

Hans Küng
Sämtliche Werke
Band 7

Hans Küng Sämtliche Werke

Herausgegeben von
Hans Küng und Stephan Schlenz

Band 7
Philosophie – Theologie

Hans Küng

Philosophie –
Theologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C014496

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016
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 978-3-451-35207-2

Inhalt

Einleitung: Neue Horizonte des Glaubens und Denkens	9
1. Zu den bisherigen Bänden	9
2. Ständige Horizonterweiterung	10
3. Frühes Zeugnis: Auseinandersetzung mit Arnold J. Toynbee . . .	11
Wie stehen wir zur Religion? Zu Arnold J. Toynbees	
70. Geburtstag	12
4. Welche Philosophie?	18

TEIL A. Mein Weg in die Philosophie

1. Römische Neuscholastik: Thomas v. Aquin	23
2. Französischer Existentialismus: Jean-Paul Sartre	24
3. Deutscher Idealismus: G. W. F. Hegel	27

TEIL B. Hauptwerk: »Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie« (1970)

Menschwerdung Gottes	31
Einführung	31
Das Original und seine Übersetzungen	31
Biographischer Kontext	31
Zum Verständnis	37
Einleitung	41
I. Christusvergessenheit	63
1. Aufklärerreligion	63
2. Zwiespältige Theologie	71
3. Revolution des Geistes	80
4. Religion und Gesellschaft	86
II. Konzentration auf Jesus	99
1. Jesus oder Sokrates?	99
2. Religionskritik	107
3. Das Leben Jesu nach Kant	114
4. Vom Verkündigenden zum Verkündigten	131
5. Das Christusbild der Modernen	137
III. Der Gottmensch	143
1. Auf dem Weg zur Einheit	143

2.	Fremder Gott und entfremdeter Mensch	154
3.	Leben versöhnt in Liebe	159
4.	Gott in Jesus	165
5.	Christus und Glaube	170
6.	Neutestamentlich?	174
IV.	Wende zur Philosophie	186
1.	Im Wandel derselben	186
2.	Christus im Schatten	200
3.	Der Tod Gottes	206
4.	Drang zum System	221
5.	Der Lebenslauf Gottes	228
V.	Spekulative Christologie	238
1.	Im Bewusstsein zum Geist	238
2.	Die Religion der Menschwerdung Gottes	255
3.	Christologie im Horizont der Gemeinde	261
4.	Christus aufgehoben im Wissen	269
VI.	Die Systematik	294
1.	Gott vor der Welt	294
2.	Christus aufgehoben im Sein	305
3.	Gott in der Welt	319
4.	Christus aufgehoben im System	330
5.	Gott durch die Welt	341
6.	Christus aufgehoben im Recht	348
VII.	Jesus Christus in der Geschichte	364
1.	Das Alter als Rückkehr	364
2.	Christus in der Weltgeschichte	370
3.	Christus in der Kunst	385
4.	Christus in der Religion	402
5.	Christus in der Philosophie	429
6.	Gott der Zukunft?	438
VIII.	Prolegomena zu einer künftigen Christologie	470
1.	Hegel in der Krisis	470
2.	Die Geschichtlichkeit Gottes	488
3.	Die Geschichtlichkeit Jesu	518
	Exkurse	569
	Exkurs I: Der Weg zur klassischen Christologie	569
	Exkurs II: Kann Gott leiden?	580
	Exkurs III: Die Dialektik der Eigenschaften Gottes	588

Exkurs IV: Unveränderlichkeit Gottes?	593
Exkurs V: Neuere Lösungsversuche der Alten Problematik	601
Abkürzungen	627
Bibliographie	628

TEIL C. Philosophische Reflexionen

I. Les rencontres de la Sorbonne, Paris 2000	665
Bericht über eine philosophische Debatte	665
II. Dankesrede für das Ehrendoktorat in Philosophie an der Universität Genua, 10.11.2004: „La nascita tardiva dell'intellettuale nel mondo islamico“	667
Einführung	667
Das Original	667
Biographischer Kontext	667
„Späte Geburt des Intellektuellen in der islamischen Welt“	669
Einleitung	669
1. Was ging schief?	670
2. Verabschiedung der arabisch-islamischen Philosophie	672
3. Beginn der mittelalterlich-christlichen Philosophie	675
4. Statt Renaissance Fortdauer des Mittelalters	677
5. Ist der Islam schuld?	678
6. Geburt des Intellektuellen nachgeholt	680
III. Dankesrede für das Ehrendoktorat in Philosophie an der Nationalen Fernuniversität (UNED) in Madrid, 27.1.2011: „Ética mundial y derecho mundial“	682
Einführung	682
Das Original	682
Biographischer Kontext	682
„Weltethos und Weltrecht“	682
1. Recht und Ethos – zwei verschiedene Ebenen	683
2. Was meint Weltrecht?	685
3. Was meint Weltethos?	687
4. Weltethos und Weltrecht in der Praxis	690
5. Weltethische Prinzipien zur Stützung der allgemeinen Rechtsgrundsätze	694
Literatur zur Vertiefung	695
Dankeswort	697

Einleitung: Neue Horizonte des Glaubens und Denkens

1. Zu den bisherigen Bänden

Damit bin ich nun glücklich beim siebten Band meiner Sämtlichen Werke angekommen. Es dürfte immer deutlicher werden, dass es in dieser meiner Werkausgabe nicht nur um eine schlichte Sammlung von wissenschaftlichen Veröffentlichungen geht, sondern um einen dramatischen Prozess, der den Denk- und Lebensweg eines Theologen und zugleich ein Stück persönlich erfahrener konfliktreicher Theologie-, Kirchen- und Zeitgeschichte sichtbar werden lässt.

Der biographische Kontext ist deshalb zur Erhellung des sachlichen Texts keineswegs überflüssig, weil angeblich bekannt, sondern unverzichtbar. Ich kann den Lesern dieser Bände schlecht zumuten, stets die drei recht komplexen Memoirenbände zu konsultieren. Deshalb habe ich mir die nicht geringe Mühe gemacht, die einzelnen Schriften jeweils in einem Vorspann „Biographischer Kontext“ zu situieren. Man mag ein solches Verfahren bei wissenschaftlichen Arbeiten ungewöhnlich finden. Doch ist in meinen drei Bänden „Erinnerungen“ nun einmal eine nicht ganz gewöhnliche Theologen-Vita aufgezeichnet. Mein wissenschaftliches Werk war immer eng mit meiner Lebensgeschichte verflochten, und dies schon vor meiner Professur an einer deutschen Universität. Und ich werde auch nie zu den Professoren gehören, die nur für wenige andere Spezialisten schreiben.

