalls nicht vereinbar.

Anschließend an seine grundsätzlichen Erörterungen macht uns Küng wieder mit Ergebnissen der Naturwissenschaften bekannt und mit der Tatsache, daß bisherige Lösungen der betreffenden Probleme auch nach Auffassung bedeutender Physiker

nicht befriedigend sind. Das gibt ihm Gelegenheit, diesen Physikern Pascals Wette vorzulegen, mit der dieser Philosoph angeblich deutlich machen wollte, daß in bezug auf die Frage der Existenz Gottes „nicht ein Urteil der reinen Vernunft, sondern eine Entscheidung des ganzen Menschen gefordert wird, die von der Vernunft nicht bewiesen, wohl aber vor der Vernunft verantwortet werden kann.“. Tatsächlich handelte es sich bei dieser Wette aber um die Anwendung eines Nutzenkalküls auf der Basis des durchaus egoistischen Wunsches nach ewiger Seligkeit und einer unzulänglichen Analyse der vorliegenden Problemsituation<sup>29</sup>. Mir ist unverständlich, inwiefern es angebracht ist, hier von einer Entscheidung des „ganzen Menschen“ zu sprechen.

Dann geht Küng auf das Problem der kosmischen Feinabstimmung ein und beschreibt zwei Reaktionen auf dieses Problem, die er als „kosmologische Spekulation“ und als „kosmologische Demonstration“ charakterisiert. Was die erste dieser Reaktionen angeht, so wendet er sich gegen ein von der Empirie nicht gedecktes Ausdenken bloßer Möglichkeiten, so dass man den Eindruck gewinnt, man müsse in der wissenschaftlichen Forschung bei der Entwicklung theoretischer Alternativen von vornherein alle Möglichkeiten empirischer Prüfung zu erkennen in der Lage sein. Das kann aber schon deshalb nicht gefordert werden, weil solche Theorien unendlich viele Konsequenzen enthalten<sup>30</sup>. Er bringt dann sein Bedauern darüber zum Ausdruck, daß man sich nicht „mit dem modernen Schöpfungsverständnis“ auseinandersetzt, sondern den Schöpfungsgedanken „diskussionslos“ übergeht. Man darf gespannt sein, was er selbst in dieser Hinsicht anzubieten hat.

Dann geht es um das, was er „kosmologische Demonstration“ nennt. Er meint damit den Tiplerschen Versuch, Gott in die Kosmologie einzubauen. Wenn man sich allerdings die Art der Argumentation ansieht, die hier vorliegt, dann sieht man, daß der Ausdruck „kosmologische Demonstration“ irreführend ist, denn abgesehen davon, dass dabei die Geltung bestimmter Gesetze vorausgesetzt wird, folgt offenbar die These der Existenz Gottes nicht aus diesen Voraussetzungen, und zwar schon deshalb, weil der jüdisch-christlich-muslimische Gott personalen Charakter hatte. Demnach handelt es sich hier wie in den vorher behandelten Fällen um eine reine Spekulation.

Was Küng in diesem ganzen Abschnitt diskutiert, sind mögliche Motive von Physikern, nämlich vor allem das Motiv „der Herausforderung des Buches Genesis auszuweichen und die Gottesfrage ignorieren zu können“. Aber ernsthafte Argumente zur Sache sind hier schon deshalb nicht zu finden, weil er sich als unzuständig für die Beurteilung der vorgeschlagenen Problemlösungen erklärt. Einerseits will er die Sachargumentation den Physikern überlassen und kann dazu auch nicht mehr sagen, als daß das Problem der empirischen Prüfbarkeit wichtig ist, also etwas, was, wie seine Analyse zeigt, die betreffenden Fachleute selbst schon wissen. Andererseits will er durch die Analyse des Motivationshintergrunds den Eindruck der Voreingenommenheit bei einigen Physikern erzeugen. In dieser Hinsicht hätte er allerdings Grund genug, sich an seine eigene Argumentation in seiner Trilogie zu erinnern.

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels kommt er nun auf die „Kernfrage“ zu sprechen, nämlich die Frage der „Letztbegrün-



„dung der Wirklichkeit“, mit der die Physik möglicherweise überfordert sei. Trotz phantastischer Erkenntnisfortschritte, so meint er, sei die Rätselhaftigkeit der Welt keineswegs verschwunden. In der Tat tauchen mit dem Fortschritt der Erkenntnis, wie schon Popper festgestellt hatte, immer neue Probleme auf. Nach Küng hat die wissenschaftstheoretische Diskussion folgendes gezeigt: „Während die Argumente der Physik, auf Beobachtung, Experiment und Mathematik aufgebaut, einen logisch zwingenden Charakter haben, können die philosophisch-theologischen Argumente für die Annahme einer metaempirischen Wirklichkeit bestenfalls eine Hinführung und Einladung sein. Das heißt: In diesen letzten Fragen herrscht kein intellektueller Zwang, sondern Freiheit“.

Das ist eine seltsame Feststellung. Tatsächlich werden ja in beiden Bereichen Argumente verwendet, so daß die Logik und insofern auch der von ihm so genannte „Zwang“ in beiden eine Rolle spielt. Außerdem werden in beiden Bereichen alternative Problemlösungen diskutiert, so daß auch in der Physik und in den anderen Realwissenschaften die „Freiheit“ da ist, die er für Philosophie und Theologie beansprucht. Auch er selbst formuliert immer wieder Argumente, wenn auch nicht gerade mit großem Erfolg.

Zugleich habe sich deutlich gezeigt, so meint er dann, daß das naturwissenschaftliche Instrumentarium angesichts der Frage nach dem letzten Woher dieser rätselhaften Wirklichkeit versage. Wir haben gesehen, daß diese Beurteilung der Sachlage keineswegs unproblematisch ist. Aber es kann durchaus zugestanden werden, daß es irgendwelche unüberwindliche Schranken für unsere Erkenntnis geben kann, die dann allerdings auch der Theo-

loge kaum zu überwinden in der Lage ist. Jedenfalls zieht Küng die Konsequenz, daß man hier zu der Frage nach der Wirklichkeit überhaupt komme, für deren Beantwortung er sich bekanntlich zuständig fühlt: Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts.? Das sei die Ur-Frage des Menschen, die der Naturwissenschaftler, der jenseits des Erfahrungshorizonts nicht mehr zuständig sei, nicht beantworten könne. Hier stoße der Mensch auf das Urgeheimnis der Wirklichkeit. Es sei die Frage nach einem möglichen Urgrund, Urhalt, Urziel dieser Wirklichkeit, die sich nicht nur für den Naturwissenschaftler, sondern für den Menschen als Menschen stelle.

Man sieht also, daß Küng hier bei der Frage angekommen ist, die er schon in seinem Buch zur Gottesproblematik gestellt und zu seiner eigenen Zufriedenheit beantwortet hatte. Was er bisher zeigen wollte, ist nur, daß die Naturwissenschaften diese Frage nicht beantworten können. Wenn man, wie Küng das in diesem Buche offenbar einräumt, vom kritischen Rationalismus ausgehen kann, dann haben wir es also mit einer metaphysischen Frage zu tun, die durchaus rational diskutierbar ist. Gerade der Naturwissenschaftler, so meint Küng nun, stehe vor der Alternative, angesichts dieser Fragen zu kapitulieren und Fragen nach Ursachen aufzugeben, oder aber sich auf die Frage nach Gott einzulassen. Er möchte ihm empfehlen, Gott zumindest als Hypothese in Betracht zu ziehen.

Nun wird uns Küng in den beiden Abschnitten über Gott als Hypothese und Gott als Wirklichkeit mit einer Argumentation konfrontieren, die wir schon aus seinem früheren Buch kennen. Und wir bekommen als erstes eine Passage aus einem Text

von Werner Heisenberg serviert, die wir ebenfalls schon kennen, nämlich die Aussage, der Schluß von der Existenz der Welt auf eine Ursache dieser Existenz sei mit unserer wissenschaftlichen Erkenntnis völlig vereinbar. Ich habe mich zu dieser Aussage in meiner Kritik der Küngschen Theologie ausführlich geäußert<sup>31</sup>. An dieser Stelle hätte unser Autor, der in seinen früheren Büchern gezeigt hat, dass er mit der Logik auf Kriegsfuß steht, und der in diesem Buch immer wieder die Physiker zu mehr Demut auffordert, besser daran getan, einen Logiker zu Rate zu ziehen. Von ihm hätte er erfahren können, daß es sich hier nicht um einen Schluß handelt, und daß die Anwendung des Kausalprinzips, wenn man es als zusätzliche Prämisse einführen würde, sofort die Frage nach der Ursache dieser Ursache, also hier wohl nach der Ursache Gottes, nach sich ziehen würde. Um die Kausalkette abzuschließen, könnte er zwar auf den Begriff Gottes als einer „causa sui“ zurückgreifen, müsste aber dann mit einer Kritik rechnen, die schon bei Schopenhauer zu finden ist.

