

Hans Küng
Sämtliche Werke
Band 9

Hans Küng Sämtliche Werke

Herausgegeben von
Hans Küng und Stephan Schlenz

Band 9
Existiert Gott?

Hans Küng

Existiert Gott?

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C014496

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark

Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 9783-451-35209-6

Inhalt

Einleitung: Sind Gottesglaube und Moderne vereinbar?	15
TEIL A. Problemstellung: „Heute noch an Gott glauben?“ (1977)	
Heute noch an Gott glauben? Rede anlässlich der 500-Jahr-Feier der Universität Tübingen in der Stiftskirche am 8. Oktober 1977	23
Einleitung	23
Das Original	23
Biographischer Kontext	23
Heute noch an Gott glauben?	26
I. Warum man gegen Gott war	26
II. Warum Ja zu Gott?	31
III. Wie man Gott denken kann	35
TEIL B. Hauptwerk: „Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“ (1978)	
Einleitung	45
Das Original und seine Übersetzungen	45
Biographischer Kontext	46
Pressekonferenz zum Erscheinen des Buches „Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“ am 15. März 1978 in München	48
Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit	53
Was dieses Buch will	53
A. Vernunft oder Glaube?	56
I. Ich denke, also bin ich? René Descartes	56
1. <i>Das Ideal der mathematischen Gewissheit</i>	56
Notwendigkeit der exakten Methode	57
Der selbstgewisse Einzelne	61
2. <i>Die Urgewissheit der Vernunft</i>	65
Woran man alles zweifeln kann	66
Der archimedische Punkt	68
3. <i>Die Vernunft als Basis des Glaubens?</i>	71
Von der Selbstgewissheit zur Gottesgewissheit	71
Weder Freidenkertum noch Augustinismus	76
Thomistisches Erbe	77
Klarheit als Ideal der Theologie	79

4.	<i>Zerbrochene Einheit</i>	84
	Gesplante Wirklichkeit?	85
	Mathematik als Wahrheitsideal?	88
	Widerspruchsfreie Mathematik?	91
	Schlüssiger Gottesbeweis?	94
	Stockwerke? Thomas von Aquin und die Folgen	95
II.	Ich glaube, also bin ich? Blaise Pascal	102
1.	<i>Die Relativität der mathematischen Gewissheit</i>	103
	Konvergenzen und Divergenzen	103
	Die Logik des Herzens	107
2.	<i>Die Urgewissheit des Glaubens</i>	113
	Größe und Elend des Menschen	114
	Woran man nicht zweifeln kann	119
3.	<i>Der Glaube als Basis der Vernunft</i>	123
	Vernünftige Vernunft – glaubwürdiger Glaube?	124
	Weder Freidenkertum noch Thomismus	129
	Augustinisches Erbe	131
	Glaube als Grund der Theologie: Augustin und die Folgen	135
	Streit des Glaubens mit dem Glauben: Jansenismus	142
4.	<i>Spuren des Atheismus</i>	150
	Fragen der Moral: Humanistischer Atheismus?	151
	Fragen der Politik: Politischer Atheismus?	154
	Fragen der Wissenschaft: Wissenschaftlicher Atheismus?	156
III.	Gegen Rationalismus für Rationalität	164
1.	<i>Die wissenschaftstheoretische Diskussion</i>	164
	Das Empirische und das „Mystische“: Ludwig Wittgenstein	165
	Logik und Wissenschaftstheorie gegen Metaphysik? Rudolf Carnap	168
	Universalanspruch naturwissenschaftlichen Denkens? Karl Popper	176
	Wissenschaftliche Revolutionen: Thomas S. Kuhn	183
	Theologie und Wandlungen des Weltbildes	189
2.	<i>Zwischenbilanz I: Thesen zur neuzeitlichen Rationalität</i>	194
	Kurskorrektur	195
	Neuzeitliche Wissenschaft	200
	Verhältnis Theologie – Naturwissenschaft	201
	Wissenschaft und Gottesfrage	203
	Vielschichtigkeit und Einheit der Wirklichkeit	205
B.	Das neue Gottesverständnis	208
I.	Gott in der Welt: Georg Wilhelm Friedrich Hegel	208

1.	<i>Vom Deismus zum Panentheismus</i>	208
	Grenzen der Aufklärung	209
	Alles in Gott: Spinoza und die Folgen	212
2.	<i>Atheismus?</i>	218
	Fichte und der Atheismusstreit	218
	Nach-atheistisch	220
	Der Primat Gottes	225
II.	Gott in der Geschichte	227
1.	<i>Phänomenologie des Geistes</i>	227
	Das Absolute im Bewusstsein	228
	Dialektik in Gott selbst	230
2.	<i>System in Geschichte</i>	234
	Die neue Synthese	235
	Die neue Geschichtsphilosophie	239
	Die neue Religionsphilosophie	242
III.	Weltlicher und geschichtlicher Gott	248
1.	<i>Die unaufhebbare Differenz</i>	248
	Identität von Endlichem und Unendlichem?	248
	Alles vernünftig?	251
	Alles notwendig?	253
2.	<i>Gott im Werden</i>	256
	Fortschritt ohne Gott? Auguste Comte	257
	Der Gott der Evolution: Pierre Teilhard de Chardin	259
	Gott im Prozess: Alfred N. Whitehead	265
3.	<i>Zwischenbilanz II: Thesen zur Weltlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes</i>	272
	Kurskorrektur	272
	Weltlichkeit Gottes	275
	Geschichtlichkeit Gottes	278
C.	Die Herausforderung des Atheismus	282
I.	Gott – eine Projektion des Menschen? Ludwig Feuerbach	282
1.	<i>Der anthropologische Atheismus</i>	285
	Vom Theologen zum Atheisten	285
	Streit um Hegel: Religion aufbewahrt oder aufgelöst?	288
	Vorläufer des Atheismus in Deutschland: David Friedrich Strauß	291
	Gott als Spiegelbild des Menschen	294
	Das Geheimnis der Religion: Atheismus	298
2.	<i>Feuerbach in der Kritik</i>	301
	Horizont anthropologischer Religionskritik	301