Angesichts der Überfülle des Materials hätte ich vielleicht besser nur „Gesammelte Schriften“ ankündigen sollen? Aber ich wollte ja nicht nur eine Auswahl meiner Schriften, sondern meine Opera omnia, alle meine entscheidenden, maßgeblichen Werke präsentieren. Was ich unter „Werk“ verstehe? Zweifellos in erster Linie meine Bücher. Ich habe sie die längste Zeit nicht gezählt, sondern habe sie für mich gewichtet nach geistigem Aufwand, nach Reichweite, Tiefgang der Problematik, nach Wirkung und Auswirkung. Nun zeigt die bis auf den heutigen Tag weitergeführte Bibliographie, dass die Zahl der Bücher auf 77 angewachsen ist.

Aber es stellt sich die Frage, ob man wirklich alle Artikel und kleineren Veröffentlichungen als Werke betrachten muss, die aus Gründen einer rein quantitativen Vollständigkeit eine erneute Veröffentlichung verdienen. Meine Bibliographie zählt bisher 767 Artikel; hinzu kommen weitere 351 Artikel, die in Sammelwerken erschienen sind. Manche dieser kleineren Artikel sind eingegangen in die Bücher und erfordern wie auch einzelne Rezensionen oder Glossen keinen unmittelbaren Abdruck. Letztlich ist es eine Ermessensfrage, die ich als Autor zu entscheiden habe, was als Werk in die einzelnen Bände der Gesamtausgabe aufgenommen zu werden verdient und was unter

Umständen als Parerga in Band 24 als „Varia“ abgedruckt werden könnte. Wie auch immer, ich habe nie daran gedacht, eine Art historisch-kritischer Ausgabe zu veranstalten. Welch eine Fülle von möglichen Varianten hätte man da noch bieten müssen. Die einzelnen schon so umfangreichen Bände sollten nicht durch einen kritischen „Apparat“ noch mehr aufgefüllt werden, sondern in ihrer Mischung aus Geschichte und Geschichten noch lesbar bleiben.

2. Ständige Horzonterweiterung

Dieser Band, der die Interaktion von Theologie und Philosophie dokumentiert, zeigt, wie sehr sich mein Denken in ständiger Horzonterweiterung weiterentwickelt hat. Meine Kollegen und Freunde Hermann Häring und Karl-Josef Kuschel, Herausgeber eines „Arbeitsbuchs“ zu meiner Theologie (1993), haben dies anlässlich meines 65. Geburtstags im Schloss Bebenhausen bei Tübingen mit folgenden Worten beschrieben¹:

„(...) Hans Küng, 1928 geboren, dessen Buch ‚Rechtfertigung‘ 1957 erschien und große Aufmerksamkeit erregte, der 1960 an der Theologischen Fakultät in Tübingen einen Lehrstuhl erhielt und 1964 das Institut für ökumenische Forschung eröffnete, dessen Direktor er bis zum heutigen Tage blieb, er ist natürlich in all den Jahren viele und verschiedene Wege gegangen. Er hat geforscht und gelehrt, nach innen weiterführende Fragen gestellt und nach außen neue Horizonte eröffnet. Er hat Resolutionen verfasst und sich zum Studium zurückgezogen, er hat streng theologische Problemkomplexe durchgeackert und ist mit Politik und Literatur, mit Musik und Ökonomie in Kontakt geblieben. Man hat ihn bewundert und ihm übel mitgespielt. ‚Am Puls der Zeit‘ war seine Devise, und gerade deshalb kam er immer wieder auf die eine Botschaft von Jesus Christus zurück. Von den Kirchenmännern wurde er als nicht mehr katholisch diskriminiert, weil er hartnäckig an die große katholische Tradition erinnert hat. (...)“

Und doch hat sich innerhalb von dreißig Jahren nahezu alles verändert. Wie das Institut aus allen Nähten platzt – mit Arbeitsräumen, Büchern und Archiven bis unter die Dachziegel gefüllt –, so hat sich der Aktionsradius seines Chefs im Laufe der Jahre kontinuierlich erweitert. Zugleich findet sich überall Krise, Abbruch und Neubeginn. Und wie die Verbannung aus der theologischen Fakultät ihm seine Heimat an der Tübinger Universität nicht rauben konnte, so haben sich alle Brüche und Neuanfänge im Nachhinein

¹ Vgl. Hermann Häring – Karl-Josef Kuschel (Hg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, München 1993, S. 13–15.

als die Wiederaufnahme und Fortführung von früheren Linien erwiesen. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, dass sich der Theologe Küng zwar mit vielem beschäftigte, aber immer bei seinen Leisten geblieben ist. Er hat sich im Laufe seiner Theologenjahre nicht einfach die Themen – wie viele Ahnungslose meinen: die publikumswirksamsten – ausgewählt, sondern ist einen konsequenten Weg gegangen. Zwar erkannte er die Zeichen der Zeit, aber diese waren gerade die Probleme der ‚Ewigkeit‘: die Fragen der Ökumene ebenso wie die einer innerkatholischen Reform und die Suche nach einer neuen Verantwortung des christlichen Glaubens; die ungezählte Menschen bewegende Frage nach Gott genauso wie das Gespräch mit Weltanschauungen und Weltreligionen. Küng erarbeitete sich dabei seine Positionen in Auseinandersetzung mit großen philosophischen und theologischen Entwürfen und suchte seine Aktualität in der ständigen Auseinandersetzung mit der Schrift sowie mit den Regeln einer wissenschaftlich verantworteten Theorie. So äußerte sich Hans Küng in erster Linie gerade nicht in Artikeln, Interviews oder schmissigen Statements, sondern in meist umfangreichen und anspruchsvollen Büchern. Nur der Zwang zur Klarheit des Gedankens und zur Transparenz der Sprache konnten seine ständige internationale Präsenz garantieren.