Der Gottesglaube ist in der Tat, wie er dann feststellt, mit verschiedenen Weltmodellen vereinbar. Wer wollte das bestreiten. Aber dasselbe gilt natürlich für den Glauben, daß es keinen Gott gibt. Es müßte also etwas hinzukommen, wenn man ihn, wie Küng das vorhat, begründen möchte. Und mit diesem Argument rückt er nun heraus: „In der Tat, wenn Gott existierte, dann wäre die Kernfrage nach dem Anfang aller Dinge beantwortet, warum überhaupt etwas ist und nicht nichts. Beantwortet wäre auch die Rahmenfrage nach den kosmischen Grundkonstanten, die von allem Anfang an die Entwicklung des Universums bestimmen“.

Diese These wird möglicherweise einem Gläubigen einleuchten, aber der Skeptiker wird sich fragen müssen, wieso sie akzeptabel ist. Man müsste genauer wissen, welche Eigenschaften Gottes zu der Annahme berechtigen, dass damit diese Kernfrage beantwortet ist. Mit dieser Frage hatte sich Küng schon in seinem Buch zur Gottesproblematik beschäftigt und wir hatten gesehen, dass seine Bemühungen, sie zu beantworten, keinen Erfolg hatten. In diesem Buch scheint er vorauszusetzen, er habe uns dort eine zufriedenstellende Antwort angeboten. Das geht auch daraus hervor, wie er die Frage beantwortet, wie man Gewißheit darüber erlangen könne, dass Gott nicht nur eine Hypothese, eine Idee, sondern Wirklichkeit sei. Er macht uns hier in aller Kürze damit bekannt, wie die Antwort auf diese Frage aussieht, die er in seinem früheren Buch schon gegeben hat. Da ist von einer vertrauenden, rational verantwortbaren Grundentscheidung und Grundeinstellung die Rede, einer Vertrauenshaltung, in der man trotz aller Zweifel das Wirklichsein der Wirklichkeit im Ganzen erfahren könne, also die grundlegende Identität, Werhaftigkeit und Sinnhaftigkeit dessen, was ist, bejahen könne. In einer solchen Vertrauenshaltung könne man auch das Wirklich-Sein Gottes, eines Urgrunds von allem, was ist, annehmen, was sich auf das ganze Erleben, Verhalten und Handeln auswirke.

Wer an der wissenschaftstheoretischen Diskussion interessiert sei, so sagt er dann, werde jetzt präzisieren können: Unmöglich sei sowohl ein induktiver Beweis als auch eine deduktive Ableitung Gottes aus dieser erfahrbaren Wirklichkeit von Welt und Mensch durch eine theoretische Vernunft, die Gottes Wirklichkeit in logischen

Schlußfolgerungen demonstrieren möchte. Doch nicht unmöglich erscheine eine hinführende Anleitung, welche die einem jeden zugängliche Erfahrung der so sehr fraglichen Wirklichkeit auszuleuchten versuche, um den denkenden und handelnden Menschen vor eine freie, jedoch rational verantwortbare Entscheidung zu stellen. Dabei komme nur ein indirektes Verifikationskriterium in Frage, das Gott an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu verifizieren suche.

Man sieht, daß Küng hier in abgekürzter Form die Vorgehensweise reproduziert, die er früher schon ausführlicher vorgeführt und der ich eine gründliche Analyse gewidmet hatte. Allerdings hat er eine kleine Änderung vorgenommen, die wohl dem Umstand zu verdanken ist, dass er inzwischen die Poppersche Kritik der Induktion zur Kenntnis genommen hat. Während er früher nur die „deduktive Ableitung“ Gottes abgelehnt und eine „induktive Anleitung“ für möglich erklärt hatte, lehnt er nun auch einen „induktiven Beweis“ ab und spricht von einer „hinführenden“ und nicht mehr wie früher von einer „induktiven Anleitung“. Diese größere Vorsicht in der Wortwahl ist aber ohne Bedeutung für das von ihm vorgeschlagene Verfahren.

Meine Kritik an diesem Verfahren hat er zur Kenntnis genommen. Es mag ja sein, dass er sie nicht akzeptieren kann. Aber er geht auf keines meiner Argumente ein und verschweigt seinen Lesern, daß es eine solche Kritik gibt. Dabei hat er in diesem Buch ausdrücklich die auf Popper zurückgehende philosophische Auffassung akzeptiert, die die Grundlage dieser Kritik ist. Und er benutzt diese Auffassung, um andere Leute in die Schranken zu weisen.. Angesichts dieser Sachlage darf man wohl von einer beachtlichen

Dreistigkeit sprechen, die Küng hier im Umgang mit seinen Diskussionspartnern an den Tag legt.

Das Kapitel schließt mit einem Abschnitt über den archimedischen Punkt, in dem er feststellt, daß ein Ja zu Gott ein radikal begründetes Grundvertrauen zur Wirklichkeit ermögliche und daß das Gott-Vertrauen die Bedingung der Möglichkeit der fraglichen Wirklichkeit anzugeben vermöge. Insofern, so meint Küng, zeige es eine radikale Rationalität, die sich vom ideologischen Rationalismus, der die Ratio verabsolutiere, klar unterscheide. Man erinnere sich daran, dass er in den beiden ersten Büchern seiner Trilogie gerade den kritischen Rationalismus als ideologischen Rationalismus denunziert hatte, also die philosophische Auffassung, deren er sich in diesem Buche teilweise bedient.

Die letzten Abschnitte dieses Kapitels haben zentrale Bedeutung für die Küngsche Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften, der dieses Buch gewidmet ist. Sie enthalten, wie er selbst sagt, die Antwort auf die Kernfrage, um die es ihm dort geht. Diese Antwort ist dieselbe, die er in den früheren Büchern schon gegeben hatte. Die Darstellung naturwissenschaftlicher Probleme und Resultate hat in dieser Beziehung nichts Neues ergeben. Küng hat sie nur benutzt, um den Vertretern dieser Wissenschaften Zensuren zu erteilen und ihnen Ratschläge zu geben. Einer dieser Ratschläge ist der, dass sie sich stärker mit Ergebnissen der modernen Theologie befassen sollten, um ihre Grundprobleme besser lösen zu können. Was ihnen diese Theologie zu bieten in der Lage ist, haben wir nun gesehen.

In den weiteren Kapiteln seines Buches beschäftigt sich Küng mit den Themen „Weltschöpfung oder Evolution?“, „Leben

im Kosmos?“ und „Der Anfang der Menschheit“. Dem schließt sich ein Epilog über das Ende aller Dinge an. Im Kapitel über „Weltschöpfung oder Evolution?“ wird der Leser wie in den vorherigen Kapiteln mit den für dieses Thema relevanten Resultaten der modernen Naturwissenschaft, also mit der Darwinschen Lehre, bekannt gemacht, mit Reaktionen auf diese Lehre und mit philosophischen Konzeptionen, die er in diesem Zusammenhang für diskussionswürdig hält. Die Darwinsche Lehre wird von ihm akzeptiert und die negativen theologischen Reaktionen auf sie werden verurteilt. Er stellt dann fest, daß sich die Theologie inzwischen in dieser Frage von der unmittelbaren Erschaffung der ganzen Welt zurückgezogen und schließlich überhaupt auf einen unmittelbaren Eingriff Gottes in die Entwicklung von Welt und Mensch verzichtet habe. Und er gibt der bekannten Flewischen These recht, dass die Hypothese Gott den Tod von tausend Einschränkungen sterbe. Man könne fragen, so meint er dann, ob eine solche Haltung glaubwürdiger Gottesglaube sei.

Dann geht er der Reihe nach auf die Auffassungen von August Comte, der einen Fortschritt ohne Gott ins Auge gefaßt habe, von Pierre Teilhard de Chardin, bei dem es um eine Evolution zu Gott gehe, und von Alfred North Whitehead ein, der von einem Gott im Prozeß, von einem Werden Gottes, spreche, um sich dann „unvoreingenommen der Sachfrage zu stellen“, wie man heutzutage Gott denken solle. Man solle sich, so meint er, nicht davon abhalten lassen, neue Redeweisen von Gott zu erproben, damit der Kinderglaube erwachsen werde. Den von ihm erwähnten Autoren ist es allerdings, soweit ich sehe, nicht um die Erprobung von

„Redeweisen“ gegangen, sondern um einen akzeptablen Gottesbegriff und um seine Bedeutung für das wirkliche Geschehen.