Unendlichkeit des menschlichen Bewusstseins?	302
Christentum am Ende?	304
Gott – Wunsch oder Wirklichkeit?	306
3. <i>Kein Zurück hinter Feuerbach</i>	309
Atheismus – bleibende Herausforderung	309
Was bleibt von Feuerbachs Religionskritik?	312
II. Gott – eine interessebedingte Vertröstung? Karl Marx	317
1. <i>Der sozialpolitische Atheismus</i>	318
Vom Juden zum Atheisten	319
Vom Atheisten zum Sozialisten	322
Statt Idealismus dialektischer Materialismus	325
Feuerbach zu Marx?	329
Opium des Volkes	332
Ökonomisch begründeter Atheismus	335
Atheismus als Weltanschauung: von Engels zu Lenin	341
2. <i>Marx in der Kritik</i>	348
Horizont sozialpolitischer Religionskritik	349
Ist Religion Menschenwerk?	351
Zukunft ohne Religion?	355
Verheißung ohne Erfüllung?	358
3. <i>Kein Zurück hinter Marx</i>	362
Was bleibt von Marxens Religionskritik?	362
Christentum und Marxismus	367
Bewahrheitung in der Praxis	373
III. Gott – eine infantile Illusion? Sigmund Freud	375
1. <i>Der psychoanalytische Atheismus</i>	376
Vom Naturwissenschaftler zum Atheisten	377
Von der Physiologie zur Psychologie	383
Das Reich der verborgenen Wünsche	386
Woher kommt Religion?	391
Was ist Religion?	399
Erziehung zur Realität	403
2. <i>Freud in der Kritik</i>	407
Religion bei Adler und Jung	407
Die umstrittenen Anfänge der Religion	415
Religion – nur Wunschdenken?	421
Glaube an die Wissenschaft?	425
Verdrängte Religiosität?	427
3. <i>Kein Zurück hinter Freud</i>	430
Was bleibt von Freuds Religionskritik?	431
Bedeutung der Psychotherapie für die Religion	435

Kritik und Gegenkritik	437
Bedeutung der Religion für Jung, Fromm, Frankl	442
4. <i>Zwischenbilanz III: Thesen zum Atheismus</i>	450
Kurskorrektur	451
Die Wahrheitsfrage	455
Gegen eine theologische Rückzugsstrategie	459
Für eine ernsthafte Theologie	464
Atheismus – ernstzunehmen	469
D. Nihilismus – Konsequenz des Atheismus	473
I. Die Heraufkunft des Nihilismus: Friedrich Nietzsche	473
1. <i>Kritik der Kultur</i>	474
Darwins Entwicklungsdenken	475
Straußens Philister-Optimismus	482
Nietzsches Anfänge	486
Schopenhauers Pessimismus	491
Nietzsches eigener Weg	500
2. <i>Die Gegen-Religion</i>	508
Wider den folgenlosen Atheismus	509
Der Übermensch als Gegen-Figur	514
Der abgründlichste Gedanke	517
3. <i>Was ist Nihilismus?</i>	522
Descartes, Pascal oder der Streit um die Grundgewissheit	522
Überwindung der Moral	527
Herkunft des Nihilismus	532
War Nietzsche Nihilist?	537
II. Überwindung des Nihilismus?	545
1. <i>Nietzsche in der Kritik</i>	546
Ewige Wiederkunft des Gleichen?	547
Atheismus begründet?	552
2. <i>Was Christen lernen können</i>	555
Der einzig wahre Christ?	555
Christsein und Menschsein?	558
3. <i>Was Nichtchristen lernen können</i>	560
Folgen des privaten Nihilismus	560
Folgen des gesellschaftlichen Nihilismus	562
4. <i>Zwischenbilanz IV: Thesen zum Nihilismus</i>	566
Kurskorrektur	567
Die Wirklichkeit fraglich	570
Der Nihilismus – möglich, unwiderlegbar, aber unbewiesen	576
E. Ja zur Wirklichkeit – Alternative zum Nihilismus	579
I. Die Grundeinstellung	579

1. Klärungen	580
Welches Ich?	580
Welche Wirklichkeit?	582
2. Stellungnahme zur Wirklichkeit	585
Freiheit in Grenzen	586
Freiheit als Erfahrung	590
Die Grundalternative	593
II. Grundmisstrauen oder Grundvertrauen?	598
1. Konfrontation	599
Das Nein zur Wirklichkeit	600
Das Ja zur Wirklichkeit	602
Kein Patt	604
Gabe und Aufgabe	609
2. Konkretion	613
Zur Entstehung des Grundvertrauens im Kleinkind	614
Grundvertrauen als lebenslange Aufgabe	619
3. Explikation	624
Grundvertrauen als Basis der Wissenschaft	624
Grundvertrauen als Basis der Ethik	631
Grundvertrauen und religiöser Glaube	642
Das bleibende Grundrätsel der Wirklichkeit	644
F. Ja zu Gott – Alternative zum Atheismus	648
I. Der mehrdimensionale Mensch	648
1. Transzendenz?	649
Rückblick und Ausblick	649
Der transzendierende Mensch: Ernst Bloch	651
Transzendieren ohne Transzendenz?	655
2. Die andere Dimension	659
Sehnsucht nach dem ganz Anderen: Max Horkheimer	659
Die Frage nach dem Sein: Martin Heidegger	662
Vor Gott schweigen?	669
Auf Gott warten?	671
„Gott“ – ein sinnvolles Wort: Ludwig Wittgenstein	676
II. Theologische Diskussionen	685
1. Katholischer oder evangelischer Weg?	686
Gotteserkenntnis durch Vernunft: Vatikanum I	687
Gotteserkenntnis durch Glauben: Karl Barth	693
2. Streit um die Natürliche Theologie	698
Natur und Übernatur: Nouvelle théologie	698
Gotteserkenntnis der Nichtchristen	704

	Heimliche Korrektur: nochmals Karl Barth	708
III.	Gott beweisen?	712
1.	<i>Argumente pro und contra</i>	713
	Argumente pro	713
	Die Schwierigkeiten	715
	Der nichtbeweisbare Gehalt	718
2.	<i>Mebr als die reine Vernunft: Immanuel Kant</i>	721
	Selbstkritik der Vernunft	722
	Gott als Leitidee	724
	Kant in der Kritik	729
	Die Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeit	734
	An Erfahrung indirekt verifiziert	736
IV.	Gott existiert	740
1.	<i>Hinführung</i>	740
	Neue Offenheit	741
	Säkulare Quasi-Religiosität	744
	Wiederentdeckung der Transzendenz	746
	Zukunft für Religion	749
2.	<i>Gott als Hypothese</i>	752
	Was sich änderte, wenn	753
	Grund, Halt und Ziel der Wirklichkeit	755
	Grund, Halt und Ziel des menschlichen Daseins	759
3.	<i>Gott als Wirklichkeit</i>	760
	Nein oder Ja zu Gott möglich	760
	Gott – eine Sache des Vertrauens	761
	Der Gottesglaube als letztlich begründetes Grundvertrauen	764
	Gottesglaube rational verantwortet	766
	Gottesglaube als Geschenk	768
4.	<i>Konsequenzen</i>	770
	Für die Dogmatik: doch Natürliche Theologie?	770
	Für die Ethik: theologisch begründete Autonomie	772
G.	Ja zum christlichen Gott	780
I.	Der Gott der nichtchristlichen Religionen	782
1.	<i>Die vielen Namen des einen Gottes</i>	785
	Der vielnamige Gott in der chinesischen Religion	786
	Konsequenzen für das Christentum	791
	Der namenlose Gott in der buddhistischen Religion	794
	Herausforderung gegenseitig	801
2.	<i>Die beiden Haupttypen religiöser Erfahrung</i>	805
	Mystische oder prophetische Religion?	806

