

Wolfgang Hubers christlicher Glaube

Apologetische Bemühungen eines evangelischen Theologen

Der evangelische Theologe und Bischof Wolfgang Huber, den wir immer wieder im deutschen Fernsehen präsentiert bekommen, hat uns in einem neuen Buch mit seinen theologischen Auffassungen bekannt gemacht¹. In den fünf Kapiteln dieses Buches möchte er seinen Glaubensbrüdern eine evangelische Orientierung bieten. In der Einleitung seines Buches findet man die folgende Erläuterung seines Glaubensbegriffs: „Unter Glauben verstehe ich die Gewissheit, die mein Leben trägt. Diese Gewissheit bezieht sich auf Gott und die Welt zugleich. Sie äußert sich in einem Vertrauen auf Gott, in dem alle Dinge ihren Ursprung und ihr Ziel haben, und sie äußert sich in einem Vertrauen auf die Welt, in der ich zu Hause sein kann, weil ich mich auf Gott verlasse. Unter Glauben verstehe ich zu allererst nicht ein Gebäude von Lehrsätzen, sondern einen Lebensvollzug. Genauer gesagt ist der Glaube ein Aspekt dieses Lebensvollzugs. Denn zu der Gewissheit, die mein Leben trägt, muß eine Zuversicht treten, die mir hilft, mit der Endlichkeit meines Lebens umzugehen. Und schließlich brauche ich eine Kraft, von der mein Verhältnis zu mir selbst wie zu meinem Mitmenschen, zu der Welt, in der ich lebe, wie zu Gott bestimmt ist.“² Auf diese Weise charakterisiert Huber den „Dreiklang von Glaube, Hoffnung und Liebe“, der bei Paulus zu finden ist, und um den es ihm in seinem Buch geht.³

Nachdem er uns in dieser Weise erläutert hat, was er unter Glaube versteht, stellt er fest, daß es Leute gibt, die seinen Glau-

ben nicht teilen, die behaupten, mit dem Christentum fertig zu sein. Wer sich in dieser Weise äußert, so meint er, signalisiere, daß er nicht verstanden habe, was der Glaube sei: „ein Weg, eine Wanderung, ein bis zu unserem Tode nie abgeschlossener Prozess – und zugleich der entscheidende Halt, ohne den wir ins Bodenlose versinken, der wichtigste Trost, der entscheidende Impuls“.

Auch ein Leser, der den oben erwähnten Glaubensbegriff durchaus verstanden hat, braucht offenbar keineswegs die Auffassung des Verfassers zu teilen, daß ihm der „entscheidende Halt“ fehlt, ohne den er „ins Bodenlose versinken“ muß. Um das zu zeigen, müsste Huber mehr bieten als eine Definition seines Glaubensbegriffs. Daß er dazu in der Lage ist, wird er wohl in diesem Buche noch zeigen müssen. Daß man „niemandem das Recht absprechen“ kann, „die Frage der Religion für sich selbst als erledigt anzusehen“, räumt Huber natürlich sein.

Obwohl der Glaube für Huber „zu allererst“ nicht ein Gebäude von Lehrsätzen ist, so involviert er doch, wie man sieht, eine Reihe von Aussagen, die ohne Zweifel kognitiven Charakter haben und daher mit einem Anspruch auf Wahrheit verbunden sind, und zwar Aussagen metaphysischen Charakters. Dazu gehört, wie das im christlichen Denken üblich ist, die These der Existenz eines Gottes, der bestimmte Eigenschaften und Wirkungsmöglichkeiten hat, und die These, daß Jesus, der Sohn Gottes, nach seinem Tode auferstanden ist und durch ihn zum Erlöser

wurde. Diese beiden Thesen müsste uns der Theologe in seinem Buch plausibel machen. Sie sind, wie ich meine, mit dem wissenschaftlichen Weltbild unvereinbar. Aber wir werden sehen, daß Huber in dieser Hinsicht anderer Auffassung ist.

Bevor ich darauf eingehe, welche Auffassung Huber vertritt, möchte ich das wissenschaftliche Weltbild skizzieren. Hinsichtlich unseres Alltagswissens, das sich auf eine anschauliche Welt der mittleren Dimensionen bezieht, gibt es keine wesentlichen interkulturellen Unterschiede. Die primäre Theoriebildung, die sich auf diese Welt bezieht, ist auf die Bewältigung unserer alltäglichen Probleme zugeschnitten.⁴ Was die darauf aufbauende sekundäre Theoriebildung angeht, so gibt es dagegen beträchtliche Unterschiede zwischen den Kulturen. Während für die meisten Kulturen Theorien charakteristisch sind, die mit einer spiritualistischen Ontologie verbunden sind und daher auf Götter und andere personale Wesenheiten zurückgreifen; ist das moderne Weltbild, das auf den Resultaten wissenschaftlicher Forschung basiert, durch die Wirksamkeit unpersönlicher Faktoren charakterisiert.⁵ Alle sekundären Theorien arbeiten mit „verborgenen“ und damit unsichtbaren Wesenheiten. Sie pflegen auf die Erfassung von Wirkungszusammenhängen abzielen, die über das hinausgeht, was primäre Theorien leisten können, und haben unter Umständen mehr oder weniger radikale Korrekturen des Alltagswissens zur Folge.

Weltauffassungen, die auf einer spiritualistischen Metaphysik basieren, pflegen das Weltgeschehen nicht nur als einen Wirkungszusammenhang, sondern darüber hinaus als einen Sinnzusammenhang aufzufassen, der durch personale Wesen ge-

stiftet wurde und in den das menschliche Leben eingebettet ist.⁶ Eine Weltauffassung dieser Art eröffnet die Möglichkeit, menschliche Handlungsweisen und Lebensordnungen durch Verankerung in einem kosmischen Sinn zu rechtfertigen und sie dadurch zu stabilisieren. Auch die im Abendland herrschende Weltauffassung hat durch das Christentum eine solche Prägung erhalten. Aber diese Prägung ist unter dem Einfluß der modernen Wissenschaften verschwunden. Und die Vereinbarkeit der Religion mit dem modernen Weltbild kann daher mit Recht in Frage gestellt werden.

Nun zurück zur Huberschen Darstellung des christlichen Glaubens. Im ersten Kapitel seines Buches geht es um Gott als den Schöpfer der Welt, wie er uns in den biblischen Erzählungen begegnet. Diese Erzählungen sind, wie uns der Autor mitteilt, „Gotteswort im Menschenwort“⁷. Man sollte sie daher nicht „wortwörtlich“ für wahr halten, „sondern in ihnen eine Wahrheit entdecken, die über ihre zeitgebundene Gestalt hinausweist“. Dann konfrontiert er die biblische Sicht der Welt mit unserem heutigen Bild der Welt. „Besonders beeindruckend“ sei, so stellt er in seiner Erläuterung der ersten Schöpfungserzählung fest, „daß diese Welt durch das schöpferische Wort Gottes ins Leben gerufen wird.“. Und von Anfang an sei „Gott mit der Güte der Schöpfung verbunden“. Er sei „als der verstanden, der es mit seiner Welt und dem Menschen in ihr gut meint“.

