

Existiert Gott?

Zu dem gleichnamigen Buch von Hans Küng *

Von Walter Brugger, S. J.

Existiert Gott? und: Wer ist Gott? Auf beide Fragen will das Buch eine Antwort geben und diese Antwort begründen (17). Küng läßt die Fragen und Zweifel der ganzen Neuzeit ausgiebig in Zitaten und deren Erläuterung zu Wort kommen. Er spielt sie gegen einander aus, um die gegebenen Antworten durch Gegenfragen erneut in Frage zu stellen. Gleichwohl bezieht er Position: Ja, Gott existiert, und zwar der christliche Gott. Man kann vernünftig an ihn glauben; die Antworten sollen eindeutig, aber nicht fertig sein (19). Das Buch bietet viele Einstiegsmöglichkeiten; es ist im Sinne des Autors, dort anzufangen, wo es einem Spaß macht (19). In der Tat ist das Buch interessant, wo immer man es aufschlägt. Überall findet man überraschend lebendige Schilderungen der verschiedensten Stationen der Geistesgeschichte, Aperçus, denen man gerne zustimmt; dazwischen Urteile, die zur Ablehnung reizen. Doch davon später.

In Teil A, Vernunft oder Glaube? stellt K. die so gegensätzlichen Positionen von Descartes (23–63) und Pascal (64–118) einander gegenüber und sucht dann unter Einbeziehung der wissenschaftstheoretischen Diskussion (L. Wittgenstein, R. Carnap, K. Popper, Th. S. Kuhn) mit Thesen zur neuzeitlichen Rationalität zu einer ersten Zwischenbilanz zu kommen (119–154). – Teil B über das neue Gottesverständnis stellt den Gang der Geistesgeschichte von Spinoza bis Hegel in fesselnder Weise dar (155–190), ausmündend in die Frage nach dem weltlichen und geschichtlichen Gott und die zweite Zwischenbilanz zum Thema (211–220). – Teil C behandelt die Herausforderung des Atheismus in drei Abschnitten, die L. Feuerbach (221–250), K. Marx (251–298) und S. Freud (299–362) gewidmet sind und zur dritten Zwischenbilanz mit Thesen zum Atheismus führen. – Teil D geht über den Nihilismus als Konsequenz des Atheismus (381–469); darin über Nietzsche und seine (zuerst mit, dann gegen Schopenhauer und R. Wagner ausgesprochene) Kultur- und Religionskritik, ausmündend in eine (vierte) Zwischenbilanz mit Thesen zum Nihilismus. – Teil E spricht, als Alternative zum Nihilismus, das Ja zur Wirklichkeit aus. Nach Klärung, was mit Ich, Wirklichkeit und Freiheit einer Grundeinstellung gemeint sei, und der Konfrontation von Ja und Nein zur Wirklichkeit spricht sich K. für die ursprüngliche Vernünftigkeit im Vollzug des Grundvertrauens aus und erweist es als Basis der Wissenschaft, der Ethik und des religiösen Glaubens (471 bis 528). – Teil F spricht dann, in Alternative zum Atheismus, das Ja zu Gott aus. Im Abschnitt über den mehrdimensionalen Menschen und seine Transzendenz setzt sich K. auseinander mit E. Bloch, M. Horkheimer, M. Heidegger und L. Wittgenstein (531–560), im Abschnitt „Theologische Diskussion“ mit Vaticanum I, K. Barth, der Nouvelle Théologie und der Gotteserkenntnis der nichtchristlichen Religionen (561–582), im Abschnitt „Gott beweisen?“ mit Argumenten pro und contra (583 bis 589) und I. Kant (590–606). Der letzte Abschnitt dieses Teils heißt „Gott existiert“. Nach einer Hinführung wird Gott als Hypothese und das Ja zu Gott, zum

* H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. 8^o (848 S.) München–Zürich 1978, Piper.

Grund und Ziel der Wirklichkeit und des menschlichen Lebens als rational verantwortbar vorgestellt (607–640). – Teil G endlich behandelt das Ja zum christlichen Gott, dem Gott Jesu Christi, auf dem Hintergrund des Gottes der nicht-christlichen Religionen und der Bibel (641–767). – Anmerkungen mit reichen, spezifizierten Literaturangaben bis 1977 einschließlich (769–859) und ein Namenregister beschließen das Werk.