Alles gleich wahr?	810
Wahrheit durch pragmatische Entscheidung?	814
II. Der Gott der Bibel	817
1. <i>Der lebendige Gott</i>	817
Geschichte eines Irrtums?	817
Der eine und einzige Gott	819
Der Gott der Befreiung	825
Der eine Gott mit Namen	827
Des Menschen Antwort	829
Der eine Gott und die vielen Götter	832
2. <i>Gott und seine Welt</i>	835
Würfelt Gott? Albert Einstein	836
Ist Gott Person?	840
Was war am Anfang?	845
Greift Gott ein?	854
Wunder?	864
Was kommt am Ende?	870
Gottesrecht und Menschenrechte	877
Gott der Philosophen – Gott der Bibel	882
III. Der Gott Jesu Christi	886
1. <i>Gott als Vater</i>	887
Ein tyrannischer Gott?	888
Gott – männlich?	892
Vater der Verlorenen	894
2. <i>Gott durch Jesus Christus</i>	899
Tod – und danach?	899
Der Sohn Gottes	903
Das Christliche am christlichen Gott	914
Das Kriterium christlicher Ethik	917
Der Gott der Liebe	919
3. <i>Gott im Geist</i>	923
Was heißt Heiliger Geist?	924
Gott – dreieinig	928
Dankeswort	933

TEIL C. „24 Thesen zur Gottesfrage“ (1979)

Einleitung	937
Das Original und seine Übersetzungen	937
Biographischer Kontext	937
Zur Einführung	937

I. Ja oder Nein zur Wirklichkeit?	946
II. Ja oder Nein zu Gott?	955
III. Ja oder Nein zum biblischen Gott?	973

TEIL D. Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus (1979/1982)

Biographischer Kontext	1003
Philosophische Hinführung	1004
Antwort auf Hans Alberts Kritik	1006

TEIL E. „Gott neu entdecken“ (1990)

Einleitung	1011
Das Original und seine Übersetzungen	1011
Biographischer Kontext	1011
Persönliche Vorbemerkung	1012
I. Was heißt „Gott ist im Kommen“?	1013
II. Die Schwierigkeit von Gotteserfahrungen in Gebet und Gottesdienst	1014
III. Gotteserfahrungen im eigenen Inneren	1016
IV. Die Grundstruktur der Gotteserfahrung	1019
V. Die zweite Naivität	1021
VI. Gotteserfahrungen im Alltag der Welt	1023
VII. Erfahrungen des Gestopptwerdens und des Getragenwerdens ..	1025
VIII. Gott aus der Erinnerung	1027
Dankeswort	1029

Einleitung: Sind Gottesglaube und Moderne vereinbar?

Hat die Frage nach Gott für die Menschen im 21. Jahrhundert noch dasselbe Gewicht wie im 19./20. Jahrhundert? Hat die Religion für eine zunehmende Zahl von Menschen nicht an Bedeutung abgenommen, für viele sogar ausgespielt?

Es ist unbestreitbar, dass gerade in Deutschland, wo die Bindung an die Großkirchen nach dem Zweiten Weltkrieg relativ stark war, jedes Jahr Zehntausende aus diesen austreten. Das liegt nicht nur an der finanziellen Belastung durch die Kirchensteuer. Auch nicht nur an Verärgerung über bestimmte Kirchenvertreter und deren starre Haltung in Fragen von Sexualität und Ehe (in der römisch-katholischen Kirche) oder über allzu einseitige politische Stellungnahmen (in der evangelischen Kirche). Neuen religionssoziologischen Untersuchungen zufolge (vgl. Detlef Pollack – Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt 2015) ist das entscheidende Motiv für den Kirchenaustritt das Fremdwerden gegenüber allem, was mit dem Glauben zu tun hat, vielfach gepaart mit der Überzeugung, dass man auch ohne Kirche gläubig sein könne.

Ein Bedeutungs- oder Relevanzrückgang der Religion lässt sich nicht nur für Westeuropa, sondern auch für traditionell religiöse Länder wie Polen, Südkorea und sogar die USA empirisch nachweisen. Aber bedeutet dies auch schon eine Inkompatibilität oder Unvereinbarkeit von Religion und Moderne, von Gottesglaube und Moderne? Ich möchte im folgenden in weniger soziologischer als historisch-philosophischer Sicht vier konvergierende Prozesse knapp skizzieren, die sich heute auswirken und deren Ambivalenz nicht übersehen werden kann.

1. *Gottesglaube und Individualität*: Sicher ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen Kirchenbindung und individueller Glaubensbindung. Viele Menschen heute legen Wert darauf, auch in Sachen der Religion selber entscheiden zu können, was sie zu glauben, zu tun und zu lassen haben. Es geht um einen mit der Moderne einsetzenden vielschichtigen Prozess der *Individualisierung von Religion*. Diese befreit den Menschen aus moralistischen und klerikalischen Bindungen, lässt jeden seinen eigenen Weg zum ureigenen Lebensglück suchen und verspricht eine autonome, selbstbestimmte Subjektivität.

Vom richtig verstandenen christlichen Glauben her kann man heute nichts Grundsätzliches einwenden gegen die Selbsterfahrung, Selbstfindung, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung des Individuums. Freilich ist die Gefahr nicht zu leugnen, dass individuelle Selbstverwirklichung zur Selbstüberschätzung und zur autistischen Selbstbezogenheit führen kann, wenn sie

nämlich abgekoppelt wird von der Selbstverantwortung und Weltverantwortung, von der Verantwortung für die Mitmenschen und für die Gesellschaft. Die Folge ist eine Entsolidarisierung und Isolierung oder auch eine unkritische Anpassung an die allgemeine Zeitstimmung, Vielfach eine Religiosität ohne praktisches Engagement.

2. *Gottesglaube und Rationalität*: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! Das war der Wahlspruch der Aufklärung“, wie Immanuel Kant sie verstand. (Was ist Aufklärung? 1783, in: Werke, Bd. VI, S. 53). Dieser Wahlspruch richtet sich gegen die alles Denken beherrschenden kirchlichen Autoritäten aller Konfessionen. Diese hatten zwar durch Glaubensstreit und Glaubenskriege ihre Glaubwürdigkeit vielfach eingebüßt. Aber sie versuchten, die Menschen noch immer in unwürdiger Abhängigkeit zu halten. Deshalb will die „Aufklärung“ („enlightenment“) in einer von kirchlichem Aberglauben und theologischen Vorurteilen verfinsterten Welt das Licht der Vernunft verbreiten: „les Lumières“! Der übermächtige Einfluss von Religion, Kirche und Theologie, charakteristisch für das europäische Mittelalter und auch noch für die Reformation, ist für ein Zeitalter der Vernunft unerträglich geworden. Beweist doch die selbstständig gewordene Vernunft jeden Tag mehr, was sie zu leisten vermag, wenn sie nicht von Kirche und Theologie bevormundet wird und sich statt auf ein fernes Jenseits auf das zu bewältigende Diesseits konzentriert.

