



Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 5, Teil I Stuttgart I/1963

Apologetik heute

von Gotthold Müller

Vom 25.-27. Oktober 1962 hielt die Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD in der Evangelischen Akademie Bad Boll ihre erste Studientagung, nachdem vorher im kleineren Kreis über Notwendigkeit und Formen dieser Arbeit gesprochen worden war. Die Liste der Teilnehmer wies einen guten Querschnitt durch alle Berufe auf, die in erster Linie dafür in Frage kommen.

Kirchenrat D. Dr. Kurt Hutten, der Leiter der Weltanschauungszentrale, entbot allen Anwesenden einen herzlichen Willkommensgruß. Er erinnerte an die Vorgängerin der Evangelischen Zentralstelle, die Apologetische Centrale in Spandau, die 1919 gegründet worden war. Man habe sich bei der Einrichtung des neuen Institutes nicht recht zu dem Begriff „Apologetik“ entschließen können, der in den letzten Jahrzehnten erheblich in Mißkredit geraten sei. Der jetzige Name stelle indessen auch nur eine „verschämte Umschreibung“ dar. Damit war zugleich die Problematik des ganzen Unternehmens aufgewiesen: Wie kann es sich vor dem Forum der Theologie verantworten? Sind die Zeiten der Apologetik nicht endgültig vorbei?

I.

Der Antwort auf diese Frage war der erste, grundlegende Vortrag gewidmet, den Prof. D. Dr. A. Adam/Bethel unter dem Thema hielt: „Recht und Grenze der Apologetik“. Prof. Adam wies eingangs auf ein Referat hin, das Prof. M. Doerne 1950 auf dem Theologentag in Marburg gehalten hat: „Das unbewältigte Problem der Apologetik“. Die letzten Versuche, sich wissenschaftlich-theologisch mit dem Fragenkreis einer evangelischen Apologetik zu befassen, so führte Prof. Adam aus, liegen mehr als 30 Jahre zurück. Inzwischen sei aber die mit der Sache gegebene Problematik durchaus geblieben, ja habe sich sogar erheblich verschärft. Sein Beitrag wolle daher nicht anders verstanden werden als ein Versuch, „den Stand des Gespräches zu umreißen“.

Nach einem kurzen Überblick über die früheren Haupttypen evangelischer Apologetik und einer gedrängten Zusammenfassung dessen, was die katholische Theologie unter Apologetik versteht, gab der Referent eine

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

paradigmatische Übersicht über evangelisch-apologetische Bemühungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

An die Spitze der modernen evangelischen Apologeten stellte Prof. Adam Martin Kähler mit seinem Hauptwerk: „Die Wissenschaft der christlichen Lehre“ (1883, 5. Aufl. 1905). Dieses Werk, bewußt um die Mitte des Rechtfertigungsglaubens geordnet, soll den Stand des Gerechtfertigten vollständig zur Aussage bringen. Nach Kähler kommt der denkende Christ, wenn er die Beweggründe betrachtet, die ihn zum Glauben geführt haben, nicht nur zum Aufweis der Glaubensmöglichkeit, sondern für seine eigene Person auch zum Glaubensbeweis. Da diese Feststellung folgerichtig für die ganze Kirche gilt, gewinnt dieser persönliche Glaubensbeweis die Qualität der Übergeschichtlichkeit und objektiven Geltung. Nach Kähler ist im selbständigen Innern des Menschen eine Anlage zur Religion vorhanden, die sich in Gottesahnung und Gottesbewußtsein äußert. Die Gottesahnung gilt ihm dabei als Widerspiegelung der Wirklichkeit Gottes. Die allgemein-religiöse Anlage des Menschen erreicht aber für Kähler nur in der christlich-frommen Heilsgewißheit des Gerechtfertigten ihre vollkommene Gestalt. Dem Christentum gehöre darum die Zukunft, während die nichtchristlichen Religionen ihr Ende auf dem „Friedhof der Geschichte“ finden.

Diese Anregungen haben in der neueren Theologie im großen und ganzen nicht besonders nachhaltig gewirkt, wenn man einmal von R. Seeberg und Karl Heim absieht. Der Ansatz Kählers ist mehr oder minder versunken, sofern er nicht – in welcher Weise auch immer – in Bultmanns „Vorverständnis“ eine Wiederbelebung erfahren hat. Karl Heim war dann derjenige unter den Schülern Kählers, der die Gedanken seines Lehrers am konsequentesten aufnahm. Zu dem zielstrebig durchgeführten theologischen Aufriß Kählers gesellt sich bei Heim die „tiefe Beunruhigung des Herzens“. Daraus entsteht für ihn die Frage nach der eigentlichen, letzten Wirklichkeit, die er in Christus als dem „Zentrum aller Wirklichkeit“ gegeben sieht. Darum ersetzt Heim in seinem 1925 erschienenen „Wesen des evangelischen Christentums“ das ekklesiologische Denken durch den menschheitlich-kosmischen Aspekt. Die Weltgeschichte als ganze wird als „Fortsetzung der Passion Christi“ gedeutet, deren Schatten sich im „schicksalhaften Charakter der menschlichen Willensentscheidung“ reflektieren. Gleichzeitig besteht Heim aber darauf, daß der Glaube nicht nur ein Weg zum Himmel sei, sondern sich auch

auf der Erde zurechtfinden müsse. Daraus entspringt notwendigerweise das Bedürfnis nach einem „Weltbild des Glaubens“, das auch die Fragen der Zeit aufnimmt und zu beantworten versucht. Der christliche Glaube wird somit zur Norm des weltanschaulichen Denkens.

Zu Emil Brunner übergehend, knüpfte der Referent an dessen programmatischen Aufsatz: „Die andere Aufgabe der Theologie“ (Zwischen den Zeiten 1929, S. 255-276) an. Für Brunner war damals Apologetik der „Angriff auf das Selbstverständnis des ungläubigen Menschen“. Durch die sogenannte „Eristik“ („christliche Sokratik“) sollen die Wurzeln der Christusfeindschaft aufgedeckt werden. Darum konnte Brunner die Eristik die „dialektische Rückseite des Glaubens“ nennen. Im ersten Band seiner „Dogmatik“ (S. 108ff) hat Brunner den frühen Begriff der Apologetik aufgegeben und deutet sie jetzt negativ als Zerstörung der gegnerischen Argumente, positiv als missionarische Aufgabe der Theologie (2. Kor. 10,5). Dabei soll die wahre Not des Menschen aufgedeckt und die Botschaft des Evangeliums als einzige Hilfe ausgerufen werden. Pascals „Pensées“ gelten dabei Brunner als „unerreichtes Vorbild der Auseinandersetzung mit dem gebildeten Unglauben“ (a. a. O., S. 109).

Martin Doerne hat in seinem Marburger Vortrag (cf. ThLZ 1950, Sp. 259-264) einerseits die Anregungen Brunners aufgenommen, andererseits Brunners Nebeneinander von Eristik und missionarischer Theologie in Gestalt einer geschlossenen „Lehre vom Gegenüber des Wortes Gottes“ zusammenfassen wollen. Doerne ist überzeugt von der Notwendigkeit einer neuen Grundlegung der Apologetik. Dies soll jedoch nach seiner Meinung nicht in Form einer Fundamentallösung geschehen, sondern lasse mehrere Lösungen zu, über die nach rein praktischen Gesichtspunkten entschieden werden müsse. Als sachliches Ergebnis des Doerne-Vortrags ergibt sich nach Prof. Adam die theologische Bejahung der apologetischen Aufgabe. Dies allerdings nur unter eindeutiger Ablehnung einer Restaurierung der Apologetik als „Fundamentaltheologie“ mit ihren verschiedenen Möglichkeiten (etwa Lehre vom religiösen Apriori oder der natürlichen Vernunftanlage des Menschen). Die alte Apologetik, so führte der Referent aus, habe sich eindeutig übernommen, weil sie beweisen wollte. Sie sei darum unglaubwürdig geworden. Eine neue Apologetik dagegen müsse sich auf die zentralen Themen der Auseinandersetzung beschränken. Sie bedürfe

allerdings einer sorgsam theoretischen Grundlegung, einerlei, ob dies im anthropologischen Kapitel der Dogmatik oder in einer besonderen Besinnung geschehe.

„Grundsätzlich andere Antworten“ auf das Problem der Apologetik haben nach Prof. Adam Karl Barth und Paul Tillich gegeben. Barth hat es (KD I, 1, S. 30) prinzipiell abgelehnt, sich an der Grundlegung einer Apologetik zu beteiligen. Das Gegenüber des Wortes Gottes (Emil Brunner) setze eine gesicherte Dogmatik voraus, die es nach Barth nicht geben kann. Der Widerspruch des Unglaubens meldet sich im Dogmatiker selbst und muß auf jeder Stufe seiner Aussagen niedergerungen werden. Damit hat sich Barth in einer sympathischen Weise mit dem modernen Menschen und seinen Zweifeln solidarisch erklärt. Allerdings erkaufte Barth diese Weite des Denkens um den Preis seiner christomonistischen Position. Diese aber schaut die Geschichte von ihrem „Ende“ her, d. h. von dem, was bereits in Christus geschehen ist. Das bringt einen gewissen „Optimismus“ in Barths Denken. Barth treibt nirgends „positive“ Apologetik, sondern läßt z.B. der Naturwissenschaft „freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat“ (KD III, 1, Vorwort). Der Glaube weist gleichsam nur den Unglauben in seine Grenzen.

Tillich, so referierte Prof. Adam weiter, nimmt seine Stellung bewußt auf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie. Die beide Wissenschaften verbindende Frage ist die nach dem Sein. Tillich nennt dieses „Sein“ das „Unbedingte“. Die Philosophie führt nach Tillich immer nur zur Frage, die freilich die gleiche ist wie die, die auch hinter der Theologie steht. Fragt die Philosophie: Wie kann der Mensch den Sinn des Seins finden, d.h. den Logos des Seins, so antwortet die Theologie: der Logos ist in vollkommener Weise (d.h. voller Gnade und Wahrheit) erschienen in dem Menschen Jesus von Nazareth. Da es für Tillich in der Sinnfrage und im Logos eine der Philosophie und Theologie gemeinsame Instanz gibt, kann die Aufgabe der Apologetik nur darin bestehen, sich gegenüber „einem Angreifer vor einer gemeinsam anerkannten Instanz“ zu verantworten. Apologetik ist so letztlich nur möglich, wo man diese gemeinsame Instanz noch anerkennt. In der Auseinandersetzung mit dem Heidentum gibt es nach Tillich nur den prophetischen „Kampf um Sein oder Nichtsein“.

In seiner „Systematischen Theologie“ bringt Tillich mit Hilfe der Methode der Korrelation biblische Botschaft und gegenwärtige Situation zusammen. Er will „die christliche Botschaft als Antwort auf die Fragen“ verstehen lehren, „die ihrer und jeder menschlichen Existenz zu Grunde liegen“ (Syst. Theol. I², S. 15).

Prof. Adam schloß seine Ausführungen mit der bedenkenswerten Frage, ob nicht in der lutherischen Rechtfertigungslehre die beste Grundlegung einer Apologetik des christlichen Glaubens gegeben sei, da in ihr sowohl der wahre Mensch wie der Mensch in seiner Verstricktheit in die Sünde umschlossen sind (simul peccator et justus; peccator in re, justus in spe).

Jedenfalls warnte der Referent nachhaltig davor, sich in der Behandlung des Problems einer modernen Apologetik einseitig auf *einen* Ansatzpunkt festzulegen. Zur Erarbeitung einer ausreichenden Antwort auf die gestellte Frage sei es vielmehr erforderlich, die ganze Breite der vergangenen und gegenwärtigen Diskussion sorgsam zu überprüfen. Eine allgemeingültige Antwort lasse sich nicht geben. Sie hänge letztlich davon ab, welche Theologie man gewählt habe.

II.

Den zweiten programmatischen Beitrag zum Thema lieferte Professor Kühneth/Erlangen. Er wollte nur „einige Gedanken als Richtungspunkte für die apologetische Besinnung“ beitragen. Dabei ging er von der negativen Feststellung aus, daß es keine besonders geartete Frage nach dem Anknüpfungspunkt geben könne, da wir es in der apologetischen Situation mit dem Menschen schlechthin zu tun hätten. Auch dürfe sich die Apologetik nicht durch moderne „Modetheologien“ irritieren lassen.

Im Positiven gehe es darum, als Ausgangspunkt für die christliche Apologetik eine Thesis, einen Standort, eine confessio, eine Glaubensentscheidung zugrunde zu legen, das heißt theologisch: Was ist die Mitte der Schrift? Der Referent verwies auf 1. Kor. 3, 11 und nannte diesen Vers „eine Prämisse von axiomatischer Qualität, das Perfectum einer Offenbarung“. Verbunden damit war der Hinweis auf

den locus classicus der christlichen Apologetik (1. Petr. 3, 15). Apologetik setzt eine Hoffnung voraus, die einen Sendungsanspruch enthält, weil sie von einer certitudo (im Sinne von Römer 8, 31-38) getragen ist und – obwohl fiducia – auch Erkenntnis beinhaltet. Daraus ergebe sich einerseits die unabdingbare Notwendigkeit der Sendung, andererseits ihre Universalität, die sich auf jede veränderte Lage neu einzustellen habe.