Nur so konnte es ihm gelingen, den Horizont seines Glaubens und Denkens kontinuierlich auszuweiten. Er wurde zum Spezialisten für vieles, ohne je beim einzelnen stehen zu bleiben. Selbst der gnadenlosen Strategie seiner kirchenamtlichen Gegenspieler gelang es nicht, ihn auf die Rolle des Ketzers in ekklesiologischen Spezialfragen zu fixieren. Mit Fragen des kirchlichen Amtes und der päpstlichen Unfehlbarkeit allein ist Küng schon lange nicht mehr zu packen. Wer es mit ihm aufnehmen will, muss sich schon die Mühe machen, ihm theologisch im selben Tempo zu folgen. Ständige Horizonterweiterung erwies sich so für Küng als der beste Weg, die Kontrahenten in ihrer Unbeweglichkeit und Fixierung auf kirchliche Selbsterhaltung vorzuführen. (...)“

3. Frühes Zeugnis: Auseinandersetzung mit Arnold J. Toynbee

Ich dokumentiere hier einen kaum bekannten geschichtsphilosophischen Text, der schon vor dem Konzil meine Faszination für große geschichtliche Zusammenhänge zeigt. Es war ein kühnes Unterfangen: Schon als dreißig Jahre junger lic. phil. und Dr. theol. fragte ich mich, ob ich es mir zumuten kann, mich mit dem berühmten britischen Universalhistoriker Arnold J. Toynbee offen auseinanderzusetzen. Dieser Autor eines zehnbändigen monumentalen Werkes „A Study of History“, in zwei Bänden gekürzt unter dem Titel „Der Gang der Weltgeschichte“ auf Deutsch erschienen, hatte „An

Historian's Approach to Religion“ (London 1956) unter dem deutschen Titel „Wie stehen wir zur Religion?“ (Zürich 1958) veröffentlicht. Und so habe ich es denn gewagt, auf Anfrage einer führenden Zeitung der Zentralschweiz eine eingehende Besprechung dieses Werkes zu verfassen, welche Stärken und Schwächen von Toynbees Religionsauffassung herausarbeitet.

Es wird dabei deutlich, wie ich schon früh eine universale Sicht der Weltgeschichte anstrebte, doch dabei meinen eigenen Weg suchte, der in späteren Jahrzehnten in Monographien zu Weltreligionen, Weltpolitik, Weltwirtschaft, Weltliteratur und schließlich Weltethos seinen Niederschlag finden sollte. In „Projekt Weltethos“ (1990) werde ich auf Toynbees Kulturkreistheorie – im Vergleich mit Hegels Geschichtsphilosophie und Oswald Spenglers Kulturmorphologie – zurückkommen (vgl. HKSW 19).

Wie stehen wir zur Religion? Zu Arnold J. Toynbees 70. Geburtstag²

Die Einstellung zur Religion hat sich in den letzten 50 Jahren – wenigstens bei einer führenden Elite – entschieden gewandelt. War um die Jahrhundertwende auf den europäischen Universitäten der Atheismus weithin Mode, so sind im Westen die einen militanten Atheismus dozierenden Professoren Raritäten, ja fast so etwas wie Museumsstücke aus dem 19. Jahrhundert geworden. Dass dieser Wandel aber auch die Masse nicht unbewegt lässt, zeigt unter anderem die Tatsache, dass – außer den Kommunisten – es sich keine Partei (und auch keine Zeitung) heute noch gestatten kann, einen konstant antireligiösen Kurs zu steuern. Man versichert im Gegenteil von allen Seiten (und im Ausland noch mehr als in unserer etwas langsameren Heimat), dass auch der richtig verstandene Sozialismus, Liberalismus usw. nichts gegen „Religion“, ja sogar nichts gegen kirchlich praktizierte Religion einzuwenden habe, dass im Gegenteil ... usw.

Die heilsame Krise: Man wird sagen müssen, dass diese Abkehr vom militanten Atheismus teilweise auf das Konto religiöser Apathie zu buchen ist: Man ist so unreligiös geworden, dass man, müde, auch noch den Kampf gegen die Religion zugunsten des „Mir ist überhaupt alles gleich.“ aufgegeben hat. Aber diese religiöse Gleichgültigkeit ist doch nur eine Seite der geschichtlichen Entwicklung. Die andere ist ebenso Tatsache: Die vielschichtige geistige Krise, in die eine unreligiöse Welt, besonders sichtbar in den beiden Weltkriegen, hineingeraten ist, hat viele denkende Menschen wieder auf die Bedeutung dessen, was man Religion nennt, aufmerksam gemacht.

² Veröffentlicht in: Luzerner Neueste Nachrichten vom 20.6.1959.

Und so versichern uns heute nicht nur mehr Prediger, sondern auch Psychologen, Soziologen, Ärzte, Literaten, Atomphysiker, Politiker, dass es nicht gut ist, Gott aus dem Leben des Einzelnen und der menschlichen Gesellschaft auszuklammern. Auch Historiker haben sich auf die Bedeutung der Religion besonnen. Bezeichnend dafür ist das Buch des international bekannten englischen Universalhistorikers Arnold J. Toynbee „An Historian's Approach to Religion“. Toynbee hatte einmal mit der Ansicht begonnen, dass die Religionen nur um der Zivilisationen willen existierten. Heute ist er nicht mehr dieser Ansicht. Im Laufe seines Lebens und Forschens ist ihm ein tieferer Sinn der Religion aufgegangen und seine Auffassung hat er nun – in diesem Jahre 70 Jahre alt – in seinem Buche niedergelegt. „Ich hatte es getan“, schreibt er im Vorwort, „weil ich in meinem Leben einen Punkt erreicht hatte, an dem sich die Frage, wie wir zur Religion stünden, beharrlich und unüberhörbar stellte. Vielleicht hätte ich sie zu überhören versucht, hätte ich mich überzeugen können, sie sei nur eine persönliche; sie wäre dann für andere Leute von keinem größeren Belang oder Interesse gewesen. Doch glaube ich damit, dass sie mich verfolgt, eine der charakteristischen Erfahrungen unserer Generation in der abendländischen Welt zu machen. Die belebende Berührung mit dem Unglück hat uns an die Religion erinnert.“

Man liest Toynbee gern: Sein Stil zeigt keine professorale Trockenheit und keine aktenhafte Verstaubtheit. Er schreibt keine langweilige Historie, sondern lebendige Geschichte: geistvoll, bilderreich, gegenwartsbezogen. Illustrierte Einzelfakten beleben überall die großflächigen Übersichten, welche nicht nur zeitlich die Weltepoche, sondern auch räumlich die Weltkulturen ineinanderweben. Toynbee blendet mit seinem verschiedenartigen Tatsachenmaterial, seinen universalen Kenntnissen und verblüffenden Parallelen: Alles wird zu allem in Beziehung gesetzt: von China bis Südamerika, vom 4. Jahrtausend vor Christus bis zum 2. nach Christus, soweit eben Geschichte dokumentarisch fassbar ist. Dass einem solchen Unternehmen Gefahren innewohnen, wird nicht nur der Fachhistoriker bemerken. Toynbee ist denn auch gerade wegen seiner Methode und seinen brillanten Geschichtskonstruktionen heftig angegriffen worden. Immerhin hat Toynbees Geschichtsschreibung für unsere Frage nach der Religion kräftig ins Licht gerückt: die grundsätzliche Gleichartigkeit von zeitlich geschiedenen Vorgängen; den dynamischen Charakter der geschichtlichen Entwicklung in ihrem Wechselspiel von Hindernis und Leistung, Herausforderung und Reaktion, Pause und Neubeginn; das Ineinandergehen und deshalb die notwendige Zusammenschau von Profan- und Religionsgeschichte; die entscheidende Bedeutung religiöser Fakten.