Da die Aufklärung alles menschliche Denken aus der bisherigen Abhängigkeit von äußeren Autoritäten lösen und sich allein auf die der Vernunft inwohnenden Prinzipien gründen will, kommt sie einer Kulturrevolution gleich. Denn so sehr die Aufklärung sich in erster Linie gegen die kirchlichen Autoritäten auflehnt, so sehr stellt sie im Prinzip doch jegliche Autorität in Frage – außer die der Vernunft. Denn die Aufklärung setzt voraus, was freilich schon damals manche in Zweifel zogen: dass erstens jeder Mensch vernunftbegabt ist und damit auch die Fähigkeit zum selbstständigen Vernunftgebrauch besitzt und dass zweitens die Vernunft als oberste Autorität zu objektiven und unveränderlichen Erkenntnissen kommt. Die Folge dieser Kulturrevolution für das Christentum ist grundstürzend: Im Unterschied zu den Zeiten Luthers, Calvins und des Konzils von Trient beeinflussen jetzt nicht mehr primär religiös-theologische und kirchliche Forderungen die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Prozesse, sondern umgekehrt: Kirchenorganisation, Frömmigkeitsbewegungen und Theologie werden zunehmend von politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Faktoren bestimmt.

3. *Gottesglaube und Säkularität*: Der moderne Rationalisierungsprozess war aus seiner Natur heraus zugleich ein Prozess der *Säkularisierung*. Ursprüng-

lich war mit „Säkularisierung“ oder „Verweltlichung“ zunächst nur – juristisch-politisch – die Überführung kirchlicher Besitztümer in den weltlichen Gebrauch von Menschen und Staaten gemeint. Doch der Prozess wurde immer umfassender: Nicht nur viele Kirchengüter, sondern ungefähr alle wichtigen Bereiche des menschlichen Lebens – Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Recht, Staat, Kultur, Erziehung, Medizin, soziale Wohlfahrt – sollen dem Einfluss der Kirchen, der Theologie, der Religion entzogen werden. Sie sollen in die direkte Verantwortung und Verfügung des selber vernünftig, mündig, „säkular“, weltlich gewordenen Menschen gestellt werden. So wurde des Menschen Welt selbst zu einer „säkularen“ Welt.

In einem komplexen Prozess der „Entzauberung“ der Welt, wie ihn bahnbrechend der Religionssoziologe Max Weber analysiert hat, trat der Mensch so seine Herrschaft an: Erfahrungen, Erkenntnisse, Ideen, die ursprünglich vom christlichen Glauben her gewonnen wurden und an ihn gebunden waren, gehen in die Verfügung der menschlichen Vernunft über. Die verschiedenen Lebensbereiche werden immer weniger von einer gottgegebenen Überwelt her gesehen und normiert. Aus sich selber heraus werden sie verstanden, aus ihrer eigenen immanenten Gesetzlichkeit erklärt. Nach ihr und nicht nach überweltlichen Instanzen richten sich immer mehr die Entscheidungen und Gestaltungen des Menschen.

Erstaunlich ist in der Tat, wie rasch der Zugriff auf die Welt erfolgen konnte. Vieles, ja beinahe alles, wofür früher Gott und übermenschliche, überweltliche Mächte zuständig waren, konnte sukzessive in eigene Regie genommen werden. Vernünftigkeit, Freiheit, Mündigkeit war die Devise. Der Mensch ist der Herr seiner selbst und Herr der Natur – eine Selbstbestimmung, die (mit allen noch nicht voraussehbaren positiven und negativen Konsequenzen) zur Weltbemächtigung führen sollte.

Die mit diesem Prozess gegebene Ausdifferenzierung und Verselbständigung bestimmter gesellschaftlicher Lebensbereiche aus der Religion ist durchaus sinnvoll und braucht keineswegs das Verschwinden von Religion zu bedeuten. Die Kirche hätte die Bereiche von Philosophie, Naturwissenschaft, Wirtschaft, Politik, Recht, Erziehung und Kultur freigeben und selbstständig werden lassen können, ohne zu versuchen, sie unter ihrer mittelalterlichen (oder auch reformatorischen) Dominanz zu behalten. Eine „Säkularität“ (= „Weltbejahung“) aus christlichem Glauben heraus wäre möglich gewesen. Doch da vor allem die katholische Kirche diese Chancen nicht erkannte, bricht denn nach der Aufklärung mit der Französischen Revolution zum ersten Mal in der Geschichte Europas eine aggressiv-antikirchliche, ja, antireligiöse Weltanschauung durch. Säkularisierung bedeutet hier – im Gegensatz zu einer aus dem christlichen Glauben heraus gelebten Säkularität – einen ideologischen *Säkularismus*, der die traditionelle Religion als Entfremdung

des Menschen von sich selbst verachtet und deshalb alles Religiöse intellektuell und politisch bekämpft.

4. *Gottesglaube und Pluralität*: Selbst für gläubige Christen bleibt das Christentum nicht mehr eine alles bestimmende Größe, sondern wurde eine Größe unter anderen. Statt vom Christentum ist immer mehr die Rede von Religion im Plural, von den Religionen. Aber auch die Religion (als objektive Institution) oder Religiosität (als subjektive Haltung) bestimmt im Zuge von Aufklärung und Säkularisierung nicht mehr das Ganze des Menschenlebens, sondern ist in der menschlichen Gesellschaft ein Sonderbereich geworden, der für das Individuum mehr oder weniger relevant sein kann. Religion wird wie Wissenschaft, Rechtswesen, Politik, Kunst zu einem „Subsystem“ im großen gesellschaftlichen Gesamtgefüge. Naturerklärung, Geschichtsverständnis, das Alltagsleben und die Sprache werden immer weniger religiös geprägt, sie sind „weltlich“, „säkular“ geworden. Man teilt nun in den europäischen Gesellschaften die Menschen ganz allgemein in die Kategorien der Kirchnahen, Religionsoffenen, Gleichgültigen und Säkularisten ein.

Mit dem Prozess der Individualisierung, Rationalisierung und Säkularisierung ist so auch in traditionell christlich geprägten Ländern ein Prozess der *Pluralisierung von Religion* verbunden. Dieser eröffnet den Menschen nach der Aufhebung der exklusiven christlichen Monopolstellung jedoch neue geistige Perspektiven und religiöse Möglichkeiten: eine Ausweitung, Bereicherung und Vertiefung der eigenen Religiosität durch die Einsichten, Symbole, ethischen Forderungen und meditativen Praktiken anderer Religionen und spiritueller Bewegungen.