Unser Autor stellt dann in aller Kürze fest, daß Gott weder ein innerirdisches, noch ein überirdisches, noch ein außerirdisches Wesen sei. Grundlegend sei, daß Gott in diesem Universum und dieses Universum in Gott und zugleich Gott größer als die Welt sei. Er sei zugleich weltimmanent und welttranszendent, eine allumfassende transempirische Beziehungswirklichkeit, seine Ewigkeit umgreife die Zeit, er sei die Dynamik selbst, schaffe die Welt in sich selbst, halte und bewege sie unsichtbar von innen. Er sei die nicht greifbare „Realdimension Unendlich“ in allen Dingen. Man könne das Verhältnis Gott-Welt, Gott-Mensch nur dialektisch formulieren. Man frage sich, warum er dem Begriffssalat, den er mit seinen Formulierungen geschaffen hat, nicht noch die These hinzugefügt hat, dass Gott zugleich gut und böse sei. Auf diese Weise hätte er sich jedenfalls die Lösung des Theodizeeproblems etwas erleichtern können.

Auf die Frage, ob Gott Person ist, antwortet er, ganz ähnlich wie schon in seinem Buch zur Gottesproblematik, da Gott weder personal noch apersonal sei, könne der Theologe davon reden, dass er transpersonal sei. Aber er setzt gleich hinzu, daß mit diesem Begriff keineswegs Gott begriffen, mit dieser Definition keineswegs Gott definiert werden könne. Denn hätte man ihn begriffen oder definiert, so wäre er nicht Gott, der nun einmal der Unsichtbare, Unbegreifliche, undefinierbare sei und bleibe<sup>32</sup>.

Ich bin in meinem oben erwähnten Buch schon ausführlich auf den Künigschen Versuch eingegangen, dem Wort „Gott“,

das er für unersetzlich hält, einen einigermaßen verständlichen Sinn zu verleihen<sup>33</sup>, und begnüge mich hier damit, auf meine Kritik hinzuweisen, auf die Küng bisher nicht eingegangen ist. Ich stelle nur fest, daß dieser Theologe den Anspruch macht, es könne ihm gelingen, mit Hilfe eines Wortes, dem er nicht in der Lage ist, einen Sinn zu verleihen, das „Ganze der Wirklichkeit“ zu erklären, etwas, was der Physiker aufgrund seiner beschränkten Methode nicht leisten könne. Nun machen Physiker im allgemeinen überhaupt keinen Anspruch dieser Art, und Theologen oder Philosophen, die diesen Anspruch machen, scheitern meist schon deshalb an dieser Aufgabe, weil sie weder Klarheit darüber zu schaffen in der Lage sind, um was für ein Problem es sich dabei handelt, noch wie sie es zu lösen gedenken. Genau das zeigt sich auch in den Bemühungen Küngs in dieser Sache.

Es folgt nun ein Bericht über die Schöpfungsmythen der Weltreligionen und ein Abschnitt, in dem er manchen Physikern bescheinigt, daß es ihnen schlicht an der für ein rationales Urteil notwendigen Basisinformation auf dem Gebiete der Religion fehle, wobei Carl Friedrich von Weizsäcker als hervorragendes Gegenbeispiel hingestellt wird, und zwar nicht, weil er ein Problem gelöst, sondern weil er eine Frage gestellt hat, die dem Theologen ins Konzept passt. Um die erwähnte Basisinformation zu bieten, geht er dann auf die biblischen Schöpfungsberichte ein, und zwar im Lichte der „höchst komplexen modernen Bibelforschung“, um ein vernünftiges, gut begründetes Urteil in der Gottesfrage zu erleichtern.

Das Eigentümliche des ersten biblischen Schöpfungsberichts sei, so hören wir, die Transzendenz Gottes, der die Welt allein

durch das Wort erschaffen habe, die Würde des Menschen, der als Ebenbild Gottes charakterisiert werde und die Ordnung und Einheit der Schöpfung, die ein wohlgeordnetes, strukturiertes, harmonisches Ganzes sei. Der um Jahrhunderte ältere zweite Schöpfungsbericht konzentriere sich auf die Erschaffung des ersten Menschenpaares. In einem zentralen Punkt gebe es in der Bibel keine Veränderung: Gott sei ein anredbares Gegenüber, ein Du. Das sei eine unaufgebbare, wenn auch immer wieder neu zu interpretierende Grundkonstante des biblischen Gottesglaubens. Die Bibel sei aber, so meint er, nicht einfach Gottes Offenbarung, sondern menschliches Zeugnis von ihr in einer Sprache von Bildern und Gleichnissen. Küng nennt die Sprache der Bibel eine metaphorische Bildsprache und stellt die Frage, wie der vorwissenschaftliche Mensch gerade Gottes Schöpfertätigkeit anders hätte beschreiben sollen als durch Metaphern und Analogien, die dem Bereich menschlicher Tätigkeiten entnommen sind. Die wirkmächtigen Bilder und Metaphern der Bibel seien, so meint er, kein Beweis für einen „kosmischen Designer oder Architekten“, sondern eine Einladung zum gläubenden Vertrauen auf den einen, nicht direkt konstatierbaren und beschreibbaren unsichtbaren Gott.

Es läßt sich meines Erachtens aber kaum leugnen, daß dieser Gott, mag er auch unsichtbar und schwer faßbar sein, dennoch personalen Charakter hat. Er hat einen Willen, er gibt Anweisungen, er droht und greift lenkend in das irdische Geschehen ein, man kann zu ihm beten und er kann Hilfe gewähren. Und ein solcher Gott paßt sehr gut in das vorwissenschaftliche Weltbild. Ein erheblicher Teil des in der Bibel berichteten Geschehens wird keines-

wegs in metaphorischer Sprache beschrieben, sondern in einer alltäglichen „Faktsprache“, die für uns gut zu verstehen ist. Wenn zum Beispiel Gott das Volk Israel dazu auffordert, ein anderes Volk zu vernichten, dann wüßte ich nicht, was daran metaphorisch ist. Der Gottesbegriff, der da verwendet wird, ist gut zu verstehen. Er hat allerdings wenig zu tun mit dem Königschen Gottesbegriff, der alle Begriffe sprengt, so daß man eigentlich nicht mehr von einem Begriff sprechen kann. Die Bibel, so sagt er, beschreibe keine naturwissenschaftlichen Fakten, sondern deute sie, auch für unser gegenwärtiges menschliches Leben und Handeln. Beide Sprach- und Denkebenen seien immer sauber zu trennen, wenn man fatale Mißverständnisse vermeiden wolle. Wissenschaftliche und religiöse Sprache seien so wenig vergleichbar wie wissenschaftliche und poetische.

Nun kann sicher nicht die Rede davon sein, dass in der Bibel eine naturwissenschaftliche Sprache verwendet wird. Aber es kommen dennoch laufend Tatsachen oder vermeintliche Tatsachen vor, über die zwar in der Alltagssprache berichtet wird, die aber grundsätzlich wissenschaftlicher Beschreibung und Erklärung zugänglich sind. Die Rede von den beiden „Sprach- und Denkebenen“, die darauf abzielt, die Inkommensurabilität von Urknalltheorie und Schöpfungsglaube, Evolutionstheorie und Erschaffung des Menschen zu begründen, um mögliche Widersprüche auszuschalten, ist nur ein Mittel, um den biblischen Glauben gegen jede mögliche Kritik auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnisse zu immunisieren. Auf die gleiche Weise könnte man ohne weiteres das Weltbild jeder anderen Kultur dieser Erde sowie die in unserer Alltagssprache ent-

haltene Steinzeitmetaphysik vor einer solchen Kritik retten<sup>34</sup>.

Nicht einen Kern des naturwissenschaftlich Beweisbaren habe unsere Bibelinterpretation herauszuarbeiten, so hören wir nun, sondern das für Glauben und Leben Unverzichtbare. Nicht die Existenz oder Überflüssigkeit Gottes habe die Naturwissenschaft zu „beweisen“. Sie habe vielmehr die physikalische Erklärbarkeit unseres Universums so weit wie möglich voranzutreiben und zugleich Raum zu lassen für das physikalisch prinzipiell Unerklärbare. Davon rede die Bibel. Man sieht, wie sich durch eine einfache Kompetenzregelung die Probleme lösen lassen.

