

Berichte

Langdon Gilkey

Tendenzen in der protestantischen Apologetik

I. DIE PARADOXE HALTUNG DER PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE ZUR APOLOGETIK

Dieser Aufsatz sucht die bezeichnendsten Grundzüge aufzudecken, die in ein paar neueren Typen der protestantischen Apologetik zutage treten, und will sodann einige konstruktive Folgerungen für die Apologetik der nahen Zukunft ziehen. Wir erheben deshalb nicht den Anspruch, hier einen erschöpfenden wissenschaftlichen Überblick über die weite Vielfalt der protestantischen Theologien zu bieten. Der Protestantismus hat stets eine paradoxe, um nicht zu sagen schizophrene Haltung zur Apologetik eingenommen. Einerseits darf man ihn mit Recht als eine Theologieform hinstellen, die sich methodologisch als völlig *a se*, als einzig und allein auf religiöse Bürgschaften gegründet ansieht und nicht nur sich an Apologetik jeder Art uninteressiert zeigt, sondern auch alle apologetischen Bestrebungen verachtet – wofür die Reformatoren und Karl Barth sprechende Beispiele sind. Andererseits wurde die protestantische Theologie mit dem gleichen Recht als typische «Kulturtheologie», als eine ihrer Struktur nach wesentlich apologetische Theologieform bezeichnet, worin die Doktrinen nicht einzig und allein von arteigenen religiösen Quellgründen ausgehen, sondern aus der Beeinflussung, wenn nicht Bevormundung, durch kulturelle Faktoren. Dabei denkt man erstens an Schleiermachers klassische Definition der christlichen Theologie, als einer der Form nach philosophischen Theologie, deren Hauptaufgabe die Apologetik sei¹, und zweitens an die seither erschienenen zahllosen Neuausgaben protestantischer Theologien, die auf dieser oder jener Philosophie basieren oder die christliche Glaubenslehre zur Gänze soziologisch, psychologisch oder politisch-ethisch verstehen, insbesondere in den Vereinigten Staaten. Können diese so gegensätzlichen Haltungen beide protestantisch sein? Und wenn ja, warum?

Es würde uns zu weit vom Thema wegführen, wollten wir auf diese Frage eine erschöpfende und

völlig gesicherte Antwort geben. Wir müssen uns mit dem kurzen Hinweis darauf begnügen, daß der Wesenszug der protestantischen Theologie in der dialektischen oder polaren Beziehung zwischen der direkten, absoluten und unmittelbaren Autorität Gottes in seinem Wort einerseits und der persönlichen Annahme oder Wahrnehmung dieser Gabe in bewußtem Glauben andererseits liegt. Deshalb kämpften die Reformatoren auf der einen Seite sowohl gegen die kirchliche wie die philosophische Vermittlung des Wortes, gegen jegliche Vermischung des Gotteswortes mit dem Menschenwort; auf der andern Seite aber wandten sie sich auch gegen die Lehre vom impliziten Glauben und die Kategorie der unbewußten Gnade, indem sie behaupteten, was Gott zum Menschen sage, müsse von jedermann vital bejaht und verständlich zum Ausdruck gebracht werden, und was Gott im Menschen wirke, müsse von diesem bewußt wahrgenommen werden.² Die eine Tendenz wendet sich mit aller Entschiedenheit gegen die philosophische Vermittlung, gegen jedes «Verständlichmachen» der biblischen Kategorien in gewöhnlichen Begriffen, da sie befürchtet, sie könnten von den Idolatrien der Philosophie angesteckt werden.³ In einem solchen Protestantismus werden die biblischen Glaubenslehren nicht in philosophischer Deutung, sondern «an sich» vorgelegt in ihrer reinen, paradoxen, mythischen, unkulturellen und doch persönlichen, kerygmatischen Kraft – und die Apologetik bleibt als eine sträfliche Wortmacherei ausgeschlossen. Die andere Tendenz, die im protestantischen Liberalismus ihre geschichtliche Verkörperung gefunden hat und die will, daß der Glaube persönlich erfahren, mit dem Verstand in Besitz genommen und mit dem Willen bejaht werde, geht mit gleicher Entschiedenheit darauf aus, die Botschaft der Bibel in heutige Kategorien zu fassen, so daß «der moderne Mensch an sie zu glauben und sie zu verstehen vermag», und ist so beständig in Gefahr, die transzendente Fremdheit des Gotteswortes aufzugeben.