Heute wird man gegen die faktische Pluralität von Religionen und Deutungssystemen vom christlichen Glauben her nichts Grundsätzliches mehr einwenden können: Dass die Wahrheit zur Wahl gestellt ist, eine freie Entscheidung verlangt, ist kein Verhängnis. Im Gegenteil. Es kann bei Menschen in aller Regel dazu führen, dass sie ernsthaft einen eigenen tragfähigen religiösen Weg suchen – zunächst unabhängig von den Vorgaben einer bestimmten Religion. Freilich kann es bei manchen Menschen auch zur Ablösung aller Verbindlichkeit durch Befindlichkeit und Beliebigkeit kommen. Es entsteht dann eine ganz auf das jeweilige Lebensgefühl ausgerichtete Privatreligion aus wahrhaft religiösen, parareligiösen und pseudoreligiösen Elementen. Eine mitunter höchst labile Mischung, die fragen lässt: Wird so das Christentum am Ende nicht zum bloßen Steinbruch für eine Weltanschauung der Beliebigkeit? Und welchen Platz nimmt Gott in diesem neuen Kontext ein? Bleibt „Gott“ so noch der Unverfügbare, oder wird er zum Manipulationsobjekt wechselnder religiöser Bedürfnisse?

Und damit zurück zu unserer Ausgangsfrage: Sind – angesichts zunehmender Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung und Pluralisierung – Religion und Moderne, Gottesfrage und Moderne vereinbar?

Im Blick auf diesen hier vorliegenden Band zur Gottesfrage der Neuzeit kann ich eine klare Antwort vorausschicken: Religion und Aufklärung, Gottesglaube und Moderne sind auch nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung durchaus kompatibel, dies trotz des unbestreitbaren Bedeutungs- und Relevanzrückgangs der Religion. Modernisierung führt nicht unausweichlich zu Säkularisierung. Aber da sich die Modernisierung trotz aller religiösen Aufschwünge aller Wahrscheinlichkeit nach negativ auf Religion auswirkt, wird die historisch wie systematisch breit angelegte kritische Reflexion über die Gottesfrage der Moderne, wie sie in diesem Band dokumentiert ist, ihre Aktualität bewahren. Auch die hochkomplexen Probleme werden anschaulicher und leichter verständlich, wenn immer wieder von Leben und Ideen der großen maßgebenden Gestalten, Gottgläubigen und Atheisten, Philosophen und Theologen, ausgegangen wird: von Descartes bis Freud, von Blaise Pascal bis Karl Barth. Und schließlich verlangt die stärker gewordene Präsenz der Religion im öffentlichen Diskurs inmitten der Konflikte dieser Welt nach seriöser Information und Diskussion. Nur dadurch lässt sich die ständig drohende Instrumentalisierung der Religion für politische, ökonomische, ethnische und nationale Interessen vermeiden.

Tübingen, im Februar 2017

Hans Küng

TEIL A. Problemstellung: „Heute noch an Gott glauben?“ (1977)

Heute noch an Gott glauben? Rede anlässlich der 500-Jahr-Feier der Universität Tübingen in der Stiftskirche am 8. Oktober 1977

Einleitung

Das Original

Heute noch an Gott glauben? (zusammen mit Walter Scheel, Mut zu kritischer Sympathie). Zwei Reden, Piper: München 1977.

Biographischer Kontext

Ich habe mich oft gefragt: Ob die deutschen Bischöfe, mit denen ich in endlose Querelen um das Buch „Christ sein“ bezüglich bestimmter theologischer Auffassungen verwickelt war, einzuschätzen vermögen, dass zur großen 500-Jahr-Feier der 1477 gegründeten Universität Tübingen in der zur gleichen Zeit gebauten Stiftskirche Tübingens, eines Zentrums der Reformation, gerade ein katholischer Theologe den Festvortrag halten soll?

Wie immer, unvergessen jedenfalls ist mir, was mein damaliger Tübinger Kollege, der Kirchenrechtler Professor Johannes Neumann, selber einflussreiches Mitglied des Jubiläumsausschusses, seinerzeit in einem inquisitorischen Kolloquium in Stuttgart am 22. Januar 1977 den Kardinälen Höffner und Volk sowie Bischof Moser von Rottenburg samt Professorenbegleitung berichtet hat. Er habe, so Neumann, alle möglichen Kandidaten für die Universitätsrede vorgeschlagen, nur nicht seinen Fakultätskollegen Hans Küng. Die Professoren aber hätten bei diesem Jubiläum nicht über irgendwelche wissenschaftstheoretischen Fragen oder gar über die Geschichte der Universität etwas hören wollen, sondern über die Zentralfrage unseres menschlichen Daseins, über Gott. Und wörtlich hatte Neumann hinzugefügt: „Dann wurde gesagt, der einzige, dem wir das zutrauen, dass er das in einer Sprache tut, die wir verstehen, wir, die wir nicht Theologen sind, das ist nicht der und jener, sondern das ist Hans Küng. Das waren zum Teil hochrenommierte Mitglieder unseres Lehrkörpers. Und wenn ich Ihnen sagen darf, dass in diesem Raum, in dem wir getagt haben, das Gästehaus der Universität, unter vielen profanen Werken auch Hans Küngs ‚Christ sein‘ steht, dann mögen Sie sehen, dass eben hier Küng tatsächlich in ein Vakuum auch der bischöflichen Verkündigung hineinstößt, dass einfach deshalb sein Buch so aufgesogen wird.“

Die deutschen Bischöfe leben in einer anderen Welt, der Kirchenwelt. Mir aber ist es von Anfang an ein großes Anliegen, dass die Gottesfrage auch im Rahmen unserer säkularen Universität wieder einmal deutlich zur Sprache gebracht wird – im Kontext der Wissenschaften. Und wie sehr trotz aller unökumenischen Einstellung Roms und der Bischöfe die Ökumene auf der akademischen Ebene Fortschritte erzielt hatte, zeigt die gemeinsame Theologische Woche zur „Gottesfrage heute“, die im Jubiläumsjahr beide theologischen Fakultäten gemeinsam durchführen. Ich hatte sie angeregt und die Kollegen Jüngel, Kasper und Moltmann zusammen mit den beiden Dekanen Greinacher und Scholter schon am 27. Oktober 1975 zur Planung in mein Haus eingeladen. Unter reger Beteiligung wird die Theologische Woche im Festsaal der Universität vom 19. bis 21. April 1977 durchgeführt, verbunden mit großen Abendvorträgen des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen Dr. Philip Potter und des Physikers und Philosophen Carl Friedrich von Weizsäcker.