In seiner Darstellung unseres heutigen Weltbildes finden wir einen Überblick über die Resultate der wissenschaftlichen Forschung hinsichtlich der Entstehung der Welt, der Entstehung des Lebens und der Entstehung und Entwicklung des Men-

schen. Dann wendet er sich dem Verhältnis des Schöpfungsglaubens zur Naturwissenschaft zu.⁸ Unser „Wissen über die Geschichte des Universums“ sei nicht hinreichend, daraus „einen Glauben an die Erschaffung der Welt abzuleiten“, aber es schließe „das Bekenntnis zu Gott als dem Schöpfer auch nicht aus. Im Gegenteil: In einer bestimmten Hinsicht“ trete „die Berührung zwischen beiden deutlicher hervor“. „Die Vorstellung von Unendlichkeit und Ewigkeit kann nicht mit der Welt verbunden werden; man muß sie vielmehr mit einem der Welt gegenüber Anderen verbinden, mit Gott“. Diese beiden Huberschen Thesen sind aber keineswegs selbstverständlich. Erstens läßt die moderne Kosmologie durchaus die Möglichkeit weiterer Universen zu. Und zweitens ist es keineswegs notwendig, die Vorstellung von Ewigkeit und Unendlichkeit mit Gott zu verbinden. Der Buddhismus, der diese Vorstellung enthält, ist bekanntlich eine atheistische Religion.

Wie der Autor mit Recht feststellt, kam es nach der kopernikanischen Wende „zu einer wachsenden Konkurrenz zwischen dem biblischen Schöpfungsgedanken und dem naturwissenschaftlichen Weltbild“ und dieser Gedanke schien sich „unweigerlich in der Defensive und auf dem Rückzug“ zu befinden. „Was man in der jüdisch-christlichen Tradition unmittelbar auf das Schöpferwirken Gottes zurückgeführt hatte, wurde immer detaillierter aus Kräften und Gesetzen der Natur erklärt“.

Aber in dieser Entgegensetzung kommt nach Huber ein grundlegender Fehler zum Ausdruck. Und zwar liege dieser Fehler darin, „daß der Schöpfungsgedanke mit den weltbildhaften Vorstellungen gleichgesetzt“ werde, „in denen die biblischen Texte ihn präsentieren“. Die Schöpfung

werde „nicht als Thema des Glaubens, sondern des Wissens angesehen. Der Glaube richte(t) sich auf die Wirklichkeit im Ganzen“, er habe es „mit dem Grund der Welt wie meines persönlichen Lebens zu tun, dem ich die Weltgewissheit und die Daseinsgewissheit verdanke, die meinem Leben Sinn verleihen. Unter Wissen dagegen ist in solchen Fällen das Erfahrungswissen zu verstehen, das wir mit den Mitteln von Beobachtung und Experiment erwerben. Dieses Erfahrungswissen ist an die Bedingungen von Raum und Zeit gebunden; der Glaube dagegen richtet sich auf die Wirklichkeit Gottes, die Raum und Zeit umgreift und übersteigt“.

Diese Art, einen Unterschied zwischen Glauben und Wissen zu machen, der eine Konkurrenz zwischen beiden ausschließen soll, ist äußerst fragwürdig. Auch die wissenschaftliche Weltauffassung macht nämlich den Anspruch, sich auf die Wirklichkeit im Ganzen zu beziehen, zu der raumzeitliche Zusammenhänge gehören. Für die Erklärung des Geschehens in dieser Wirklichkeit greift sie zwar nicht auf göttliche Eingriffe zurück.

Aber das war nicht immer so. Noch Newton hat einen solchen Rückgriff benötigt, um die Stabilität des Planetensystems zu erklären. Und bis zu Kant hat die Philosophie auf Gott als Garanten der Gültigkeit unserer Erkenntnisse zurückgegriffen.⁹ Erst seit dieser Zeit wird die These der Existenz Gottes weder für die Erklärung realer Zusammenhänge noch für die Erklärung unseres Wissens über solche Zusammenhänge benötigt.

Huber wendet sich dagegen, daß man den Schöpfungsglauben „als eine Form der Welterklärung betrachtet“. Man solle ihn vielmehr „als Grundlage einer Daseinsgewissheit“ ansehen, „die unserem Leben

verlässlichen Halt gibt“. Aber dieser Glaube war, wie ich oben erläutert habe, von Anfang an eine Form der Welterklärung und wurde als solche verstanden. Er war Jahrhunderte lang Bestandteil der abendländischen Kosmosmetaphysik, die eine Erklärung der Entstehung der Welt und des Weltgeschehens zu sein beanspruchte. Daß Gott in dieses Geschehen eingreift und auf Gebete der Gläubigen reagiert, war den Menschen dieser Zeit selbstverständlich. Und es dürfte auch für viele heutige Christen noch selbstverständlich sein. Wenn Huber das in Frage stellt, versucht er eine Umdeutung dieses Glaubens, die offenbar nur durch das Streben diktiert ist, eine mögliche Konkurrenz zwischen seiner religiösen Weltauffassung und dem wissenschaftlichen Weltbild zu vermeiden. Im Gegensatz zu Huber hat sich vor einiger Zeit sein Kollege Wolfhart Pannenberg bereit gefunden, die überlieferten Glaubensannahmen einschließlich der Annahme der Existenz Gottes als Hypothesen zu behandeln, die sich zu bewähren haben, wie das in anderen Wissenschaften üblich ist¹⁰. Er hat allerdings die „Bewährung des Redens von Gott“ darin gesehen, daß „alles Wirkliche sich als Spur der göttlichen Wirklichkeit erweisen müsste“. Sein Versuch lief darauf hinaus, ad hoc einen Sinnzusammenhang in das kosmische Geschehen zu projizieren, wie das später Hans Küng getan hat. Daß man das tun kann, ist natürlich nicht zu bestreiten. Aber die spiritualistische Metaphysik, die Grundlage für eine derartige Deutung war, ist durch die Entwicklung der Wissenschaften obsolet geworden. Wer die These der Existenz Gottes aufrechterhalten und plausibel machen möchte, hätte zu zeigen, daß er in der Lage ist, mit Hilfe dieser These etwas zu erklären, was man

an Hand der Resultate der wissenschaftlichen Forschung nicht erklären kann. Daraus ergibt sich im Gegensatz zur Meinung Hubers eine Konkurrenz zwischen dem wissenschaftlichen Weltbild und der von ihm vertretenen religiösen Wirklichkeitsauffassung.