Um sich gegenüber früheren apologetischen Standpunkten klar abzugrenzen, lehnte Prof. Künneth folgende Versuche als unsachgemäß ab:

- 1.) die Beweis-Apologetik, die auf intellektuellem Wege die christliche Wahrheit andemonstrieren und die Vernunftgemäßheit des Glaubens nachweisen wollte. Es könne in diesem Zusammenhang nur darum gehen, den paradoxen Charakter des Glaubens zu betonen;
- 2.) die Defensiv-Apologetik, die sich in „Kapitulationsverhandlungen“ mit anderen Instanzen einlasse (moderne Naturwissenschaft, Historismus, Atheismus). Hier werde der Glaube zum Lückenbüßer für versagtes Wissen degradiert;
- 3.) die Kompromiß-Apologetik. Sie mache um des modernen Denkens willen unverantwortliche Abstriche von der Sache selbst (Sühne-Leiden Jesu, Auferstehung etc.) und akkomodiere sich an die Umwelt (Philosophie, Zeitgeist). Dabei ergebe sich ein „synthetisches“ Christentum (Christentum plus Aristoteles; plus Idealismus oder plus Existentialismus).

Echte Apologetik dagegen habe einen „Bewegungscharakter“ und sei bestimmt von der „apologetischen Solidarität“ zwischen Verkündiger und Hörer. Dabei gehe es immer um den Menschen, natürlich auch um eine Sache. Dürfe die persönlich-menschliche Begegnung nie die Form des Freund-Feind-Verhältnisses annehmen, so sei doch auf dem Gebiet des Sachlichen keine Toleranz erlaubt. Die apologetische Situation ziele immer auf die Verantwortung gegenüber dem Fragenden. Der Vollzug der Antwort sei durchaus wichtig. Man müsse auf den Andersdenkenden eingehen. Dazu bedürfe es aber um der Sachlichkeit willen bestimmter Spezialisten, die falsches Ärgernis zu verneiden hätten und eine positive Entfaltung der christlichen Wahrheit geben könnten.

Telos der apologetischen Bemühung sei die Klärung, d.h. die Beseitigung von falschen und unsachgemäßen Anstößen durch Weltbild und

Weltanschauung. Und die Klärung ziele darauf ab, den Raum für die Entscheidung von falschen Anstößen zu befreien. Der Apologetik komme deswegen eine Dienstfunktion zu. Sie sei „als Diakonie des Glaubens in der Gestalt der Reflexion Dienst der Liebe am Menschen“. Dies in erster Linie darum, weil es lieblos wäre, den Menschen in seinen Mißverständnissen zu belassen oder ein sacrificium intellectus von ihm zu verlangen. Die Apologetik habe die menschliche Freiheit zu respektieren, aber dennoch an die „Schwelle des Glaubens“ zu führen, um in der „Selbstbezeugung Gottes“ ihre eigentliche Absicht zu erreichen.

III.

Prof. Müller-Schwefe/Hamburg ging in seinem Kurzreferat von der schwerwiegenden Frage aus, was sich seit den 20er Jahren grundlegend geändert habe. Er kam zu dem Ergebnis, daß das Denken inzwischen „rein diesseitig“ geworden sei. Der ethische Aspekt des Lebens überspiele in der Gegenwart den metaphysischen. Das Weltanschauungsinstitut solle angesichts dieser Lage Hilfen zur praktischen Bewältigung ganz bestimmter Fragen geben.

IV.

Prof. Steck/Frankfurt a. M. richtete – anstelle eines Kurzreferates – an seine Vorredner einige Fragen, die der weiteren sachlichen Klärung dienen sollten.

An Prof. Adam: Was heißt der Satz: die Apologetik hat sich zuviel vorgenommen? Sicher dürfe sie nicht zu einer Weltanschauung ausarten. Aber man könne sie auch nicht pauschal ablehnen, da z.B. noch der Schematismus des Heimschen Denkens stark in der mittleren Pfarrergeneration wurzele.

An Prof. Künneth: Ist alle Theologie „Apologetik“? Oder liegt in der „Handreichung“ (z.B. Huttens „Sektenbuch“) des Pudels Kern?

An Prof. Müller-Schwefe: Waren die 20er Jahre noch metaphysisch-historisch und denkt man heute ethisch-innerweltlich, so wird sich beides wieder zusammenfinden.

Zum Grundsätzlichen führte Prof. Steck aus: Die Christenheit hat von Karl Barth gelernt, daß die christliche Wahrheit ihr Wesen in sich selbst hat. Ihre Form sei die Verkündigung und das Zeugnis. Ferner erinnerte Prof. Steck an Barths Formel, man dürfe den Unglauben nicht zu ernst nehmen.

Seinen eigenen Beitrag faßte er in die beiden kurzen Fragen zusammen: Gibt es eine Apologetik, die der Gefahr entrinnt, aus der Frage der Rechtfertigung des Menschen vor Gott eine solche der Rechtfertigung Gottes vor dem Menschen zu machen? Und: Wie kommen wir mit der Apologetik aus dem Anschein heraus, etwas verteidigen zu wollen, was seinem Wesen nach nicht zu verteidigen ist?

V.

Die folgende allgemeine Aussprache wurde von Prälat Metzger/Stuttgart eröffnet, der auf den negativen Charakter der Apologetik in Acta 17 hinwies. Apologetik sei also durchaus in der Verkündigung enthalten. Die Theologie des Paulus z.B. lasse sich nur als Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Vergangenheit verstehen. Unsere Frage wäre heute vielmehr die, ob wir eine generelle oder eine spezielle Apologetik brauchen.

Prof. Adam fragte nochmals nach den Grenzen der Apologetik, die sich in der Vergangenheit vielfach zuviel vorgenommen habe. Wo ist Apologetik legitim und wo wird sie illegitim?

Prof. Philipp/Marburg wies der Apologetik eine doppelte Aufgabe zu: einmal die radikale Zerstörung des menschlichen Versuchs, sich vor Gott rechtbeschaffen zu machen. Zum anderen die massive Verkündigung der „großen Taten Gottes“. Dadurch entstehe das Fragen der Welt.

Prof. Künneth ging darauf auf die kritischen Anmerkungen von Prof. Steck ein, indem er ihn fragte, ob er vom früheren Verständnis der Apologetik noch nicht loskomme. Es gehe um Klärung aus und in Verantwortung. Das ganze Neue Testament sei in diesem Sinne schon Apologetik. Man denke nur an das Bekenntnis „Jesus Kyrios“. Es sei Aufgabe jeder Theologie, sowohl in der Gemeinde als auch in der

„Umwelt“ klärend zu wirken. Aber Verantwortung erfordere Sachkenntnis. Deswegen seien Handreichungen spezieller Art unerlässlich. Als Christen haben wir je an unserem Ort Verantwortung zu übernehmen. Über der Klärung der reinen Sachfragen (etwa der Autorität) ergebe sich dann sehr bald die Notwendigkeit, die metaphysischen „Kernfragen“ anzugehen. (Warum Christus und nicht Buddha? Warum ist der Mensch nicht nur Bios?)

Ein weiterer Problemkreis wurde durch eine Frage von Dr. von Kortzfleisch angeschnitten: Wie ist die apologetische Situation bei Heiden, Christen und Nicht-mehr-Christen? Wie steht es mit dem „homo profanus“? Prof. Steck stellte die Gegenfrage: Gibt es denn überhaupt den homo profanus oder profanissimus? Darauf erwiderte ein anwesender Akademie-Pfarrer: Unter den Arbeitern herrsche vielfach ein Gefühl der Verlorenheit und Selbstunsicherheit. Dem fügte Schriftleiter Pfarrer Schieber/Stuttgart das bedeutungsvolle Argument hinzu: Der moderne Mensch glaubt nicht zu wenig, sondern entschieden zuviel. Er glaubt an alle möglichen Dinge: an das Horoskop, an die Sterne, an die Vererbung usw.

Prälat Metzger/Stuttgart und Prof. Müller-Schwefe/Hamburg plädierten für eine Apologetik als praktische Hilfe. Der moderne Mensch, so führte letzterer aus, denke nur noch in „Faktizitäten“.

In diesem Zusammenhang wurde auch die Problematik der evangelischen Akademien berührt. Der bereits erwähnte Akademie-Pfarrer stellte die schwerwiegende Frage, ob nicht die Diskussion an einem Punkt zur Sünde werden könne. Prof. Müller-Schwefe ergänzte, daß es nötig sei, in den Akademien rechte Gemeinschaft mit den Menschen zu suchen und sich um jeden einzelnen zu kümmern. Das aber sei letztlich nicht ohne Beichte möglich.

Die grundsätzliche Frage nach der Notwendigkeit der Apologetik warf Herr Dr. von Kortzfleisch auf: Braucht *diese* Welt überhaupt Apologetik? Müssen wir nicht zuerst verkündigen? Prof. Künneth bejahte den ersten Teil der Frage. Prof. Uhsadel/Tübingen gab zu bedenken, was wir für den Kreis der Menschen tun könnten, die nicht mehr fragen, denn Apologetik hätte doch nur dann Sinn, wenn Fragen vorhanden wären. Es gehe um echte Solidarität mit solchen Menschen. Und diese sei nur dadurch zu erreichen, daß wir uns auf ihren „Platz“ begeben.

Kirchenrat D. Dr. Hutten/Stuttgart erinnerte daran, daß das große Plus der Sekten die Geborgenheit sei, die sie ihren Anhängern gewähren. Wenigstens schiene es den Außenstehenden so. Darum hätten wir die Aufgabe, unsere Gemeinden „prophylaktisch“ zu unterrichten und unter den Sekten selbst aufklärende Arbeit zu treiben.

VI.

„Der säkulare Humanismus“ – Darstellung und Analyse – war das Thema, über das Herr Akademiedirektor D. Gerhard Günther/Hamburg referierte. Er ging dabei von der Vorbemerkung aus, daß schon die Entstehungsgeschichte des Wortes „séculariser“ (das zum erstenmal in den Vorverhandlungen zum Westfälischen Frieden erscheine) interessant sei. Man habe damals mit „séculariser“ nur einen Sachverhalt verschleiern wollen, nämlich die manipulierte Wegnahme von Land.

Als Paradigmata für seine Ausführungen wählte D. Günther den modernen Biologismus und parallel dazu den Psychologismus des 19. Jahrhunderts. Er erinnerte einerseits an die philosophischen (und auch teilweise theologischen) Auswirkungen der Darwin'schen Deszendenzlehre, andererseits an den Modellfall der Erklärung der Hysterie als eines rein menschlichen Unglücks.

Aus der Literatur wurde Thomas Mann als Vertreter eines säkularen Humanismus angeführt. In seinem geliebten Jugendwerk „Tonio Kröger“ sei das menschliche Leben als Komik und Elend, Lächerlichkeit und Miserabilität geschildert. Im „Dr. Faustus“ treibt dann die innere Problematik des säkularen Humanismus ihrer Klimax zu. Nur ein auch über jeden Glauben hinausgehendes Wunder kann Dr. Faustus noch retten.

Sind alle diese Humanismen säkular? Oder haben sie dennoch eine gewisse Transparenz zur Transzendenz? Der Referent zeigte deutlich die zwei Strömungen, zwischen denen sich der säkulare Mensch der Gegenwart hin und her bewegt: er lebt von einem geradezu ungeheuren Selbstvertrauen auf seine Leistungen und Erfolge. Aber er wird gleichzeitig von einer ebenso starken Weltangst und einem unheimlichen Gefühl der Ohnmacht umgetrieben. Im Grunde gebe es also keine

reine Säkularität, denn der Mensch sei immer auf der Suche nach etwas, das mehr sei als er selbst. Deshalb habe die Kardinalfrage der Apologetik zu lauten: *Warum* fragt der Mensch? Nicht: *Was* fragt er?

Voraussetzung aller Apologetik sei der liebevolle Versuch, zu erfahren, wer das Gegenüber, das andere Ich sei, das mit uns sprechen möchte.

VII.

Prof. Müller-Schwefe wollte sein Referat „Der säkulare Humanismus“ – ein Paradigma für die theologische Auseinandersetzung mit außerchristlichen Strömungen der Zeit – als Kontrapunkt zu den Ausführungen seines Vorredners verstanden wissen. Er definierte den säkularen Humanismus einleitend als „konsequente Diesseitigkeit“.

Die Apologetik sei darum nichts Neues, weil wir schon immer in der Auseinandersetzung zwischen Glauben und Denken gestanden hätten. Man dürfe darum nicht bedenkenlos den Stab über den Vätern brechen, wie dies etwa auch Bonhoeffer getan habe (cf. *Widerstand und Ergebung*, S. 216f). Sie wollten die Vernunft in ihre christliche Weltanschauung mit einbeziehen. Im säkularen Humanismus sei heute das welthafte Denken zu seiner „Reife“ gekommen. Der Mensch der Gegenwart wolle sich kraft seiner Vernunft selbst zu etwas machen. Dabei werde die Vernunft rein aus sich selbst begründet. Alles, was das Denken in seinen Bereich ziehe, werde rational, irdisch, diesseitig, endlich, bedingt und wandelbar. Also auch Gott! Das sei eine Herausforderung für den Christen. Der *logos tou staurou* müsse dem *logos* dieser Welt konfrontiert werden.