Der zentrale Festakt zur 500-Jahr-Feier der Universität findet am 8. Oktober 1977 in der Tübinger Stiftskirche statt. Da halte ich, umrahmt von einem Orgelkonzert von Georg Friedrich Händel, meinen Vortrag – nach all den Grußworten, zuletzt noch dem des damaligen deutschen Bundespräsidenten Walter Scheel. Er kann der Politikerversuchung nicht widerstehen, selbst statt eines Grußwortes ohne „Vorwarnung“ eine ungefähr gleich lange Festrede zu halten über das die Studenten umwerbende Thema „Mut zu kritischer Sympathie“. Verständlich allerdings vor dem Hintergrund: Die von Marxisten dominierten Organe der Studentenschaft begegnen allen Jubiläumsfeierlichkeiten mit Obstruktion und organisieren lieber Streiks; die große Masse der Studenten bleibt passiv.

Doch für mich ist es nun wahrlich nicht einfach, nach Scheels allzu langer Rede noch den im Programm angekündigten Festvortrag zu halten – dazu noch bei schrecklicher Hitze unter den Scheinwerfern der TV-Live-Übertragung, so dass mir der Schweiß von der Stirn läuft. Und dies zur gewünschten schwierigen Thematik „Heute noch an Gott glauben?“ Mit vielen Anspielungen auf die Geschichte der Tübinger Universität mein erster Teil „Warum man gegen Gott war“: weil „Gottes Vertreter“ jahrhundertlang gegen Naturwissenschaft und Demokratie ankämpften; ich versuche eine differenzierte Antwort auch auf den politischen Atheismus zu geben. Mein zweiter Teil: „Warum Ja zu Gott?“. Ein Nein zu Gott ist möglich, doch ein Ja auch; durchschaut sind heute jedenfalls die klassischen Argumente des Atheismus: das psychologische, Gott sei reine Wunschprojektion, ebenso wie das geschichtsphilosophische, das Ende der Religion sei gekommen. Meine grundlegende Antwort, im kommenden Buch solide begründet: Ein Ja zu Gott ist nicht möglich aufgrund eines zwingenden Beweises (wie etwa für den Satz

des Pythagoras). Aber auch nicht nur aufgrund eines vagen Gefühls (Gefühle täuschen allzu oft). Vielmehr nur auf der Basis eines vernünftigen Vertrauens, für das es keine Beweise, aber viele Gründe gibt. Deshalb schließlich im dritten Teil meine Antwort auf die Frage: „Wie man heute Gott denken kann“. Und die Schlussfolgerung: „Heute ist im Horizont der modernen Wissenschaften die Gottesfrage neu zur Entscheidung gestellt.“

Der Beifall in der großen Kirche ist ungewöhnlich nachhaltig, und meine Rede findet in den Medien ein breites Echo. Sie wird nachträglich auch vom schweizerischen und österreichischen Fernsehen ausgestrahlt, ja, sie wird von der FAZ über fast drei Seiten hin abgedruckt; bald darauf erscheint sie zusammen mit der Rede von Bundespräsident Scheel als kleine Sonderpublikation, aus der sie in diesem Band abgedruckt ist. Wohl keine meiner Reden hat mir so viele zustimmende Briefe und Manuskriptanfragen verschafft. Doch kein einziger Bischof – ausgenommen mein eigener von Basel, Anton Hänggi – lässt von sich hören.

Meine Rede sollte noch ein bemerkenswertes Nachspiel haben: Der Chefredakteur der Katholischen Presseagentur Österreichs fragte mich an, ob ich eine Einladung des österreichischen Bundeskanzlers Dr. Bruno Kreisky nach Wien annehmen würde; er habe meine Rede bei der 500-Jahr-Feier der Universität Tübingen gehört und sei total begeistert gewesen. Selbstverständlich nehme ich die Einladung dieses hochangesehenen sozialistischen Bundeskanzlers und jüdischen Agnostikers an, da ich ja nicht zu einer parteipolitischen Frage, sondern zur Gottesfrage Stellung nehmen und meine Rede an historischer Stätte stattfinden soll.

Im Kongresszentrum der Wiener Hofburg spreche ich am 9. März 1978 wie in Tübingen über Gottesfrage und Wissenschaft; das Thema ist auch hier hochaktuell. Wohl eingedenk der Tatsache, wie viele seiner sozialistischen Parteifreunde sich dem historischen Materialismus zugewendet hatten, erklärt Bruno Kreisky zum Abschluss: „Heute Abend ist ein Tor aufgestoßen worden, und jeder muss selber sehen, was er damit anfängt.“^a

^a Vgl. Hans Küng, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München 2007, S. 477–480; 494 f.

Heute noch an Gott glauben?

I. Warum man gegen Gott war

Wissenschaft und Gottesfrage: ist das überhaupt ein Thema für die 500-Jahr-Feier einer Universität? Um Gott ist es doch recht still geworden an unseren Universitäten. Von Theologen einmal abgesehen: Wer redet denn als aufgeklärter Wissenschaftler heute noch öffentlich von Gott? Ja, *soll man denn heute in der Öffentlichkeit gerade der Universität von Gott reden?* Das ist präzise unsere *Ausgangsfrage*. Und dies gleich vorweg: ich spreche hier nicht für die beiden theologischen Fachbereiche, die ex professo von Gott zu sprechen haben und deren in Tübingen selbstverständliche Ökumenizität auch schon dadurch angezeigt ist, dass der evangelische interessanterweise die Madonna und der katholische den Apostel Paulus im Siegel führt. Nein, ich spreche hier im Namen der Universität, die nun freilich niemand anderen im Siegel führt als Gott selbst.

Aber, ist das nicht nur unsere 500 Jahre alte Tradition? Im Fall einer Neugründung kämen wohl selbst die Theologen nicht mehr auf den Gedanken, für ein solches Siegel Gott oder Christus vorzuschlagen. Wahrhaftig: es ist still geworden um Gott auch an unserer Universität: in jenen Fakultäten, die mit der theologischen schon vor 500 Jahren grundgelegt wurden, in der juristischen, medizinischen und philologisch-philosophischen. Und es ist auch nie sehr laut geworden um Gott in jenen Fakultäten, die als erste in ganz Deutschland an der Universität Tübingen im vergangenen Jahrhundert begründet wurden: in der staatswirtschaftlichen und in der naturwissenschaftlichen.