Einst schien, wenigstens mir, der Katholizismus mehr durch den Faktor der Vermittlung charakterisiert als durch diese starken Antithesen. Einerseits wurde die in den fremden biblischen Kategorien zum Ausdruck kommende göttliche Autorität durch traditionelle Glaubensformeln und theologische Formulierungen vermittelt, und andererseits wurde die erforderliche Verständlichmachung der Offenbarung in Begriffen, die der kulturellen Erfahrung entnommen wurden, durch eine traditionelle (thomistische) naturphilosophische Theo-

logie und die daraus abgeleiteten theologischen Sprechweisen vermittelt. Wie ich vermute, wird in der undurchsichtigen Zukunft der Katholizismus sich zwangsläufig diesem fesselnden, wenn auch leicht verrückten protestantischen Modell der biblischen Absolutheit und der kulturellen Absorption annähern. Da sowohl seine bekennnismäßigen wie philosophischen traditionellen theologischen Autoritäten im modernen Leben ihre Macht verlieren, wird er, wie dies jetzt der Fall zu sein scheint, notgedrungen nach einer unmittelbareren göttlichen Autorität in der Heiligen Schrift und doch auch nach Begründungen für seinen Glauben suchen, die sich vor der Welt vertreten lassen und glaubwürdig sind. Auf jeden Fall sollten uns diese einleitenden Bemerkungen verständlich machen, warum die protestantische Theologie ein so seltsames Sortiment von Haltungen zur Apologetik aufweist. Durch die Notwendigkeit, für den gewöhnlichen Gläubigen verständlich und vertretbar zu sein, wird sie beinahe zur Selbstaufgabe in kultureller Apologetik getrieben. Und doch scheint die Apologetik für die protestantische Geisteshaltung ein unmögliches, um nicht zu sagen verräterisches Unterfangen zu sein, da der Theologe, wenn er Apologetik treibt, gezwungen ist, sich der Philosophie zu bedienen, seine Glaubenslehren mit der gewöhnlichen Erfahrung zu vergleichen und sich den für das weltliche Forschen geltenden Regeln zu unterstellen, damit das, was er sagt, für die moderne Welt glaubwürdig und verständlich ist. Und wenn er so sein theologisches Sprechen «kulturiert», so fragt er sich als Protestant doch, was dann aus dem absoluten Gotteswort wird, das er verkünden muß.

II.

1. *Die Haltungen der neuorthodoxen protestantischen Theologie zur Apologetik*

Bekanntlich vertritt die bis vor kurzem vorherrschende Strömung der protestantischen Theologie – die wir neuorthodoxe, neureformatorische oder biblische Theologie nennen könnten – in beinahe klassischer Form den ersten Typus des oben beschriebenen protestantischen Ethos. Insbesondere in ihrem Barthschen Flügel verachtete diese Theologie alle apologetischen Bemühungen als eine Usurpation der Aufgaben des Heiligen Geistes durch Menschenweisheit, und sie empfand vor der natürlichen Theologie einen unverhohlenen Horror, da sie in ihr eine der bedenklichsten Formen der Blasphemie erblickte. Für einen zentraleuro-

päischen protestantischen Theologen ist es immer noch schwer, ein Argument der natürlichen Theologie anzuhören, ohne dabei das Empfinden zu haben, es sei ein heiliger Ort entweiht worden. Daß die neuere protestantische Theologie gegenüber jedem Argument zugunsten des Evangeliums und somit für jedes Suchen nach einem mit der natürlichen Erfahrung gemeinsamen Grund Abneigung empfindet, ist bekannt. Obwohl wir ihre emotionale Kraft auf dem Kontinent nicht bestreiten, sollten wir diese Antipathie doch nicht für bare Münze nehmen, denn ein Blick auf die heutige Praxis wird uns entdecken lassen, daß in der Neuorthodoxie oft mächtige apologetische Tendenzen am Werk sind, und zwar häufig mit glänzendem Erfolg. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, müssen wir zwischen Apologetik und natürlicher Theologie unterscheiden, denn so weit wir sehen war die Neuorthodoxie als Ganze genommen entschieden apologetisch, ohne daß sie irgendeine Form natürlicher Theologie praktiziert hätte. Unter Apologetik im weitesten Sinn verstehen wir jedes absichtliche und beharrliche Bemühen, die Bedeutung und den Sinn (und in manchen Fällen sogar die Gültigkeit) der christlichen Sicht der Dinge darzutun – ein Bemühen, das zur Erhärtung seiner Argumente sich gewisser Elemente der allgemeinen (im Gegensatz zur christlichen) Erfahrung bedient und so nicht voll und ganz von der Offenbarungsautorität oder der Glaubenzustimmung abhängt. Dieser Definition zufolge läßt sich Apologie treiben als Prolegomenon, als Einführung in den Glauben, indem man seine Bedeutung, seinen Wert, seine erhellende Kraft usw. aufzeigt, ohne daß man versucht oder beansprucht, seine Wahrheit zu erweisen. Dementsprechend ist die natürliche Theologie eine Spezies innerhalb des apologetischen Genus, die einzig auf Grund der allgemeinen Erfahrung und rationaler Argumentation und ohne sich ausdrücklich auf eine Offenbarungsautorität zu berufen, die Gültigkeit gewisser Glaubenslehren (z.B. die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele usw.) zu beweisen sucht. Wie mir scheint, hat die Neuorthodoxie als Ganze ausgeprägte und mächtige Formen von Apologetik (im obigen Sinn) aufgewiesen, obwohl sie entschieden und korrekt sich weigerte, eine natürliche Theologie darzustellen. Die Barthianer erhoben gegen Brunner, Niebuhr, Tillich und Bultmann mit Recht die Anklage, sie seien «Apologeten»; sie behaupteten aber zu Unrecht, diese Theologen glaubten an die natürliche Theologie.