Auf Bonhoeffer zurückkommend, machte der Referent deutlich, inwiefern wir heute die Apologetik im alten Sinne hinter uns haben. Wir müssen ablehnen:

- 1.) den (apologetischen) Methodismus. Er benutzt die „Unvollständigkeit“ der Welt, um Gott einzuführen;
- 2.) die existentielle Interpretation. Dabei handle es sich letztlich nur um einen verhüllten Methodismus;

- 3.) den Offenbarungspositivismus Barths. Jesus Christus sei keine „eherne Schlange“, sondern Christus wolle sich ständig in der Geschichte neu verwirklichen;
- 4.) den christlichen „Relativismus“. Das irdische Leben dürfe nicht relativiert oder aufgehoben werden. Auch Weltlichkeit und Endlichkeit gehören zum Herrschaftsgebiet Jesu Christi.

Was heißt in diesem Zusammenhang „säkularer Humanismus“? Der Referent stellte drei Formen heraus:

- 1.) den biologischen Entwicklungs-Humanismus. Man versteht den Menschen von der Natur her (Hinweis über die Bücher von Huxley und Szczesny);
- 2.) den dialektischen (nach Marx: realen) Humanismus. Die Natur wird als Basis für den Menschen gesehen. Im Menschen kommt die Natur zu sich selbst. Die Religion als Überbau verschwindet in diesem Prozeß von selbst;
- 3.) den existentiellen Humanismus. Der Mensch ist das Wesen, das die Natur übersteigt und sich selbst „entwerfen“ muß. Für Sartre ist der Mensch zur Freiheit verurteilt, während ihn Jaspers nicht nur von der Natur her verstanden wissen will, da er auf Sinn bezogen sei. Albert Camus erklärt die menschliche Existenz für absurd. Der Atheismus wird zur Anklage gegen Gott.

Überall in diesem Humanismus zeigt sich der Widerspruch von Forderung und Wirklichkeit. Man muß Gott verneinen, um nicht einen „Quälgeist“ im Kosmos zu haben.

Dem Verständnis des Menschen als der Summe aller Diesseitigkeit stellte der Vortragende Gott als die Grenze dieser Diesseitigkeit gegenüber. Das Gespräch mit diesem Menschen, das der Referent einen „dialogischen Umgang“ nannte, verläuft nach seiner Auffassung wesentlich in vier Schritten:

- 1.) Zunächst muß man die Frage stellen: Was ist an der Behauptung des säkularen Humanismus wahr?
- 2.) Wie bringen wir die verschiedenen Behauptungen des säkularen

Humanismus miteinander ins Spiel?

- 3.) Inwiefern spricht sich in diesen Positionen die Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz aus?
- 4.) Im Widerspruch der endlichen Existenz erweist sich die Geschöpflichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen.

Allen Vertretern des säkularen Humanismus sei gemeinsam, daß für sie Gott nicht mehr die Mitte der Wirklichkeit bilde, sondern das Licht der Vernunft.

Der Mensch ist mit der Welt in der Welt alleine. Der marxistische Humanismus stehe in einem gewissen Widerspruch zu sich selbst, da er die Dialektik der Entwicklung nicht mehr auf den Endpunkt der Geschichte anwende. Darum sei an Marx u.a. die ernste Frage zu richten, ob es denn wirklich möglich sei, rein mit der Vernunft die Sinnfrage zu lösen.

Die Geschichte des Problems Glaube-Denken versuchte der Referent in einem Vierschritt darzustellen: Glaube und platonische Philosophie (Augustin); die Vernunft der Welt zugewandt (Aristoteles); der Sieg des Denkens (Vernunft = Gott); die Vernunft als endlich-diesseitiges Organ (Hegel), das nicht mehr tauglich ist, Träger der Offenbarung Gottes zu sein.

Nach Müller-Schwefe hat das Zeitalter des Säkularismus ein doppeltes Gesicht: einerseits ist es eine Epoche ohne Religion, andererseits kann die Endlichkeit der Vernunft nur als legitim gelten. Das hat das Ende der alten Sprache des Glaubens zur Folge. Der christliche Glaube wohnt nun nicht mehr in einem metaphysischen Überbau. Der Gott der Metaphysik ist tot. Der Blick für den Gott der Offenbarung, der sich in Jesus Christus verendlicht hat, kann wieder freiwerden. Im säkularen Humanismus wird der Mensch als ein Wesen gesehen, das die Welt und sich selbst verwirklicht und verwandelt. Was aber heißt das positiv?

- 1.) Der säkulare Humanismus hat begriffen, daß Vernunft den Menschen zum Menschen macht. Das ist sein Geschick.
- 2.) Der Mensch soll dieses Gesetzsein als Berufung verstehen. Der Erde gilt es treu zu bleiben – aus Glauben! Nur im Endlichen erben

wir die Verheißung;

- 3.) die Vernunft muß auf die Schöpfung zurückgeführt werden;
- 4.) wir sind in einer nach-kirchlichen Lage. Zwei Tatsachen sollten in diesem Zusammenhang alle Kritiker beachten:
 - a) die Vergangenheit ist unsere gemeinsame Vergangenheit;
 - b) die Forderungen Gottes ergehen an alle, also auch an die Kritiker.

VIII.

In einem Teil der Schlußaussprache wurde versucht, zu thetischen Formulierungen zu gelangen, mit denen Begriff und Wirklichkeit der Apologetik umschrieben werden könnten. Obwohl auch etliche Bedenken dagegen geäußert, wurden, daß Definitionen einen komplexen Sachverhalt nur einengen können und daß es vielleicht auch noch nicht an der Zeit sei, formelhafte Thesen zu finden, wurden einige Vorschläge entwickelt. Sie hatten eine sehr verschiedenartige Struktur:

- 1.) Eine Thesenreihe, in der das in jedem Fall Aussagbare verfaßt werden sollte: (Prof. Adam)
 - a) Die Apologetik ist theologisch begründet, wenn auch diese Begründung sich in den verschiedenen Theologien verschieden darbietet.
 - b) Die Apologetik kann das Vorfeld des Glaubens nicht überschreiten; sie darf den Glauben nicht erzeugen wollen, muß aber die falschen Hindernisse des Glaubens beseitigen; sie ist die denkerische Entfaltung des Glaubens in dem Gespräch mit den Gegnern. Insofern ist sie Klärung aus und in der Verantwortung.
 - c) Aus der Situation der Gegenwart sind die Themen der Apologetik zu entnehmen; sie sind vielfältiger Natur.
 - d) ...
- 2.) Thesen, die sich eher als Definitionen verstehen:
 - I. Apologetik ist die von der Kirche und ihrer Theologie gemeinsam anzupackende grundsätzliche und konkrete Aufgabe, ihr Sein in der Wahrheit des Evangeliums für sich selbst und

für die Umwelt zu klären, indem sie Antwort gibt auf die sich aus ihrer eigenen Mitte und von außen her ergebenden Fragen und ihrerseits die Häresien und achristlichen Gläubigkeiten in Frage stellt und zur Entscheidung des Glaubens, zu Buße und Taufe ruft. (Prälat Dr. Metzger)

II. Die Kirche hat immer die Aufgabe, die Widersprüche der Welt gegen den Glauben zu beantworten und die Glaubensschwierigkeiten in der Gemeinde zu klären. Darum gehört die Apologetik zu ihrem Auftrag. Die Apologetik hat sich mit diesen Widersprüchen und Glaubensschwierigkeiten auseinanderzusetzen und von hier aus das Zeugnis des Glaubens in der Gemeinde und in der Welt zu entfalten. Als Antwort des in Frage gestellten Glaubens und der Infragestellung der achristlichen und anti-christlichen Gläubigkeiten ist die Apologetik Wesensbestandteil jeder Theologie. (D. Dr. Hutten)

3.) Kurzdefinitionen:

Dabei war bei den zum Teil referierten, zum Teil während der Diskussion gefundenen Formeln ein deutliches Gefälle spürbar, von Apologetik als „denkerischer Entfaltung des Glaubens in der Kontroverse“ oder als „denkerischer Entfaltung des Glaubens in Begegnung und Auseinandersetzung“, über Apologetik als „Antwortwissenschaft“ (Philipp), zur Apologetik als „Diakonie in der Form der Reflexion“ (Künneht) und als „Seelsorge in der Form der Reflexion“ (E. Brunner).

Die definitorischen Bemühungen schienen bis zu einem gewissen Grad wieder relativiert zu werden durch ein Votum von Prof. Müller-Schwefe. Er setzte sich lebhaft für die Priorität der praktischen Apologetik ein. Auf sie habe als jeweilige sachliche Rückbesinnung die prinzipielle Apologetik zu erfolgen. Die dahinterstehende Unterscheidung von genereller und spezieller Apologetik wurde ungern aufgenommen. Prof. Uhsadel sah in den Begriffen „generell“ und „speziell“ einen zu starken Anklang an das praktisch-theologische Schema „cura generalis – cura specialis“. Prof. Konrad, Bonn, lehnte die Unterscheidung ebenfalls ab.

Durch diese Überlegungen wurde immerhin deutlich, daß neben der

definitiven Frage (1.) Was ist Apologetik? zwei andere stehen: (2.) Welchen Ort hat die Apologetik in der Kirche? und (3.) Wie soll Apologetik geschehen?

Zu Frage 2: Dr. Ulrich, Stuttgart, wies die Apologetik dem missionarischen Handeln der Kirche zu. Der Bezug zur Kirche schlug sich besonders in dem Definitionsversuch von D. Hutten nieder. Es wurde in der Diskussion aber auch deutlich, daß es sich um mehrere Phasen des komplexen missionarischen und apologetischen Handelns der Kirche drehe:

a.) um die Klärung (die Prof. Künneth stark hervorhob),

b.) um die Begleitung der Menschen auf einem Stück ihres Lebenswegs (die „zweite Meile“) und

c.) um das, was mit einer Chiffre „Exorzismus“ genannt wurde (Kampf gegen die Mächte, Verkündigung in Vollmacht).

Die Aufgabe einer Apologetischen Centrale bestehe in erster Linie darin, bei der Klärung mitzuhelfen.

Zu Frage 3: Prof. Müller-Schwefe sprach den Wunsch aus, es sollte ein „Instrumentarium für Apologetik“ geschaffen werden, ein „Knigge für Apologeten“, der etwa in die Hand aller Gemeindeglieder gehöre, die Hausbesuche machen. – Die speziellen methodischen Fragen der Apologetik sollen im übrigen Gegenstand einer nächsten Studientagung sein.

IX.

Es waren sich alle Anwesenden darüber im klaren, daß bei dem derzeitigen Personalbestand des Weltanschauungsinstitutes (D. Hutten und Dr. von Kortzfleisch) von den unerläßlich notwendigen und immer umfangreicher und akuter werdenden Aufgaben der Apologetik vorerst nur ein kleiner Teil in Angriff genommen werden könnte. Das Mißverhältnis zwischen der Zahl der Mitarbeiter und den auf der Tagung offenbar gewordenen dringenden Aufgaben wurde sehr deutlich. Alle Teilnehmer sprachen daher den Wunsch aus, die verantwortlichen Stellen

der EKD möchten angesichts der Bedeutung des Institutes weder mit Personal noch mit ausreichenden Mitteln sparen.

X.

Wer selbst an der Tagung teilnahm oder sich in den Bericht darüber vertieft, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß hier eine große und wichtige Aufgabe unserer Kirche und Theologie angepackt wurde, deren Förderung und Bewältigung allen eine Verpflichtung sein sollte, die sich für Evangelium, Kirche und den Menschen der Gegenwart, gerade auch den sogenannten nach-christlichen und nach-kirchlichen, verantwortlich wissen. Spricht sich doch in dieser klar erkannten Verantwortung und dem aus ihr entspringenden mannigfaltigen Tun nichts anderes aus als der Gehorsam gegenüber dem Befehl des Herrn der Kirche, dessen majestätische Deutlichkeit, Dringlichkeit und Verheißung auch im Raum der säkularen Welt unüberhörbar hinweist auf den Ort, wo dem Menschen Heil wird.



Information Nr. 5, Teil II Stuttgart I/1963

Recht und Grenze der Apologetik

Vortrag von Alfred Adam

I.

Auf dem Theologentag zu Marburg 1950 hat Martin Doerne das Thema behandelt „Das unbewältigte Problem der Apologetik“ (ThLZ 75, 1950, 259-264) und mit dieser Formulierung den Tatbestand umschrieben, daß sich die Erwartungen des 19. Jahrhunderts, die Apologetik gehöre zu den festen Stützen der evangelischen Theologie, nicht erfüllt hatten. Gleichzeitig hat er auf den Umstand hingewiesen, daß die letzten grundsätzlichen Erörterungen über das Thema Apologetik zwanzig Jahre zurückliegen und sich keine Versuche zu erneuter Behandlung gezeigt hatten. Es bedurfte keines Nachweises dafür, daß die frühere Problematik selbst fort dauerte, ja, sich inzwischen noch verschärft hatte. Aus dieser Lage ist auch die Thematik unserer Tagung entstanden, die uns nach „Recht und Grenze der Apologetik“ fragen läßt.