Nicht nur der große Umfang des Buches, auch seine Darstellungsweise machen eine theoretische Auseinandersetzung mit ihm schwer. Das ist kein Zufall, sondern in der Zielsetzung des Buches begründet. K.s Bestreben geht dahin, den heutigen Menschen durch den Dialog mit der neuzeitlichen Geistesgeschichte dort aufzusuchen, wo er ist, und ihm die Kunde von Gott so nahezubringen, daß er zu einem ganzmenschlichen, existentiellen Ja des freien Vertrauens zu Gott kommt. Seine Kunst ist nicht das Beweisen, sondern das Überreden im guten Sinn des Wortes. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn K. dabei ein streng theoretisches Verfahren in der Gottesfrage nicht zugleich zurückwies, und zwar nicht auf streng theoretische Weise, sondern auf seine, rhetorische Weise, durch Häufung von Suggestiv-Fragen, durch pejorative Vergleiche und Bildausdrücke. So, wenn er etwa von der Glaubensanalyse der Neuscholastik als einer „Vivisektion des Glaubensaktes“ spricht (44) oder die Neuscholastik als „naiven Rationalismus“ abqualifiziert (45).

Wie gesagt, enthält das Buch manche Stellen, die zum Widerspruch reizen. Einige davon seien kurz erwähnt. Kann man der Psychoanalyse mit Recht „eine eigene kritische Instanz“ einräumen, „vor der die Theologie über den Realitätsgehalt vieler ihrer Aussagen Rechenschaft ablegen muß“? (350) – K. ist Meister in der einführenden, alle positiven Seiten heraushebenden Darstellung der verschiedensten gegnerischen Positionen, die er nicht müde wird als „ernstzunehmend“ zu bezeichnen, mögen sie noch so unbegründet sein. Dasselbe wohlwollende Verständnis für andere theologische Richtungen, für die Tradition als Glaubensquelle und für das lebendige kirchliche Lehramt, das nun einmal in der Kirche eine andere Funktion hat als der theologische Lehrer und eine schwere Verantwortung für die Identität und Kontinuität des Glaubens trägt, vermißt man an nicht wenigen Stellen. Ein anderes: Mancher, der das Buch nach dem Rat Künigs da oder dort, etwa bei Hegel (157) aufschlägt, wird durch die Art der Darstellung zur Meinung kommen, daß sich der Verf. weitgehend mit Hegels Auffassungen identifiziert. Wird er aber auch die Kritik an Hegel lesen (196–198), die seinen Irrtum berichtigt? Gewiß, man kann nicht alles in einem Satz sagen. Aber K.s Darlegungen sind nicht selten, um das wenigste zu sagen, ungeschützt.

Gehen wir nun näher auf einige der Thesen ein, in denen K. jeweils seine Ausführungen, meist in dialektischer Gegenüberstellung, zusammenfaßt. – Den Thesen zur neuzeitlichen Rationalität (147–152) kann man im großen und ganzen zustimmen, obwohl es auch hier angreifbare Formulierungen gibt: Eine verabsolutierte Vernünftigkeit sei abzulehnen, meint K.; mit der Vernunft seien auch Wollen und Fühlen, Phantasie und Gemüt, Emotionen und Passionen, die nicht einfach auf Vernunft reduziert werden können, zu berücksichtigen (147). So weit, so gut; aber wäre denn eine solche Reduktion vernünftig? Weist nicht gerade die Vernunft eine solche Reduktion zurück? – Ein anderer Fall: Mathematisierung, Quantifizierung und Formalisierung reichen nicht aus, um die Welt des Qualitativen und spezifisch Menschlichen zu erfassen. Es gibt viele Methoden; ihre Wahl hängt von der jeweiligen Problematik ab (148) – was man übrigens schon bei Aristoteles nachlesen kann. Wenn das so ist, wie kann man dann aber für alle Bereiche eine neutrale Methode nach eigenen Gesetzen verlangen (auch 148)? Die dialektische Gegenüberstellung ist nicht vermittelt. – Die exakten Forschungen von der Atomphysik bis zur Astrophysik, von der Mikrobiologie bis zur Genetik und Medizin(!) können so weit vorangetrieben werden, daß möglichst mathematische Gewißheit erreicht