Für eine solche Regelung kann Künig wieder einmal Werner Heisenberg bemühen, der sich, wie wir gesehen haben, schon einmal als hilfreich erwiesen hatte, als es um Gott als Ursache ging. Die Heisenbergsche Zwei-Sprachen-These, die er da heranzieht, ist aber schon deshalb äußerst problematisch, weil es andere Realwissenschaften gibt als die Physik, in denen von einer Spaltung der Welt in eine objektive und subjektive Seite, wie sie von Heisenberg erwähnt wird, nicht die Rede sein kann. Subjektive Erlebnisse und Erfahrungen sind nämlich ohne weiteres einer wissenschaftlichen Analyse zugänglich, ohne dass sich der Physiker darum kümmern müsste. Das gilt sogar für religiöse Erfahrungen<sup>35</sup>. Georg Simmel hat sich seinerzeit mit dieser Frage beschäftigt und ist kritisch auf die Objektivierung solcher Erfahrungen und auf das Problem der Subjekt-Objektspaltung eingegangen<sup>36</sup>. Auch der normale religiöse Mensch pflegt religiöser Realist zu sein, über Gott zu sprechen und ihn damit zum Objekt seiner Rede zu machen, auch gerade dann, wenn er ihn als Person anspricht. Wenn der Dar-

stellungssinn seiner religiösen Sprache verloren gehen würde, würde er zum religiösen Expressionisten<sup>37</sup>.

Es geht hier natürlich nicht um physikalische Probleme, sondern um die Darstellungsleistung der Sprache, und vielfach auch nicht um Erklärungen, sondern nur um Beschreibungen. Ob irgendwelche Tatsachen prinzipiell unerklärlich sind, kann man nicht a priori wissen. Frühere Personen glaubten an die Erklärungen der Bibel, in denen Gott eine Rolle spielt. Wenn wir diese Erklärungen heute nicht mehr akzeptieren können, sollten wir nicht so tun, als ob sie nicht ernst gemeint seien, und sie einer „Sprachebene“ zuordnen, die sie immun macht gegen jede Kritik. Wir sollten jedenfalls den Zweifel daran zulassen, dass die Wesenheiten, auf deren Existenz für solche Erklärungen zurückgegriffen wird, überhaupt existieren, zumal solche Zweifel bekanntlich auch schon bei Personen aufgetreten sind, die damals gelebt haben. Jedenfalls könnte man nach alternativen Erklärungsmöglichkeiten suchen. Wenn die Annahme, daß es einen Gott gibt, nichts erklärt, sondern nur bestimmte Bedürfnisse befriedigt, sollte man überlegen, ob sie nicht reinem Wunschdenken entspringen könnte<sup>38</sup>.

Nun bekommen wir zu hören, dass der Schöpfungsakt ein zeitloser Akt sei, mit dem Gott Welt und Mensch samt Raum und Zeit aus dem absoluten Nichts geschaffen habe, so daß dies alles Gott zu verdanken sei und keiner anderen Ursache. Gott selbst aber verdanke sich keiner Ursache, so daß er nicht einmal causa sui, Ursache seiner selbst, sei. Er sei per definitionem die unverursachte, weil ewige und vollkommene Wirklichkeit. Auf diesen Versuch, den möglichen kausalen Regreß per definitionem abzuschneiden, bin ich

in meiner Küng-Kritik schon eingegangen<sup>39</sup>. Eine Antwort auf diese Kritik ist wieder bei ihm nicht zu finden. Er läßt sie, wie er das in seinem Buch immer wieder getan hat, gewissermaßen links liegen, ohne seine Leser darüber zu informieren. Nun macht Küng uns mit dem heutigen Sinn des Schöpfungsglaubens bekannt. Dieser Glaube, so sagt er, füge dem Verfügungswissen, das die Naturwissenschaft so unendlich bereichert habe, nichts hinzu, schenke dem Menschen aber ein Orientierungswissen. Er lasse den Menschen einen Sinn im Leben und im Evolutionsprozeß entdecken und vermöge ihm letzte Geborgenheit in diesem unübersehbaren Weltall zu vermitteln. Die einzige ernsthafte Alternative, welche die reine Vernunft freilich nicht beweisen könne, weil sie ihren Erfahrungshorizont übersteige, wofür sie aber gute Gründe habe, sei die Auffassung, daß das Ganze nicht nur aus einem Urknall stamme, sondern aus einem Ursprung, aus jenem schöpferischen Grund der Gründe, den wir Gott, eben den Schöpfergott nennen. Wie schon in seinem Buch zur Gottesproblematik greift Küng hier auf sein „vernünftiges, geprüftes, aufgeklärtes Vertrauen“ zurück, mit dem er schon Gott bejaht habe. In diesem ganzen Abschnitt ist wieder die Struktur seiner früheren Argumentation erhalten geblieben und kein neues Argument aufgetaucht. Das kann er sich leisten, weil er dem Leser die vorliegende Kritik an seiner Weise des Vorgehens unterschlägt. Im nächsten Kapitel zum Thema „Leben im Kosmos?“ stellt Küng wieder Ergebnisse der Naturwissenschaften dar, in denen man eine Antwort auf die Fragen findet, was Leben ist, seit wann es Leben gibt, ob es im Universum außerhalb unseres Planeten Leben gibt und wie Leben

entstanden ist. Dann widmet er sich der Frage, inwieweit Zufall und Notwendigkeit für die Erklärung des Lebens eine Rolle spielen. Schließlich erörtert er die Frage, ob Gott in diesem Zusammenhang überflüssig sei und weist darauf hin, dass man auf Grund der betreffenden Forschungsergebnisse weder die Existenz Gottes postulieren noch sie ausschließen könne. Dazu wäre es allerdings kaum nötig gewesen, auf diese Forschungen einzugehen, denn dieses Resultat ergibt sich schon daraus, dass die Hypothese der Existenz Gottes, wie wir schon vorher erfahren haben, im strengen Sinne weder beweisbar noch widerlegbar ist, ganz abgesehen davon, daß Küng seinen Gottesbegriff in einer Weise vorgeführt hat, die ihn für Erklärungen jeder Art unbrauchbar macht.

Wie zu erwarten, konfrontiert er uns dann mit der „existentiellen“ Alternative, die er in seinem Buch zur Gottesproblematik konstruiert hatte. Entweder der Mensch sage Nein zu einem Urgrund, Urhalt und Urziel des Evolutionsprozesses, dann müsse er die Sinnlosigkeit dieses Prozesses und die totale Verlassenheit des Menschen in Kauf nehmen. Oder er sage ja zu einem Urgrund, Urhalt und Urziel, dann dürfe er die grundlegende Sinnhaftigkeit dieses Prozesses und der eigenen Existenz zwar nicht aus dem Prozeß begründen, wohl aber sie vertrauend voraussetzen.

Wir bekommen hier also zum wiederholten Male das vorgesetzt, was er in dem erwähnten Buch schon gesagt hatte. Er bedient die Vertreter der Naturwissenschaften, auf die er eingeht, mit Argumenten, von denen von vornherein feststeht, dass sie von den Resultaten dieser Wissenschaften nicht beeinflusst werden können, gleichgültig, wie diese Resultate aus-

fallen. Und er findet unter den Vertretern dieser Wissenschaften natürlich stets solche, die bereit sind, ihm zuzustimmen, wie zum Beispiel Rupert Riedl, der erklärt hat, der Glaube sei der unersetzliche Rahmen für das Unerklärliche.

Nachdem er uns mit dieser These bekannt gemacht hat, möchte Küng nun „noch tiefer bohren“. Er stellt die Frage, warum es einen lebensfreundlichen Kosmos gebe, und kommt dabei natürlich auf die Feinabstimmung des Universums und auf das anthropische Prinzip zu sprechen. Es geht dabei um die Frage, ob in dieser Feinabstimmung ein Plan Gottes zu erkennen sei. Küng möchte hier auf jeden Fall „theologische Kurzschlüsse“ vermeiden. Auf Grund seiner erkenntnistheoretischen Ausführungen, die wir schon kennen gelernt haben, kommt er zu dem Urteil, daß die Wissenschaft in dieser alle Empirie übersteigenden Frage wohl grundsätzlich keine „Letztbegründung“ bieten könne. Dafür, so hören wir dann, sei die Philosophie und noch mehr die Religion zuständig. Und er zitiert zwei Physiker, die der Auffassung sind, daß wir hier kein sinnloses Schauspiel vor uns haben, sondern daß ein Zweck dahintersteckt. Aber der Küngschen Kompetenzregelung entsprechend haben sie natürlich da nicht mitzureden und gestehen das auch zu. Wozu dann diese Zitate?<sup>40</sup>

Das Fazit unseres Autors läuft wie zu erwarten darauf hinaus, was er in seinem „Komplementaritätsmodell“ vorgesehen hat: Naturwissenschaft und Religion können sich im Rahmen einer holistischen Gesamtsicht aller Dinge ergänzen: „Religion kann die Evolution als Schöpfung interpretieren, naturwissenschaftliche Erkenntnis kann Schöpfung als evolutiven Prozeß konkretisieren und so kann Reli-



gion also dem Ganzen der Evolution einen Sinn zuschreiben, den die Naturwissenschaft von der Evolution nicht ablesen, bestenfalls vermuten kann“. Warum das so ist, erfährt der Leser, wenn er Küings Buch zur Gottesproblematik zur Kenntnis nimmt.