Anders als Huber scheinen sich Ratzinger und Küng grundsätzlich darüber klar zu sein, daß sie diese Erklärungsaufgabe übernehmen müssen. Sie bemühen sich deshalb auch um den Nachweis, daß sie diese These benötigen, um eine für den christlichen Glauben wichtige Erklärung zu liefern. Die These der Existenz Gottes und der damit verbundene Schöpfungsglaube ist ein wesentlicher Bestandteil der spiritualistischen Metaphysik, die sie beide vertreten. Und sie bemühen sich zu zeigen, wie die Erklärung aussieht, die mit Hilfe dieser These möglich ist. Nur scheitern ihre Bemühungen schon daran, daß sie nicht in der Lage sind, einen dazu brauchbaren Gottesbegriff zu bestimmen.¹¹

Allerdings sind auch die beiden katholischen Theologen bemüht, die Bereiche des Glaubens und des Wissens so gegeneinander abzugrenzen, daß ihre Glaubensaussagen gegen mögliche Kritik auf Grund der Resultate wissenschaftlicher Forschung immun zu sein scheinen. Hans Küng hat diesen Versuch in einem Buch unternommen, der dem Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Religion gewidmet ist¹². Er hat versucht, das Verhältnis der beiden Bereiche des menschlichen Denkens so zu bestimmen, daß die Problemlösungen, die in ihnen angeboten werden, miteinander inkommensurabel sind, so daß keine Widersprüche zwischen ihnen auftreten können. Wie ich gezeigt habe, ist dieser Versuch gescheitert.¹³ Einen analogen Versuch findet man in einem Buch Joseph

Ratzingers.¹⁴ Dieser Versuch ist ebenfalls gescheitert¹⁵. Die beiden Bereiche sind also keineswegs inkommensurabel. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß die Resultate des Denkens in ihnen einander widersprechen.

Der Hubersche Versuch, Glaube und Wissen so voneinander abzugrenzen, daß sie inkommensurabel sind, ist zwar weniger detailliert als die Versuche der beiden katholischen Theologen, aber er geht in dieselbe Richtung. Huber scheint nicht zu sehen, daß die Resultate der Wissenschaften legitimerweise realistisch gedeutet und damit im Rahmen einer realistischen Metaphysik und Erkenntnislehre Platz finden können, die mit der spiritualistischen Metaphysik der religiösen Weltauffassung unvereinbar ist.

Daß er im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Glaube und Wissen nicht auf den Charakter und die Rolle metaphysischer Aussagen eingeht, hängt vermutlich damit zusammen, daß er sich in dieser Hinsicht als Kantianer versteht. Er zitiert die berühmte Stelle aus der „Kritik der reinen Vernunft“, in der Kant erklärt, er habe das Wissen aufheben müssen, um zum Glauben Platz zu bekommen, und stellt fest, daß Kant „den Gottesbegriff aus der Umklammerung durch das an die Kategorien Raum und Zeit gebundene Erfahrungswissen befreien“ wollte, „damit der Begriff Gottes als der alles umfassenden Wirklichkeit überhaupt wieder zur Geltung kommen konnte“. „Hinter diese Befreiung Gottes aus der Vorherrschaft des Erfahrungswissens“ falle man „wieder zurück, wenn man die Notwendigkeit des Gottesbegriffs auf der Ebene des Erfahrungswissens festzuhalten und zu beweisen“ versuche.¹⁶

Dann geht Huber auf Kants Widerlegung der Gottesbeweise ein und stellt fest, daß man der Wissenschaft „nicht verbieten“ könne“, daß sie die Ursache für die Entstehung der Welt in anderen als theologischen Kategorien“ erkläre. „Der Glaube an Gott aber“ müsse „so gefasst werden, daß er an solchen Erklärungen nicht zerschellt“. Deshalb könne „er sich nicht auf einen kosmologischen Gottesbeweis stützen“. Daß der Glaube so gefasst werden müsse, ist aber keineswegs selbstverständlich. Es ist nur eine Konsequenz der Huberschen Absicht, ihn gegen mögliche Kritik auf Grund von Resultaten der wissenschaftlichen Forschung zu immunisieren.

Mit seinem „transzendentalen Idealismus“ hat Kant übrigens eine Deutung der wissenschaftlichen Erkenntnis geliefert, derzufolge die durch sie erfasste Realität durch das menschliche Erkenntnisvermögen „konstituiert“ sei und hat damit ihre Interpretation im Rahmen eines kritischen Realismus ausgeschlossen. Diese Konstitutions-theorie war von vornherein problematisch, und die Entwicklung der Naturwissenschaften im 19. und 20. Jahrhundert hat gezeigt, daß die betreffenden Kantschen Thesen unhaltbar sind. Die realistische Metaphysik und Erkenntnislehre, die vom ihm zurückgewiesen wurde, wurde rehabilitiert.

Soweit ich sehe, möchte Huber die Beschränkungen des wissenschaftlichen Denkens, die aus der Kantschen Lehre folgen, für seinen Gottesglauben ausnutzen. Die „Befreiung des Gottesglaubens aus der Vorherrschaft des Erfahrungswissens“, die er Kant zuschreibt, dient ihm nur dazu, die mögliche Konkurrenz zwischen der religiösen Weltauffassung und dem wissenschaftlichen Weltbild auszuschalten.

Hubers These, daß die Verfechter des neuen Atheismus „die Grenzen der Wissenschaft überschreiten“¹⁷, ist nur eine Konsequenz der willkürlichen Beschränkung der möglichen Tragweite der wissenschaftlichen Forschung für den Aufbau unseres Weltbildes.

Zu der Frage, welche metaphysische Auffassung er vertritt, hat sich Huber bisher nicht geäußert. Möglicherweise geht seine Zurückhaltung in dieser Hinsicht darauf zurück, daß er der Kantschen Erkenntnislehre zustimmt. Aber seine Annahme der Existenz Gottes ist, wie ich oben gezeigt habe, nur auf dem Hintergrund einer spiritualistischen Metaphysik verständlich, wie sie von katholischen Theologen – zum Beispiel von Küng und Ratzinger – akzeptiert zu werden pflegt. Und diese Metaphysik ist jedenfalls unvereinbar mit dem wissenschaftlichen Weltbild, das mit einer realistischen Deutung der wissenschaftlichen Erkenntnis verbunden ist.