wird, meint K. (149). Von mathematischer Gewißheit kann natürlich in diesen nicht-mathematischen Wissenschaften nicht die Rede sein, obwohl sie zur Untersuchung ihrer Gegenstände auch mathematische Methoden verwenden. Auch die Epikyklen des ptolemäischen Weltbildes waren mathematische Modelle. – Einig sind wir natürlich mit K. in der Feststellung, daß es keine mathematisch-naturwissenschaftlichen Kriterien gibt, nach welchen metaphysisch-theologische Sätze als sinnlos erklärt werden können (149). Mit Recht plädiert K. für kritische Rationalität und gegen einen ideologischen Rationalismus. Mit Recht betont er die Vieldimensionalität der Wirklichkeit und die Notwendigkeit, nach der Einheit und Wahrheit der Wirklichkeit zu fragen, die zur Gottesfrage führt (153).

In den Thesen der zweiten Zwischenbilanz über die Weltlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes betont K., die Gottesfrage müsse unter heutigen Verstehensbedingungen gestellt werden, nicht unter griechischen, mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Bedingungen (211). Soll das heißen, die Gottesfrage hätte früher nicht gültig gestellt und beantwortet werden können? Folgt aus dieser Unterstellung nicht, daß eine heutige Antwort schon morgen, in einer neuen geistesgeschichtlichen Situation wieder ungültig werden kann? Wäre das nicht ein Historismus, der jede überzeitlich gültige Wahrheit und Gewißheit verneint, gleichwohl aber selbst überzeitliche, für jede Zeit gültige Wahrheit beansprucht? Zugegeben, daß die metaphysische Wahrheit jeweils im Durchschreiten des Physischen und damit des jeweiligen Weltbildes erreicht und damit auch in der Ausdrucksweise gefärbt wird. Wer daraus schließt, daß damit das als metaphysisch Erkannte selbst in die Relativität des Physischen hineingezogen werde, behauptet damit, daß das Metaphysische grundsätzlich nicht erreichbar sei. Er setzt dabei voraus, daß das Metaphysische nur eine Hypothese (vgl. 617) zur Erklärung des jeweils als physisch gültig Erkannten sei. Darin mißverstehet er aber das Verfahren der Metaphysik, das keine Hypothesen bildet für das jeweilige Weltbild, die dann mit diesem zusammen hinfällig werden können. Die Metaphysik sucht nicht Hypothesen, die zu solchen Weltbildern passen, sondern die Bedingungen der Möglichkeit für jedes mögliche Weltbild, für jede mögliche Erfahrung (vgl. dazu in dieser Zeitschrift 43 [1968] 1–17). Das gilt für jede Metaphysik, auch für die Platons oder des Aristoteles (ob sie nun dort ganz oder nur zum Teil gelungen ist oder nicht), nicht minder als für Kant oder Hegel. Eben dadurch unterscheidet sich Metaphysik von jeder Art luftiger Spekulation und ideologischen Überbaus.

Trotz vieler Einwände gegen Hegel, gibt K. diesem Recht, „wenn er... das Werden Gottes und die Dialektik in Gott ernstzunehmen versucht“ (214). Weiß K., was er damit sagt? K.s Thesen über die „Weltlichkeit Gottes“ sind so formuliert, daß jeder darin finden kann, was er will. „Gott ist nicht das statische Sein selbst, das jedes Werden und jede echte Zukunft ausschließt: kein Gott, der zwar die Welt erkennt und liebt [das wäre doch wohl nicht statisch!], in sich jedoch unbeweglich und unveränderlich bleibt“ (218). Daß mit der Unveränderlichkeit im Lateranense IV und Vaticanum I kein statisches Sein im Gegensatz zu Wirken, wohl aber der Ausschluß von Werden im eigenen Sein Gottes, nicht jedoch im andern seiner selbst (z. B. in der menschlichen Natur des Sohnes Gottes) gemeint ist, müßte K. wissen, und er weiß es auch an anderer Stelle. Warum spricht er hier dann so mißverständlich? Daß Gott geschichtsmächtig ist und trotz seiner Unveränderlichkeit in der Geschichte und durch seine Schöpfung auf die verschiedenste Weise handelt und auf unser Tun reagiert, hat man in der Kirche und Theologie immer schon gewußt, ohne auf Hegel warten zu müssen.