Aber Küng möchte hier statt von Religion präziser vom Glauben im Sinne der biblischen Tradition sprechen, und stellt die Frage, ob man dann nicht auch die dort erzählten Wunder akzeptieren müsse und das unmittelbare Eingreifen Gottes in die Menschheitsgeschichte. Gott schein doch zumindest in die Geschichte Israels eingegriffen zu haben, so daß seine Wunder eine Durchbrechung der Naturgesetze involvierten. Zur Klärung dieser Frage zieht er die Ergebnisse der Bibelkritik heran, die ernst zu nehmen seien.

Die historische Bibelkritik zeige, daß viele verwunderliche Ereignisse, über die in der Bibel berichtet wird, auf damals in Palästina oder den Nachbarländern übliche Naturereignisse zurückgeführt werden können, so daß hier die Naturkausalität in keiner Weise aufgehoben sei. Und die literarische Kritik habe gezeigt, dass man es bei den Wunderberichten nicht mit Protokollen von historischen Ereignissen zu tun habe. Es gebe da verschiedene Überlieferungen vom selben Ereignis. Und es gebe erhebliche Unterschiede zwischen verschiedenen literarischen Gattungen, und viele Erzählungen hätten offensichtlich Legendencharakter. Das alles mache deutlich, daß Wunder als Durchbrechungen von Naturgesetzen sich in der Bibel historisch nicht nachweisen ließen.

Was ist dazu zu sagen? Zunächst kommt es offenbar hier nicht darauf an, wie heutige Theologen über die Wunder denken, sondern darum, wie frühere Gläubige da-

mit umgegangen sind. Vermutlich haben diese keinen Unterschied zwischen literarischen Gattungen gemacht, sondern diese Wunder als das genommen, als was sie sogar heute noch von Bibelgläubigen angesehen werden, die nicht so aufgeklärt sind wie Hans Küng. Für viele Gläubige und auch für zahlreiche Theologen ist es auch heute noch eine Tatsache, dass Gott in die Geschichte Israels eingegriffen hat. Und vollends Ereignisse wie die Auferstehung Jesu werden von vielen noch als Tatsache betrachtet.

Man braucht nur die Geschichte des Bultmannschen Versuchs der Entmythologisierung des Neuen Testaments heranzuziehen, um zu sehen, welche Schwierigkeiten dieser Versuch vielen Theologen bereitet hat. Ich habe diesen Versuch und die Reaktionen einer ganzen Reihe von Theologen auf diesen Versuch seinerzeit analysiert, und Hans Küng kennt das Buch, in dem diese Analyse enthalten ist<sup>41</sup>. Bultmann war offenbar der Ansicht, daß viele im Neuen Testament berichtete Ereignisse nicht mit Ergebnissen der Naturwissenschaften vereinbar sind, und war daher bereit, die betreffenden Erzählungen der Bibel als unglaubwürdig zurückzuweisen. Dazu gehörte interessanterweise auch die Auferstehung Jesu in der Deutung, die wir dem Apostel Paulus verdanken. An die Stelle dieser Deutung trat beim ihm die These, daß Jesus auferstanden sei „in die Verkündigung“, eine These, die deshalb innerhalb der protestantischen Theologie auf Kritik stieß, weil sie offensichtlich mit dem biblischen Glauben unvereinbar ist<sup>42</sup>. Meine Kritik an dem Bultmannschen Versuch zielte nicht darauf, daß er viele Passagen der Bibel für unglaubwürdig hielt, sondern daß er seine Kritik im Interesse des Glaubens willkürlich eingeschränkt hat.

Ich habe seinen Versuch als ein hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht bezeichnet, ein Unternehmen, das darauf abzielt, den Kern des christlichen Glaubens durch eine mit dem heutigen Weltbild harmonisierende Interpretation zu retten. Genau in dieser Weise kann man auch den hier vorliegenden Küngschen Versuch charakterisieren, uns den Bibeldglauben wieder nahe zu bringen. Nur daß sich die Immunisierungsstrategie, die Küng verwendet, von der Bultmannschen dadurch unterscheidet, dass Küng fälschlicherweise glaubt, sich dabei auf den kritischen Rationalismus Karl Poppers stützen zu können, daß das von ihm gewählte Verfahren dreister und aggressiver ist als das Bultmannsche und daß er den Glaubenskern, den er retten möchte, etwas anders abgrenzt als Bultmann.

Außerdem zeigt sich hier wieder, daß die oben erwähnte Küngsche Zwei-Sprachentheorie schon deshalb nicht brauchbar ist, weil die angebliche Vermischung der beiden Denk- und Sprachebenen, vor der er warnt, nach seiner eigenen Darstellung offenbar schon innerhalb der Bibel selbst stattgefunden haben muß. Wunder, so sagt er nun, sollen Zeichen der Macht Gottes sein. Nicht der wunderbare Durchzug durch das Meer sei bedeutsam, sondern die Botschaft von Gott, den das Volk als Befreiung erfahre. Demnach stünden die Wunder in der Bibel als Metaphern, so wie in der Poesie Metaphern auch nicht Naturgesetze aushebeln wollten.

Das ist aber wieder nur die Deutung des „aufgeklärten Theologen“, die man nicht den Gläubigen von damals unterschieben sollte, die das betreffende Ereignis nur deshalb als Fingerzeig für die Macht Gottes deuten konnten, weil sie darauf vertrauten, daß es wirklich so geschehen ist.

Soweit ist der ebenfalls aufgeklärte Theologe Bultmann nicht gegangen, oder deutlicher ausgedrückt, so dreist ist er nicht gewesen, dass er seine existentielle Deutung den Gläubigen von damals als ihre eigene Auffassung hätte unterschieben wollen. Wie Küng dann selbst sagt, sind die Wundererzählungen als Hinweise auf Gottes Handeln in der Welt aufzufassen. Sie künden von einem Gott, der sich in die Geschicke der Welt einmischt. Nur pflegt der Gläubige das wörtlich zu verstehen und hat keinen Grund, sich dieses Verständnis dadurch nehmen zu lassen, daß er den Küngschen Verweis auf den metaphorischen Charakter der biblischen Sprache akzeptiert.

In einem Abschnitt darüber, wie Gottes Wirken zu denken ist, wirbt Küng dann für ein aufgeklärtes Gottesverständnis und spricht sich gegen eine allzu äußerliche, anthropomorphe Vorstellung aus wie die, Gott kontrolliere oder steuere die Ereignisse, also eine Vorstellung, die sich aus dem Bibeldglauben, wie wir gesehen haben, nicht eliminieren lässt, ohne ihn zu verfälschen. „Wie stünde es dann“, so fragt Küng mit Recht, „um all die Verschwendungen und Sackgassen der Evolution, wie um die ausgestorbenen Arten und die elend umgekommenen Tiere und Menschen? Und wie um die unendlichen Leiden und all das Böse in dieser Welt und Weltgeschichte?“ Auf solche für den Gottesglauben unangenehme Tatsachen hatte ich ihn in meiner Kritik aufmerksam gemacht und hatte ihn in diesem Zusammenhang auf das ungelöste Theodizeeproblem hingewiesen. Statt uns hier nun einen Versuch zur Lösung dieses Problems anzubieten, weist er uns zum wiederholten Mal auf seinen dialektisch konstruierten Gottesbegriff hin, auf Gott als den alles durch-

waltenden Sinn-Grund des Weltprozesses und darauf, daß die meisten Theologen erkannt haben, daß es hier um das unergründliche Geheimnis des Wirkens Gottes geht.

Im nächsten Kapitel geht es um den Anfang der Menschheit. Wieder werden wir mit den für diese Frage relevanten Ergebnissen der Realwissenschaften und mit Problemen der Philosophie, wie dem Leib-Seele-Problem und dem Problem der Willensfreiheit, und Versuchen der Lösung solcher Probleme bekannt gemacht. Natürlich ist für ihn die Frage besonders wichtig, ob die Willensfreiheit eine Illusion ist, eine Frage, die gerade wieder die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich gezogen hat. Bei Küng findet man zwar keine gründliche Untersuchung dieser Probleme<sup>43</sup>, aber Hinweise auf einige Forschungsergebnisse und unterschiedliche Stellungnahmen dazu sowie auf problematische Konsequenzen, die von einigen Forschern gezogen wurden und auf die er mit Entrüstung über ihre Leichtfertigkeit reagiert. Es ist nicht zu leugnen, dass der Umgang mit den betreffenden Forschungsergebnissen oft zu wünschen übrig lässt. Aber die Leichtfertigkeit, mit der da oft argumentiert wird, ist sicher nicht größer als die Leichtfertigkeit, die Küng gerade bei der Behandlung theologischer Probleme an den Tag gelegt hat.