Seine metaphysische Auffassung geht auch daraus hervor, wie er uns seinen Schöpfungsglauben erläutert. Wenn wir „die Welt als Schöpfung verstehen“, gewinnen wir, so meint er „einen Zugang zu ihrem inneren Sinn. Gerade weil sich das Ziel, um dessentwillen die Welt entstand und das Leben sich auf der Erde bildete, nicht aus den naturwissenschaftlichen Einsichten selbst erschließt, brauchen wir einen Zugang zu dem Sinn des Ganzen, der den Raum des unserem Wissen Zugänglichen überschreitet“.¹⁸ Diese Akzentuierung eines Sinnzusammenhang ist, wie ich betont habe, charakteristisch für die spiritualistische Kosmosmetaphysik, die das abendländische Denken bis zur Aufklärung geprägt hat.

Im zweiten Kapitel seines Buches geht Huber auf die Problematik des Leides und

der Leiderfahrungen und in diesem Zusammenhang auch auf das Theodizeeproblem ein. „Der Blick auf den leidenden Christus am Kreuz“ so sagt er, „kann das Zutrauen dazu wachrufen, daß Gott dem menschlichen Leiden nicht gleichgültig zuschaut, sondern dieses Leiden mitleidet“¹⁹. Deshalb sei es „nicht sinnlos, sich im Leiden an ihn zu wenden“. Dafür gebe es „in der Gestalt Hiobs ein großes biblisches Beispiel“. Er schildert uns dann die Prüfungen für seinen Glauben, die Hiob erlitten hat und seine Reaktionen darauf. „Die Passion Jesu und die Gestalt Hiobs“, so meint er schließlich, seien „die beiden wichtigsten biblischen Sinnbilder für den Umgang mit dem Leiden. Die Frage, wie Gott das Leiden zulassen und dem Unglück Raum geben kann“, so meint er weiter, werde „in diesen beiden Sinnbildern nicht theoretisch erörtert, sondern durch die Gewissheit aufgenommen, daß Gott auf die Seite des Leidenden tritt und sich seiner Not annimmt“. Man könne „diese Antwort als eine authentische Theodizee bezeichnen. Die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens – also die Theodizeefrage – werde „dadurch beantwortet, daß Gott selbst das Leiden auf sich nimmt und sich mit dem Leidenden identifiziert“.

Nach einer Erörterung der vielen Versuche, die Theodizeefrage „als eine grundsätzliche, also eine theoretische Frage“ zu behandeln, kommt er zu dem Schluß, daß es eine „abschließende Antwort auf die Theodizeefrage nicht geben“ könne. „Die Präsenz des Übels“ bleibe „das Rätsel jeder Gegenwart. Über die authentische Theodizee“ führe „keine Spekulation hinaus“. Diese Theodizee helfe dabei, „auch im eigenen Lebens mit der Erfahrung des Leidens umzugehen“.

Diese Art der Bewältigung des Theodizeeproblems spottet, wie ich meine, jeder Beschreibung. Außerdem gibt es bekanntlich durchaus eine abschließende Antwort auf die Theodizeefrage. Sie besteht darin, daß es den christlichen Gott, der als allmächtig, allwissend und allgütig beschrieben wird, nicht geben kann.²⁰ Das ist allerdings eine Antwort, die unserem Theologen nicht behagt. Wolfgang Huber geht zwar nicht so weit wie Joseph Ratzinger, der jeden, der das Theodizeeproblem ernst nimmt, moralisch diffamiert. Aber man kann nicht sagen, daß er dieses Problem ernst genommen hat. Sein Umgang mit diesem Problem ist ebenfalls skandalös. Er hat einen der wichtigsten Einwände gegen den christlichen Gottesglauben einfach beiseitegeschoben.

Im zweiten Teil des Huberschen Buches geht es um Jesus Christus. Wie ich oben erwähnt habe, ist die zweite metaphysische These, die zum christlichen Glauben gehört, die, daß Jesus, der Sohn Gottes nach seinem Kreuzestod auferstanden ist und durch ihn zum Erlöser wurde. „Daß Menschen sich bis zum heutigen Tag an Jesus orientieren und in ihm den entscheidenden Halt für ihr Leben finden, hat zunächst“, wie er meint, „mit der Botschaft von Kreuz und Auferstehung zu tun“.²¹ In einem Abschnitt über den historischen Jesus und den Christus des Glaubens geht Huber unter anderem auf Albert Schweitzer und seine „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ ein. Er weist darauf hin, „daß Jesus es nach dem Zeugnis weit von sich weist, als Gott angesehen zu werden“ und darauf, daß „Jesus selbst ... wahrscheinlich mit dem Kommen des ‚Menschensohnes‘ zu seinen Lebzeiten gerechnet“ hat.

Auch seine weiteren Ausführungen zu diesem Thema weisen darauf hin, daß er die auf Johannes Weiss und Albert Schweitzer zurückgehende Naherwartungsthese akzeptiert, die sich inzwischen im protestantischen Denken durchgesetzt hat.²² Daß Jesus sich in einem zentralen Punkt seines Glaubens geirrt hat, scheint ihm aber offenbar keiner Erwähnung wert zu sein. Andere Denker haben daraus glaubenskritische Konsequenzen gezogen. Für Huber läßt sich der „Kern des Geschehens, das im Neuen Testament mit dem Leben Jesu von Nazareth verbunden ist, so beschreiben: Jesus bringt den Menschen Gott“. Und er bringt ihnen auch, wie er später hinzufügt, ein neues Bild Gottes. Was den Kreuzestod Jesu angeht, so ist es nach Huber die „dem eigenen Widerstreben abgerungene freiwillige Selbstaufgabe“, die dem Verständnis dieses Todes „einen guten theologischen Sinn gibt“²³. „Von ihr aus“, so meint er, „lassen sich Kreuzestod und Auferstehung als Akte der Versöhnung begreifen, einer Versöhnung der Welt und des Menschen mit Gott“. Dieser Tod sei „nicht eine zwangsläufig geschuldete Sühneleistung zur Besänftigung eines zornigen Gottes, sondern eine aus Freiheit um der Liebe Gottes vollzogene Selbsthingabe“.

Es ist erstaunlich, daß Huber ebenso wie sein katholischer Kollege Ratzinger nicht einmal auf die Idee kommt, daß der allmächtige Gott wohl in der Lage gewesen wäre, die Menschen zu erlösen und diese „Versöhnung“ herbeizuführen, ohne seinen Sohn einen derart grausamen Tod sterben zu lassen. „Der Sinn des Leidens Jesu“, so hatte er früher festgestellt, müsse „damit zusammenhängen, daß es ein unvermeidbares Leiden“ sei²⁴. Inwiefern dieses Leiden unvermeidbar war, erfahren wir

von ihm nicht. Wie man leicht sieht, gehört dieses Problem zur Theodizeeproblematik, auf die ich schon eingegangen bin.