Was K. über Marx und Freud und ihre Religionskritik sagt – die breite, differenzierte Darlegung, eingebettet in die biographische Entstehung und die historische Entwicklung dieser Kritik –, kann man mit großem Gewinn lesen. Dabei zeigt es

sich immer wieder, daß alle soziologischen und psychologischen Erwägungen schließlich an den Punkt führen, wo die Frage nach der Wirklichkeit Gottes an sich selbst in einer Weise gestellt werden muß, die den Rahmen der Möglichkeiten jener Methoden übersteigt. In der Zwischenbilanz III zum Atheismus stellt K. fest, daß es beim Gottesglauben letztlich um die volle, strenge Wahrheit geht. Die von den Atheisten ins Feld geführten Beweise reichten zwar aus, um die Existenz Gottes fragwürdig, nicht aber um seine Nicht-Existenz fraglos zu machen. Die Frage nach Gott erscheint als offene Frage (367–370). In welchem Sinn diese Frage keineswegs überholt ist, zeigt K. in einer guten Formulierung (374).

Der Atheismus ist ernst zu nehmen (378–38). Er ist nicht generell gewollter „Abfall von Gott“. Er dürfe aber auch nicht als verborgener „Glaube an Gott“ theologisch vereinnahmt, der Atheist nicht arrogant als „anonymer Christ“ bezeichnet werden, meint K. – Dazu ein klärendes Wort. Selbstverständlich muß ich die ehrliche Überzeugung eines Atheisten respektieren und sie als das nehmen, was er damit sagen will. Aber folgt daraus, daß der Atheist auch selber all das weiß, was Bedingung der Möglichkeit seiner Überzeugung ist? Er lehnt Gott ab, weil er – im Fall des subjektiv ehrlichen Gewissens – die Wahrheit liebt, den Irrtum meiden will. Angenommen, daß Gott dennoch ist und die absolute Wahrheit ist, ist dann Gott nicht die Bedingung der Möglichkeit für die Existenz des Atheisten, für seine Liebe zur Wahrheit und damit auch das Ziel für seine, obwohl als atheistisch irrierte, aber damit eben doch nicht total von der Wahrheit – von Gott – abgewandte Überzeugung? Wieso ist das arrogant oder komisch? Und wenn es das ist, ist es dann nicht ebenso „arrogant“ zu behaupten, wie das der Verf. (370) – mit Recht – tut, daß der Atheismus aus einem unbeweisbaren Glauben lebt?