Auf welche Weise waren die gemäßigeren Elemente des neuorthodoxen Spektrums apologetisch

eingestellt? Das allgemeine Charakteristikum der gesamten neuorthodoxen Theologie war die Behauptung, der Mensch als begrenztes und sündiges Wesen sei durch und durch auf die Gnade Gottes angewiesen, um das Wahre zu erkennen und das Gute zu vollbringen. Handelt es sich dabei um eine totale Angewiesenheit, so läßt sich selbstverständlich zwischen der Situation der Sünde und dem Kommen der Gnade kein gemeinsamer menschlicher Boden finden und jede Apologetik ist unmöglich und unnütz. Wenn hingegen der der Gnade bedürftige Mensch der gleiche Mensch ist wie der, der den Glauben erhält, und wenn (und dies ist entscheidend) sein «Offensein» für den Glauben und dessen Sicht eine wichtige Bedingung zum Empfang der Gnade ist, so ist in diesem Zusammenhang Apologetik möglich und sinnvoll. Sie kann, kurz gesagt, für den Akt des Hörens und Glaubens den Weg bereiten; das apologetische Argument kann, wie das mosaische Gesetz, ein Zuchtmeister sein, der den Nichtgläubigen (innerhalb oder außerhalb der Kirche) zu Christus führt. Man gab denn auch allgemein zu, daß das Argument nicht mehr als diese Vorbereitungsarbeit leisten könne, nicht aber den Glauben selbst oder die Glaubenssätze und -lehren zu erzeugen vermöge. Das Argument kann somit machen, daß der gegebene oder geoffenbarte Glaube als für die Situation, wie der Mensch sie erlebt, bedeutungsvoll und sinnvoll erscheint; es kann den Standpunkt des Glaubens als eine gewaltige Option oder Möglichkeit für den Menschen darstellen, der sich richtig versteht. Was den Glauben aus einer solchen Möglichkeit zu einer Wirklichkeit macht, ist vom Menschen her gesehen eine Entscheidung, ein Sprung, eine Überantwortung, die das Argument übersteigt, und von Gott her gesehen eine Gnadengabe, das Werk (um mit Tillich zu reden) «des Zugriffs» des Heiligen Geistes.

Die meisten führenden Leute der Neuorthodoxie, Brunner, Aulén, Nygren, Bultmann, Tillich und Niebuhr, trieben in den dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts Apologetik in dieser Sicht.

Innerhalb dieses grundlegenden theologischen Rahmens konnte das apologetische Argument verschiedene Formen annehmen, wie das auch tatsächlich der Fall war. Erstens konnte aufgezeigt werden, was an gegnerischen Auffassungen, an der naturalistischen, szientistischen, liberal-humanitären, idealistischen usw. Sicht der Dinge falsch ist. Vor 1940 waren solche Argumente mehr in England und Amerika notwendig als auf dem europäischen Kontinent, wo eine turbulente soziale Entwicklung

die meisten dieser kulturellen Alternativen zum Glauben bereits zerstört hatte. Wo solche säkulare Alternativen noch großes Gewicht hatten – wie in den Vereinigten Staaten – hatten die Schriften von Kierkegaard, Barth (unabsichtlich?), Brunner und Bultmann und die Argumente Niebuhrs, Tillichs und ihrer Jünger eine große apologetische Wirkung, zeigten sie doch manchen, die noch keinen «Glauben» hatten, insbesondere solchen der jungen Generation, auf, wie die humanistischen Alternativen nicht an das Christentum und an die Macht des christlichen Verständnisses des Menschen und der Geschichte heranreichen, das zu erhellen vermag, was als offensichtlich wirklich erfahren wird. Wenn solche apologetische Argumente absichtlich und ausführlich vorgetragen wurden, waren sie auf geschichtliche, soziale und psychologische Beweisgründe aller Art gestützt, und was sie darzutun versuchten, war, daß weder die Vernunft noch die Tugend des Menschen so «rein» sei, wie die Humanisten dies glaubten, und daß infolgedessen die Hoffnung oder der Glaube des Humanismus an die Güte des Menschen und seine Fähigkeit, autonom Sinn zu schaffen, in Wirklichkeit eine Illusion ist – ob dies nun das persönliche Leben des Menschen oder seine gesellschaftlich-geschichtliche Existenz betrifft.⁴ Wenn somit – so ging das Argument weiter – das Leben Sinn und Hoffnung haben soll – und sowohl die liberale wie die christliche Kultur beides für möglich und notwendig –, dann bietet das Christentum die einzige Alternative, die wirklich von Belang ist. Andererseits argumentierte man, daß das Schöpferische und Chaotische in der geschichtlichen Erfahrung, die der Humanismus offensichtlich mißverstand und mißdeutete, verständlich gemacht werden könnte durch den «Bibelglauben» und seine Kategorien des *imago Dei*, des Sündenfalls und der Souveränität und Verheißungen Gottes. Der «gemeinsame Boden», auf dem das Argument abgewickelt wurde, war erstens die persönliche und geschichtliche Situation des Menschen, die der Theologe im Licht der biblischen Sicht zu deuten vermochte, und zweitens der vorausgesetzte Faktor der Hoffnung auf Besserung oder, nach theologischem Sprachgebrauch, die evident schöpferische Initiative des Menschen inmitten seiner Sünde und Verlorenheit, und sodann die Tatsache, daß selbst in dieser Situation das Verlangen nach Gnade und Hoffnung auf sie vorhanden sind.