Jede Darstellung, die den Stand des Gespräches wiedergeben soll, steht vor der Schwierigkeit, daß der Begriff Apologetik nicht eindeutig ist, sondern in zwei voneinander verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Innerhalb der Tradition evangelischer Theologie wird von Apologetik durchweg in dem Sinne gesprochen, daß es sich bei ihr um die verschieden gefaßte Auseinandersetzung mit den Gegnern der eigenen Glaubensauffassung handelt, wobei unter Apologie die Praxis der Auseinandersetzung, unter Apologetik ihre Theorie verstanden wird. Apologetik ist hier daher letzten Endes die praktisch-theologische Besinnung über alle Seiten der apologetischen Bemühung, also die Besinnung über ihre Methoden in der Gegenwart, ihre Aufgabenstellung und ihre Möglichkeiten. Wesensmäßig entscheidend bleibt dabei die Tatsache der Apologie, die sich in der Auseinandersetzung einmal als Verteidigung der eigenen Position gegen Angriffe von anderen Standpunkten aus und zum andern

als Polemik gegen diese entgegengesetzten Standpunkte darstellt. Im selben Maße wie der gesamte Standpunkt des Apologeten von vornherein mit der Wahrheit des christlichen Glaubens gleichgesetzt wurde, mußte der eigene Standpunkt, d. h. die eigene Theologie, mit allen Einzelaussagen verabsolutiert werden. Von hier aus ist, wie mir scheint, die unechte apologetische Gebärde erwachsen, die jeden Einzelzug der eigenen Theologie als absolute Wahrheit verteidigt hat. Von hier aus kann der schwerste Vorwurf gegen die Apologetik erhoben werden: sie diene nur der Selbstbehauptung und Selbstberuhigung. Die neue Besinnung über die Apologetik verläßt daher diese übliche Bedeutung und sucht nach neuen Wegen, deren Analyse uns im zweiten Teil zu beschäftigen hat.

Innerhalb der römisch-katholischen Theologie gibt es die soeben skizzierte Haltung ebenfalls, sie wird aber unter dem Stichwort Polemik zusammengefaßt und durchweg in der Konfessionskunde behandelt. Das bekannte und meist benutzte Werk ist Algermissens Konfessionskunde. Daß der eigene Standpunkt absolut wahr ist, gehört hier zu den unbezweifelten Voraussetzungen, die nicht weiter abgehandelt zu werden brauchen. So stellt sich die Polemik gegen die nichtkatholischen Auffassungen als eine von vornherein entschiedene Sache dar; es muß lediglich der Punkt aufgesucht werden, von dem der Angriff auf den Gegner am wirkungsvollsten angesetzt werden kann. Nach innen, auf die Genossen des eigenen Glaubens, wirkt diese polemische Apologetik als Bestätigung der Glaubenswahrheit, und zwar als nachträgliche Bestätigung, bei der die Glaubenswahrheit keinen Augenblick in Zweifel gezogen worden ist. – Aber von der Scholastik aus hat sich in der katholischen Theologie ein eigenständiger Begriff der Apologetik entwickelt, der sich auf einer tieferen Grundlage entfaltet. Hier wird von der Notwendigkeit aus, mit den formalen Denkmitteln der Vernunft das Lehrgebäude der Dogmatik zu errichten, nach der denkmäßigen Grundlegung gesucht, so daß die Apologetik zum wesentlichen Stück der fundamentalen Theologie wird (Hermann Lais, Art. Apologetik, LThK I, 1957, Sp. 723-728). In ihr soll die Denkgrundlage der Dogmatik vor dem Forum der Vernunft dargestellt werden. Weil Glaube und Wissen denselben göttlichen Ursprung haben, ist es freilich nicht möglich, die glaubensfremde Vernunft

als Maßstab zu nehmen, vielmehr muß von der Übereinstimmung des Glaubens mit dem erleuchteten Intellekt ausgegangen werden. In der Fundamentaltheologie vollzieht sich die Selbstreflexion der gläubigen Vernunft; der Inhalt und die Denkmethode dieser Selbstbesinnung gelten auch für die Auseinandersetzung mit den Ungläubigen. In diesem Ansatz liegt der Anspruch beschlossen, daß der wahre Begriff der Vernunft von der Theologie herauszuarbeiten ist, nicht von der selbständig denkenden Philosophie. Daher muß die Fundamentaltheologie die Glaubwürdigkeitsgründe des Glaubens darstellen, d. h. seine der Welt zugewandte Seite, nämlich die Vernünftigkeit der Glaubensentscheidung. Dabei ist vorausgesetzt, daß der Glaube nicht andemonstriert werden kann, sondern zu seiner Entstehung einer personalen Entscheidung bedarf. Aber die Darlegung der Vernunftargumente soll die entgegenstehenden Denkhindernisse von der Wurzel her entkräften und auf diese Weise entfernen. – Daher führt von diesem Teil der Fundamentaltheologie ein ständig zu begehender Weg zu der praktischen Apologetik, da die intellektuelle Apologie des Glaubens die hier bereitgestellten Argumente nur anzuwenden braucht und sich stets auf sie zurückziehen kann.

II.

Innerhalb der evangelischen Theologie ist der mit Apologetik verbundene Grundsinn stets die Auseinandersetzung mit den Gegnern des Glaubens gewesen.

Im zweiten Teil meiner Ausführungen gehe ich ein auf Martin Kähler, Karl Heim, Emil Brunner und Martin Doerne, die in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts von dieser Basis aus über Apologetik nachgedacht haben.

1.) *Martin Kähler* hat seine „Wissenschaft der christlichen Lehre“ bewußt um die Mitte des Rechtfertigungsglaubens geordnet. Der Stand des Gerechtfertigten soll vollständig zur Aussage gebracht werden. Von diesem Blickpunkt aus erhält der erste Teil des Werkes die Aufgabe, die Voraussetzungen für die Annahme des Glaubens darzustellen,

und diese Voraussetzungen werden in dem alten Stande vor der Rechtfertigung, d. h. in dem natürlichen Menschen, aufgesucht. Sie sind aber ganz vom Glauben her gewonnen und enthalten insofern keine Lehrsätze aus der Philosophie; sie sind trotzdem für Kähler von allgemeingültiger Natur. Indem nämlich der denkende Christ die Beweggründe, die ihn selbst zum Glauben geführt haben, genau durchdenkt, wird ihm der Aufweis der Glaubensmöglichkeit für seine eigene Person zum Glaubensbeweis, und indem er die gleiche Erfahrung für die ganze Kirche beobachtet, erlangt der persönliche Glaubensbeweis den Rang der Übergeschichtlichkeit, also der allgemeinen Geltung. Die Kirche als Gemeinschaft verschieden veranlagter Menschen aus vielen Perioden der Geschichte wird für ihn zum gültigen Paradigma der Menschheit, so daß die geschichtliche Existenz der Kirche der ausreichende Beweis für die Wahrheit ihres Glaubens ist.

Innerhalb dieser Zusammenhänge hebt sich für Kähler die allgemeinmenschliche Anlage zur Religion begrifflich heraus; sie ist in dem selbständigen Inneren des Menschen deutlich zu erkennen und besteht in zwei Stücken: in Gottesahnung und Gottesbewußtsein. Die Gottesahnung kann nur als Widerspiegelung der Wirklichkeit Gottes erklärt werden, d. h. als imago Dei, und aus der Entfaltung der Gottesahnung erwächst das Gottesbewußtsein. Wird dieses innere Erleben in Handlung umgesetzt, so entsteht in der Wiederholung dieser Regungen subjektiv die Frömmigkeit oder Religiosität und objektiv die religiöse Gemeinschaft oder die positive Religion.

Daß innerhalb dieser Voraussetzungen der Satz vom Dasein Gottes nur als Postulat möglich ist, gehört zu Käblers Theologie als feste Überzeugung. Erst innerhalb des christlich-frommen Bewußtseins kann das religiöse Bewußtsein die vollkommene Gestalt der Heilsgewißheit des Gerechtfertigten erlangen. Erst im Christentum ist die religiöse Anlage zu ihrer Vollendung und Erfüllung gekommen, während sich die nichtchristliche Religion als unbefriedigtes Bedürfnis erweist. Die nichtchristlichen Religionen gehören infolgedessen für Kähler auf den Friedhof der Geschichte, während das Christentum auf dem Wege zur Menschheitsreligion ist.

Man wird diesem Entwurf den Charakter der großen Linienführung nicht absprechen können; seine Kühnheit entspricht seiner inneren Geschlossenheit. Umso stärker erhebt sich die Frage: Wie kommt es, daß er sich so wenig ausgewirkt hat? Wohl ist das System Karl Heims von ihm beeinflusst, aber im übrigen ist er an der allgemeinen Theologie fast spurlos vorbeigegangen. Nur Reinhold Seeberg hat den Begriff des „Seelenbedarfs“ gemacht, der ihm an wichtigen Wendepunkten der Dogmengeschichte als ausreichende Erklärung gilt. Aber sonst ist Käblers Ansatz versunken, – falls er nicht in Bultmanns Begriff des Vorverständnisses weiterlebt. Vielleicht hat der Ansatz deshalb nicht weitergewirkt, weil Martin Kähler das Selbstgespräch der Theologie in unzureichender Weise mit dem Rang der Allgemeingültigkeit zu versehen gesucht hat. Die innere Übereinstimmung des eigenen Systems ist von ihm als Beweis für die allgemeine Denknötwendigkeit seines Inhalts genommen worden. Innerhalb einer geschlossenen kirchlichen Denktradition konnte diese Grundlegung als Boden für den missionarischen Vorstoß benutzt werden, während dem Außenstehenden für seine Eigenart keine Berechtigung zugesprochen wurde. Der gläubige Christ war als Maßstab aufgestellt, an dem keine Zweifel erlaubt wurden. Die Selbstgewißheit des Glaubens ging in die Selbstsicherheit des Christen über, und der Angriff des Glaubens auf den Unglauben suchte dem nichtchristlichen Menschen zu beweisen, daß er nur in der Annahme des ausgestalteten Glaubensganzen zur Vollendung und Erfüllung seines religiösen Bedürfnisses gelangen könne.

In ihrer Abzweckung war die Käblersche Apologetik vom Geist des missionarischen Angriffs getragen, ließ aber die Zurückhaltung vermissen, die dem theologischen Denken erst zur Anerkennung der Beweisführung verhelfen kann. Sie wollte zuviel, ohne die Grundlagen dazu vorbereitet zu haben. Sie erkannte keine Grenze an, weil sie ihre eigene Grenze absolut gesetzt hatte.

2.) *Karl Heim* hat die Gedanken seines Lehrers Martin Kähler aufgenommen und weitergeführt. Eins ist bei ihm hinzugekommen: die tiefe Beunruhigung des Herzens, das erst nach eigenem schwerem Zweifeln die Glaubensgewißheit gewonnen hat und das Nachzittern der eigenen

Erfahrung auch dem Gegenüber mitteilt. Die verstandesmäßige Verteidigung einzelner Glaubenssätze ist nie sein Ziel gewesen, dennoch muß sein Gesamtsystem als Apologetik bezeichnet werden: im Sinne einer angreifenden, missionarischen Apologetik besonderer Art. Für ihn hat die Erfahrung des Glaubens die gleiche Wirkung gehabt wie bei Martin Kähler: die Christuswirklichkeit ist das Zentrum der gesamten Wirklichkeit geworden. Und genauso wie die menschliche Person in den Lebensbereich Christi hineingezogen worden ist, werden nun alle Denkkategorien in eine analoge Umgestaltung hineingezogen; mit dem Ergebnis, daß sie schließlich in der Theologie anwendbar sind. Bevor der Mensch in den Herrschaftsbereich Christi eingetreten ist, war seine Existenz bedroht von den Mächten des Todes, die vordergründig als raumzeitliche und ichhafte Beschränktheit erscheinen. Wenn sich der Mensch aber Christus voll übergibt, steht er in einem neuen Kraftfeld, das auch sein Denken in einen Strom von Gewißheit hinein- nimmt.

Von dieser Wendung aus hat sich also mit einem Male der eigenartige Tatbestand ergeben, daß die missionarische Zielsetzung sich des gesamten theologischen Systems bemächtigt. Der gesamte Aufriß der Dogmatik befindet sich in Bewegung und ist in seinen verschiedenen Stadien von der missionarisch-apologetischen Frage bestimmt: Wie kann die Christuswirklichkeit mit Hilfe der gegenwärtig herrschenden, aber vom Glauben her kritisch gereinigten Denkkategorien überzeugend dargestellt werden? Menschliche Existenz und christliche Existenz sind von vornherein in ihrem tiefsten Wesen gleichgesetzt, so daß beide aufeinander bezogen werden müssen; die menschliche Existenz wird als Frage und die christliche Existenz als Antwort aufgefaßt. Die Glaubensgewißheit, die dem christlichen Ich von Gott her geschenkt ist, wird hier unter der Hand zu einer Glaubenssicherheit, von der auch die weltlichen Fragen beantwortet werden können. Weil aber in dem ewigen Jetzt der Gegenwart Christi die geschichtlichen Entscheidungen der kirchlichen Glaubenserfahrung an Gewicht zurücktreten, schiebt sich für Heim neben die Abänderung der Glaubensaussagen, die in der Dogmatik vorge- tragen werden, die Forderung, ein Weltbild des Glaubens zu errichten.