Toynbee will nur als Historiker von der Religion reden, wie man eben auch als Mathematiker, Seemann, Bauer oder Geschäftsmann von der Religion reden kann. Er will nicht seine persönliche Religion schildern, sondern die Auffassung der Religion, wie sie sich vom historischen Arbeitsfeld her ergibt. Er will sich seiner Beschränktheit bewusst sein und keine dogmatischen, allgemein verbindlichen Aussagen machen. Doch von der ersten Seite an fragt sich der kritische Leser, ob nun Toynbee tatsächlich als Nur-Historiker rede, und ob nicht gerade sein Adogmatismus einen dogmatischen Anstrich habe.

Als Historiker will Toynbee folgende *drei Grundformen der Religion* feststellen: Anbetung der Natur (welche Toynbee historisch an den Anfang setzt, obwohl er Seite 34 die entgegengesetzte Ansicht von Wilhelm Schmidt als nicht widerlegt anerkennen muss), dann die Anbetung des Menschen (in der Vergötzung entweder einer partikularen Gemeinschaft oder eines Universalreiches, bzw. eines vergotteten Herrschers oder eines selbstgenügsamen Philosophen) und schließlich die Anbetung Gottes in den das Machtdenken durch die Ideale des Leidens und der Liebe ersetzenden Hochreligionen. Toynbee beschreibt, wie die Hochreligionen mit den vergötzten Universalreichen zu kämpfen haben, aber gerade durch ihren Sieg nur allzu leicht von ihrer eigentlichen Sendung abgelenkt werden: durch ungeistlich weltliche Machtpolitik, durch eine die religiöse Botschaft überdeckende Philosophie, durch die Vergötzung religiöser Institutionen (ihres Stifters, ihrer Schrift, ihrer Priesterschaft usw.). Bis in unsere Zeit haben sich sieben Weltreligionen durchhalten können: die drei buddhistischen Religionen (Hinayana, Mahayana, Hinduismus), welche in Anlehnung an den astronomischen Rhythmus des Alls die Geschichte als eine Folge von wiederkehrenden Kreisläufen betrachten, dann die drei jüdischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) zusammen mit dem zoroastrischen Parsismus, die eine im Rhythmus des Menschenlebens vorgebildete, nicht sich wiederholende, von Verstand und Willen gesteuerte Bewegung der Weltgeschichte annehmen. Alle diese Weltreligionen stellen – psychologisch und soziologisch verständlich, aber doch für Toynbee zu Unrecht – ihre Einzigartigkeit und Endgültigkeit heraus, währenddem doch die ganze Entwicklung offensichtlich auf ökumenische Begegnung der Religionen hinausläuft. Inwiefern?

Abfall von Religion zur Technik: Das Abendland ist für das Schicksal der Welt entscheidend geworden, weil gerade seine Kultur in den letzten vier Jahrhunderten sich global über die ganze Erde ausgebreitet hat. Doch wurde die abendländische Religion, das Christentum, von den neuen Völkern wegen seiner politisch-militärischen Verbindung weitgehend abgelehnt; man hat sich zu wenig um die Predigt des reinen Christentums und um Anpassung

an die neuen Kulturen bemüht. Unterdessen aber war das Christentum in Europa selbst zu einer problematischen Angelegenheit geworden durch einen Prozess, der mit der Verweltlichung der mittelalterlichen Kirche einsetzt und weiter wirkt durch das Exil von Avignon und das große abendländische Schisma, den Konziliarismus und die Renaissance, die Reformation und die Religionskriege. Im Laufe dieser Entwicklung hat man die traditionelle Religion und den fanatisch hasserfüllten Streit um sie sattbekommen; das Interesse der führenden Geister hat sich besonders seit dem 17. Jahrhundert auf die Naturwissenschaft und die Technik verlagert. Toynbee sieht die Geschichte der Neuzeit wesentlich als Abfall von der Religion zur Technik.

War das Ideal des Mittelalters (neben dem Ritter) der Heilige, so wurde das Ideal der jüngsten Neuzeit der unbesiegleiche Techniker, der anfänglich nur in seiner weltanschaulichen Ungefährlichkeit und in seiner allesvermögenden Macht gewürdigt wurde. Die Konzentration auf die Technik brachte eine Abnahme der herkömmlichen religiösen Intoleranz und eine gewaltige Zunahme an Reichtum und Macht mit sich. Die Hoffnungen des 17. Jahrhunderts verwandelten sich in die Errungenschaften des 19. Jahrhunderts. Die Technokratie hatte begonnen. Aber im Atomzeitalter müssen wir „zu dem Schluss kommen, dass die Technik die Wunde nicht geheilt hat, die der westlichen Kultur von ihren führenden Geistern zugefügt wurde, als sie die Religion ihrer Väter über Bord warfen. Die Technik hat die Wunde verschlimmert“ (S. 266).

Abwertung der Technik: Der Techniker, der frühere gute Geist, hat gewaltig an Kredit verloren, seitdem gerade mit ihm die Möglichkeit der Selbstvernichtung des ganzen Menschengeschlechtes aufgetaucht ist. „Das 20. Jahrhundert ... musste erleben, wie der westliche Techniker zu Fall kam, ein Sturz, der sensationell wirkte, weil er unerwartet erfolgte. Seit 1945 hat der westliche Techniker an Beliebtheit, Selbstvertrauen und jener geistigen Freiheit Einbuße erlitten, die eine unerlässliche Voraussetzung für den Erfolg seiner Arbeit ist“ (S. 287).

Nach der Enttäuschung über die neuzeitlichen Götzen und vor der furchtbaren Möglichkeit der atomaren Selbstvernichtung ist Hoffnung nur in der vernünftigen Einsicht und in der Besinnung auf die eigentlich geistigen Aufgaben, die bestehen in einer irenischen Begegnung der Hochreligionen. Dabei muss die unveränderliche, wesentliche religiöse Aufgabe immer wieder neu auf die Wellenlänge der jeweiligen Hörschaft abgestimmt werden. Gerade deswegen aber haben wir in der heutigen Zeit „die Aufgabe, den Wesenskern des religiösen Erbes der Menschheit von unwesentlichem Beiwerk zu befreien“ (S. 320).