Im dritten Kapitel seines Buches beschäftigt sich Huber mit dem heiligen Geist. Er stellt fest, daß uns Manches an der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, der Trinitätslehre, „heute fremd geworden“ ist²⁵. Eher als „die in ihr vorgenommene Unterscheidung zwischen der einen göttlichen Substanz und den drei göttlichen Personen“ leuchte es ein, „daß die enge Verbindung zwischen Vater, Sohn und Geist uns dabei hilft, Gottes Sein als lebendige Beziehung zu verstehen“. Die Identifizierung einer Person mit einer Beziehung ist allerdings kaum verständlicher als die erwähnte Unterscheidung. Wie dem auch sei, nach Huber wird dadurch der „Abschied von einem statischen Gottesbild ... erleichtert“. Seine daran anschließende Darstellung eines dynamischen (?) Gottesbildes schließt mit der Aussage: daß der Geist Gottes ein „Geist der Freiheit ist vor allem darin, daß er Gottes Freiheit bezeugt“. In seinen Betrachtungen über dieses Geist geht Huber unter anderem auch auf die Zukunft der Kirche, auf die Gemeinde als Gemeinschaft, als Leib Christi, als Volk Gottes und als Haus der lebendigen Steine ein, auf das Verhältnis von Kirche und Gemeinde, auf die Kirche als Institution, auf die Reform um des kirchlichen Auftrags und um der Ökumene willen und auf weitere Themen ein, die damit zusammenhängen. Dann wendet er sich der Problematik der Spiritualität zu und äußert sich kritisch über die vagabundierende Spiritualität, die heute zu beobachten sei und in der eine Suche nach klarer Orientierung zu erkennen sei.²⁶ In der „Gestaltung der Spiritualität“ bestehe, so meint er, „die Gefahr, in

die ‚Diesseitsfalle‘ zu tappen, die zu den großen Gefährdungen unserer Zeit“ gehöre. Es gebe nämlich Formen der Religiosität, „die ohne den Bezug auf eine Transzendenz auskommen“. „Ob die verfügbare Wirklichkeit als geschlossenes System verstanden wird oder ob sie in eine umfassendere Wirklichkeit eingebettet ist, der sie sich verdankt und vor der wir verantwortlich sind“, das bestimme „das Lebensgefühl der Menschen grundlegend“. Davon hänge ab, „wie sie ihren Ort im Kosmos finden“. Die „Möglichkeit dazu, einen solchen Ort in der Wirklichkeit zu finden“, werde „in den Erzählungen des Glaubens erschlossen“. „Der Zugang dazu, unseren Ort in dieser größeren, von Gott bestimmten Wirklichkeit zu finden“, erschließe sich, so meint er, „in der Feier des Glaubens“. Wer die bisherigen argumentativen Leistungen unseres Autors zur Kenntnis genommen hat, wird zu der Konsequenz kommen, daß er uns dazu verleiten möchte, in eine „Jenseitsfalle“ zu tappen.

Am Ende des Kapitels befaßt sich Huber mit dem Thema „Glaube und Vernunft“. „Glaube und Vernunft“, so hören wir von ihm, „gehören zusammen, weil Gott und Vernunft zusammengehören“, aber der Glaube habe „gegenüber der Vernunft ein überschießendes Moment“.²⁷ Er geht dann wieder auf die Probleme ein, die er schon früher behandelt hatte, als es ihm darum ging zu zeigen, daß es keine Konkurrenz zwischen der durch den Glauben geprägten Weltauffassung und dem wissenschaftlichen Weltbild geben könne. Wir haben aber gesehen, daß seine Deutung der Problemsituation, mit der wir konfrontiert sind, auf Mißverständnissen beruht. Er beruft sich auf Schleiermacher, den „Kirchenvater des modernen Protestantismus“, der zu erweisen gesucht habe, „daß Vernunft

und Glaube grundsätzlich zusammengehören und deshalb auch im Leben zusammengehalten werden müssen“.

Nun hat Schleiermacher bekanntlich den Versuch gemacht, die Religion sowohl von der Metaphysik und der Wissenschaft als auch von der Moral zu lösen und ihr einen eigenen Bereich zuzuweisen, in dem das religiöse Bedürfnis befriedigt werden kann, ohne sich durch die Resultate kritischer Bemühungen in den anderen Bereichen stören zu lassen²⁸. Im Zusammenhang mit seinem Begriff der reinen Religion hat er zwei Thesen formuliert, die man später immer wieder findet, wenn mit diesem Begriff operiert wird, nämlich die These, daß die Religion immun sei gegen metaphysische, wissenschaftliche und moralische Einwände jeder Art, und die These, daß sie unentbehrlich für den Menschen sei. Beide Thesen, die Immunitätsthese und die Unentbehrlichkeitsthese, sind heute noch die wirksamsten Werkzeuge der Verteidigung religiöser Auffassungen im Rahmen des modernen Denkens. Es ist daher gut zu verstehen, daß Huber sich auf ihn als protestantischen Kirchenvater beruft.

Wie aber aus der Simmelschen Analyse der Religionsproblematik²⁹ hervorgeht, läßt sich die Immunitätsthese nur halten, wenn man den Kern der Religion radikal subjektiviert und ihn auf Religiosität reduziert. Damit hat man die Kritikimmunität durch kognitive Gehaltlosigkeit erkaufte, weil der Darstellungssinn von Glaubensaussagen verschwunden ist. Die metaphysische Frage nach der Realität des Göttlichen wird damit letzten Endes mit dem Übergang zu einem religiösen Expressivismus beantwortet. Ich nehme an, daß Huber sich mit diesen Konsequenzen der Auffassungen seines Kirchenvaters nicht

anfreunden könnte. Aber er scheint sie nicht zu kennen.

Wie dem auch sei, nach Huber ist die christliche Religion jedenfalls „eine Religion der Aufklärung und Vernunft, des freien Dienstes am Nächsten und der politischen Mitverantwortung“. Er spricht dann von der „Ambivalenz der Aufklärung“, die „auch das reformatorisch geprägte Christentum ...erfahren und erlitten“ habe, denn „zu ihr gehörte, vor allem in Frankreich, ein philosophischer Materialismus, der den Glauben in den Bereich bloßer Irrationalität abschieben wollte. Darauf antworteten auf der Gegenseite Strömungen, die den Glauben gegen alle Infragestellungen zu immunisieren und damit auch gegen jeden Versuch der Auslegung durch eine kritische theologische Wissenschaft abzuschotten suchten“.