Das war nicht immer so. Es gab eine Zeit, da wurde auch an der Universität öffentlich ohne viel Wenn und Aber von Gott geredet. Nichts könne dem unsterblichen Gott willkommener sein als die Beschäftigung mit den schönen Künsten und Wissenschaften in emsigem Fleiß und Wettstreit: so stand es in der Proklamation, mit der vor 500 Jahren Graf Eberhard im Bart den Unterrichtsbeginn an der Tübinger Universität verkünden ließ. Für den Gründer unserer Universität war es selbstverständlich, dass eine Hohe Schule zur Ehre des ewigen Gottes ins Leben gerufen wurde, was alles andere war als eine fromme Phrase. Denn für ihn gab es noch keinen Widerspruch zwischen Frömmigkeit und Vernunft, Glauben und Wissen, Gottesglaube und Wissenschaft, als er in einer Zeit des großen Umbruchs vom Spätmittelalter zur Renaissance sein abenteuerliches Unternehmen „Universität“ startete. Er und sein Freundes- und Beraterkreis suchten eine Brücke zwischen Scholastik und Humanismus, Geistigem und Geistlichem, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit.

Dass im Laufe der Zeit die Widersprüche trotzdem abgründig wurden, ist – ich zögere nicht, es einzugestehen – doch wohl in erster Linie das Verschulden von Theologie und Kirche. Muss man nicht Verständnis dafür haben, dass es um Gott still oder überhaupt nie laut geworden ist, wenn man bedenkt, was an der Universität alles im Namen Gottes in den 500 Jahren geboten und verboten wurde? Auch und gerade an der Universität Tübingen, die ihre Professoren bis ins 17. Jahrhundert auf die hier 1577 entstandene lutherische „Konkordienformel“ verpflichten ließ; die ihr Wächteramt über die reine lutherische Lehre ernst nahm; deren Kanzleramt bis 1817 immer mit dem ersten theologischen Lehrstuhl und der Stiftsprobstei verbunden war unter direkter Aufsicht des Landesfürsten und obersten Kirchenherrn? Sehen wir genauer zu.

Ein *Erstes: man berief sich auf Gott und bekämpfte die Wissenschaft!* Nach den freieren Zeiten des Humanismus unter Eberhard, in der Zeit der lutherischen Orthodoxie und Scholastik ging mit Berufung auf die Autorität Gottes nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat, ging nicht nur Rom, sondern auch das lutherische Württemberg – protestantisches Spanien geheißen! – gegen Wissenschaftler vor. Hier wie dort strenge Überwachung und Zensur, Visitationen und Leseverbote; hier wie dort die Unterdrückung abweichender Meinungen. Dass die Alma Mater Tubingensis sich dabei über das Schwabenland hinaus als strenge Hüterin der Orthodoxie erwies und ihre theologische Fakultät als eine Art Sanctum Officium, Glaubens- und Zensurbehörde, dessen ist man sich heute kaum noch bewusst. Wenig bekannt ist auch, dass einem Giordano Bruno, den Rom 1600 als Ketzer verbrannte, zwei Jahrzehnte vorher hier in Tübingen die licentia docendi verweigert worden war (1579). Und während man in Rom 1616 Kopernikus verurteilte, hat man vier Jahre später in Tübingen dem Astronomen Johannes Kepler eine Professur vorenthalten und ihn aus der evangelischen Gemeinschaft ausgeschlossen, weil er die lutherische Konkordienformel nur mit Einschränkung unterschreiben wollte und sich dabei auf seine Gewissensfreiheit berief, wie ein Vierteljahrhundert früher der deshalb entlassene bedeutende Mathematiker Philipp Apian. Und während Rom 1633 Galilei den Prozess machte, hat man in Tübingen noch hundert Jahre später den Philosophen und Wolffianer Israel Gottlieb Canz zum Widerruf gezwungen, als er die Erschaffung der Welt in 6 Tagen in Frage stellte. *Facultas locuta – causa finita!?*

Alle die lehramtlichen Pressionen vergifteten die Beziehungen beider Kirchen und ihrer Theologie zur aufstrebenden Philosophie und Naturwissenschaft bis hinein in die Gegenwart. Angeblich verteidigte man den biblischen Gottesglauben, in Wirklichkeit aber das griechisch-mittelalterliche Weltbild. Mit all dem verteidigte man aber auch die rechtlich abgesicherte Oberhoheit

der Theologie in der Hierarchie der Wissenschaften, die Autorität der Kirche in allen Fragen des Lebens und schließlich schlicht die blinde gehorsame Unterwerfung unter ein kirchliches Lehrsystem. Kein Wunder also, wenn seither vor allem die katholische Kirche – aber doch nicht nur sie – weithin als Feind der Wissenschaft gilt. Nicht einmal das Zweite Vatikanische Konzil in unserem Jahrhundert hat es gewagt, den zu Unrecht verurteilten Naturwissenschaftlern von Galilei bis Teilhard de Chardin ausdrücklich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

So vielfältig die Entwicklung zur neuzeitlichen Säkularisierung war: diese Art von vernunft-, philosophie- und wissenschaftsfeindlichem Autoritätsglauben, Bibelglauben, Kirchenglauben hat den christlichen Gott in der Neuzeit aufs schwerste kompromittiert. Die Ablehnung von Religion überhaupt hing immer zusammen mit der Ablehnung von institutionalisierter Religion, Ablehnung von Gott immer mit Ablehnung von Kirche: das gilt für die frühe aufklärerische Religionskritik des 18., die klassische Religionskritik des 19. wie beginnenden 20. Jahrhunderts und für die gegenwärtige Religionskritik des Neomarxismus oder Kritischen Rationalismus. Ja, welche Chancen wurden zu Beginn der Neuzeit verpasst! Welch große neue Synthese wäre möglich gewesen: wie hätte doch der christliche Glaube – ähnlich wie im Hochmittelalter – Impulse und Ergebnisse der neuen Wissenschaften rechtzeitig aufnehmen, umfassend deuten und, wo nötig, dann auch glaubwürdig kritisieren und relativieren können! Alles im Interesse eines vertieften, umfassenden Verständnisses der Naturwissenschaft wie des christlichen Glaubens! Und glaubten an solche Verständigung nicht die führenden Vertreter der neuen mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft? Descartes, Pascal, Kopernikus, Kepler, Galilei, Leibniz, Newton, Boyle – sie alle waren nicht nur Gottgläubige, sie waren bekennende Christen! Und selbst noch Voltaire und die französischen Aufklärer propagierten mechanistische Weltanschauung und weltanschauliche Toleranz nicht als Atheisten, sondern als Deisten; für sie war Gott noch immer der – gewiss sehr ferne – Schöpfer und Lenker der Maschine Welt.