Die Abänderung der Glaubensaussagen, die von dem Blick auf die gegenwärtige Lage des Geistes bestimmt ist, macht sich in den Vorlesungen über „Das Wesen des evangelischen Christentums“ (1925) zum Beispiel darin bemerkbar, daß der Kirchenbegriff nicht mehr von der Mitte des Glaubens her entwickelt wird, sondern daß an seine Stelle der Menschheitsbegriff tritt: „Nicht bloß die gläubige Gemeinde ist also der Leib Christi, dessen Pneuma er ist, nein, die ganze Menschheit ist in einem erweiterten Sinne des Wortes das corpus Christi mysticum. Christus ist an der gesamten Geschichte der Menschheit auf eine geheimnisvolle Weise beteiligt“ (S. 47). In welcher Weise, zeigt der Satz: „Die ganze Weltgeschichte ist also bis zu ihrem Ende eine Fortsetzung der Passion Christi.“ Diese Aussage hat einen apologetischen Hintergrund; sie ermöglicht eine Antwort auf die drängenden Probleme der Theodizee. Die Kirche aber wird von hier aus im Sinne Richard Rothes gedeutet: Sie muß sich durch selbstlosen Dienst allmählich überflüssig machen, indem sie das Gewissen des Volkes innerhalb der Gegenwartsprobleme und die helfende Macht der Wundenheilung im Lebenskampf darstellt. (S. 114)

In den Vordergrund tritt bei Heim jedoch der weitere Gedanke, der sich als Ergänzung des ersten erweist, der christliche Glaube solle ein Weltbild entwerfen, das auf die Probleme der Zeit eine haltbare, gültige Antwort gibt. Zwei Forderungen sollen in ihm verwirklicht sein: logische Widerspruchsfreiheit und Anerkennung der Schicksalhaftigkeit der Willensentscheidung. Von diesem Boden aus hat sich seine unendliche Bemühung entfaltet, die entgegenstehenden Weltbilder im Angriff aufzulösen. Im Rückblick auf diese gewaltige Leistung werden wir urteilen müssen, daß hier die Grenzen der rechten Apologetik überschritten sind. Zuviel ist von dem christlichen Glauben gefordert: er soll nicht nur die Botschaft der Erlösung verkündigen, sondern auch die Unordnung der geschichtlichen Gegenwart zurecht bringen; nicht nur den Weg zum Himmel weisen, sondern auch die Wege auf der Erde bauen.

Das Programm, eine christliche Weltanschauung zu entwickeln, hat in *Horst Stephan* einen weiteren Träger gefunden. Wo diese Aufgabe als legitim bejaht wird, muß sich die Forderung erheben, ein Weltbild zu

entwickeln, das dem christlichen Glauben entspricht. Die Frage muß gestellt werden, wie denn der Anspruch auf christliche Weltbeherrschung vermieden werden kann.

Es muß darauf hingewiesen werden, daß mit dem Ansatz eine bestimmte Methode für seine Entfaltung gegeben ist: die Methode des Konvenienzenkens, also der Harmonisierung, wobei der christliche Glaube als Norm des weltanschaulichen Denkens genommen ist. Das Denken Karl Heims hat gezeigt, daß dabei die Gefahr naheliegt, auch den Glauben nach den Erfordernissen der Zeit zu gestalten. Die zweite Gefahr ist nicht minder groß: eine Parallele zu dem scholastisch-katholischen Versuch zu erarbeiten, von den dogmatisierten Grundtatsachen des Glaubens aus ein System der Weltbeherrschung für alle Gebiete des Geistes und der Kultur zu entwerfen.

3. *Emil Brunner* hat in der Apologetik „die andere Aufgabe der Theologie“ (ZZ 7, 1929, 255-276) gesehen. Vom Ansatz aus ist sie von der Aufgabe der Dogmatik verschieden: Die Dogmatik entfaltet den Inhalt des christlichen Glaubens von innen her, von der gegebenen Sache aus, die Apologetik dagegen ist der Angriff auf das Selbstverständnis des ungläubigen, natürlichen Menschen. Dieser Angriff muß sich aber, erklärt Brunner, auf die prinzipiellen Fragen beschränken, so daß der Inhalt der alten Apologetik, die alle kirchlichen Einzelpositionen verteidigte, nicht mit ihr verwechselt werden darf. Zur besseren Unterscheidung hat Brunner daher für diese andere Aufgabe der Theologie die Bezeichnung „Eristik“ eingeführt. In ihr geht es um die Aufdeckung der Wurzeln der Christentumsfeindschaft. Der Angriff ist der wesentliche Grundzug, er hat aber bei Brunner seine besondere Eigenart: die angreifende Eristik soll eine „christliche Sokratik“ sein, die darauf verzichtet, aus dem Menschen heraus die Wahrheit zu erfragen, und sich darauf beschränkt, aus ihm das Geständnis der Unwahrheit herauszulocken“ (S. 275).

Nach diesem Ansatz hatte Brunner zunächst in der Eristik die dialektische Rückseite des Glaubenszeugnisses gesehen, so daß sich die Herausholung des Geständnisses der Unwahrheit als die Erringung des freien Raumes für das Zeugnis des Glaubens ergeben sollte. Eine Art Fundamentaltheologie für die dialektische Theologie war

versucht. Im ersten Bande seiner Dogmatik (I, 1946, S. 109) hat Brunner diesen Versuch ausdrücklich aufgegeben und dem Unternehmen der Eristik seine rein apologetische Aufgabe belassen, die gegnerischen Argumente zu zerstören. Dieser Eristik aber wird eine positive Aufgabe an die Seite gestellt, die er folgerichtig als „missionarische Theologie“ bezeichnet und mit 2. Kor. 10, 5 begründet: „jegliche Vernunft gefangen zu nehmen unter den Gehorsam Christi“. Hier geht es um den Anknüpfungspunkt im Hörer: „Missionarische Theologie ist eine solche gedankliche Entfaltung des Evangeliums von Jesus Christus, die von der geistigen Situation des Hörers aus- und auf sie zugeht“ (S. 110). Die Not des Menschen soll aufgedeckt und das Evangelium der biblischen Botschaft als einzig rettende Antwort gesagt werden. Mit Recht erklärt Brunner dieses Vorgehen als „Seelsorge in der Form der Reflexion“ und stellt es neben die Dogmatik, die er als „Zeugnis in der Form der Reflexion“ bezeichnet (S. 110). Als bestes Beispiel nennt er Pascals *Pensées*, und dazu ist vielleicht hinzuweisen auf das Buch von *Harding Meyer*, *Pascals Pensées* als dialogische Verkündigung (1962). Meyer kommt zu dem Ergebnis, daß bei Pascal das apologetische Problem zu einem „kerygmatischen Problem“ wird (S. 131).

4. *Martin Doerne* hat in seinem Vortrag auf dem Marburger Theologentag von 1950 „das unbewältigte Problem der Apologetik“ (ThLZ 75, 1950, S. 259-264) wieder aufgegriffen und sich an Emil Brunners Ausführungen angelehnt. Er weist die apologetisch-verteidigende und die polemische Aufgabe der theologischen Besinnung geschlossen einer „Lehre vom Gegenüber des Wortes Gottes“ zu, geht also über Brunners Nebeneinander von Eristik und missionarischer Theologie hinaus, indem er beide Aufgaben zusammenfaßt. Ihn bewegt dabei die Einsicht, daß die natürliche Vernunft das wirkliche Gegenüber des Offenbarungswortes ist. Gemeint ist dabei nicht die Vernunft als Anlage des geschöpflichen Menschen, sondern die geschichtlich entfaltete Vernunft in ihrer eigenmächtigen Gestaltung von Standpunkten, Systemen und Weltanschauungen. So ergibt sich für Doerne die Forderung, die alte, unbewältigte Aufgabe einer Grundlegung der Apologetik wieder aufzugreifen. Das solle nicht im Sinne einer Apologetik als Fundamentaltheologie geschehen, sondern lasse verschiedene Lösungen zu, die nach praktischen Gesichtspunkten entschieden werden müssen. Die

Prinzipienfrage der Apologetik kann, wie Thielicke dann in der Aussprache feststellte, innerhalb der dogmatischen Prinzipienlehre behandelt werden, wo sie ein Stück unter anderen ist, während die apologetischen Einzelfragen ihren Platz bei der Behandlung der zugehörigen dogmatischen Themen haben.

Dieser Vortrag mit der anschließenden Aussprache ist als Abschluß einer langen Entwicklung zu werten. Als Ergebnis kann die Bejahung der apologetischen Aufgabe festgestellt werden, wobei vielleicht Emil Brunners Hinweis zu kurz gekommen ist, daß sich die Theologie bei der Behandlung der apologetischen Gesamthematik auf die Grundprobleme zu beschränken habe. Die Apologetik als Fundamentaltheologie ist abzulehnen und zwar in allen Möglichkeiten: sowohl in der Form einer Lehre von dem religiösen Apriori oder der religiösen Anlage des Menschen, als auch in der Form einer Lehre von der natürlichen Vernunftanlage. Beide Themen haben in der dogmatischen Anthropologie ihren Ort. Für unser Thema ergibt sich unter Berücksichtigung der Forderungen Brunners als Ergebnis: das Recht der Apologetik und ihrer praktischen Gestaltung in der Apologie ist eindeutig zu bejahen, wobei die Grenze der Apologetik in der Beschränkung auf die Grundsatzfragen zu sehen ist. Die alte Apologetik hatte diese Grenze nicht beachtet und sich übernommen; sie mußte, weil sie zu viel beweisen sollte, unglaubwürdig werden. Hier liegt der Grund dafür, daß die alte Apologetik schließlich allgemein abgelehnt worden ist. Dennoch hat sie eine bleibende Aufgabe, wenn sie auf die zentralen Themen der Auseinandersetzung beschränkt wird, und dafür muß auch eine theoretische Grundlegung versucht werden, einerlei, ob sie in dem anthropologischen Kapitel der Dogmatik oder innerhalb einer besonderen Besinnung gegeben wird.

Dennoch sind mit dieser Antwort die Einsprüche gegen die Apologetik keineswegs erledigt. Zwei Theologen haben eine grundsätzlich andere Antwort auf das Problem gegeben, die ich daher in dem folgenden 3. Teil behandle: Karl Barth und Paul Tillich.

III.

1. *Karl Barth* hat es grundsätzlich abgelehnt, sich an dem Entwurf einer Lehre von der Grundlegung der Apologetik zu beteiligen: „Apologetik und Polemik können nur Ereignis, sie können nicht Programm sein“ (KD I/1, S. 30). Das Nein zu jeder Apologetik ist bei Barth zu einem unüberhörbaren Ausdruck gekommen, als er 1933 seinen bisherigen Gefährten Brunner, Gogarten und Bultmann vorwarf, sie redeten einer Anknüpfung der Theologie an anthropologische Voraussetzungen das Wort. Das Programm einer Eristik, also die Lehre von dem Gegenüber des Wortes Gottes, kann von ihm nicht bejaht werden, weil in ihm eine gesicherte Dogmatik vorausgesetzt ist und sich als Esoterik enthüllt (S. 29). Für ihn ist Dogmatik nur möglich als Entfaltung des Wortes Gottes mitten im Streit mit dem Unglauben, auch dem eigenen Unglauben, also im „Wissen um die ständige Bedrohtheit aller ihrer Sätze“. Die Welt ist in dem Glaubenden selbst zurückgenommen und in ihm als vorhanden gesehen; also vollzieht sich der Streit mit dem Unglauben in dem Theologen selbst; er selbst ist das Gegenüber: das ist die fundamentale Dialektik. Von der glaubenden Anerkennung des Wortes Gottes aber ist jetzt jeder Satz der Dogmatik durchzogen, so daß der Widerspruch des Unglaubens auf jeder Stufe ihrer Aussagen niedergerungen wird. So hat die Dogmatik selber die Gestalt einer universalen Apologetik: ihre innere Haltung ist apologetisch. Der Gegner des Glaubens ist mit hineingenommen in die Entwicklung des Gedankens; er ist der natürliche Mensch im Christen selbst. Diese Haltung gibt der Dogmatik Barths ihre Modernität und hat zum großen Teil ihren weltweiten Erfolg begründet.