Gegen beide Tendenzen, so meint er, müsse die Freiheit des christlichen Glaubens nicht nur verteidigt, sondern auch erneuert werden. Zu ihr gehöre „die Freiheit, sich seines Verstandes zu bedienen“, aber „auch die Einsicht, daß die menschliche Vernunft endlich ist und das es sich beim Kult der Vernunft um eine Form des Götzendienstes handelt“. Nach seinem Dafürhalten soll die Vernunft dem Glauben nachfolgen und in seinen Dienst treten. Vom Glauben her, so meint er, erschließe sich, „was die Vernunft im Kontext des Glaubens aufzuklären vermag“. „Eine nicht durch den Glauben aufgeklärte Vernunft“ bleibe, so meint der Autor, „unerfahren und unaufgeklärt, weil sie sich keine Rechenschaft über ihre Grenzen ablegt“. „Ein nicht durch die Vernunft aufgehellter Glaube aber“ trage „die Gefahr in sich, barbarisch und gewälttätig zu werden“.

Um den „inneren Zusammenhang von Glauben und Vernunft“ aufzuklären, be-

ruft er sich zum zweiten Mal in diesem Buch auf Kant und geht erneut auf seine Aussage ein, er habe „das Wissen aufheben“ müssen, „um zum Glauben Platz zu bekommen“, eine Aussage, die seines Erachtens vielfach missverstanden wurde. Kant stelle mit dieser Aussage, so meint er, keineswegs „den Gottesgedanken ... außerhalb des Denkens“, sondern er befreie ihn „aus dem Einzugsbereich des Erfahrungswissens, das sich der Mittel der Beobachtung und des Beweises“ bediene. Er zeige, „daß Gott den Rahmen unserer raumzeitlich geprägten Weltzugänge prinzipiell übersteigt.“ Damit werde „nicht die Idee Gottes, sondern die Reichweite der Erfahrungswissenschaften eingeschränkt“.

Diese Erläuterung des Kantschen Denkens hatten wir schon zur Kenntnis genommen, als es um die Abgrenzung von Glaube und Wissen ging. In der Tat sollte man sich „nicht auf die Aufklärung im kantischen Sinn des Wortes berufen, um die These zu begründen, die Aufklärung habe die Verbindung zwischen Vernunft und Glauben definitiv aufgelöst“. Aber man sollte sich auch nicht auf Kant berufen, um wie Huber die Vernunft auf den „Kontext des Glaubens“ einzuschränken und ihr zuzumuten, in den Dienst des Glaubens zu treten, denn die Kantsche Erkenntnislehre hat sich angesichts der Entwicklung der Realwissenschaften als unhaltbar erwiesen.

Huber wiederholt in diesem Teil seines Buches nur seine früheren Thesen zum Thema Glaube und Wissen und liefert uns keine neuen Argumente. Er verbindet sie nur mit einer Auffassung der Aufklärung, die de facto darauf hinausläuft, den Gebrauch der Vernunft im Dienste des Glaubens einzuschränken. In dieser Hinsicht stimmt er mit katholischen Theologen wie Ratzinger

und Küng überein, die ebenfalls behaupten, eine aufgeklärten Glauben zu vertreten.

Im vierten Kapitel seines Buches geht es um die Hoffnung, die nach Huber „der Ernstfall des Glaubens“ ist³⁰ und damit auch die „Hoffnung über den Tod hinaus“³¹. In diesem Zusammenhang geht er wieder auf den Kreuzestod Jesu und seine Auferstehung ein, und wiederholt seine Aussage, daß Gott sich mit ihm identifiziert, „der so kläglich am Kreuz stirbt“. Was dazu zu sagen ist, brauche ich hier nicht zu wiederholen. „Die Auferstehungsbotschaft bekräftigt“, wie er dann sagt, „daß dieser eine Tod, der Tod Jesu am Kreuz, der Tod des Todes ist“. Darin liege „das Zentrum der christlichen Botschaft“. Der Tod, so meint er, habe „nicht mehr das letzte Wort“ und darum kreise „sowohl das christliche Bekenntnis zur Auferstehung Christi wie auch die Hoffnung auf eine allgemeine Auferstehung“. Man hätte erwarten können, daß sich Huber in diesem Zusammenhang mit Rudolf Bultmanns Bemühungen um die Entmythologisierung der Botschaft des Neuen Testaments auseinandersetzen würde. Im zweiten Kapitel seines Buches hatte er sich zwar kurz mit theologischen Versuchen der Entmythologisierung beschäftigt³², aber da ging es nicht um Jesus, sondern um Gott und den Teufel. Bei Bultmann dagegen geht es um die Auferstehung, die dieser Theologe mit Recht für unvereinbar mit dem wissenschaftlichen Weltbild hält. Zwar ist sein Versuch mißlungen, den kerygnatischen Kern des christlichen Glaubens zu retten³³, aber der Hubersche Versuch, die Konkurrenz des Glaubens mit diesem Weltbild auszuschalten, ist, wie wir gesehen haben, nicht weniger fragwürdig.

Wie sieht die Hubersche Lösung des Problems aus? „Es wird“, so meint er „keine neue Glaubensgewissheit dafür in Anspruch genommen, daß wir uns auf die Auferstehung und das ewige Leben verlassen; es geht vielmehr und dieselbe Gewissheit, die uns auch schon in unserem zeitlichen Leben trägt. Wir können daran glauben, wenn wir die bleibende Identität nicht in unserem eigenen Sein verankern, sondern im Sein Gottes. Ich setze mein Vertrauen darauf, daß Gottes Geist die Beziehung Gottes zu meiner Person, zu meiner Lebensgeschichte und der Gestalt meines Lebens realisiert. Gottes Geist stellt die Gegenwart meines Lebens vor Gottes Ewigkeit. Weil wir durch Gottes Geist mit Gott selbst verbunden sind, bricht diese Verbindung mit unserem Tod nicht ab.“ „Nicht um eine Verlängerung des irdischen Lebens“ gehe es, so meint Huber, „sondern um ein Geborgensein“ dieses Lebens „in vollkommener Gemeinschaft mit Gott“. „Die Teilhabe an Gottes Ewigkeit“ beginne „dort, wo Menschen sich auf die Wirklichkeit Gottes einlassen, die Liebe ist“. Aber „wo immer sie sich dieser Wirklichkeit verschließen“, gewinne „der Tod Macht über sie“. Ähnliche Aussagen findet man heute auch bei katholischen Theologen. Sie lassen sich nur im Rahmen einer spiritualistischen Metaphysik verstehen.