Wie dem auch sei, der Theologe hat einen Grund, auf die Grenzen der Hirnforschung einzugehen. Er bemüht dabei ein Gedankenexperiment von Kant, das er ebenso wie Otfried Höffe für überzeugend hält. Ich bin nicht in der Lage zu erkennen, wieso dieses Gedankenexperiment irgendwie dazu beitragen kann, das Problem zu lösen. Denn die Haltung der Ehrlichkeit, die man unter dem Einfluß der Er-

ziehung erworben hat, kann ohne weiteres als eine Disposition gedeutet werden, die zur Determination der betreffenden Handlungen beiträgt. Das betreffende Gedankenexperiment leistet überhaupt nichts zur Entscheidung des Problems, denn, was darin beschrieben wird, ist ohne weiteres einer kausalen Deutung zugänglich, ganz abgesehen von den unbewältigten Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man Kants transzendentalen Idealismus in Betracht zieht. Was die Habermassche Unterscheidung von Gründen und Ursachen angeht, auf die Küng hinweist, so ist schon vor längerer Zeit darauf hingewiesen worden, dass Gründe nur dann zur Erklärung geeignet sind, wenn sie als Ursachen aufgefasst werden können. Und die „Erfahrung der Freiheit“ hat man, wie schon Hans Driesch in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts festgestellt hat, auch, wenn man in Experimenten, in denen mit posthypnotischer Suggestion gearbeitet wird, genau das tut, was einem in der Hypnose befohlen wurde. Experimente dieser Art wurden nicht von Hirnphysiologen angestellt sondern von Psychologen.

Küng hat uns wieder Meinungen vorgeführt, denen er zustimmt oder die er für fragwürdig hält, und er hat Fragen gestellt. Eine genaue Untersuchung der Probleme und der vorgeschlagenen Lösungen ist er uns wieder schuldig geblieben. Aber warum sollte er auch eine solche Untersuchung liefern. Schließlich sind die Resultate einer solche Untersuchung ohnehin für die Lösung theologischer Probleme nicht relevant, wenn man seine Komplementaritätsthese akzeptiert.

Auch hinsichtlich der ethischen Problematik verfährt er in der gewohnten Weise. Er räumt zunächst ein, dass das ethische Verhalten des Menschen in seiner

biologischen Natur verankert ist und berichtet dann über relevante Resultate der biologischen, der sozialwissenschaftlichen und der historischen Forschung. Die fundamentalen Minimalforderungen für ein menschliches Zusammenleben liegen, wie er sagt, dem Jahweglauben voraus und sind nicht spezifisch israelitisch. Das Eigentümliche der biblischen Sittlichkeit bestehe nicht darin, daß man neue ethische Normen gefunden habe, sondern darin, daß die überlieferten Weisungen unter die legitimierende und schützende Autorität des einen wahren Gottes und seines Bundes gestellt wurden. Diese Normen seien daher für Israel kategorische Forderungen dieses Gottes. Auf den Inhalt dieser Normen geht Küng nicht ein, auch nicht auf die Tatsache, daß Gott in ihnen mit drastischen Strafen droht. Daß alle diese Normen fundamentale Minimalforderungen enthalten, kann man durchaus bezweifeln. Wie dem auch sei, Küng stellt nun die Frage nach dem unterscheidend Christlichen in der Ethik. Es sei, so meint er, der konkrete gekreuzigte Jesus als der lebendige Christus, als der Maßgebende. Er könne für die glaubenden Menschen ein in vielen Weisen zu realisierendes Grundmodell einer Lebensschau und Lebenspraxis darstellen. Es ist auffallend, daß Küng hier sehr viel vager bleibt als in seinem Buch zur Gottesproblematik, in dem er noch auf die Bergpredigt hingewiesen hatte. Ich hatte ihn darauf aufmerksam gemacht, daß schon Albert Schweitzer und nach ihm andere Theologen und Philosophen den utilitaristischen Charakter der Ethik aufgewiesen haben, der in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt. Hat er nun seine frühere Auffassung in diesem Punkte revidiert? Das hätte er uns zumindest mitteilen können.

Auch die anderen Äußerungen und Handlungen Jesu kommen bei ihm nicht vor, die sein Vorbild als problematisch erscheinen lassen. Wie Gerhard Streminger feststellt, hat Jesus nicht nur einmal, sondern etwa zwanzigmal von der Hölle gesprochen und er hat mit ewiger Verdammnis gedroht, mit Höllenfeuer „wo der Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt“, mit Feueröfen, wo es „Heulen und Zähneklappern“ geben wird, und auch die Bergpredigt sei mit Höllendrohungen durchsetzt. „Jemand“, so meint dieser Autor, „der in Aussicht stellte, daß endliche Vergehen mit ewig währenden Qualen bestraft werden“, könne wohl nicht als der vorbildlichste Morallehrer aller Zeiten betrachtet werden<sup>44</sup>.

Es ist durchaus verständlich, dass Küng sich nicht die Mühe macht, die jesuanische Ethik auf Grund der in Betracht kommenden Bibelstellen im Detail zu rekonstruieren, sondern sich auf Appelle beschränkt, in denen Jesus als Vorbild hingestellt wird. Dabei hatte er zuvor gerade darauf hingewiesen, dass Jesus als konkrete geschichtliche Person eine Anschaulichkeit, Vernehmbarkeit und Realisierbarkeit besitze, die einer ewigen Idee, einem abstrakten Prinzip, einer allgemeinen Norm, einem gedanklichen System abgehen. Aber gerade auf diese konkrete, geschichtliche Person und ihre in der Bibel verzeichneten Äußerungen und Handlungen geht er mit keinem Wort ein. Nicht einmal die Ausrede, daß man es auch hier mit einer metaphorischen Sprache zu tun habe, ist bei ihm zu finden.

Auf diese Ausrede greift er aber in dem nun folgenden Epilog zum Ende aller Dinge zurück, mit dem das Buch endet. Als Eschatologe hatte er sich ja früher schon einmal versucht<sup>45</sup>. Hier geht es ihm dar-

um, die verständlichen Vorurteile von Naturwissenschaftlern zu überwinden, die durch theologische Kurzschlüsse über das Weltende hervorgerufen wurden. Er berichtet zunächst wieder über die hier in Betracht kommenden kosmologischen Hypothesen und geht dann auf apokalyptische Visionen vom Ende der Menschheit ein, die Wirklichkeit werden könnten, wenn man sich nicht energisch zu mehr Abwehr- und Reformmaßnahmen auf allen Gebieten aufraffe. Anschließend wendet er sich der christlichen Endzeit-Literatur zu, die zahlreiche Leser hat, und den apokalyptischen Visionen, die man in der Bibel findet und die bei konservativen Christen heute großen Anklang finden. Diese bedürften, so meint er, dringend der Aufklärung über das, was die apokalyptischen Passagen der Bibel wirklich meinen.

Nach allem, was wir von Küng in diesem Buch gehört haben, läßt sich vorhersehen, wie er dieses Problem bewältigen wird. Die biblischen Erzählungen von Gottes Endwerk seien, so hören wir nun, der „zeitgenössischen Apokalyptik“ entnommen worden, „einer von Endzeiterwartungen geprägten Zeitströmung um die Zeitenwende in Judentum und Christentum“. Es handele sich dabei, so meint er, um „eine eindringliche Mahnung an die Menschheit und den einzelnen Menschen, den Ernst der Lage zu erkennen“, aber „keine Prognose von End-Ereignissen“. Die Bibel spreche deshalb auch hier „keine naturwissenschaftliche Faktensprache, sondern eine metaphorische Bildsprache“. Auch hier seien die betreffenden Bilder nicht wörtlich zu nehmen, aber auch nicht abzulehnen, sondern sie müßten richtig verstanden werden. Sie wollten die „Tiefendimension, den Sinnzusammenhang

der Wirklichkeit aufschließen“. Es gelte also, „die von ihnen gemeinte Sache neu aus dem Verstehens- und Vorstellungsrahmen von damals in den von heute zu übersetzen“. In den betreffenden biblischen Aussagen gehe es um „ein Glaubenszeugnis für die Vollendung des Wirkens Gottes an seiner Schöpfung“. Nach der Botschaft der Bibel gehe „die Geschichte der Welt und das Leben des Menschen hin auf jenes letzte Ziel der Ziele, dass wir Gott, eben den Vollender-Gott heißen“, den man „mit gutem Grund bejahen“ könne, in jenem „aufgeklärten Vertrauen“, in dem man „schon Gottes Existenz bejaht“ habe. Wieder bedient sich Küng hier also seiner Zwei-Sprachen-These, die ich hinreichend analysiert habe. Daß frühere Gläubige und, wie er selbst feststellt, auch zahlreiche heutige Christen, die apokalyptischen Visionen so verstehen, wie sie vermutlich gemeint waren, weil sie im Rahmen des damals herrschenden Weltbildes durchaus als Voraussagen wirklicher Ereignisse sinnvoll waren, zieht er nicht in Betracht. Sein Übersetzungsversuch gründet sich auch in diesem Falle auf seine Lösung der Gottesproblematik, deren Fragwürdigkeit ich gezeigt zu haben glaube.