Eine zweite Form der neuorthodoxen Apologetik fand ihren gemeinsamen Boden nicht im Charakter der menschlichen Situation, sondern in den

vorausgesetzten Werten unseres abendländischen kulturellen Lebens, in Werten, die, wie behauptet wurde, ihre Existenz der biblischen Überlieferung verdanken. So wurden so wesentliche Elemente unseres Kultur-«Geistes», wie die lineare Sicht der Zeit, der Sinn für das Bedeutungsvolle der Zeit und insbesondere der Geschichte, die Bejahung des Wertes der materiellen Welt und des Leibes, die Bejahung des Wertes der Einzelperson und ihrer Freiheit, ausgewogen durch den Sinn für die Gemeinschaft und somit für Demokratie und Sozialreform – sogar die Sensualität wird bejaht! – zu ihren biblischen Wurzeln zurückverfolgt und dort angesiedelt. Daraus ergaben sich zwei Folgerungen: 1. Die Griechen waren für die Fehler in unserem kulturellen Leben am meisten verantwortlich – womit die Auffassung, die die deutsche Klassik und Romantik vom Geist der Griechen und Hebräer hatte, völlig in das Gegenteil verkehrt wurde; 2. die biblische Überlieferung müsse (obwohl dieses Argument implizit gelassen wurde) letztlich auf Offenbarung zurückgehen, insofern das, was wir jetzt als wahr und sinnvoll erkennen, aus dieser Überlieferung stamme. Die Neuorthodoxie verachtete zwar Glaubensargumente, die sich auf die Kultur und so auf Menschenwort stützten, aber diese latenten Appelle an gewisse treu festgehaltene abendländische Haltungen und Ideale, die irgendwie zur Grundlage für den Glauben an die biblische Offenbarung genommen wurden, brachten – nur versteckt – zum Ausdruck, was der protestantische Liberalismus offen praktiziert hatte. Solche Argumente waren natürlich sehr wirksam (ob sie, wie in zentraleuropäischen Veröffentlichungen, implizit blieben oder, wie in der angelsächsischen Theologie, ausdrücklich vorgebracht wurden). Daß manche dieser für unser kulturelles Leben wichtigen Ideen letztlich auf biblische Wurzeln zurückgehen, stimmt zweifellos – aber es ist ebenfalls wahr, daß sie auch andere Wurzeln hatten⁵, und es ist erst recht wahr, daß die Kirchen, und so die christliche Tradition einen Großteil ihrer Energie darauf verwendet haben, gerade die meisten dieser Auffassungen zu bekämpfen. So diente diese Art von Apologetik wahrscheinlich mehr zur Vernebelung als zur Erhellung unserer geschichtlichen Vergangenheit.

Solche Methoden hatten Erfolg bei einer Generation, die erstens über den Humanismus und den Marxismus sich keine Illusionen mehr machte und zweitens immer noch an manche positive Elemente der abendländischen Kultur glaubte. Das Christentum schien ihr ein guter Weg – ein besserer

Weg als der Marxismus –, Wirklichkeitssinn mit Vertrauen, und so mit einer aktiven, moralischen Beteiligung am geschichtlichen Leben des Abendlandes zu verbinden. Die so interpretierte menschliche Situation schien ihnen darzutun, daß die Transzendenz keine sinnlose Kategorie sei, daß Gericht und Gnade für das menschliche Dasein unbedingt nötig seien und daß nur die Zukunft die Grundlagen zu wirklicher Hoffnung biete. Im Licht der Tatsache, daß einzig vom christlichen Standpunkt aus Licht auf eine verworrene Geschichte zu fallen schien, erschienen die Autorität des Bibelwortes, die Tatsache der Offenbarung und die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche verständlich und glaubhaft. Diese Apologetik vermochte zwar immer noch nicht «Glauben» zu erzeugen und versuchte dies auch nicht. Sie konnte höchstens die Bedeutung, den Sinn – wenn nicht die Gültigkeit – der christlichen Glaubenslehre aufzeigen. Für dieses Zögern an der Schwelle lagen zwei Gründe vor: Erstens wurden die theologischen Glaubenssätze (über Gott, die Offenbarung, die Sünde, die Gnade usw.) nicht von der angedeuteten Evidenz, von der geschilderten Situation des Menschen als Hypothesen abgeleitet, sondern sie wurden eher sozusagen fix und fertig an diese Evidenz herangebracht, um sie zu erhellen. Somit übten sie nicht die Funktion von aus der Erfahrung abgeleiteten Erklärungshypothesen aus und konnten so auch nicht auf strikt «empirische» Weise getestet werden. Man betonte oft, daß sie aus dem Glauben der Bibel, aus der Offenbarung und ihrer Annahme stammten und nicht aus einer autonomen, rationalen Analyse der gewöhnlichen Erfahrung. Zweitens wurde auf psychologischer Ebene festgestellt, daß der Glaube ein persönlicher, existentieller Akt, eine Entscheidung sei (hierfür war Kierkegaard maßgebend), und auf der theologischen Ebene, daß Glaube nicht einem Argument entspringe, sondern in der persönlichen Antwort auf die Begegnung mit Gott im Wort, dem Urteilspruch des Gesetzes und der Verheißung des Evangeliums bestehe.⁶ Aus beiden Gründen – namentlich aus dem, daß die christliche Lehre aus Offenbarung stammt, und daß der Glaube als Antwort auf die Offenbarung und das Wirken des Heiligen Geistes entsteht – wurde Apologetik nicht mit natürlicher Theologie verwechselt, sondern wurde ihr nur eine vorbereitende, dienende Aufgabe zuerkannt.