Huber unterscheidet nun zwischen einer personalen und einer kosmischen Dimension der christlichen Hoffnung. Die erstere werde, so meint er, im „Bekenntnis zur Auferstehung und zum ewigen Leben beschrieben“, von dem oben die Rede war. Und letztere komme im „Bekenntnis zum jüngsten Gericht und zum Reich Gottes zur Sprache“.³⁴ Mit dieser Dimension beschäftigt er sich nun. Die beiden kosmi-

schen Hoffnungsbilder, um die es hier geht, scheinen, wie er feststellt, „sich zu widersprechen“ oder „zumindest... in Spannung zueinander“ zu stehen. Und er stellt die Frage, ob sich „die Spannung zwischen der definitiven Scheidung in Gute und Böse und der umfassenden Veröhnung in einem neuen Himmel und einer neuen Erde auflösen“ lasse. Man darf sicher sein, daß der Theologe imstande sein wird, diese „Spannung“ aufzulösen. Das Jüngste Gericht ist nach Huber „die Instanz, vor der klar wird, wie alles mit allem zusammenhängt. Angesichts dieser Transparenz“, so teilt er uns mit, „werden wir uns für das verantworten, was wir in unseren Lebzeiten getan haben“. „Was aber ist“, so fragt er, „mit der Verdammnis, die in der Rede vom Jüngsten Gericht eine so gewichtige Rolle spielt?“ Jesus selbst habe, so meint er, „schon das Gericht auf sich genommen“, er sei den Weg in den Tod, den Weg der Verdammnis gegangen, und ihn habe Gott „in das Amt des Richters eingesetzt“. Er spreche „das Urteil über unsere Taten, das er selbst, obgleich ohne jede Schuld, an seinem eigenen Leib schon vorweggenommen“ habe. Und „auch als Verurteilte können wir uns zu dem flüchten, der das Urteil selbst auf sich nahm“. „Diese Bewegung von Christus dem Richter zu Christus dem Retter“ sei „die Bewegung des Glaubens“. In ihr „erfahren Christen sich als Sünder und Gerechtfertigte zugleich“. Er wendet sich dagegen, „die Vorstellung von einem göttlichen Gericht als überholte Mythologie zu werten“. „Der Gedanke des Gerichts“ werde „nur dort in seiner wahren Bedeutung erfasst, wo er selbstkritisch verwendet“ werde. „Auch die Kirche Jesu Christi“ müsse „wissen, dass sie vor dem Richterstuhl ihres Herrn steht ...

Sie verkündigt das Gericht nicht nur anderen“, sondern „sie lässt es auch für sich selbst gelten“.

Näheres über die Verdammnis können wir, wie man sieht, von Huber nicht erfahren. Im Gegensatz zu katholischen Theologen ist bei ihm nicht von der Hölle und auch nicht vom Teufel die Rede, obwohl sich zum Beispiel Luther ebenso wie andere protestantische Theologen ausgiebig damit befasst haben. Im übrigen spricht auch Jesus selbst etwa zwanzigmal von der Hölle und droht mit ewiger Verdammnis. Sogar in der Bergpredigt kommen solche Drohungen vor.³⁵ Hölle und Teufel gehörten stets zur Ausstattung der christlichen Weltauffassung, und die Dämonologie war eine anerkannte Teildisziplin der Theologie.

Daß es richtig ist, „dem Bösen die Würde des Personseins zu bestreiten“, und damit die „Personifizierung des Bösen“ zurückzuweisen, wie Huber es im zweiten Kapitel seines Buches vorschlägt³⁶, dürfte als Antwort auf die Frage, was es mit der Verdammnis auf sich hat, kaum genügen. Außerdem hat die Personifizierung des Bösen in Gestalt des Teufels, wie ich erwähnt habe, eine biblische Grundlage. Huber löst sich in diesem Punkt ohne jeden Grund von biblischen Vorstellungen, weil sie ihm vermutlich peinlich sind, wofür ich volles Verständnis habe. Wie dem auch sei, seine Erörterungen zur Problematik des Jüngsten Gerichts tragen nichts zur Lösung der Probleme bei, die sich gerade auch für gläubige Christen in diesem Zusammenhang stellen müssen.

Im nächsten Abschnitt geht es um das Reich Gottes, auf das sich die christliche Hoffnung richtet. Im Blick auf diese Hoffnung liegt es nach Huber „nahe, die Orientierung an der Gemeinschaft und an der

Person nicht gegeneinander zu stellen“. Diese „Hoffnung über den Tod hinaus“ sei „immer zugleich eine persönliche Hoffnung für jeden einzelnen und eine gemeinschaftsorientierte Hoffnung auf die Verbundenheit mit Gott und seinem Reich“. Wenn man „in Jesu Namen an der Hoffnung festhalte, dass auch die Sünder nicht vom Reiche Gottes ausgeschlossen sind, dann nur deshalb, weil sie von Jesu selbst ... zur Teilhabe an seinem Reich befreit werden“. Aber weder „über die Zugehörigkeit noch über den Ausschluß aus dem Reich Gottes“ sei „Menschen eine letztgültige Aussage möglich“. Wer sich in der Lage sieht, aus diesen Ausführungen des Theologen zu entnehmen, dass sich die erwähnte Spannung auflösen lässt, dem darf man gratulieren.

Im fünften Kapitel seines Buches befaßt sich Huber mit der Liebe. Er spricht vom Dreifachgebot der Liebe, nämlich dem Gebot der Liebe zu Gott, der Liebe zu sich selbst und der Liebe zum Nächsten.³⁷ Die Liebe zu Gott, so meint er, habe „in der Liebe Gottes zu uns Menschen ihren Grund. Die Sendung Jesu in die Welt“ werde „mit Gottes Liebe zur Welt begründet“ darauf „antworte(t) die Liebe zu Gott wie zum Nächsten“. Gottes Liebe verbürge, „daß Gott es mit seiner Welt trotz des abgründig Bösen, das in ihr begegnet, und mit dem Menschen trotz der Sünde, in die er verstrickt ist, gut meint“.

Wie schon erwähnt, lehnt Huber die „Personifizierung des Bösen“ ab und spricht daher im Gegensatz zum biblischen Sprachgebrauch nicht von Teufel. Auf die Frage, warum Gott „das abgründig Böse“ zugelassen hat, mit anderen Worten: warum er also dem Teufel die Möglichkeit eingeräumt hat, den von ihm geliebten Menschen zu schaden, geht er nicht ein. Schon

im Zusammenhang mit dem Theodizeeproblem habe ich darauf hingewiesen, daß es berechtigte Zweifel an der Liebe Gottes zu den Menschen gibt.