K.s Thesen über den Nihilismus, das Beharren auf der Nichtigkeit alles Seienden, lauten: Der Nihilismus ist möglich, faktisch und grundsätzlich; er ist unwiderlegbar; er ist aber auch unbeweisbar. – Nach K. gibt es kein rational zwingendes Argument gegen den Nihilismus. Zwingend im Sinne der psychologischen Nötigung gewiß nicht. Niemand kann gezwungen werden, vernünftig zu handeln, wenn er es selbst nicht will. Aber kann rational zwingend nicht auch heißen: so vernünftig, daß das Gegenteil unvernünftig ist? In diesem Sinne ist der Nihilismus sehr wohl widerlegbar. Es ist eben doch zumindest möglich, daß letztlich alles nichtig ist, meint K. Daß dies der Nihilist meint, sei zugegeben. Aber meint K. das selbst? Doch wohl nicht; warum aber dann die Behauptung „es ist möglich“? – Die Tatsache, daß der Satz von der Nichtigkeit alles Seins ausgesprochen werde, könne nicht als Selbstwiderspruch gegen den Nihilisten eingewendet werden, da diese Tatsache für den Nihilisten eben sinnlos sei. Warum spricht er ihn dann aus? Alles Tun ist sinngerichtet. Es geht hier freilich nicht um einen begrifflichen Widerspruch, sondern um einen Widerspruch im Vollzug, ähnlich dem, der sagt: Ich bin nicht. In seiner Begründung der These, der Nihilismus sei unbeweisbar, schießt dann K. allerdings weit übers Ziel hinaus, indem er den Nihilismus tatsächlich widerlegt – obwohl er sich dagegen verwahrt. Warum eigentlich? Daß ein existentielles Ja, eine in Grenzen freie Entscheidung, nicht einfach ein logischer Folgesatz ist, ist analytisch evident, wenn man weiß, was ein existentielles Ja ist. Die Frage ist aber: ist dieses Ja so vernünftig, daß ein Nein unvernünftig wäre, oder ist es in der Weise vor-vernünftig, daß die Vernunftgründe nur im nachhinein geliefert werden, und dies nicht nur in ihrer reflektierten Begrifflichkeit, was bei Lebensvollzügen immer der Fall ist, sondern so, daß sie in ihrem Gehalt und ihrer Geltung von einem bloßen Vertrauen abhängen? Das zweite scheint K. zu behaupten, wenn er unter Berufung auf Stegmüller von einer „vorrationalen Urentscheidung“ spricht (471); dann aber bestreitet er, daß diese Entscheidung irrational sei (488). Es ist doch so, daß der, welcher die Wirklichkeit *wegen* ihrer grundlegenden Zwiespältigkeit, Sinnlosigkeit, Wertlosigkeit, Nichtigkeit ablehnt und zu ihr Nein sagt, dies deshalb

tut, weil er Identität, weil er Sinn und Wert sucht, weil er im Nein zum Nicht das Sein sucht und suchend bejaht.

Warum muß man – das ist unsere Frage an K. – um des existentiellen Ja willen leugnen, daß ein psychologisch mögliches Nein, das, wie K. selbst dartut, auf nichtigen Gründen beruht, selbst unaufhebbar als Bedingung seiner Möglichkeit ein Ja zur Wirklichkeit enthält, das alles Nein als unvernünftig entlarvt? Genau das ist aber theoretische Evidenz und Gewißheit. Allerdings ist es ein Ja, das bei der vordergründigen Wirklichkeit nicht stehenbleiben kann. Das zeigt dann K. selbst im nächsten Teil.

Leider krankt auch die Auseinandersetzung mit dem Atheismus an der soeben gerügten methodischen Unklarheit. „Die Wahrheit des Gottesglaubens darf nicht nur behauptet, sie muß bewahrheitet werden“ (581). Aber was heißt „eine Wahrheit bewahrheiten“? Einen Beweis der Existenz Gottes, „d. h. eine Gedankenfolge, die durch logische Verbindung bekannter Sätze ein Unbekanntes erschließt“ (584) lehnt K. ab. Das Unbekannte steht hier für die mit Gott selbst identische Existenz Gottes, der Beweis für eine logisch geordnete Satzfolge, die natürlich niemals an Gott selbst herankommt. Aber so ist ein Gottesbeweis nun einmal nicht beschaffen. Wer einen Satz der Geometrie beweist, handelt nicht von einem Unbekannten, sondern er zeigt, daß der fragliche Satz so mit anderen Sätzen logisch verbunden ist, daß er nicht verneint werden kann, ohne daß mindestens einer der Vordersätze, die zuvor zugestanden wurden, mit logischer Notwendigkeit mit verneint wird. Auch im Gottesbeweis muß schon bekannt sein, was der Satz „Gott existiert“ bedeutet (übrigens auch bei seiner Verneinung oder Bezweiflung). Der Gottesbeweis besteht in nichts anderem, als daß durch logische Analyse, die viele Formen annehmen kann, gezeigt wird, daß der Gottesleugner in Konsequenz seiner Gottesleugnung irgendeine, wenn nicht gar alle Wirklichkeit leugnen muß. Daß dies so ist, ist leicht einzusehen. Ich argumentiere jetzt unter der Voraussetzung (also: wenn – dann) der Existenz Gottes: Wenn Gott wirklich der Grund aller Wirklichkeit ist, dann kann niemand etwas als wirklich behaupten, ohne darin implizit, wenn auch auf unbestimmte Weise, den unbedingten Grund aller Wirklichkeit mitzubehaupten, was dann durch eine logische Analyse (= Gottesbeweis) auch aus seiner ersten Behauptung herausgeholt werden kann. Denn Wirkliches kann als Wirkliches nur in der unbedingten Weise des „es ist“ behauptet werden.