Was aber ist nach Toynbee Wesenskern und was ist Beiwerk? Toynbee versucht den Wesenskern herauszuoperieren, indem er aus den sieben gegenwärtigen Weltreligionen das Gemeinsame sukzessive herauschält und dann zusammenlegt: Alle sieben akzeptieren eine absolute Wirklichkeit, sechs eine persönliche Gottheit, fünf die Güte als Wesensmerkmal usw. Als entbehrliches Beiwerk sind mutig über Bord zu werfen die Bindungen an heilige Stätten, bestimmte Riten, Gebräuche, soziale Konventionen, Mythen, Theologumena. Und was bei dieser Operation schließlich herauskommt, ist eine Zusammenschau von Christentum und Mahayana-Buddhismus: Religion als der durch das Leiden hindurchgehende Verzicht auf Ichbezogenheit des Einzelnen und der Gemeinschaft („Erbsünde“) im liebenden Selbstopfer. Im Übrigen will es Toynbee der Zukunft überlassen, welche Religion sich im Wettbewerb der Geschichte durchsetzen wird.

Konzentration auf das Wesentliche: Dem ernsten, verantwortungsbewussten Zeugnis des Historikers Toynbee, der allerdings das Nur-Historische weit überschreitet, wird man die Achtung nicht versagen. Man wird seinem zentralen Anliegen zustimmen müssen, denn: Die Konzentration auf das Wesentliche ist für das Christentum heute eine Lebensfrage. Toynbee hat recht mit der Forderung nach der aktiven Unterscheidung von Christentum und westlicher Zivilisation; dass die christlichen Bemühungen der letzten vier Jahrhunderte in dieser Richtung – wenigstens seit dem unglücklichen Ritenstreit, auf den Toynbee öfters zu sprechen kommt – zimperlich und kleingläubig sind, ist ein entscheidender Grund für die, gemessen an der Gesamtbevölkerung und ihrem Wachstum, zwerghaften Fortschritte der christlichen Mission in Indien, China, Japan ..., also in den Ländern, welche immer mehr die „christlichen“ Länder zu einer Minorität werden lassen. Toynbee hat auch recht mit der Forderung nach ökumenischer Offenheit gegenüber den andern Weltreligionen und nach positiver Einstellung zu ihrem religiösen und kulturellen Erbe; die großartige Anpassungsfähigkeit des Christentums der ersten vier Jahrhunderte (in Liturgie, Kultsprache, Verkündigung, Theologie ...) bewirkte die mit bescheidensten Mitteln errungenen Missionserfolge in der damaligen Welt. Doch der Wesenskern der Religion muss christlich und nicht aufklärerisch bestimmt werden. Das dürfte *der entscheidende Einwand* gegen Toynbees Darstellung sein. Man wird auch andere machen müssen: bezüglich einzelner Geschichtskonstruktionen, vorschneller Parallelisierungen, verschiedener Ungenauigkeiten, ja Irrtümern (so in Bezug auf den späten Ursprung der christlichen Glaubensbekenntnisse oder der christlichen Theologie, den unpersönlichen Charakter der christlichen Mystik, die Auffassung der Evangelien als Dichtung statt als Kerygma usw.). Doch zählt dies wenig gegen das andere: Für Toynbee darf keine Religion einen absoluten An-

spruch erheben. Anders als auf weniger wichtigen Gebieten, sollte gerade in der religiösen Frage, wo es um Sein und Nichtsein des Menschen geht, keine verbindliche Aussage gemacht werden dürfen. Fälschlicherweise meint Toynbee, der Absolutheitscharakter auch des Christentums schließe die anderen religiösen Gemeinschaften schlechthin von der Wahrheit aus. Doch dies wäre der jüdisch-pharisäische Absolutheitsanspruch der Selbstsucht, nicht der christliche der Liebe, die offen ist für die Wahrheit (in umbra et figura allerding's) auch außerhalb der Kirchenmauern.

Rückkehr zum Christentum: Im entscheidenden Punkte dürfte Toynbee naiver Aufklärer geblieben sein: Er will als Wesenskern eine allgemeine, geschichtslose Natur- und Menschheitsreligion ohne besondere Verpflichtung herausdestillieren. Er übersieht, dass gerade dieses (im Übrigen immer wieder scheiternde) Experiment (vgl. Reimarus, Semler, Lessing, Kant) einen wesentlichen Schritt zu jenem vielbeklagten Abfall von der Religion bildete. Bezüglich des Christentums hat sich Tonybee seine Aufgabe als Historiker allzu leicht gemacht. Statt der endlosen Zitationen aus Bayles Dictionnaire (warum sollte unserem gequälten Jahrhundert gerade dieser forsche Aufklärer des 17. Jahrhunderts so Einzigartiges zu sagen haben?) wäre es für den Historiker ein unendlich fruchtbareres Unternehmen gewesen, eine saubere Untersuchung des Alten und Neuen Testaments als (in Kerygma eingehüllte) *Geschichtszeugnisse* durchzuführen. Toynbee aber – in einer gerade für einen Historiker ganz unwürdigen Weise – benützt die Bibel von vorne bis hinten als ein Florilegium von mehr oder meist weniger passenden Zitationen, die ganz aus ihrem Zusammenhang gerissen sind. Gerade ein *historisch* fundierter Vergleich von Christentum und Buddhismus usw. hätte die letztliche Unvergleichlichkeit des Christentums, der Bibel, Jesu Christi selbst aufleuchten lassen. Toynbee scheinen die Ergebnisse der neuesten Exegese unbekannt zu sein (man vergleiche etwa Toynbees Geschichtsschreibung mit der des führenden amerikanischen Orientalisten und Archäologen Albright). Die Rückkehr zur Religion wird nur dann Hoffnung für die Welt sein, wenn sie zugleich Rückkehr zum Christentum ist.

Dies auszuführen hätte sich gelohnt. Wie schade, dass uns gerade in diesem entscheidenden Punkt Toynbee enttäuscht. Was nicht heißt, dass sein Buch nicht trotzdem wert ist, gelesen zu werden. Wir möchten im Gegenteil wünschen, dass uns der Europa-Verlag auch das neueste Werk Toynbees „Christianity among the Religions of the World“ (Oxford University Press 1958) in deutscher Übersetzung schenkt. Toynbee hat sich dort etwas deutlicher gegen die Utopie eines synkretistischen Zusammenfließens der Hochreligionen zu einer einzigen Religion ausgesprochen.