Ich bin in meiner Analyse der Huberschen Bemühungen, seinen Glauben zu erläutern und zu rechtfertigen, zunächst auf die Passagen seines Buches eingegangen, aus denen hervorgeht, wie er zentrale Probleme zu lösen sucht, die sich daraus ergeben, daß der christliche Glaube mit der durch die modernen Wissenschaften geprägten Weltanschauung konfrontiert wurde. Dabei hat sich herausgestellt, daß er die heute vorliegende Problemsituation erheblich verzeichnet und daher unhaltbare Lösungen angeboten hat. Huber scheint sich nicht darüber klar zu sein, daß sein Glaube nur im Rahmen einer spiritualistischen Metaphysik sinnvoll ist und daß er selbst metaphysische Thesen dieser Art vertritt. Seine These, daß sein Glaube mit dem wissenschaftlichen Weltbild nicht in Konflikt geraten kann, beruht ebenso wie seine Kritik des Atheismus darauf, daß er die metaphysische Bedeutung der Resultate wissenschaftlicher Forschungen nicht sieht.

Die Art und Weise seines Umgangs mit dem Theodizeeproblem zeigt, daß er dessen Bedeutung für die Beurteilung seines Glaubens offenbar nicht erkannt hat. Aus den Resultaten der Leben-Jesu-Forschung zieht er im Gegensatz zu anderen Theologen keine glaubenskritischen Konsequenzen, obwohl er die Naherwartungsthese anzuerkennen scheint. Man hat den Eindruck, daß er für die Bedenken, die diese Theologen haben, kein Interesse aufbringen kann. Mit der Bedeutung des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu für die Erlösung hat er wie andere Theologen keine Probleme. Über Widersprüche im

biblischen Denken setzt er sich mit Formulierungen hinweg, die man nur als Ausreden ansehen kann. Und er vermeidet es wie andere Theologen, auf Bibelstellen einzugehen, die ihn in Verlegenheit bringen könnten. Sein Bekenntnis zur Aufklärung hängt offenbar mit seinem Vertrauen auf die Kritikimmunität des christlichen Glaubens zusammen. Man darf also wohl sagen, daß er mit seinen apologetischen Bemühungen ebenso wie seine katholischen Kollegen Küng und Ratzinger gescheitert ist.

Anmerkungen:

¹ vgl. Wolfgang Huber, *Der christliche Glaube. Eine evangelische Orientierung*, Gütersloh 2008.

² vgl. Huber, a.a.O., S. 10.

³ Das Buch gliedert sich dementsprechend in drei Hauptteile: Glaube (Kap. I. Gott – Schöpfer der Welt, Kap. II. Christus – Gott bei den Menschen, Kap. III. Der Heilige Geist – ein Geist der Freiheit), Hoffnung (Kap. IV Zur Hoffnung bestimmt), Liebe (Kap. V Zur Liebe berufen).

⁴ vgl. dazu Gerhard Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis. Über Probleme, die von der evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden*, in: Konrad Lorenz/Franz M. Wuketits (Hg.), *Die Evolution des Denkens*, München/Zürich 1983, S.51 ff.

⁵ vgl. dazu Robin Horton, *Tradition and Modernity revisited*, in: Martin Hollis/Steven Lukes (Hg.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1983, S. 228ff., wo die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Theorien eingeführt wird.

⁶ vgl. dazu mein Buch: *Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive*, Tübingen 1987, S. 148-157.

⁷ vgl. Huber, a.a.O., S. 18ff.

⁸ vgl. Huber, a.a.O., S. 28-49.

⁹ vgl. Wolfgang Röd, *Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*, München 1992.

¹⁰ vgl. dazu Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, S. 317ff. und meine Kritik im Kapitel V. *Theologie und Weltanschauung*, meines Buches: *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982, S. 108ff.

¹¹ vgl. dazu meine Bücher: *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, zweite erweiterte Auflage, Aschaffenburg 2005, und: *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens*, Aschaffenburg 2008.

¹² vgl. dazu Hans Küng, *Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion*, München/Zürich 2005. Dieses Buch findet sich auch in den Literaturhinweisen des Huberschen Buches. Aber leider geht Huber im Text seines Buches nicht auf das Küngsche Buch ein.

¹³ vgl. dazu meinen Aufsatz: *Hans Küngs Rettung des christlichen Glaubens. Ein Missbrauch der Vernunft im Dienste menschlicher Wünsche, Aufklärung und Kritik.*, 13, 2006.

¹⁴ vgl. dazu Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, (Neuausgabe 2000).

¹⁵ vgl. dazu mein Buch: *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, a.a.O., S. 28ff. und passim.

¹⁶ vgl. Huber, a.a.O., S. 33.

¹⁷ vgl. Huber, a.a.O., S. 35.

¹⁸ vgl. Huber, a.a.O., S. 37.

¹⁹ vgl. Huber, a.a.O., S. 56.

²⁰ vgl. dazu Gerhard Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992, sowie Norbert Hoerster, *Die Frage nach Gott*, 2. Auflage, München 2005.

²¹ vgl. Huber, a.a.O., S. 84.

²² vgl. dazu Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892), 3. Auflage, Göttinger 1954, Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), Tübingen 1951, sowie Helmut Groos, *Albert Schweitzer, Größe und Grenzen*, München/Basel 1974.

²³ vgl. Huber, a.a.O., S. 126.

²⁴ vgl. Huber, a.a.O., S. 65.

²⁵ vgl. Huber, a.a.O., S. 137.

²⁶ vgl. Huber, a.a.O., S. 178ff.

²⁷ vgl. Huber, a.a.O., S. 190ff.

²⁸ vgl. dazu Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Rede an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Hamburg 1958.

²⁹ Vgl. dazu Georg Simmel, *Das Problem der religiösen Lage* (1911), in: Simmel, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, herausgegeben von Horst Jürgen Helle, Berlin 1989, S.100-109, sowie das VII. Kapitel meines Buches: *Kritik der rei-*

nen Hermeneutik. Der Antirealismus und das Problem des Verstehens, Tübingen 1994, S. 198-229.

³⁰ vgl. Huber, a.a.O., S. 205.

³¹ vgl. Huber, a.a.O., S. 210ff.

³² vgl. dazu Huber, a.a.O., S. 68.

³³ vgl. dazu das V. Kapitel meines Buches: *Traktat über kritische Vernunft* (1968), 5. Auflage, Tübingen 1991.

³⁴ vgl. dazu Huber, a.a.O., S. 226ff.

³⁵ Darauf hat Gerhard Streminger hingewiesen in seinem Aufsatz: *Die jesuanische Ethik*, in: Edgar Dahl (Hg.), *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*, Hamburg 1993.

³⁶ vgl. dazu Huber, a.a.O., S. 68.

³⁷ vgl. dazu Huber, a.a.O., S. 248ff.