Es ist nicht übertrieben, wenn man die Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft als Geschichte einer ständigen Abschirmung, eines *ständigen Rückzugs der Theologie* beschreibt. Man kann dies am Beispiel der Kosmologie schematisierend so illustrieren: Früher sah man in Gott den für alles Unerklärliche unmittelbar Zuständigen; Wetter und Schlachtensiege, Krankheit und Heilung, Glück und Unglück wurden durch sein unmittelbares Eingreifen erklärt. Als die Dinge des Alltags aber immer mehr wissenschaftlich erklärt werden konnten, musste man den Rückzug antreten: Gott blieb immerhin noch nötig für die Lenkung der Planetenbahnen. Als weiter die Planetenbahnen durch Gravitation erklärt werden konn-

ten, zog man sich wiederum zurück: Wenigstens zur Erklärung der noch nicht erklärten Abweichungen war Gottes Eingreifen weiterhin erfordert (so selbst der große Isaac Newton). Als dann der „Newton Frankreichs“, Pierre-Simon Laplace, auch diese Abweichungen naturwissenschaftlich erklären konnte und Gott zumindest für die Erklärung des gegenwärtigen Universums als überflüssige Hypothese erschien, konzentrierte man sich auf den Anfang der Welt und verteidigte noch gegen die Entwicklungstheorie von Charles Darwin vehement ein wörtliches Verständnis der biblischen Schöpfungsberichte. Von der unmittelbaren Erschaffung der ganzen Welt durch Gott zog man sich zurück auf die unmittelbare Erschaffung des Lebens und des Menschen, dann auf die der Menschenseele, um endlich – so scheint es heute – auf einen unmittelbaren „über-natürlichen“ Eingriff Gottes in die Entwicklung der Welt und des Menschen gänzlich zu verzichten. Dass solche Theologie Gott selber funktionslos machte, liegt auf der Hand: weder für die Weltklärung noch für die Lebensführung schien er notwendig. In der Naturwissenschaft jedenfalls konnte und durfte dieser Gott keine Rolle mehr spielen, wenn ihre Methode sauber und exakt bleiben sollte. Damit war für viele ein für allemal klar: Religion ist keine wissenschaftliche, sondern nur noch eine private Angelegenheit. Und für viele hat in der Folge die Wissenschaft – wen sollte es wundern – auch im Privaten die Religion ersetzt.

Ein *Zweites* war längst hinzugekommen: *Man berief sich auf Gott und bekämpfte die Demokratie!* Die Geschichte auch der Universität Tübingen bis hinein in die Zeiten Metternichs macht überdeutlich: weltliches und geistliches Regiment, Thron und Altar, Staatsverfassung und Kirchenverfassung stützten sich gegenseitig. Politische und religiös-konfessionelle Bevormundung entsprachen sich, und so bedeutete Emanzipation von der absolutistischen Kirche auch Emanzipation vom absolutistischen Staat, und umgekehrt. Immer war der Häretiker ja zugleich auch Staatsfeind, und der politische Opponent zugleich Häretiker. Auch im Bereich des Politischen übte man eine ständige Abschirmungs- und Rückzugsstrategie. Was wurde hier nicht alles von Seiten der Kirchen noch im 19. und 20. Jahrhundert verboten oder verurteilt: Demokratie, Liberalismus, Sozialismus, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit, Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit. Schon früh hatte das Versagen insbesondere, aber nicht nur der katholischen Kirche vor den sozial-politischen Problemen, denen man bestenfalls mit frommen Absichten, Almosen und individueller Caritas begegnete, den Gottesglauben ernsthaft diskreditiert. Wie sehr wurden durch die Jahrhunderte sozialetische Potenz und gesellschaftliche Relevanz der Botschaft Jesu Christi vernachlässigt! Wie sehr machte die Liaison eines individualisierten Gottesglaubens mit dem fürstlichen Absolutismus und dessen skrupelloser Machtpolitik diesen Glauben dem aufstrebenden Bürgertum zunehmend unglaubwürdig. Man war gegen

den Gottesglauben, weil er den von Gottes Gnaden Herrschenden als Mittel diente, die Ausbreitung des „Lichtes der Vernunft“ und der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu verhindern und das Volk in Unmündigkeit und Unfreiheit zu halten. Und nachdem Kirchen und Klerus sich so zur Hauptstütze des unsozialen, korrupten und bankrotten Ancien Régime entwickelt hatten, war der Ruf der Jakobiner „Die Priester an die Laterne!“ und die öffentliche Absetzung Gottes in Notre Dame zu Paris 1793 kaum mehr erstaunlich. Zum ersten Mal in der Weltgeschichte war der Atheismus – in Frankreich, aber dann auch in Deutschland und in Russland – zu einem politischen Programm geworden: ein bürgerlich-liberaler Atheismus, dem dann recht bald auch ein proletarisch-sozialistischer folgte, der durch die kommunistische Bewegung zu einer weltpolitischen Macht auswuchs.

Sowohl zum politischen wie zum wissenschaftlichen Atheismus wären *Fragen* zu stellen – freilich nach beiden Seiten hin. Denn zugegeben: Die Wahrheit des Gottesglaubens hat sich in der individuellen wie gesellschaftlichen Praxis zu bewähren; Gottesgläubige, die nicht wahrhaft menschlich, wahrhaft moralisch, wahrhaft sozial leben, sind ein starkes Argument gegen den Gottesglauben. Darin hat der *politische Atheismus* entschieden recht. *Doch* zugleich bedenke man: Gottesgläubige, die nicht wahrhaft menschlich, moralisch, sozial leben, können den Gottesglauben trotzdem nicht in sich unwahr machen. Auch eine Theorie, die wenig praktiziert wird, kann dennoch wahr sein. Auch ein Programm, gegen das man ständig verstößt, kann dennoch stimmen. Ebenfalls zugegeben: Die Kirche, zur Verkündigung Gottes da, kann den Glauben an Gott durch Lehre und Praxis kompromittieren; und sie hat es oft genug getan. Doch zugleich bedenke man: Kirche, wo glaubwürdig, kann die Frage nach Gott für den Menschen offenhalten; und sie hat es doch auch getan!

Die moderne Wissenschaft – und analog den Naturwissenschaften selbstverständlich auch die Humanwissenschaften – musste und muss, wenn sie methodisch einwandfrei vorgehen will, Gott, der ja nicht wie andere Objekte empirisch konstatiert und analysiert werden kann, notwendig aus dem Spiel lassen. Darin hat der *wissenschaftliche Atheismus* entschieden recht. *Aber* Gegenfrage: Ist vom Natur- wie vom Humanwissenschaftler nicht grundsätzlich Offenheit gegenüber der gesamten Wirklichkeit zu fordern? Hat nicht auch die hiesige, sich von der Philosophie emanzipierende naturwissenschaftliche Fakultät in ihrer Frühzeit gegenüber den aufstrebenden Technischen Hochschulen auf Allgemeinbildung zumindest theoretisch Gewicht gelegt? Keine Wissenschaft – und die Theologie weiß darum besonders seit ihrer historisch-kritischen Selbstbescheidung und Emanzipation unter dem großen Tübinger Ferdinand Christian Baur, der auch Mediziner und Staatswissenschaftler beeinflusste –, keine Wissenschaft hat *alle* Aspekte der Welt, des