Ein weiterer Aspekt der neuorthodoxen Apologetik ergibt sich aus dem engen Zusammenhang der neuorthodoxen Theologie mit dem Existential-

lismus. Diese Apologetik gab zwar zu, daß sie weder die Tatsache der Offenbarung noch die Gültigkeit der aus ihr abgeleiteten Lehren beweisen könne; dennoch war es möglich, diese Apologetik noch einen Schritt weiterzuführen auf das Gebiet des Sich-Entscheidens. Denn, wie diese Apologeten glaubten, konnte dargetan werden, daß alle Menschen glauben müssen, um leben zu können; daß ein solcher Glaube eine «Mythologie» oder ein System von Glaubenslehren in sich schließe, die sich nicht beweisen ließen, und daß ein solcher Glaube somit aus einer Entscheidung oder Lebenshaltung kommen müsse. Deswegen, so argumentierte man, gehe es in der Apologetik nicht um die Wahl zwischen einer kühlen, objektiven Vernunft einerseits und Glauben andererseits oder um die Wahl zwischen Wissenschaft und Glaube, Beweisen und Glaube. Vielmehr gehe es in unserem Dasein, so wie es tatsächlich ist, um die Wahl zwischen verschiedenen unbeweisbaren Haltungen, die aufgrund persönlicher, existentieller Entscheidungen im Dasein getroffen würden. Letztlich gingen ja die Wissenschaft selbst und die meisten objektiven Philosophien auf unbeweisbare Behauptungen über Wirklichkeit und Wahrheit zurück. Wie Tillich sagt, wurzelt jede Philosophie in Theologie. In der rationalen Auseinandersetzung auf diesen Gebieten kann es nicht um Beweise gehen, sondern nur um Vergleiche zwischen letzten Standpunkten – die alle auf Glauben beruhen –, und in einer solchen Situation kann der christliche Glaube seine relative Verständlichkeit und Gültigkeit dartun. Die Apologetik kann die Kluft zwischen einer säkularen und einer gläubigen Haltung nicht überbrücken; aber sie kann aufzeigen, daß beides der Form nach ähnliche «Haltungen» sind und warum es menschlich verständlich ist, daß diese Kluft besteht, und daß dies nicht ein noch unausgereifter, sondern ein unausweichlicher Aspekt der menschlichen Situation ist.

Eines der klarsten Beispiele protestantischer Apologetik unter Absehen von der natürlichen Theologie ist die Korrelationstheologie Paul Tillichs.⁷ In der Überzeugung, daß keine Lehre für den Menschen sinnvoll ist, sofern sie nicht auf die Probleme und Krisen seines kulturellen oder weltlichen Daseins bezogen wird, suchte Tillich die Probleme der menschlichen Situation, wie er sie in seiner existentialistisch-ontologischen Philosophie analysierte, auf die «Antworten» der Offenbarung zu beziehen, die somit im Licht dieser philosophischen Analyse interpretiert wurden. Somit war Tillichs Theologie in ihrer fundamentalen

systematischen Form apologetisch, d. h. sie ging von der gewöhnlichen Situation des Menschen aus, deckte dort ein latentes Problem auf, das wohl jeder Mensch erfährt, tat dar, daß dieses Problem auf rein menschlicher Ebene sich nicht lösen läßt und zeigte dann die Bedeutung und den Sinn der auf das so interpretierte Problem bezogenen theologischen Lehre auf. Obwohl die meisten Neuorthodoxen die Methode Tillichs als Kapitulation des Wortes vor Kultur und Philosophie ansehen, folgen sie unseres Erachtens dieser Methode Punkt für Punkt: Sie analysieren die Schwäche und Krise der Kultur, tun dar, daß die Kultur diese Probleme nicht lösen kann, argumentieren, daß nur die christlichen Kategorien oder Lehren sie tatsächlich zu lösen vermögen, und interpretieren schließlich das Wort vermittels eines zwingenden und bedeutsamen Sortiments weltlicher Kategorien (so z. B. verwendet Bultmann Heideggers Existentialismus; Bubers Auffassung des dialogischen Charakters des Selbsts als ein auf ein Du bezogenes Ich wird von Brunner ausdrücklich, von den meisten andern Neuorthodoxen implizit verwendet).