Erkauft ist diese welthafte Weite der Ausführung durch die Zentrierung der biblischen Botschaft auf die Gestalt Jesu. Man hat diese Einstellung als „Christomonismus“ oder „Christokratie“ bezeichnet, wird vielleicht aber besser tun, die Mitte der dogmatischen Ausführungen Barths als „Verkündigung der freien Gnade Gottes in Jesus Christus“ zu umschreiben. In dieser Verkündigung liegt ein Herrschaftsanspruch, dessen Bejahung in den Ausführungen Barths vorausgesetzt ist; daher der Titel „Kirchliche Dogmatik“. Daß von hier aus der Inhalt der Prolegomena nur die „Lehre vom Worte Gottes“ sein konnte, nicht eine Lehre vom Anknüpfungspunkt oder vom Vorverständnis oder von der Vernunftbestimmtheit des Menschen, leuchtet ein. Die Anerkennung des

Wortes Gottes geht als Setzung voraus, so daß sich von hier aus das Unternehmen Barths als „Supranaturalismus“ oder „Offenbarungspositivismus“ erklärt.

Wichtiger für unser Thema ist aber eine andere Beobachtung. Barth erhebt mit der christozentrischen Bezogenheit seiner Sätze nicht nur einen formalen Anspruch, sondern stellt die Welt unter die Herrschaft Christi. Seine Rede ist eschatologischer Natur: der Glaube nimmt die eschatologische Vollendung vorweg. Soweit ich Barth verstehe, liegt hier der entscheidende Punkt seiner Gesamtposition. Vom Ende her ist die Welt schon in die Herrschaft Christi hineingenommen, wie es die beiden Blumhardts gelehrt hatten mit ihrem eschatologischen Supranaturalismus. Von der Überzeugung aus, daß die zukünftige Wirklichkeit der offenbarte Wille Gottes ist, beherrscht ein unverkennbarer Optimismus das gesamte System und läßt ein Gespräch mit Fernstehenden wider Erwarten gelingen. So kann Barth in der Darstellung der Schöpfung rein theologisch vorgehen und ausdrücklich erklären: „Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat.“ (KD III/1, Vorwort). Alles, was gesagt wird, vollzieht sich im Bereich der *analogia fidei*, nicht aber der *analogia entis*, hat also einen eigenen Bereich, der unabhängig ist von allen Voraussetzungen philosophischer oder geschichtlicher Art.

Von der Position Barths aus ergeben sich bei jedem Einzelthema polemische Ausführungen gegen solche Thesen, zum Beispiel der Naturwissenschaft, in denen diese ihre Grenzen überschritten hat. Dagegen ist jede direkte Apologetik ausgeschlossen, weil die Darstellung des göttlichen Willens keine Verteidigung zuläßt. Eine indirekte Apologetik dagegen findet sich überall dort, wo aufgezeigt wird, daß die biblische Botschaft etwas ganz anderes meint als die wissenschaftlichen oder historischen Aussagen. Es wird aber kein Versuch gemacht, nun in positiven Aussagen zu entwickeln, welche weltlichen Gestaltungen dem Glauben gemäß seien. Barth läßt eine Vielzahl von wissenschaftlichen, philosophischen und weltanschaulichen Möglichkeiten zu, ohne selbst den Versuch zu machen, eine christliche Weltanschauung oder Philosophie zu entwickeln. Indem also das apologetische Interesse die Gestalt einer missionarisch vorstoßenden Verkündigung

angenommen hat und seine Theologie deren innere Linien nachzeichnet, bleibt neben dieser ihrer Darstellung in der Dogmatik nur die Polemik als Inhalt einer möglichen Apologetik zurück: der Angriff des Glaubens auf die Grenzüberschreitungen des Unglaubens. Darin liegt für viele Menschen das Befreiende in der Theologie Barths.

2. Eine grundsätzlich andere Entscheidung hat *Paul Tillich* gefällt. Indem er seinen Standort auf der Grenze zwischen Theologie und Philosophie gewählt hat, erkennt er in der Zusammengehörigkeit von Glauben und Realismus die Möglichkeit einer gemeinsamen Instanz, vor der die Sinnhaftigkeit des Glaubens aufgewiesen werden kann: das Unbedingt-Transzendente, das in dem Miteinander von Offenbarung und Vernunft gesetzt ist.

Das grundsätzliche Fragen nach dem Sein geht sowohl der Theologie als auch der Philosophie voraus; Tillich nennt dieses Sein „das Unbedingte“. In der Philosophie muß es als Voraussetzung alles Erkennens anerkannt werden, ohne ausdrücklich Gegenstand des Erkennens sein zu können, während es in der Theologie ausdrücklich zum Gegenstand des Erkennens gemacht wird. So ergibt sich eine Dogmatik als Lehre von den essentialen Voraussetzungen des Menschentums, und diese Dogmatik ist die Begründung einer Apologetik. Vor diesen essentialen Voraussetzungen haben sich alle Einzelsätze der Ausgestaltung des Glaubens zu verantworten und gewinnen auf diesem Wege ihre Glaubwürdigkeit. Nun zeigt es sich aber, so führt Tillich aus, daß die Philosophie nur bis zur Frage führt; aber es ist die gleiche Frage, die auch hinter der Theologie steht. Nur ist in der Theologie die Frage beantwortet. Die Frage der Philosophie lautet: Wie kann der Mensch den Sinn des Seins finden, d. h. den Logos des Seins, der die Dunkelheit des Seins überwindet? Die Theologie antwortet: Der Logos ist in vollkommener Weise, voller Gnade und Wahrheit, erschienen in dem Menschen Jesus Christus.

Von dieser Position aus ist Apologetik ohne weiteres möglich. So formuliert Tillich: „Apologetik ist Verantwortung gegenüber einem Angreifer vor einer gemeinsam anerkannten Instanz“ (Auf der Grenze, 1962, S 44. Vgl. auch: Der Protestantismus, übers. Stuttgart 1950).

„In der Gegenwart hat die Apologetik nicht den Sinn, eine neues Prinzip gegenüber bestehenden geistigen und sittlichen Mächten durchzusetzen, sondern sie hat die Aufgabe, das christliche Prinzip zu verteidigen gegen neu aufkommende Mächte“ (S. 44). Diese Zielsetzung hat auch der Gründung der „Apologetischen Centrale“ im Januar 1919 zu Grunde gelegen, wie Tillich selbst bemerkt (S. 45). Weil er der Überzeugung ist, „daß die modernen, seit der Aufklärung siegreichen Strömungen trotz ihrer Kritik am kirchlichen Christentum ihrer Substanz nach christlich und nicht, wie oft von ihnen gesagt wird, heidnisch sind“ (S. 44), ist eine gemeinsame Instanz vorhanden: die Logos-theologie. Anders ist es mit dem reinen Heidentum neuerer Art; Tillich erklärt: „Dem Heidentum gegenüber gibt es keine Apologetik, sondern nur den gleichen Kampf um Sein oder Nichtsein, den der prophetische Monotheismus von jeher gegen den dämonischen Polytheismus geführt hat“ (S. 44).

Vielleicht kann gesagt werden: Tillich gibt mit der besonderen Art seiner theologischen Wirklichkeitslehre eine Begründung der Apologetik, die heute weithin anerkannt wird. Das Recht der Apologetik ist deutlich. Die Grenze, die in der Apologetik aber nicht überschritten werden darf, ist die Beschränkung auf die wesentlichen Fragen, so daß die notwendige Freiheit der Glaubensaussage nicht eingeengt wird, aber auch die ebenso notwendige Freiheit des weltlichen Denkens geachtet bleibt. Apologetik ist für ihn „antwortende Theologie“ (Syst. Th. I, 1956², S. 12). Heute aber müsse mit ihr die kerygmatische Theologie in Verbindung gebracht werden. So stellt sich die systematische Theologie Tillichs als großartige Vereinigung von Apologetik und Systematik dar: Die Fragen werden der heutigen geistigen Situation entnommen, die Antworten aber werden von der biblischen Botschaft aus entwickelt, und zwar mit den begrifflichen Mitteln, die von der Situation dargeboten werden. Botschaft und Situation sollen beide zu ihrem Recht kommen. Tillich formuliert: „Das folgende System ist ein Versuch, mit Hilfe der ‚Methode der Korrelation‘ Botschaft und Situation zu vereinigen ... Es leitet die Antworten nicht aus den Fragen ab, noch gibt es Antworten, die nichts mit der Frage zu tun haben. Es setzt Fragen und Antworten, Situation und Botschaft, menschliche Existenz und göttliche Selbstoffenbarung

in Korrelation.“ Tillichs Denken wird von dem Ziel bestimmt, „die christliche Botschaft als Antwort auf die Fragen zu verstehen, die ihrer und jeder menschlichen Existenz zu Grunde liegen“ (S. 15).

Wir haben daher in dem Hauptwerk Tillichs nicht nur eine Hineinnahme der apologetischen Aufgabe in die Theologie zu sehen, etwa wie Karl Barth die Polemik mit eingebaut hat, sondern eine Verwandlung der Dogmatik in eine Apologetik großen Stils. Jeder Versuch, aus der menschlichen Situation selber die Antwort des Glaubens zu entnehmen, ist prinzipiell abgelehnt, indem die Situation in den grundsätzlichen Rang der Fragestellung verwiesen ist. Nicht einmal die Möglichkeit ist ihr zugebilligt, ihre Erkenntnislücken als den freien Raum für den Glauben anzubieten. Die Verwendung des argumentum ex ignorantia wird von Tillich als der eigentliche Ruin der Apologetik gekennzeichnet: „Dieses würdelose Verfahren hat alles, was Apologetik heißt, in Verruf gebracht.“ (S. 13)

Die neue Apologetik, die Tillich beabsichtigt, ist von dieser Grenzziehung bestimmt: Die Antwort des Glaubens ist von den Grundlagen des Glaubens selbst aus zu entfalten; es muß jedoch beachtet werden, daß sie Antwort auf eine Frage zu bleiben hat, also zuerst auf die Frage hören muß. So aber stellt sich das Gesamtsystem der Theologie Tillichs als die Apologetik für unsere Zeit dar: als Neuinterpretierung des Glaubensinhaltes, ohne den weltlichen Überzeugungen der Zeit das Recht zu einer Entmythologisierung der Botschaft zuzubilligen. Ob diese prinzipielle Grundlegung der Apologetik von Tillich in seiner praktischen Ausführung auch durchgehalten wird, ist eine andere Frage, steht aber hier nicht zur Diskussion.

Tillich fühlt sich mit seiner Position in der gleichen Lage, aus der heraus Martin Luther die biblische Rechtfertigungslehre neu entdeckt hat. Es ist in der Tat zu fragen, ob nicht in der Rechtfertigungslehre Luthers die beste Grundlegung für eine Apologetik des christlichen Glaubens zu sehen ist: die Anerkennung des menschlichen Seins in Jesus Christus als unverderbte Gerechtigkeit eschatologischer Art, die Beurteilung des natürlichen Daseins als Verstricktsein in

die Sünde, die richtige Verbindung beider Aussagen in der Rechtfertigungsformel simul peccator et iustus, d. h. peccator in re, iustus in spe. Die tiefen Grundlagen der Rechtfertigungslehre Luthers scheinen mir bis heute noch nicht genügend ausgeschöpft. Dennoch wird die Thematik, die uns beschäftigt, nicht von einem einzigen Ansatzpunkt her behandelt werden können. Um eine haltbare Antwort auf die Fragestellung des Themas zu finden, wird die ganze Breite der Diskussion aufs genaueste zu überprüfen sein. Vielleicht stellt sich aber heraus: Auf die Frage nach Recht und Grenze der Apologetik wird eine allgemeingültige Antwort nicht gegeben werden können. Die Antwort hängt ab von der Theologie, die man gewählt hat.



Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 5, Teil III Stuttgart I/1963

„Der säkulare Humanismus“ – ein Paradigma für die theologische Auseinandersetzung mit außerchristlichen Strömungen der Zeit

Auszüge aus dem Vortrag von Hans-Rudolf Müller-Schwefe

I.

1.) Es ist nützlich, sich klarzumachen, daß nicht wir mit dieser Auseinandersetzung beginnen. Wir stehen, wenn wir ansetzen, in einer Geschichte der Auseinandersetzung von Glauben und Unglauben, auch von Glauben und Denken. Wir können über das Unternehmen der Väter nicht einfach den Stab brechen. Es ging damals um die Eingrenzung der Vernunft des Menschen, damit der Dialog über die Wahrheit sich entfalten könnte. Im einzelnen waren die Wege verschieden, die man ging. Alle bedienten sich im wesentlichen des kritischen Denkens des Idealismus.

Wir erkennen heute, inwiefern die Benutzung des kritischen Idealismus unzureichend war: Sein Gebrauch konnte die Vernunft eingrenzen. Aber er vermochte nicht auszudrücken, daß eben die Mündigkeit das Ziel der Vernunft sei, zu dem Gott sie treiben will. Wer also in den Idealismus und in sein Denken verwickelt war, konnte Abgrenzungen vollziehen. Aber damit arbeitete er im Grunde mit an der weiteren Verweltlichung der Vernunft. Insofern nämlich, als sie eben durch die Begrenzung verendlicht wurde. Wichtiger aber ist, daß die Selbstbegrenzung des Denkens im Grunde nur das Spielbein der Apologetik war. Nie hat man in der Zeit vor 1933 vergessen, daß es in dem Kampf um ein Zeugnis ging.