Die Darstellung der Gottesbeweise von sieben großen Denkern beschränkt sich bei K. auf eine bloße Aufzählung und beansprucht in seinem Buch keine zwei Seiten (584/5). Diese Grundlage ist zu schmal für eine gründliche Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen. Der Haupteinwand gegen deren Gültigkeit: keiner von ihnen werde – im Gegensatz etwa zu den geometrischen Beweisen – allgemein angenommen (585). Dieser Unterschied erklärt sich jedoch leicht: bei den geometrischen oder sonstigen Beweisen der Einzelwissenschaften handelt es sich um Gegenstände, die in der Anschauung vorkommen oder doch vorgestellt werden können, beim Gottesbeweis um ein Jenseits des Anschaulichen, obwohl nicht ohne Rückbezug auf das Anschauliche. Dem Unendlichen gegenüber, das bloß vermittelt durch das Endliche zugänglich ist, bleibt der Mensch frei. Von „anbeweisen“ kann keine Rede sein. Nicht Gott wird erschlossen, sondern erschlossen wird, daß ich – daß jeder, der denkt – schon immer auf ihn bezogen ist. Wenn man natürlich schon in der Nihilismusfrage keine theoretisch vollgültige Widerlegung zuläßt, dann erst recht nicht in der Atheismusfrage.

Noch einige Anmerkungen: Es stimmt nicht, daß Kant in seiner Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763) das ontologische Argument breit entwickelt hat (591/2). Es handelt sich dort um das Argument aus der realen Möglichkeit nicht Gottes, sondern der Dinge. Kant hat das ontologische Argument aus dem bloßen Begriff Gottes zu keiner Zeit als gültig

anerkannt. Wie wenig Kants Argumente gegen die Gottesbeweise schlüssig sind, zeigt der Ref. in seiner im Druck befindlichen „Summe einer philosophischen Theologie.“

K. schließt seine Ausführungen über „Gott als Hypothese“ ab mit den Worten: „Wenn Gott existierte, dann wäre die Bedingung der Möglichkeit dieser fraglichen Wirklichkeit gegeben . . . Wenn! Aber es ist ein alter Satz der Logik: Ab esse ad posse valet illatio, non autem viceversa! Von der Wirklichkeit läßt sich auf die Möglichkeit schließen, aber nicht umgekehrt“ (624). Hier hat K. in verhängnisvoller Weise „Möglichkeit“ mit „Bedingung der Möglichkeit“ verwechselt. Der Gottesbeweis schließt – den „ontologischen“ ausgenommen – nicht aus der Möglichkeit Gottes (etwa als denkmöglicher Hypothese) auf die Wirklichkeit Gottes (als Zutreffen der Hypothese), sondern aus der Wirklichkeit der Dinge (in dieser oder jener Qualifikation), die deren reale Möglichkeit selbstverständlich einschließt, auf deren notwendige Bedingung der Möglichkeit (auf die *condicio sine qua non*), die demnach nicht mehr verneint werden kann, ohne daß das Bedingte (die Wirklichkeit der Dinge) damit zugleich verneint wird. So argumentiert übrigens auch K. selbst bezüglich der Sittlichkeit (638–9).

Wenn K. sagt: „Der Atheismus vermag keine Bedingung der Möglichkeit der fraglichen Wirklichkeit anzugeben“ (627), so ist das zu wenig. Der Atheismus verneint diese Bedingung als eine welttranszendente und behauptet damit, daß sie welt-immanent ist, was mit der von K. gut hervorgehobenen Fraglichkeit der Weltwirklichkeit (gewöhnlich „Kontingenz“ genannt) unvereinbar ist. Eine Wirklichkeit, welche alle Bedingungen ihrer Möglichkeit schon in sich trägt, ist unbedingte und nicht weiter hinterfragbar. So aber ist die Welt gerade nicht, wenn man nicht auf alles Denken verzichtet.