Bevor wir erörtern, auf welche sehr ernsthaften Schwierigkeiten diese Art von Apologetik heute stößt, ist noch zu bemerken, daß viele der hier aufgedeckten allgemeinen Prinzipien, selbstverständlich mit gewissen bezeichnenden Unterschieden, moderne mächtige Strömungen der protestantischen Theologie auf dem Kontinent charakterisieren, z. B. die Theologie von Gerhard Ebeling und Jürgen Moltmann. In keinem Fall wird eine natürliche Theologie, ein Beweis für die Gültigkeit des Glaubens oder einer Glaubenslehre unternommen. Und doch wird, wenn nicht offen, so doch ernsthaft in die Apologetik eingestiegen. Bei Ebeling werden die Gesetzesbestimmungen und das Evangelium auf die allgemeine menschliche Situation und ihre Geschichte angewandt, um beide zu erhellen, und die Kategorie des «Wort-Ereignisses» (vom späten Heidegger übernommen) wird verwendet, um zunächst die allgemeine menschliche Situation («Existenz ist Linguistik») zu erklären, und sodann wird ihre paradigmatische Rolle im Glaubensereignis aufgezeigt. Mit andern Worten: als geeignetster Gesichtspunkt, um Glauben im Zusammenhang mit Offenbarung zu verstehen, gilt ein Standpunkt, der sich als nützlich erweist, um die gesamte menschliche Existenz zu verstehen, und so wird das ganze Glaubensgerüst als verständlich und sinnvoll erwiesen.⁸ Bei Moltmann tritt die Parallele zu den ältern neuorthodoxen Apologetikformen noch offener zutage. Auch für Moltmann ergeben

sich gewisse Kategorien, die für das moderne Leben wesentlich sind, aus der biblischen Offenbarung: der Sinn für die lineare Zeit, der Sinn für das «Neue» als einer geschichtlichen Möglichkeit und vor allem das Vertrauen in die Zukunft, das er Hoffnung nennt. Dies scheinen die bezeichnendsten Züge der modernen Geisteshaltung zu sein. Wenn man (so geht das Argument weiter) diese Sichten übernimmt, so muß man die Bedeutung und die mögliche Gültigkeit des Glaubens anerkennen, von dem sie stammen.⁹ Zweitens: Wenn der Mensch überhaupt leben soll, und erst recht, wenn seine Welt besser werden soll, und wenn die wichtige weltliche Kategorie der Revolution eine Lebensmöglichkeit sein soll – und nach Moltmann ist sie dies –, so muß der Mensch in einem System leben, das die Hoffnung verständlich und glaubwürdig macht.¹⁰ Doch der einzige Grund zu realer Hoffnung ist eschatologisch. So ist die biblische Eschatologie als Basis für diese menschliche und geschichtliche Notwendigkeit wiederum verständlich und glaubwürdig. Wie nach den alten neuorthodoxen Apologetikmodellen der Glaube allen humanistischen Alternativen gegenüber als notwendig erscheint, wenn die Geschichte einen Sinn haben soll, so ist nach den parallelen neuen Argumenten die auf der Auferstehung gründende Hoffnung eine Notwendigkeit gegenüber allen weltlichen Alternativen (der bourgeoise Fortschritts Glaube oder die marxistische Dialektik der Geschichte), wenn Revolution möglich sein soll.

In der Art hingegen, wie sie die Auferstehung als ein geschichtliches Ereignis auf diese eschatologische Hoffnung beziehen, entfernen sich Moltmann und Wolfhart Pannenberg von der neuorthodoxen Apologetiktradition, wie wir sie beschrieben haben. Insofern nicht nur behauptet wird, daß die Bibel die Auferstehung als ein geschichtliches Ereignis bezeugt, sondern darüber hinaus (wie dies bei beiden der Fall ist) darauf bestanden wird, daß die so verstandene Auferstehung durch die anerkannten Methoden der Geschichtsforschung als geschichtliches Ereignis bewiesen werden könne, handelt es sich nicht nur um Apologetik, sondern geradezu um eine natürliche Theologie extremster Art, sucht man doch die geschichtliche «Faktizität» der Auferstehung als die vorausliegende Basis des Glaubens zu beweisen, statt als dessen Ergebnis¹¹, und somit die Auferstehung nicht so sehr durch die Augen des Glaubens, als vielmehr durch die der Geschichtsforschung zu bestätigen. Damit treiben diese Theologen natürliche Theologie, d. h. sie bemühen sich, die Gültigkeit