4. Welche Philosophie?

Dieser siebte Band meiner Sämtlichen Werke wurde ursprünglich mit dem Titel „Menschwerdung Gottes“ angekündigt. Unter diesem Titel hatte ich 1957 in Paris an der Sorbonne zunächst ein staatliches Doktorat in Philosophie (Doctorat ès Lettres) begonnen, das ich 1960 als Habilitationsschrift für die Theologische Fakultät der Universität Münster einreichen wollte, aber wegen meiner überraschenden Berufung auf einen Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Universität Tübingen erst 1970 erneut bearbeite und schließlich veröffentliche unter dem Titel „Menschwerdung Gottes“ mit dem Untertitel: „Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie“. Dieses komplexe Werk bildet den Kern dieses siebten Bandes.

Doch bei der Vorbereitung dieses siebten Bandes ist mir immer deutlicher geworden, welch wichtige Rolle – für meine philosophische Ausbildung ganz allgemein und für das Verständnis der Philosophie Hegels im besonderen – all das gespielt hat, was ich mir vorher schon am humanistischen Gymnasium in Luzern und dann in sechs Semestern an der Päpstlichen Universität Gregoriana angeeignet hatte. Die Freude an der Philosophie hatte mich in der Tat schon in Luzern und dann in Rom gepackt. Ich versprach mir von ihr ein Grundwissen und Grundregeln für mein ganzes Denken und Wirken.

Dabei sah ich mich von Anfang an in den universalen Horizont einer „Philosophia perennis“ gestellt. Das hat mich davor bewahrt, schlicht ein Hegelianer oder der unbedingte Gefolgsmann eines anderen „Meisterdenkers“ oder irgendeiner Denkschule zu werden. „Philosophia perennis“ – der Begriff war 1540 durch den Humanisten und Theologen Augustinus Steuchus eingeführt worden – meint eine im Kern zeitübergreifende, „immerwährende Philosophie“. Nicht zu verstehen freilich als statisch geschlossenes System, das auf einem festen Bestand ewig geltender Wahrheiten beruht. Eher wie es der Mathematiker, Philosoph und Erfinder Gottfried Wilhelm Leibniz versteht, der an eine trotz aller Beimischung von Irrtümern fortschreitende Wahrheitskenntnis der Menschheit glaubte; an seinem 300. Todestag (14.11.2016) wird er als ein Vordenker von UNO und Kircheneinheit gefeiert. Im 20. Jahrhundert versteht der universal denkende Philosoph Karl Jaspers unter „Philosophia perennis“ die Einheit und Kontinuität des faktisch lebendigen Philosophierens über die Zeiten hinweg.

Was nun meinen eigenen philosophischen Weg betrifft: Im folgenden Kapitel werde ich skizzieren, wie ich mich zuerst mit der römischen Neuscholastik konfrontiert sah, aber auch mit dem französischen Existentialismus und schließlich, und vor allem, mit dem deutschen Idealismus. Aber schon hier sei angemerkt, dass ich dabei nicht stehen blieb. Schon bei meiner ersten

Vorlesung in Fundamentaltheologie in Tübingen im Sommersemester 1960 setzte ich philosophisch ein mit René Descartes und seinem „Cogito“ der Vernunft („Ich denke, also bin ich“) sowie mit seinem Antipoden Blaise Pascal und seinem „Credo“ an den Gott der Bibel („Ich glaube, also bin ich“).

Erst anderthalb Jahrzehnte später habe ich für die ersten Kapitel des Buches „Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit“ (1978) die ganze Materie erneut durchdenken, vertiefen und erweitern können und mich nicht nur eingehend mit Kant und Hegel beschäftigt, sondern auch mit den Vätern des modernen Atheismus – Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, aber auch mit Bloch, Heidegger und Wittgenstein. Dies alles wird in Band 9 dieser Sämtlichen Werke nachzulesen sein.

TEIL A. Mein Weg in die Philosophie

1. Römische Neuscholastik: Thomas v. Aquin

Die an der Gregoriana im 19./20. Jahrhundert gelehrte *Philosophia perennis* erwies sich als sehr eingeengt auf Thomas von Aquin und Aristoteles. Ignatius von Loyola selber war es, der die Gesellschaft Jesu, sein Collegium Romanum (1551 gegründet, später Päpstliche Universität Gregoriana genannt) und unser Collegium Germanicum (ein Jahr darauf gegründet) auf die Lehre des Thomas von Aquin festgelegt hatte, jenes Theologen, der zu seinen Lebzeiten im 13. Jahrhundert in Paris als Neuerer verschrien war, verurteilt wurde und sich erst im 15./16. Jahrhundert in Spanien und Frankreich kirchlich durchsetzen konnte.

Sehr viel mehr als der geniale Thomas aber arbeiteten meine neothomistischen römischen Professoren in den systematischen Fächern ständig in einer logisch-rationalen Beweisstruktur. Alles wird möglichst in Syllogismen gegossen: Aus zwei bewiesenen oder evidenten Vordersätzen (Prämissen) leiten sie nach ganz bestimmten Regeln die Schlussfolgerung (*conclusio*) ab. Der Syllogismus bildet ja schon in der „Logik“ oder Denklehre des Aristoteles das Kernstück. Und genau in dieser formalen Logik werden wir nun zuerst ausgebildet, um „richtig“ denken und Trugschlüsse und alle Unlogik entlarven zu können. Gewiss eine höchst trockene Wissenschaft, alles in Latein vorgetragen und nur mühsam dem Gedächtnis einzuprägen.

Doch der römische Thomismus, der uns in den 1940er- und 1950er-Jahren an der Gregoriana entgegentritt, will nicht einfach – wie dies an der Dominikaner-Hochschule „Angelicum“ in Rom praktiziert wird – die grundlegenden synthetischen Werke (*Summen*) des Thomas von Aquin exegetisieren. Man betrachtet sie nicht als zeitübergreifendes Kompendium für sämtliche Fragen von Philosophie und Theologie. Wir werden auch nicht, wie auf dem Höhepunkt der Antimodernismus-Kampagne zu Anfang des 20. Jahrhunderts im römischen Katholizismus üblich, im Hass auf alles Moderne erzogen, wie mir dies später der französische Dominikaner Yves Congar von sich erzählen wird. Im Gegenteil, wir Studierenden der Päpstlichen Universität werden eingeladen – vor allem in der Philosophiegeschichte des deutschen Jesuiten Alois Naber und in Spezialkursen über aktuelle Fragen wie die des Franzosen René Arnou –, uns auch mit modernen und zeitgenössischen Denkern auseinanderzusetzen. So belege ich bei Naber einen Sonderkurs über Hegelsche Philosophie und schreibe bei ihm, der für alle modernen Strömungen des Denkens Verständnis hat, später auch meine philosophische Lizentiatsarbeit, und zwar über einen ganz aktuellen und zugleich für Christen höchst herausfordernden Denker: Jean-Paul Sartre, Vertreter eines existentialistischen Humanismus.