Hier zeigt es sich aber auch, wie unklar und verfänglich die nicht weiter entwickelte, dialektische Redeweise K.s von der „Transzendenz in der Immanenz“, vom „Absoluten im Relativen“ ist (216). Daß die Welt die „Transzendenz“, die unbedingte Bedingung ihrer Möglichkeit in sich enthalte („in der Immanenz“), kann bedeuten: die Welt selbst hat einen bedingten und unbedingten Aspekt; sie ist trotz der Bedingtheit der Einzelwesen als Ganzes unbedingte, ohne auf ein von ihr unterschiedenes Unbedingtes zu verweisen (= Atheismus) – oder: Die Welt ist von Gott geschaffen, wird von seiner freien Allmacht getragen; Gott durchwaltet sie als die unbedingte Bedingung ihrer Möglichkeit, die aber in sich selbst unbedingte ist, nicht etwa bloß im Ganzen der Welt, also eine „Transzendenz“, welche die „Immanenz“ (im nicht-räumlichen Sinn!) umgreift und übersteigt (= Theismus). So drückt sich K. auch andernorts (659) unzweideutiger aus.

„Nie ist der Gottesglaube gegenüber dem Atheismus durch rationale Argumente unangreifbar und krisenfest abgesichert. Der Gottesglaube ist stets bedroht“ (631), meint K. Wenn damit nur gesagt sein soll, daß sich gegen den Gottesglauben jederzeit Schwierigkeiten theoretischer oder existentieller Art erheben können, so ist dem zuzustimmen. Der Gottesglaube enthält eine Grundauffassung der Wirklichkeit, die schlechthin alles betrifft, aber keineswegs eine Schau der Wirklichkeit von ihrem Zentrum, von Gott her, die alle Schwierigkeiten beheben würde. Darum können ständig Fragen des Typs auftauchen „Wie ist es möglich, daß . . . , wenn Gott existiert?“, ohne daß es dem einzelnen oder auch grundsätzlich möglich wäre, sie alle auf konkrete Weise zu beantworten. Werden dadurch die Gottesbeweise in ihrer Gültigkeit infrage gestellt? Keineswegs. Die Tatsache, daß ich nicht weiß, wie sich meine Lebensvorgänge vollziehen, ist kein „rationales Argument“ gegen ihren Vollzug. Die Tatsache, daß ich nicht weiß, wie Seele und Leib eine Einheit bilden, ist kein Beweis gegen ihre Einheit. Ebenso beim Gottesbeweis. Ein Beweis ist nur gültig, wenn erkannt wird, daß das kontradiktorische Gegenteil des Bewiesenen, hier des Satzes „Gott existiert“ angesichts des Beweismaterials unmöglich

ist. Eine solche Einsicht ist ihrer Natur nach definitiv und von sich aus keiner Revision fähig, in diesem Sinne also krisenfest abgesichert. Wenn man hingegen von der Vernunft selbst her immer mit einem Zusammenbruch der Einsicht rechnen müßte, wäre ein unbedingtes Ja des Glaubens rational und sittlich nicht zu verantworten.

Was K. über den Gott der nichtchristlichen Religionen und die negative Theologie sagt, verdient Anerkennung. Bei der Unterscheidung von mystischer und prophetischer Religion folgt er jedoch Fr. Heiler und James zu unkritisch. Gott ist in der Mystik keineswegs ein *Passivum*, demgegenüber der Mensch „tätig“ ist (669); im Gegenteil: in der Mystik überläßt sich der Mensch dem souverän tätigen Gott. Der Unterschied zur Prophetie liegt anderswo: In der Prophetie kann die Kundgebung und Selbstmitteilung Gottes nicht überkategorial bleiben. In der Offenbarung, die auf eine Mitteilung an andere bezogen ist, muß notwendig eine Kategorialisierung der Sprache eintreten. Mit Licht allein ist hier nicht geholfen; es muß zum Bild und Wort zusammenfließen.