einer Behauptung des Glaubens sowie ihre Bedeutung und Sinnhaftigkeit, ihre Möglichkeit zu erweisen¹². Insofern sie aber (wie beide dies tun) das Wort «Geschichte» anders definieren als die weltlichen Historiker (bei denen die Kategorie des Wunderbaren aus verschiedenen Gründen, ähnlich denen, wie sie schon seit langem von Hume und neuerdings von Troeltsch vorgebracht worden sind, als ein für den Historiker unstatthafes Apriori angesehen wird), und es in einem Sinn fassen, der sich mit dem Glauben vereinbaren läßt¹³, ist ihr Vorgehen nicht mehr natürliche Theologie oder apologetisches Bemühen, sondern es wird zu einer Erklärung von etwas Entscheidendem, das sich daraus ergibt, daß man einen Aspekt der Heilsgeschichte mit den Augen des Glaubens besieht, und so mit Augen, die es für möglich halten, daß ein solches Ereignis in der Geschichte eintritt. Im ersten Fall stellt man sich auf den «gemeinsamen Boden» der Geschichtsschreibung; im zweiten Fall wird die Anerkennung des Wortes Gottes in der Schrift und so die Möglichkeit von gottgewirkten Ereignissen als Bedingung für das Verständnis der Ereignisse genommen, von denen uns das Neue Testament berichtet – und damit liegt hier gar kein gemeinsamer Boden vor. Wie fruchtbar auch immer der «neuorthodoxe Apologetikstil» Moltmanns im Hinblick auf die Kategorien des Neuen und der Revolution sein mag, so scheint es mir doch selbstverständlich, daß es in unserem Zeitalter keine Möglichkeit gibt, auf die Fragen des fundamentalen Zweifels – weder auf die des Christen noch die des Ungläubigen – zu antworten (was eben die Aufgabe der Apologetik ist), indem man sich auf die Autorität der Bibel einerseits und auf die Faktizität der Auferstehung andererseits beruft. Sowohl die Zustimmung zur Autorität der Bibel als auch die Überzeugung, daß eine Auferstehung als ein geschichtliches, tatsächliches Ereignis glaubbar ist, setzt den christlichen Glauben voraus und schließt somit eben die Art des Zweifels aus, an den sich das apologetische Argument ipso facto richtet. Darum halten wir diese neue Strömung in der protestantischen Apologetik nicht für einen sehr verheißungsvollen Ausbruch aus der Art von Apologetik, wie die protestantische Theologie sie eine Zeitlang geboten hat.

2. Praktische Schwierigkeiten

Auf welche bezeichnenden Schwierigkeiten stößt heute die beschriebene allgemeine Methode der neuorthodoxen Apologetik? Wenigstens in ameri-

kanischen Kreisen hat sie allem Anschein nach gegenwärtig ihre Überzeugungskraft eingebüßt. Einige versuchen immer noch, auf diesem Weg Apologetik zu «treiben». Auch abgesehen von der Berufung auf die Auferstehung ist es dies, was uns die landläufige protestantische Theologie trotz ihrer glänzenden Kenntnisse auf dem Gebiet der Bibel- und Geschichtswissenschaft als veraltet erscheinen läßt. Und warum ist dem so? Die grundlegenden Voraussetzungen dieser Art von Apologetik wurden in der letzten Zeit so radikal in Frage gestellt, daß eine Apologetik, die diese Voraussetzungen macht, eher den Fragen, auf die sich die Apologetik richten sollte, auszuweichen als auf sie zu antworten scheint. Wie wir sahen, bestand die Grundform dieser Apologetik grob gesagt im Gedankengang: Wenn Leben, Geschichte und die Rätsel der menschlichen Existenz verständlich und sinnvoll sein und umgestaltet werden sollen, dann bilden die aus der Offenbarung geschöpften christlichen Glaubenslehren das notwendige Gerüst, um diese Sinnhaftigkeit, Verständlichkeit und selbst diese Umgestaltung zu erreichen. Inzwischen stellen sich in bezug auf diese Voraussetzungen der neuorthodoxen Apologetik drei Probleme.

Erstens berief sich die Apologetik auf die Notwendigkeit eines letzten Sinngerüsts, wenn die Menschen schöpferisch und aktiv der Zukunft entgegenleben sollten: Wenn das Leben Sinn haben soll, dann... Jetzt macht in jedem Wenn-dann-Satz die radikale Infragestellung des «Wenn» das «Dann» unerheblich. Der ernstliche Zweifel an der Möglichkeit, daß «ein letztes Sinngerüst» – ob es nun auf der Vorsehung, der Christologie oder der Eschatologie aufbaut – sinnvoll sei, beeinträchtigt den apologetischen Wert dieses Arguments. Existentialismus, Sprachphilosophie und das Problem des Übels – die ironischerweise früher zur Stärkung der Neuorthodoxie beitrugen – räumen mit ihm auf. In seinen extremsten Formen fragte sich der Existentialismus, ob ein «letztes Sinngerüst» den Menschen nicht eher daran hindere als ihm behilflich sei, zu sich selbst zu kommen.¹⁴ Die Sprachphilosophie hinwieder stellte die Frage, ob das Reden vom «Sinn der Geschichte», vom «Neuen in der Geschichte» usw. überhaupt einen Sinn habe, und wenn ja, welchen Sinn. Und schließlich tauchte die Frage auf, ob der Glaube an die Souveränität des Bundesgottes nicht, statt der Wirrnis der Geschichte ein Sinngerüst zu geben, angesichts des bestehenden Übels jede Art von Geschichtssinn unmöglich oder auf jeden Fall umoralisch mache.¹⁵ Kurz, in der gegenwärtig eher skeptischen Philo-