Sicher werden wir erkennen müssen, daß die Auseinandersetzung auf der Ebene des Denkens unzureichend war. Aber das entsprach der Möglichkeit

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

von damals. Doch immer wurde deutlich, daß Jesus Christus zu einer sachlichen Auseinandersetzung befreit, bei der auch die Dinge dieser Welt und das Denken auf die rechte Größenordnung zurückgeführt werden.

2) Wir kommen also schon von einer Berührung zwischen christlichem Glauben und säkularem Denken her. Wenn wir heute die Auseinandersetzung wieder aufgreifen, dann haben wir den Eindruck, als ob zum mindesten das weltliche Denken zur Reife gekommen ist. Dadurch gewinnt wenigstens, was die Seite der Welt anbetrifft, die Begegnung mit dem säkularen Humanismus exemplarischen Charakter. Daß dieses wirklich nicht nur zufälliges Paradigma, sondern zentrales Beispiel ist, ein Vorbild für das, was heute überhaupt geschieht, dafür sprechen zwei Gründe:

a) Was Humanismus genannt wird, ist so vielfältig, daß eine Verständigung immer erst klären muß, welchen Humanismus man denn meint. Heute aber verdichtet sich die Diskussion in einer Spitze, in der alles zusammengefaßt ist, was Humanismus heißt. Es geht heute darum, daß der Mensch kraft seiner Vernunft die Welt, die Natur verwandelt und daß er selbst sich dadurch als Mensch in der Mitte des Kosmos verwirklicht. Das Denken bricht zu sich selbst durch, indem es die Natur, alles Gegebene verwandelt und damit den Menschen als tätige Vernunft verwirklicht.

b) Und dieser Humanismus läßt die Vernunft mit sich selbst beginnen. Alles, die Geschichte und das Dunkel, aus dem das Denken aufbrechen mag, kann nur dazu dienen, daß die Vernunft zu sich selbst kommt und also autonom, mündig ist. Das Denken beginnt mit sich selbst. Die Konsequenz dieser Autonomie ist, daß alles, was ist, zur Welt wird. Was der Geist in das Licht seines Scheines nimmt, ist Welt, ist diesseitig, ist endlich, im strengen Sinn des Wortes: austauschbar, zufällig den allgemeinen Gesetzen unterworfen, die auf der Zeitlichkeit basieren. Dann kann auch Gott nicht mehr ewig sein. Ja, es kann ihn nicht mehr geben, wenn unter ihm per definitionem ein Wesen verstanden werden soll, das keiner Bedingung als der seiner selbst unterworfen ist. Denn das Denken, mit dem der Mensch als Mensch beginnt, kann nur Welt, nur Relatives, erkennen.

In diesen beiden Beobachtungen ist das, was den Menschen heute höchst folgenreich zum Menschen macht, ausgesprochen. Die Bewegung der Neuzeit ist reif geworden. Und dieser Humanismus stellt den christlichen Glauben in Frage, radikal von seinem Ansatz her. Das Denken vernichtet den Glauben. Die Zeit verschlingt die Ewigkeit. So wird der Glaube herausgefordert, seinen Grund zu bezeugen, und das heißt doch, sich mit dem Logos des säkularen Humanismus einzulassen.

3.) Es kann sein, daß die eigentliche Schwierigkeit gar nicht in einer gedanklichen Klärung liegt, die zu leisten ist, sondern in dem Berennen der Festung, von dem Paulus 2. Kor. 10 spricht. Vielleicht fallen die Entscheidungen eben nicht auf dem Felde, das die Vernunft ebenso erleuchtet wie blendet, sondern in einer Tiefe, in der Gottes Geist alleine leuchten kann. Bis zu diesem Punkt müssen wir unsere Überlegungen führen.

II.

Offenbar sind Glaube und Denken nicht unabhängig voneinander. Sie gleichen zwei Unternehmen, die in einem Konzern stecken. Darum ist mit der Reife der Vernunft zur Weltlichkeit und mit der schicksalhaften Verbindung von Denken des Menschen und Gang der Natur auch der Glaube gewandelt in seinem Verhältnis zum Denken. Im Grunde können wir nur beschreiben, in welche Auseinandersetzung wir als Theologen verwickelt sind.

1.) Unmöglich ist uns heute der Methodismus jeglicher Art, weil er die Endlichkeit der Wirklichkeit als Unvollständigkeit interpretiert, um Gott als Größe einzuführen. Für unsere Welt ist aber kennzeichnend, daß die Endlichkeit und Weltlichkeit ein positives Vorzeichen haben. Überlegen wir, warum wir also nicht in der Weise des Methodismus verfahren können, dann müssen wir sagen: Weil Gott in Jesus Christus Mensch, Welt, Kreatur geworden ist.

Der Ansatzpunkt unserer Apologie ist darum Jesus Christus, der die Endlichkeit besucht hat und ihr also den Akzent gab.

2.) Auch die existentielle Interpretation, etwa im Sinne der Entmythologisierung

Bultmanns und seiner Schule, ist noch ein verdeckter Methodismus. Die Entmythologisierung macht aus dem christlichen Glauben eine moderne Transzendentalphilosophie. Sie überspringt das *brutum factum* und die Erfahrung unserer Tage, daß eben gerade das Denken ein Denken und Verwandeln des Gegebenen, Kontingenten ist und selbst Vollzug der Geschichte.

3.) Methodismus und Kryptomethodismus leiden also beide an der Schwäche, daß sie vom Endlichen her den Rückschluß auf Gott machen. Und zwar vom Endlichen her, wie es dem Denken oder Wollen oder Fühlen erscheint. Damit ist aber die nackte Faktizität der Existenz noch gar nicht angenommen. Die Auseinandersetzung findet partiell statt.

Dagegen hat nun Karl Barth seine Entdeckung gesetzt: Das Wort Gottes „imponiert“ sich selber. Das heißt: nicht vom Menschlichen wollen wir als dem Unvollkommenen zu Gott als dem Vollkommenen aufsteigen, sondern Gott hat sich offenbart in der Welt, in Jesus Christus. Bonhoeffer redet von Barths Ansatz als von einem „Offenbarungspositivismus“. Es reicht nämlich nicht, das Bild Jesu Christi allen Zeiten als das Zeichen des Heils wie eine eiserne Schlange entgegenzutragen. Christus will vielmehr ständig neu in das Geschick der Welt sich verwickeln, also auch heute in das Geschick des weltlichen Denkens.

4.) Damit wird die Position angedeutet, die als dem Glauben angemessen heute von uns gefordert ist. Der auferstandene Herr hebt das Diesseits nicht auf, sondern macht es erst richtig und konsequent zum Diesseits. Das Leben auf dieser Erde soll nicht durch eine Ergänzung oder Entgegensetzung relativiert oder überhöht werden. Es soll als irdisches Leben gelebt werden, eben im Lichte der Auferstehung. Die Neue Welt Gottes ist die Verheißung, die dieser Welt gilt.

Dann wird klar, daß wir um Jesu Christi willen die Weltlichkeit des Denkens positiv nehmen können und daß wir eben unter dem Vorzeichen der Auferstehung den Weg dieser Welt und ihrer Wirklichkeit verfolgen. – Jesus Christus ist die Tür, weil er dem Menschen die Welt und sich selbst erschließt, indem er sich selbst als Gottes Sohn in diese Wirklichkeit verwickelt.

III.

Drei Ausprägungen kann man beim säkularen Humanismus unterscheiden: den evolutionären, den existentiellen, den dialektischen Humanismus.

1.) Der evolutionäre Humanismus (Julian Huxley und Gerhard Szczesny)

Die Rolle des Menschen wird hier im Rahmen der biologischen Entwicklung der Erde (und vielleicht des Weltalls) gesehen. „Die Basis der Anthropologie kann nur die Biologie sein“ (G. Szczesny). Dann kann man den Weg der Welt als eine Entwicklung sehen, an deren Ende der Mensch steht. Alles muß von dem Anfang her gesehen werden; das Komplizierte, Fortgeschrittene muß aus dem Einfachen, vom Ansatz her erklärt werden. Auch das Bewußtsein ist nur ein Trick der Natur auf dem Weg nach vorn, in der Bahn der Differenzierungen des Bios.

Dann ist Moral nur als ein angeborener Trieb anzusehen, der den einzelnen in die Gesamtheit und ihre Erhaltung einspannt. Von hier aus muß die Religion beurteilt werden.

Die Äußerung des biologischen Humanismus ist also im wesentlichen optimistisch. Sie versucht den Menschen von der Natur her zu verstehen.

2.) Der dialektische Humanismus

Die Position, die Marx (und auch Engels) bezogen hat und die von ihm „realer Humanismus“ genannt wird, scheint dem evolutionären Humanismus nah verwandt. Auch Marx hat mit seinem Freunde Engels die Natur als Basis für den Menschen, auch für seine Religion und Moral angesehen. Aber während bei Huxley und Szczesny der Mensch das Produkt der Natur ist, wird er bei Marx das Herz der Materie. Im Menschen kommt die Materie zu sich selbst. Wenn der Mensch arbeitet und dadurch die Materie in Produkt verwandelt, dann kommt die Natur erst zu ihrer Bestimmung. Während also bei der biologisch-evolutionären Fassung des Humanismus blinder Trieb der Natur, Zufall am Werk zu sein scheint, ist für den dialektischen Humanismus der Mensch eine Art von Bestimmung der Materie. Marx ist konsequent: Wenn die Materie im Menschen und seiner Produktion der Wirklichkeit zu sich selbst kommt, dann verschwindet der Überbau der Religion von selbst.

3.) Der existentielle Humanismus

Während die beiden bisher genannten Formen des Humanismus den Menschen in seinem Wesen von der Materie bzw. dem Bios her verstehen, meint der Humanismus in der Existenzphilosophie den Menschen im Gegensatz zur sogenannten Natur und Materie sehen zu müssen. Der Mensch ist das Wesen, das die Natur übersteigt. Für Sartre ist der Mensch das Wesen, das sich ständig vom Sein, von der reinen Faktizität abstoßen muß. Er muß sich selbst entwerfen im Gegensatz zum Gegebenen. Darum kann es auch Gott nicht geben, denn der Mensch muß sich selbst verdanken.

Auch Karl Jaspers versteht den Menschen als das Wesen, das nicht nur von der Natur her verstanden werden kann, sondern als Besonderung. Er meint, die Stellung des Menschen im Unterschied zur Natur als ein „Zwischen“ verstehen zu müssen. Der Mensch ist nicht nur durch das Bewußtsein von allem Dasein getrennt, er ist auch durch sein Bewußtsein auf Sinn bezogen. Seine Offenheit steht nicht nur in das Nichts hinein, sondern muß sich gerade im Scheitern, angesichts der Relativitäten und Absurditäten als auf Sinn bezogen verstehen. Damit taucht also Gott als Grenze auf. Der Mensch als konkretes Wesen ist ohne Gott, aber ständig stößt es an Gott, der ihn übersteigt. Religion kann also nie in einer Position bestehen, sie kann nur verweisen. Aber diese Verweisung ist nötig.

Konsequenter als die beiden Genannten verbindet Albert Camus Existenz und Humanität. Er beschreibt die Existenz des Menschen als absurd; darum wird sein Atheismus eine Anklage gegen Gott. Die Absurdität der Existenz ist nur nachchristlich zu beschreiben.

Das ist nun ein Element im Humanismus, das neu ist und zu bedenken. Für Camus ist ähnlich wie für Sartre der Mensch zunächst und entscheidend das konkrete Wesen, das existiert in Raum und Zeit. Sein Ansatz ist die Biographie. Diese Biographie zeigt nun aber nach Camus, daß von uns Menschen heute das Leben darum als Widerspruch von Forderung und Möglichkeit, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, von Leiden und Liebe erfahren wird, weil Jesus Christus in der Bergpredigt den Menschen auf Vollkommenheit angesprochen hat. Gott aber muß eben darum verneint werden, weil er sonst der Quälgeist des Kosmos genannt werden müßte.

Als einheitliche Haltung dieser verschiedenen Bilder eines säkularen Humanismus finden wir die Erfahrung, daß der Mensch die Mitte der diesseitigen Wirklichkeit ist. Gott aber ist entweder die Grenze alles Diesseitigen oder eine Vorstellung des Menschen in einer bestimmten Phase seiner Entwicklung oder aber der große konkrete Herausforderer, der das Leben in die Absurdität hineintreibt.

IV.

Uns interessiert an den Positionen des säkularen Humanismus ihr Anteil an Wahrheit. Und dieser kann nur dialogisch zur Geltung kommen.

Vier Schritte können zur dialogischen Begegnung mit den Wahrheiten des säkularen Humanismus gegangen werden:

- 1.) Wir suchen herauszuarbeiten und zu verstehen, was an den Behauptungen wahr ist.
- 2.) Wir bringen die Positionen gegenseitig ins Spiel.
- 3.) Wir erkennen, inwiefern sich in den Positionen der Widerspruch der Existenz ausspricht.
- 4.) Wir verstehen den Widerspruch der endlichen Existenz als Geschöpflichkeit.