Das Buch schließt mit einem persönlichen Bekenntnis des Autors. Er glaube nicht, so sagt er, „an die späteren legendarischen Ausgestaltungen der neutestamentlichen Auferstehungsbotschaft, wohl aber an ihren ursprünglichen Kern“, nämlich, daß „Jesus von Nazareth nicht ins Nichts, sondern in Gott hinein gestorben“ sei. Auch er hoffe auf „ein Sterben in die allererste-allerletzte Wirklichkeit, in Gott hinein“, was alle menschliche Vernunft und Vorstellung übersteige. Auch seine Behandlung der eschatologischen Problematik steht, soweit ich sehe, im Einklang mit

dem, was er ausführlicher in seinem früheren Buch zu diesem Thema gesagt hatte. Ich verzichte darauf, nochmals auf diese Argumentation einzugehen.

#### **IV. Der Charakter der Küngschen Bemühungen um die Rettung des Glaubens**

Wir haben nun die Küngschen Bemühungen um die Rettung des christlichen Glaubens im Detail kennen gelernt. Es ist in der Tat so, dass er in seinem neuen Buch die Auffassungen, die er in seiner Trilogie vertreten hatte, im Kern aufrechterhält. Seine Argumentation in seinem neuen Buch stützt sich im wesentlichen auf die Resultate, die er in dieser Trilogie erreicht zu haben glaubt. Allerdings hat er in seinem neuen Buch ein Zugeständnis gemacht, das früher nicht bei ihm zu finden war. Er hat nämlich eingeräumt, daß es natürliche Grundlagen der Moral gibt, eine Tatsache, auf die ich in meiner Kritik hingewiesen hatte. Außerdem hat er versucht, die biblische Botschaft mit Hilfe einer Zwei-Sprachen-These abzuschirmen. Aber abgesehen davon, dass diese These unhaltbar ist, könnte sie nur brauchbar sein, wenn seine Analyse der Gottesproblematik erfolgreich gewesen wäre.

Er hat jedenfalls ausdrücklich nichts zurückgenommen, was er damals gesagt hatte, auch nicht sein Verdikt gegen den ideologischen Rationalismus, den ich angeblich vertrete. Andererseits hat er in diesem Buch auf den von Popper vertretenen kritischen Rationalismus zur Verteidigung seiner Auffassungen zurückgegriffen. Nun unterscheiden sich die Auffassungen, von denen ich in meiner Kritik des Küngschen Denkens ausgegangen bin, in keinem Punkte, der für diese Diskussion in Betracht kommt, von der Popper-

schen Auffassung<sup>46</sup>. Küng hätte also Anlaß gehabt, auf die Frage einzugehen, ob ich in meiner Kritik zu Unrecht auf diese Auffassung zurückgegriffen habe, zumal er eine Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalismus in Aussicht gestellt hatte. Er ist aber in seinem neuen Buch mit keinem einzigen Wort auf diese Frage eingegangen und hat seine Leser nicht einmal darüber informiert, daß die Grundlage, auf der er in diesem Buche argumentiert, einer kritischen Analyse unterzogen wurde, die von eben der philosophischen Auffassung ausgeht, die er nun akzeptiert zu haben scheint. Auch ist er auf keines der Argumente eingegangen, die ich ihm seinerzeit entgegengehalten habe. Er hat nicht darauf geantwortet, sondern er hat sich gewissermaßen daran vorbeigeschlichen. Man wird verstehen, dass mir diese Art des Vorgehens als gleichzeitig unredlich und dreist erscheinen muß. Daß dieses Buch mit Demutsbekundungen, mit Aufforderungen zur Demut und Bescheidenheit an andere und mit Bekundungen der eigenen Redlichkeit gespickt ist und dass sein Autor wie schon früher unentwegt mit dem Anspruch auftritt, „tiefer zu bohren“ als andere, wird man angesichts der von mir beschriebenen Küngschen Verfahrensweise nur mit Verwunderung zur Kenntnis nehmen können.

In der Sache sind die Küngschen Bemühungen zur Rettung des christlichen Glaubens eine Fortsetzung dessen, was wir auch sonst in der modernen Theologie nach Albert Schweitzer gewohnt sind. Sie können als ein hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht charakterisiert werden, so wie ich vor einiger Zeit die Bemühungen Bultmanns und seiner Anhänger, den Kern des Glaubens zu retten, charakterisiert hatte. Was das Küng-

sche Verfahren von dem Rudolf Bultmanns unterscheidet, ist nur die Tatsache, daß Küng in seiner Argumentation eine Leichtfertigkeit an den Tag legt, die in diesem Maße nicht bei Bultmann zu finden war. Überdies hatte er die Möglichkeit, sich vor Augen zu führen, warum die Bultmannschen Bemühungen damals gescheitert sind.

Was den kritischen Rationalismus angeht, so darf man unserem modernen Theologen jedenfalls raten, sich wie früher davon zu distanzieren. Die von ihm praktizierte Verfahrensweise ist mit dieser philosophischen Auffassung unvereinbar. Seine Auffassungen sind dagegen, soweit ich sehe, sehr gut vereinbar mit der universalen Hermeneutik Gadamer<sup>47</sup>, die gerade seinem Bedürfnis, einen Sinn der Wirklichkeit zu finden, so weit entgegenkommt, daß man sich wundert, bei ihm keinen Hinweis auf diese philosophische Richtung zu finden. Ich nehme an, daß er sich mit seinem Anliegen in der universalen Hermeneutik oder auch im „nachmetaphysischen Denken“ von Jürgen Habermas<sup>48</sup> besser aufgehoben fühlen würde als im kritischen Rationalismus und daß er seinen Rückgriff auf diese Auffassung nach eingehender Prüfung als ein Mißverständnis erkennen würde.

Interessanterweise hat übrigens inzwischen auch Josef Ratzinger, Küngs alter Widersacher im Vatikan, der Popperschen Philosophie sein Wohlwollen bekundet, ohne ihr allerdings soweit entgegenkommen zu wollen, wie das Küng getan hat. Die „Spannweite annehmbarer Theorien“ reicht, wie er meint, „von Maritain bis Popper“, wobei „Maritain ein Maximum an Vertrauen zur vernünftigen Evidenz der moralischen Wahrheit des Christlichen und seines Menschenbildes vertritt, wäh-

rend wir bei Popper vor dem wohl gerade noch ausreichenden Minimum stehen, um den Sturz in den Positivismus abzufangen“<sup>49</sup>.

Im übrigen gibt es in vieler Hinsicht Ähnlichkeiten zwischen der Küngschen und der Ratzingerschen Gedankenführung. Beide vertreten jedenfalls eine ganz ähnliche spiritualistische Metaphysik und auch in methodischer Hinsicht haben die beiden Denker vieles gemeinsam<sup>50</sup>. Da die Küngsche Kritik an der Kirche sich stets weniger auf den Glauben als auf institutionelle Tatbestände bezog, ist das nicht weiter erstaunlich. Es wäre daher nicht verwunderlich, wenn die beiden Theologen in Zukunft der modernen Religionskritik gemeinsam die Stirn bieten würden. Jedenfalls könnte Küng von seinem alten Widersacher lernen, dem kritischen Rationalismus vorsichtiger zu begegnen.

### **Anmerkungen:**

<sup>1</sup> Vgl. Hans Küng, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München/Zürich 2005.

<sup>2</sup> vgl. dazu Hans Küng, *Christ Sein*, München/Zürich 1974, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München/Zürich 1978, *Ewiges Leben? München/Zürich* 1982.

<sup>3</sup> Vgl. dazu mein Buch: *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburg 1979.

<sup>4</sup> vgl. dazu Küng, *Ewiges Leben? a.a.O. S., 306f., Anm.4.*

<sup>5</sup> vgl. dazu aber Martin Morgenstern/Robert Zimmer (Hg.), *Hans Albert/Karl Popper. Briefwechsel*, Frankfurt 2005, S. 109f. und S. 248.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Hans Küng, *Christ sein*, a.a.O., S. 77.

<sup>7</sup> Vgl. dazu mein Buch: *Das Elend der Theologie* (1979), 2. Auflage, Aschaffenburg 2005, S. 12ff.

<sup>8</sup> Dieses Trilemma entsteht, wenn man absolute Begründungen für irgendwelche Thesen sucht, vgl. dazu mein Buch: *Traktat über kritische Vernunft* (1968), 5. Auflage, Tübingen 1991, S. 14-18.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Gerhard Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992, und Norbert Hoerster, Die Frage nach Gott, München 2005.