Die Vorbehalte gegen Gott als „Person“ mit den Verengungen, die dieses Wort in der Gegenwart erfahren hat, baut K. auf geschickte Weise ab (692–3). Die Behandlung des Wunders ist hingegen historisch und philosophisch unzureichend. Historisch, weil K. nicht auf die in Lourdes oder in den Heiligsprechungsprozessen der jüngsten Vergangenheit eindeutig erwiesenen Tatsachen eingeht. Philosophisch: Gewiß wirkt Gott den ganzen Weltprozeß als weltimmanent-weltüberlegener Lenker der Welt. Aber kann man sagen „unter voller Respektierung der Naturgesetze“, auch wenn er deren Ursprung ist (709)? Weder ist das Geschehen nach den Naturgesetzen durch diese vollkommen determiniert – was auch nach K. nicht naturwissenschaftlich erwiesen, sondern ein spinozistisch begründeter Glaube ist (687/8) – noch wäre auch eine innerweltlich vollständige Determination ein Hindernis für den freien Weltenschöpfer, sich durch einen naturgesetzlich nicht zu erwartenden Verlauf der Dinge dem Menschen zeichenhaft bemerkbar zu machen. Wie anders sollte er sich über die bloße Schöpfung hinaus, im Wort offenbaren? Worte sind intra- oder extramentale Formungen, die zwar den Naturgesetzen, auch denen der Psychologie, entsprechend sind, aber nicht aus ihnen abgeleitet werden können. Dasselbe gilt nicht anders auch für menschliche Worte.

Was K. über Jesus als den Sohn Gottes von Ewigkeit sagt (746), könnte man so auch von einem anderen Menschen, z. B. Paulus sagen. Meint K. nicht mehr, wenn er es von Jesus sagt? Ohne Zweifel. Das geht aus seiner ausdrücklichen Zustimmung zum nizanischen Glaubensbekenntnis hervor (855: A. 11 zu S. 744). Allerdings will K. dessen Inhalt dem heutigen Menschen verständlich machen. Man kann nach K. Funktionsaussagen – über Jesus als Wort und Sohn Gottes – vorziehen und doch sagen: er *ist* es, und er ist es nicht nur für mich, sondern auch in sich (750). „Die hellenistischen Begriffe von damals möchten heute manche für ihren Glauben lieber nicht mehr gebrauchen“, sagt K. (750). Die Frage ist nur, ob sie heute oder zu irgendeiner Zeit vermieden werden können, wenn man mit den Kirchenvätern den Glauben der Bibel nicht nur leben, sondern auch mit der Vernunft denken und unmißverständlich darüber reden will. Vernunftbegriffe sind trotz des historischen Kontextes, in dem sie zuerst gebraucht wurden, ihrem Inhalt nach überzeitlich.

Über die Auferstehung Jesu sagt K.: „Jesus ist nicht ins Nichts hinein gestorben, sondern ist im Tod und aus dem Tod in jene unfaßbare . . . Wirklichkeit hineingestorben, . . . die wir mit dem Namen Gott bezeichnen“ (741), eine reichlich vage Umschreibung, die man genauso vom Tod eines jeden sagen könnte, dessen Seele von Gott in Gnaden aufgenommen wird. Es ist anzunehmen, daß K. mehr damit meint. Aber warum sagt er es nicht deutlicher, unmißverständlicher? Es ist nicht so, daß nur Bischöfe oder Theologen dies vermissen. Viele Gläubige vermissen es.

EXISTIERT GOTT?

Die Einwände, die oben gemacht wurden, dürfen die Fülle des von K. gut und trefflich Gesagten nicht verdecken. Sein Werk ist eine Respekt gebietende Leistung. Es wird, zumal in der Hand dessen, der das oft an weit auseinanderliegenden Stellen Gesagte zu überschauen vermag, ein wertvolles Hilfsmittel für den Glaubensunterricht sein. Es ist geeignet, dem Menschen von heute einen Zugang zur Frage nach der Existenz Gottes zu eröffnen und ihm viele Orientierungshilfen zu geben in der Auseinandersetzung des Glaubens mit den neuzeitlichen Geistesströmungen.