2. Französischer Existentialismus: Jean-Paul Sartre^a

Aufs Ganze gesehen bin ich mit meinen ersten drei römischen Jahren sehr zufrieden. Auch mit dem Thema meiner Lizentiatsarbeit. Während damals einige von uns von Martin Heideggers „Sein und Zeit“ angetan sind, bin ich mehr von Jean-Paul Sartre und seinen radikalen Positionen fasziniert. Der deutsche Existenzphilosoph Heidegger, ursprünglich Theologiestudent, verschleierte die Gottesfrage in der Seinsfrage – und bleibt kirchlich unzensuriert (darüber mehr in Bd. 8 dieser Sämtlichen Werke). Der französische Existentialist aber, den religiösen Bindungen schon früh entfremdet, greift die Gottesfrage direkt auf, bekennt sich jedoch zu einem humanistischen Atheismus – und wird im Jahr 1948 (Beginn meines römischen Philosophiestudiums!) mit all seinen Werken vom Sanctum Officium auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

Sartres theoretisch-philosophische Schriften (das Hauptwerk „L'Être et le néant“, „Das Sein und das Nichts“, Paris 1943) wie seine Dramen und Romane setzen sich alle mit einem existenziellen Problem auseinander: der menschlichen Freiheit. Dabei hat sich nun mein Interesse von der in meiner Schweizer Heimat gerade zur Zeit des Nationalsozialismus so überlebenswichtigen staatsbürgerlichen Freiheit zur persönlich-existentialen Freiheit hin verschoben. Und ich frage mich, ob es nicht – trotz aller scharfen Differenzen – Konvergenzen im Denken zwischen Sartres und dem christlichen Freiheitsverständnis gibt. Steht nicht auch die Philosophie der Gregoriana wie Sartre in Frontstellung gegen die Verleugnung der Freiheit in Materialismus und mechanistischer Naturwissenschaft? Betont nicht auch sie das „*liberum arbitrium*“, die Willensfreiheit des Menschen? Gewiss, von einer allfälligen Unterdrückung der menschlichen Freiheit durch ein bestimmtes Gottesverständnis ist an der Gregoriana wenig die Rede. Gerade dies ist jedoch Jean-Paul Sartres Anliegen: Dem Menschen, oft von Wissenschaft und Leben zum Objekt erniedrigt, oft aber auch durch Religion und Kirche gedemütigt, soll seine „*dignité*“, seine „Würde“ zurückgegeben werden. Und die Würde des Menschen liegt – das ist des Atheisten Sartre zentrale These – in seiner Freiheit. Freiheit macht das Sein oder die Existenz des Menschen aus. Freiheit ist vom Erfolg nicht abhängig, sondern wird durch reale Hindernisse sogar noch gesteigert.

„Ich bin meine Freiheit! Kaum hast du mich geschaffen, habe ich aufgehört, dir zu gehören“, das schleudert in Sartres Drama „Die Fliegen“ („*Les*

^a Vgl. hierzu: Hans Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, München 2002, S. 99–103.

mouches“, 1943) Orest, der Mensch, Jupiter, dem Gott, entgegen. „Es gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei, ja, der Mensch ist Freiheit“, so heißt es in Sartres programmatischer Schrift „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ (Paris 1946). Eine herausfordernde Konfrontation mit Gott also – mit der Lösung allerdings, dass der Mensch, atheistisch jetzt ganz auf sich selbst gestellt, auch die Haltlosigkeit und Absurdität seiner Existenz zu ertragen hat.

Ich äußere den Wunsch, dass wir im Collegium Germanicum das Stück „Die Fliegen“ aufführen. Eine Provokation zur Diskussion. Theaterstücke wie Filme stehen ja – auch die römische Ketzerbekämpfung ist hinter der Zeit zurückgeblieben – nicht auf dem Index; man darf anhören und ansehen, was man nicht lesen darf. Aber gerade Sartres „Fliegen“ in einem päpstlichen römischen Kolleg? Dies scheint dem Rektor nun doch ein allzu kühnes Unterfangen zu sein. Was ich verstehe.

Doch habe auch ich durchaus Vorbehalte gegen Sartre. Mein Haupteinwand ist, dass man die Existenz des Menschen nicht ausschließlich als Freiheit definieren darf. Geht die frei entworfene Existenz, wie Sartres Freiheitstheorie lautet, wirklich jeglicher menschlicher Essenz oder Natur voraus? Nein, diese meine Existenz ist nicht wirklich unbestimmt. Meine Freiheit ist nicht völlig unbeschränkt. Meine Verantwortung ist deshalb auch nicht total. Ich bin keineswegs freier Erfinder und Schöpfer aller Werte, der Moral und des Lebenssinnes. Sartres Alternative in „Das Sein und das Nichts“ überzeugt mich nicht: „Der Mensch ist entweder ganz und immer frei, oder er ist es nicht“. Wirklich? Von Jugend auf habe ich es ganz anders erfahren: Wir sind frei und doch nicht frei. Wir sind genetisch vorprogrammiert und von der Umwelt konditioniert und sind doch – in diesen Grenzen – frei.

Aber gegenüber jedem philosophischen, physiologischen, psychologischen oder soziologischen Determinismus ist Sartre im Recht: In bestimmten Grenzen des Menschlichen, die schließlich auch er in der Form einer unveränderbaren „menschlichen Bedingtheit“ („condition humaine“) anerkennen muss, ist Sartre zuzustimmen bei dem, was er seiner Theaterfigur Orest in den Mund legt: „Ich bin ein Mensch, Jupiter, und jeder Mensch muss seinen Weg erfinden.“ Gegen alle falsche Selbstsicherheit und bürgerliche Sathheit hat dieser Philosoph zurecht darauf hingewiesen: Der Mensch, der nicht ist, was er ist, ist sich aufgegeben. Und er wird das sein, als was er sich entworfen hat. Mit anderen Worten: Er muss sich selber verwirklichen. Erst in der Verwirklichung erfüllt sich seine Freiheit. Es geht zentral um Selbstverwirklichung: „Der Mensch ist das, was er aus sich macht.“

Und es stimmt auch, wenn Sartre die einzelnen Taten als Ausdruck einer ursprünglicheren Wahl sieht: „Ich kann einer Partei zugehören, ein Buch schreiben, mich verheiraten wollen: Dies alles ist nur Manifestation einer

ursprünglicheren Wahl“. Einer „Urwahl“ („choix originel“, „choix fondamental“): Wahl meiner selbst in der Welt und so zugleich Entdeckung der Welt.