<sup>10</sup> Vgl. dazu mein Buch, Das Elend der Theologie, a.a.O., S. 144.

<sup>11</sup> Vgl. Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 3. Auflage, Göttingen 1964, Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906), 6. Auflage, Tübingen 1951, und Helmut Groos, Albert Schweitzer-Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers, München/Basel 1974.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Leon Festinger, Theorie der kognitiven Dissonanz (1957), Bern/Stuttgart/Wien 1978, und Leon Festinger/Henry W. Riecken/Stanley Schachter, When Prophecy Fails, Minneapolis 1956, wo es um die Problematik des quasi-paradoxen Verhaltens von Gläubigen in Reaktion auf den Fehlschlag einer exakten Prophetie geht.

<sup>13</sup> Vgl. dazu mein Buch: Das Elend der Theologie, a.a.O., S. 199-202.

<sup>14</sup> Vgl. dazu Küng, Existiert Gott? a.a.O., S. 621.

<sup>15</sup> Vgl. mein Buch: Traktat über kritische Vernunft, a.a.O., S. 115ff., sowie: Theologische Holzwege: Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft, Tübingen 1973, S. 84-91.

<sup>16</sup> Vgl., dazu Walter Kaufmann, Religion und Philosophie, München 1966, S. 334.

<sup>17</sup> Vgl. dazu zum Beispiel Gerhard Streminger, Die Jesuanische Ethik, in: Edgar Dahl (Hg.) Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum, Hamburg 1993, S. 120-143

<sup>18</sup> Vgl. dazu Hans Küng, Ewiges Leben? München/Zürich 1982.

<sup>19</sup> Für eine Kritik, die dem Küngschen Versuch, eine positive Lösung der Gottesproblematik zu liefern, dieselben Mängel bescheinigt wie meine Kritik, vgl. J.L. Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, S. 380-397.

<sup>20</sup> Vgl. Hans Küng, Ewiges Leben?, a.a.O., S. 305f. Anm. 4, sowie mein Buch: Das Elend der Theologie, 2. Auflage, S. 185-188.

<sup>21</sup> Das entspricht übrigens dem, was schon Joseph Ratzinger zu dieser Frage gesagt hatte, vgl. dazu sein Buch: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis München 1968, S. 226ff. und passim.

<sup>22</sup> Vgl. Hans Küng, Ewiges Leben?, a.a.O., S. 286ff.

<sup>23</sup> Vgl. Hans Küng, Der Anfang aller Dinge, a.a.O., S. 13.

<sup>24</sup> Vgl. Küng, a.a.O. S. 16.

<sup>25</sup> Vgl. dazu z.B. Küng, a.a.O., S. 231 Anm. 56, wo er sagt, daß er auf den schon früh entwickelten methodischen Grundlagen in seinem Buch „Existiert Gott?“ aufbaut.

<sup>26</sup> Vgl. Küng, Der Anfang aller Dinge, a.a.O., S. 57.

<sup>27</sup> Vgl. B. Gott als Anfang? in: Küng, a.a.O., S. 59-101.

<sup>28</sup> Vgl. dazu zum Beispiel Harro Heuser, Der Physiker Gottes. Isaak Newton oder Die Revolution des Denkens, Freiburg/Basel/Wien 2005.

<sup>29</sup> Vgl. dazu meine Analyse in meinem Buch, Das Elend der Theologie, a.a.O., S. 199ff., die Küng zugänglich war.

<sup>30</sup> Vgl. dazu mein Buch: Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive, Tübingen 1987, S. 81ff.

<sup>31</sup> Vgl. dazu: Das Elend der Theologie, S. 140f. und S. 127f.

<sup>32</sup> Vgl. dazu Ratzinger, a.a.O., S. 117, wo ähnlich verfahren wird.

<sup>33</sup> Vgl. dazu mein Buch: Das Elend der Theologie, a.a.O., S. 102-113, u S. 133-140.

<sup>34</sup> Vgl. dazu Robin Horton, Tradition and Modernity Revisited, in: Martin Hollis/Steven Lukes (eds), Rationality and Relativism, Oxford 1982, S. 201-260.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Wayne Proudfoot, Religious Experience, Berkeley/Los Angeles/London 1985.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Georg Simmel, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, herausgegeben von Horst Helle, Berlin 1989, S. 103f. und passim.

<sup>37</sup> Vgl. dazu meine Analyse der Auffassungen Simmels in meinem Buch: Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens, Tübingen 2000, S. 148-154.

<sup>38</sup> Vgl. dazu meine Kritik an den Thesen und Argumenten in Küngs früheren Büchern, die den Kern der Auffassungen bilden, die er auch in diesem Buch wieder vertritt.

<sup>39</sup> Vgl. dazu mein Buch: Das Elend der Theologie, a.a.O., S. 127ff., wo ich auch auf die Schopenhauersche Kritik eines solchen Versuchs mit Hilfe der causa sui hingewiesen habe. Ob man nun auf die causa sui zurückgreift oder nicht,



ein solcher Versuch, das Problem durch eine geeignete Definition zu lösen, macht, was die Willkür dieses Verfahrens angeht, keinen Unterschied.

<sup>40</sup> Zu dieser Problematik vgl, Bernulf Kanitscheider, Die Feinabstimmung des Universums, in Edgar Dahl (Hg.) Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik, Stuttgart 2005, S. 31-42, eine Analyse, die mit der Feststellung endet: „Das schwache anthropische Prinzip ist eine sterile logische Selbstverständlichkeit und die stärkeren Versionen davon sind metaphysische Spekulationen, für die nach dem gegenwärtigen Stande des Wissens nicht das Geringste spricht. Wenn jemand den seit langen toten Anthropozentrismus wieder zum Leben erwecken möchte, muß er sich etwas neues einfallen lassen“. Küng hat sich dazu das einfallen lassen, was er schon in seinem Buch zur Gottesproblematik gesagt hatte.

<sup>41</sup> Vgl. mein Buch: Traktat über kritische Vernunft, a.a.O., Kap. V. Glaube und Wissen, S. 124-155.

<sup>42</sup> Dazu ist zum Beispiel auf die Diskussion zwischen dem Bultmannanhänger Ernst Fuchs und dem orthodoxen Theologen Walter Künneth in Sittensen hinzuweisen, vgl. Ernst Fuchs/Walter Künneth (Hg), Die Aufweckung Jesu Christi von den Toten. Dokumentation eines Streitgesprächs, Neukirchen-Vluyn 1973, wo Künneth, dessen metaphysische Annahmen ich allerdings nicht akzeptabel finde, mit Recht auf diese Unvereinbarkeit hingewiesen hat.

<sup>43</sup> Eine gründliche Untersuchung dieser Problematik und anderer Probleme enthält das Buch von Volker Gadenne: Philosophie der Psychologie, Bern 2004.

<sup>44</sup> Vgl. dazu Gerhard Streminger, Die jesuanische Ethik, a.a.O.

<sup>45</sup> Vgl. Hans Küng, Ewiges Leben? a.a.O., und meine Kritik in meinem Buch: Das Elend der Theologie, a.a.O., Kap.12.: Die Hoffnung auf das Heil. Hans Küng als Eschatologe,, S184-198.

<sup>46</sup> Möglicherweise glaubt Küng, es gebe da einen wesentlichen Unterschied, aber das hätte er zumindest deutlich machen können. Karl Popper selbst hat meiner Kritik in der ersten Auflage meines Buches „Das Elend der Theologie“ ausdrücklich zugestimmt, vgl. dazu Martin Morgenstern/Robert Zimmer (Hg),a.a.O., S. 248.

<sup>47</sup> Vgl. dazu Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 2. Auflage, Tübingen 1965. Gadamer war bekanntlich ein Lieblingsphilosoph des früheren Papstes.

<sup>48</sup> Vgl. dazu etwa Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in seinem Buch: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, S. 146-150 und passim, wo unter anderem zu lesen ist, das nachmetaphysische Denken enthalte sich der rationalistischen Anmaßung, selber zu entscheiden, was in der religiösen Lehre vernünftig und was unvernünftig ist“. Man vergleiche das mit der Auffassung Albert Schweitzers zu dieser Frage.

<sup>49</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg/Basel/Wien 2005, S. 62f. Es geht dabei allerdings nur um sozialphilosophische Probleme.

<sup>50</sup> Vgl. dazu: Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, a.a.O., und meinen Aufsatz: Joseph Ratzingers Apologie des Christentums. Bibeldeutung auf der Basis einer spiritualistischen Metaphysik, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, erscheint demnächst, sowie die Ratzingersche Behandlung der Evolutionslehre in seinem Buch: Glaube-Wahrheit-Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, 2. Auflage, Freiburg/Basel/Wien 2003, S.144-147.