Diese vier Schritte werden von der Erfahrung geleitet, daß der Mensch der Wahrheit nicht mächtig, sondern in sie verwickelt ist.

1.) Es ist die Schwäche bei Huxley und Szczyzny, daß sie beide sich nicht zu diesem Wagnis bekennen, daß Wahrheit nicht Gegebensein noch Entwicklung meint, sondern als menschliche Wahrheit immer transzendierenden Charakter hat. Karl Marx ist darin viel konsequenter und freier, als er – freilich unter dem Schein der Notwendigkeit – die Freiheit vollzieht, im Produzieren durch die Arbeit des Menschen die Vollendung der Wirklichkeit zu sehen.

Gegen die Front der Marxisten kann zunächst nur eine neue Einzelheit ins Feld geführt werden. Thesen der Heisenbergschen Naturwissenschaft z. B. ergeben diese Möglichkeit, mit Einzelheiten die

Geschlossenheit des Systems zu sprengen.

2.) Nun passiert uns aber im Umgang mit den Positionen des säkularen Humanismus etwas sehr Merkwürdiges. Wir können die Ansätze ihrer Bilder von Mensch und Welt erfassen und beschreiben. Und wir können in jeder ein Stück Wahrheit erkennen, sozusagen eine Richtung auf die Wahrheit hin, einen Vollzug von Wahrheit, so daß zugleich die eine Position der anderen ebenso widerspricht wie sie ergänzt.

Das ist unangenehm festzustellen; es riecht auch verdächtig nach Relativismus.

Auf diese Weise kommen wir dahin, Wahrheiten in der Mehrzahl festzustellen, die sich gegenseitig ergänzen und widersprechen.

3.) Wir können die Komplementarität und Widersprüchlichkeit in den Positionen des säkularen Humanismus andeuten: Szczesny versteht den Menschen vom Bios her, Sartre im strengsten Gegensatz zu ihm: Sartre gründet das Wesen des Menschen auf die Freiheit, sich von der Natur zu unterscheiden, Huxley auf die Notwendigkeit, sich von ihr her zu begreifen. Karl Marx läßt die Notwendigkeit und Totalität die Freiheit umgreifen. Karl Jaspers sieht, daß sowohl die Wirklichkeit immer die Totalität transzendiert als auch der Mensch die Freiheit an dem Totum stranden sieht. Sartre sieht den Menschen ohne Ursprung und Ziel, nur im freien Akt des Augenblicks. Marx nimmt den Augenblick als dialektisches Moment in die Kontinuität der Materie hinein und hebt ihn darin auf. Für Camus ist der Mensch erst Mensch, wo er nicht Zweck und Nutzen unterworfen ist. Szczesny nimmt die über den Nutzen hinausgehenden Worte nur als Stimulantien der Natur.

Diese Widersprüche zeigen nicht nur, daß der Mensch in die Natur, auch in sich selbst so verwickelt ist, daß er die ganze Wirklichkeit verschieden interpretieren kann, ja muß. Sie halten ihn auch in der Wirklichkeit fest, so daß er mit jeder Deutung ein Stück des Ganzen verwirklicht, sich aber zugleich gegen ein anderes Stück vergeht. So scheint sich also die Wahrheit über das Ganze dem Menschen zu entziehen.

Diese Widersprüchlichkeit findet ihren schärfsten Ausdruck in der Gottesfrage. Allen Vertretern des säkularen Humanismus ist gemeinsam,

daß Gott nicht mehr die Mitte nach Ursprung und Ziel des Lebens ist: Wenn die Vernunft mit sich selbst beginnt, dann kann nur sie die Mitte sein. Wie es auch mit Horizont und Grenze steht, die Mitte der Wirklichkeit ist das Licht der Vernunft; da kann kein Gott sich halten.

Aber nun ist bezeichnend, daß die Auffassungen von Gott so sehr differieren, ja sich widersprechen. – Offenbar ist die Leugnung Gottes mit der Prämisse gegeben: daß die Vernunft das Licht des Menschen ist, mit dem er die Welt erleuchtet. Der Mensch ist dann mit der Welt allein. Aber eben damit ist er seinem eigenen Widerspruch überlassen.

4.) Es wurde offenbar, daß die Position der Vernunft nur geschichtlich als Faktizität, als Entwurf im Widerspruch beschrieben werden kann. Der Gebrauch der Vernunft hat eine ihr eigentümliche Blindheit für Gott zur Folge.

Wir können uns hier mit Nutzen der Einsichten bedienen, die Martin Heidegger in immer neuen Anläufen formuliert hat. Er hat zwei Wahrheiten herausgestellt:

- a) Daß alle Wirklichkeit, alles Sein „zeitigt“. Es gibt nichts, was der Zeit nicht unterworfen wäre. Dabei ist diese Endlichkeit, dieses „Sein-zum-Tode“ eben nicht nur ein biologisches Faktum, sondern eine Herausforderung an den Menschen.
- b) Heidegger hat nach der „Kehre“ seines Denkens beschrieben, daß eben auch das Denken des Menschen nicht im Subjekt aufsteigt, sondern ihm als ein Geschick auferlegt ist. Das autonome Subjekt oder die durch Vernunft autonome Gesellschaft, die das Gegenüber, die Materie deutet und verwandelt, ist zur Autonomie gesetzt, geschickt. Diese Einsicht vollendet erst die Diesseitigkeit. Nun steht die Vernunft nicht mehr dem Gegenstand nur gegenüber, selbst noch eine unweltliche Kraft oder die eigentliche Macht des Diesseits selbst, um sich zu entwickeln oder zu verwandeln. Nun ist sie so in die Verwandlung der Gegenstände verwickelt, daß eben diese Konstellation als Widerfahrnis beschrieben werden muß, als Geschick.

Dann wäre es also legitim, wenn die Vernunft Gott nicht kennt oder ihn als Schatten ansieht, der in der Helle der Vernunft vergehen muß.

Und die Kämpfe gegen Gott gingen gegen den Gott der Philosophen.

An dieser Stelle mündet also unsere Auseinandersetzung mit dem säkularen Humanismus in die Auseinandersetzung von Glauben und Denken ein.

Glauben erscheint dem Humanismus zunächst als Vorstufe zum Denken: Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion, wer beides nicht besitzt, der habe Religion.

Das Denken, die Helle der Vernunft vertreibt die Schatten und den Aberglauben. Aber dann, wenn die Vernunft zu ihrer eigenen Helle aufgeleuchtet ist, erfährt sie vielleicht in den Widersprüchen der Existenz, daß sie zur Erleuchtung gesetzt ist.

Unerläßlich erscheint an dieser Stelle eine Bemerkung über die Geschichte des Verhältnisses von Glauben und Denken. Der Motor in dieser Geschichte von Glauben und Denken war der Glaube und zwar in doppelter Weise:

- a) Der Glaube hat das Denken, das die ewige Realität in der Dimension des Geistes vernimmt, zu dem Organ gemacht, das allein der Welt Wirklichkeit mächtig ist. Der Glaube hat die menschliche Vernunft verendlicht.
- b) Der Glaube hat das Denken dazu befreit und ermächtigt, daß der Mensch sich in ihm selbst verwirklicht und zugleich seine Verantwortung für die Natur, für die außerirdische Kreatur.

Wenn das richtig gedeutet ist, dann hat also die Zeit des Säkularismus als Atheismus ein doppeltes Gesicht. Sie kann verstanden werden als die Zeit ohne Metaphysik, ohne Religion im Sinne von Karl Barth oder Bonhoeffer. Und sie kann zugleich als nachchristlich verstanden werden in dem Sinne, daß die Weltlichkeit und Endlichkeit des Vernehmens und Erkennens aus der Begegnung mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus entstanden und daher legitim ist.

Dann muß daraus aber der Schluß gezogen werden, daß mit der Verendlichung der Vernunft und ihrer – fast bin ich geneigt zu sagen: eschatologischen Aktivierung und Entbindung zwar das Ende der alten Sprache des Glaubens geschlagen hat, daß aber seine ursprüngliche Sprache, die Sprache der Existenz, die Sprache der Biographie und

des Vertrauens erst wieder beginnen kann. Der christliche Glaube wohnt nicht im Denken und seinem metaphysischen Überbau; er wohnt im Glauben, der das Denken in der Geschichte der Begegnung verendlicht hat.

Der Gott der Metaphysik ist tot; es lebe der Gott der Offenbarung, vor dem das weltliche Denken, mündig und diesseitig geworden, sich verantworten muß!

Im säkularen Humanismus wird der Mensch als ein Wesen gesehen, das durch Denken sich und die Welt verwirklicht und verwandelt. Aber diese Verwirklichung kann sich nur widersprechend ausdrücken.

Diese Widersprüche der Existenz sind darin begründet, daß das Denken sich gegeben ist, um sich zu verwirklichen und eben dadurch zugleich zu verendlichen. Die Existenz ist endlich; das Denken ist als Vollzug der Existenz die Verwirklichung dieser Endlichkeit.

V.

Nun haben wir die Ebene erreicht, auf der Glaube und Denken, Glaube und Unglaube sich wirklich begegnen. Wir können versuchen, das Gefundene nun positiv zu formulieren: Es kann nur noch in Kürze, thesenartig geschehen:

1.) Der säkulare Humanismus hat begriffen, daß die Vernunft den Menschen zum Menschen macht und daß die Vernunft ihn zur Freiheit beruft. Er hat auch recht, wenn er diese Verwirklichung seines Wesens durch die Vernunft als sein Geschick versteht. Aber hier verwickelt er sich in seinen einzelnen Vertretern in Widersprüche.

So zeigt der säkulare Humanismus, daß der Mensch das Denken, d.h. das Gegenübertreten der Natur und das Bauen einer künstlichen Welt als sein Geschick erfährt, das er nur vollziehen, aber nicht wirklich durchsichtig machen kann.

Damit ist aber gegeben, daß seine Erledigung Gottes ehrlich ist. Die Vernunft bleibt im Felde der Vergänglichkeit.

2.) Diese Situation, daß der Mensch durch sein Denken die Wirklichkeit erhellt und verwandelt, ist also sein Geschick. Dem Menschen ist das widerfahren, daß er sich so verstehen soll. Er ist über diese Situation ins Bild gesetzt und auf sie angedeutet worden. Es ist die

Offenbarung Gottes, auf die wir damit verweisen, die Offenbarung in Jesus Christus. Diese Offenbarung ist die Tatsache, daß der Mensch auf seine diesseitige Bestimmung angesprochen wird; er soll und darf also seine Situation in dieser konkreten Welt als Gottes Schöpfung verstehen. Sein Gesetzsein ist Berufung. Christus befreite uns von allen Mythologemen und aller Metaphysik und gab unserem endlichen Leben Verantwortung und Verheißung.

3.) Von da aus ist die Sprache zu bedenken, in der wir mit den säkularen Humanisten reden. Wir müssen nicht eigentlich unsere biblische Ausdrucksweise „entmythologisieren“ oder auf rein Geistiges hin existential interpretieren, sondern umgekehrt die Vernunft und ihre Sprache auf die Existenz, auf die Schöpfung zurückführen. Sonst bleibt alles kluge Reden doch nur Akkomodation, schlechte Apologetik.

4.) Die nachchristliche Lage ist zugleich auch eine nachkirchliche Lage.

5.) Es geht nicht mehr um Argumente, sondern darum, daß der Mensch seine Vernunft vor Christus verantwortet. Nun kann nicht mehr die Erfahrung entscheiden, sondern das Ja oder Nein zu dem Schöpfer und Erlöser, der aller Erfahrung voraus ist und der allein sie vollenden kann. Der Christ kann nur noch bekennen. So allein geben wir im Glaubensgespräch Gottes Wahrheit die Ehre. Wir bezeugen ihn, ohne ihn beweisen zu können.

Daß wir nicht selbst die Wahrheit zum Siege führen können, sondern nur bekennen können, bewirkt, daß wir im Gespräch bescheiden sein können und müssen. Ständig sind wir selbst auf Gott angewiesen in unserem Gespräch. Der Christ kann die Wahrheit seines Herrn in seinem Leben nur insofern zur Darstellung bringen, als er zeigt, daß er mit seinem Leben unter Gott tritt.

6.) Im Gespräch mit dem, der nicht glauben kann oder will, entsteht eine Konstellation, die vielleicht als Toleranz jenseits von Neutralität und Intoleranz beschrieben werden kann. Wir, die wir glauben, haben nie die Wahrheit, sondern die Wahrheit hat uns. Und wir glauben, daß diese Wahrheit Anspruch macht, die Wahrheit für alle Menschen,

alle Räume und Zeiten zu sein.

Aber dieser Anspruch, der uns ergriffen hat und uns zum Zeugnis verpflichtet, kann uns nicht intolerant machen.

Zugleich aber ist es uns verwehrt, gleichgültig auf sich beruhen zu lassen, wo der andere steht.

Das müssen wir dabei unter Toleranz verstehen: Wir leiden darunter, daß der andere sich der Wahrheit verschließt, und wir leiden darunter, daß ihm die Wahrheit verschlossen ist.