Ich persönlich hatte diese Wahl getroffen und ahne es nicht: Bald werde ich selber genug Gelegenheit haben, diese Freiheit, statt sie auf der Bühne darzustellen, im Leben zu erkämpfen: zu erkämpfen im Raum von Kolleg und Kirche, aber auch in der Einsamkeit meiner subjektiven Existenz – konfrontiert mit der Größe Gottes. Es geht tatsächlich um eine freie Grundwahl angesichts von Mensch und Welt, um eine freie Stellungnahme zur Wirklichkeit überhaupt. Aber: Meine Grundentscheidung wird anders aussehen als die Sartres. Es sind noch Fragen offengeblieben.

Dies sind Gedanken, die eingegangen sind in meine schriftliche Lizentiatsarbeit über Sartres existentialistischen Humanismus. Schließlich und endlich bestehe ich plangemäß nach sechs Semestern Philosophiestudium 1951 auch das schwierige mündliche Examen (natürlich auf Latein). Bei der großen Inaugurationsfeier zu Beginn des folgenden Semesters überreicht mir der Großkanzler der Universität und Präfekt der vatikanischen Studienkongregation, Kardinal Giuseppe Pizzardo, eine Silbermedaille mit dem Portrait Pius' XII. an einem blauen Ordensband. Das Foto, wie ich, nach dem Protokoll kniend, die Auszeichnung vom Kardinal entgegennehme, zeigt mir im Nachhinein, dass ich nach drei Jahren Rom nahe daran war, mich ins römische System einzufügen. Wie kostbar solche vatikanischen Auszeichnungen von anderen eingeschätzt werden, wird später ein Einbrecher in mein Tübinger Haus zeigen, der nur gerade diesen silbernen Orden (samt einem bronzenen für Pilgerführung) mitgehen ließ.

Unendlich wichtiger als diese Auszeichnungen: Ich habe mir in den ersten drei Jahren eine gründliche Kenntnis der klassischen „Philosophia perennis“ angeeignet, in Auseinandersetzung mit der Moderne, ausführlich mit Kant, Hegel, Sartre, aber auch mit Marxisten in West und Ost. Und somit kann ich überzeugt sein: Ich habe mir auf diese Weise, mühselig genug, ein sicheres, ja unerschütterliches rationales Fundament erarbeitet. Jetzt kann ich, scheint mir damals, in den nächsten vier Jahren auf diesem Fundament aufbauen und mir eine seriöse Theologie aneignen.

3. Deutscher Idealismus: G. W. F. Hegel

Schon in Rom hatte ich mich intensiv für den Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel interessiert: angeregt von unserem Spiritual im Kolleg, Wilhelm Klein, informiert durch Professor Alois Nabers Spezialkurs und wichtige Bücher wie das von Iwan Iljin („Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre“ 1946). Bisweilen auch herausgefordert von meinem gerne laut dozierenden Stuttgarter Kursgenossen Eberhard Haible, der mir zum ersten Mal den Namen Tübingen bewusst macht und von der dortigen berühmten Universität schwärmt, an der er wenige Jahre später in tragischer Weise scheitern sollte. Aber auch meine ausgezeichneten Repetitoren im Germanikum, Emerich Coreth, Peter Henrici und Walter Kern – später Philosophieprofessoren in Innsbruck, Rom und München – haben in diesen Tagen alle intensiv über Hegel gearbeitet und publiziert. Dieser Philosoph scheint mir bei aller notwendigen Kritik eine große Vision zu bieten: Einige Fragen bezüglich Weltlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes beantwortet er tiefergründiger als die neuscholastische Philosophie und Theologie und die moderne Existenzphilosophie.

Mit meiner Lust an der Theologie war auch meine Lust an der Philosophie gewachsen: Warum nicht nach meinem römischen Lizentiat in Philosophie (und dem Pariser Doktorat in Theologie) ein Doktorat in Philosophie an der Sorbonne anstreben? Aber Hegel – ohnehin der vielleicht am schwersten zu verstehende Philosoph deutscher Sprache – scheint mir von seinem Œuvre her (ähnlich wie Karl Barth in der Theologie) ein so gewaltiger Koloss zu sein, dass ich mich nicht direkt an ihn heranwage. Vielmehr gedenke ich, die Frage der Dialektik in der Gottheit abzuhandeln anhand der geistvollen Theologie, genauer Christologie, des Humanisten-Kardinals Nikolaus von Kues, für den in Gott alle Gegensätze zusammenfallen („coincidentia oppositorum“). Deswegen suche ich an der Sorbonne Professor Maurice de Gandillac auf. Er hat über den Kusaner veröffentlicht und würde eine Arbeit über ihn gerne betreuen.

Aber da schreibt mir Hans Urs von Balthasar aus Basel nach Paris, ein deutscher Theologe namens Rudolf Haubst, aus der Mosel-Gegend des Kusaners stammend, habe aufgrund vieler Archivstudien gerade jetzt ein Buch über die Christologie des Nikolaus von Kues veröffentlicht; ich lasse es mir sofort kommen. Die gelehrte, aber rein historisch aufgezogene Arbeit vermag mich zu beeindrucken, aber in ihrer Folgenlosigkeit für die heutige Theologie nicht zu befriedigen. Trotzdem ist sie mir ein klarer Wink: Wende dich nicht Cusanus, sondern direkt Hegel zu. Gandillac ist einverstanden, und so „deponiere“ ich an der Sorbonne als „sujet“ für ein „doctorat d'état“: „L'incarnation de Dieu. La christologie de Hegel“. Auch die höchst seltene Anerken-

nung der „équivalence“ meines philosophischen Lizentiats durch eine „décision du Ministre de l'Éducation Nationale“ vom 18.4.1957 erreiche ich aufgrund der Gutachten der Professoren Jean Wahl und Maurice de Gandillac und nehme an der Sorbonne an Doktorandenkursen für Philosophie teil.

Im Juli 1957 schließe ich die erste Fassung meines Manuskripts ab. Ich kann nicht ahnen, dass ich schon 1960 mit 32 Jahren auf einen Lehrstuhl für Fundamentaltheologie berufen werde an jener Universität, an der Hegel großgeworden war: in Tübingen! Ein Doktorat in Philosophie an der Sorbonne, aber auch eine Habilitation an der Universität Münster/Westfalen waren durch diese Berufung nach Tübingen überflüssig geworden. Ich hatte mich ja durch eine Dissertation über Karl Barth und die Rechtfertigungslehre wissenschaftlich genügend ausgewiesen (vgl. HKSW 1). Meine Studie über Hegel jedoch gedenke ich möglichst bald, erneut überarbeitet, in Druck zu geben. Erst zwölf Jahre später wird es so weit sein.