sophie und gänzlich verzweifelten geschichtlichen Situation scheint das Argument, daß das Gerüst des Glaubens dem geschichtlichen Leben «Sinn» gebe, durch den Einwand umgestoßen zu sein, daß für die weltliche Mentalität das Gerüst des Glaubens selbst wenig Sinn und wenig Glaubwürdigkeit besitze und somit eine wenig tragfähige Basis für Sinnhaftigkeit und Hoffnung sei. Und solche der modernen, weltlichen Mentalität sehr entsprechenden Fragen nach den existentiellen, linguistischen und moralischen Implikationen des «letzten Sinngerüsts» der Geschichte im allgemeinen und des Glaubens im besonderen sind nicht damit beantwortet, daß man sich auf die charakteristischen Aussagen und Lehren der Bibel selbst beruft. Es ist keine Antwort auf die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Grundhaltung der Bibel, wenn man betont, ihrer Sicht entsprechend sei ein solcher Zweifel zu erwarten, denn für die Bibel sei Sinn illusorisch, ein Übel oft ein Scheinübel, Gott verborgen und Zweifel oft ein Aspekt des echten Glaubens. Zwar ist der biblische Glaube zum Teil durch Zweifel charakterisiert. Doch dieser Satz läßt sich nicht einfach umkehren. Zweifel ist nicht unbedingt identisch mit biblischem Glauben, und es ist nutzlos, wenn man dies vortäuscht oder dann vorgibt, daß Zweifel nicht ebenso sehr eine Bedrohung des Glaubens wie ein Element von ihm ist. Der Zweifel kann ein solches Ausmaß erreichen, daß er Glauben ausschließt und so nicht damit beantwortet werden kann, daß man von neuem die Implikationen der Glaubensinhalte wiederholt.

Zweitens nahm die neuorthodoxe Apologetik an, in den Händen der Theologen sei sozusagen ein ganzes Sortiment sinnvoller und erhellender biblischer Kategorien vorhanden. Sie hatten diese nicht aus der Analyse einer innerweltlichen Erfahrung abgeleitet, sondern sie fanden sie in der biblischen Offenbarung vor und wandten sie dann in ihrer apologetischen Arbeit auf die irdische Erfahrung an, um diese zu erhellen. Ihre Sinnhaftigkeit und Gültigkeit hing somit gänzlich von der göttlichen Offenbarung und vom gemeinschaftlichen und persönlichen oder geschichtlichen Glauben ab, der den Menschen als Sünder «kannte», Gott als Herrn, Christus als Auferstandenen, die Zukunft als Hoffnung; es war, in Abhängigkeit vom Wort, der *Glaube*, der diese Dinge kannte und sie dann auf die persönliche und geschichtliche Erfahrung anwandte, um die hier bestehenden Ambiguitäten zu erhellen und zu klären. Die *kognitive* Grundlage der Theologie war hier somit Glaube als Antwort auf das Wort; würde dieser ins Gleiten kommen,

so käme damit auch die ganze logische Struktur der biblischen Theologie und die Wirksamkeit ihrer apologetischen Form ins Rutschen. Die Schwierigkeit war, daß sie tatsächlich ins Rutschen kam. Vielleicht hätte dies nicht der Fall sein dürfen – vielleicht ist der Zweifel auf dieser Ebene ein Indiz dafür, daß man nicht mehr Christ ist. Aber auf alle Fälle haben Laien, Geistliche und Theologiestudenten Zweifel auf dieser Ebene erlebt, namentlich einen nagenden Zweifel daran, ob sie tatsächlich Glauben haben oder nicht, und damit, ob sie überhaupt die Offenbarung angenommen haben, ob sie diese Dinge, von denen die Sprache der Bibel spricht, überhaupt kennen, und folglich ob diese Aussagen über Gott und sein Tun, die sie auf die Erfahrung anwandten, für sie überhaupt einen Sinn hatten, obwohl sie sie verkündigten. Es traf folgendes ein: Erstens erlebten sie in sich selbst welthaften Zweifel, der ihr Vertrauen in die Realität des Glaubens als einer Qualifikation ihrer eigenen Existenz untergrub und damit auch ihr Bewußtsein vom Sinn, von der Gültigkeit und Gewißheit der Glaubenslehren unterminierte. Selbst wenn z.B. es sich nicht leugnen läßt, daß der Glaube den Herrn als Auferstandenen «kennt», waren sie nicht sicher, ob sie selbst diese Art Glauben hätten und ob dies für sie selbst eine Wahrheit sei. Zweitens: Infolgedessen mußte schließlich zugegeben werden, daß der Theologe, der Geistliche und der Laie selbst ebenso sehr durch das «säkulare Denken» wie durch den Glauben qualifiziert sind, daß ihre Wahrnehmung der Wirklichkeit und so ihre Richtmaße für die Gültigkeit und Sinnhaftigkeit ebenso sehr, wenn nicht mehr, weltlich sind wie christlich. «Kirche» und «Welt» wären somit nicht zwei Positionen (wie für die Neuorthodoxie), sondern eine: Die Kirche wäre weltlich und darum ebenso sehr von säkularem Zweifel wie von kirchlichem Glauben durchdrungen. Die radikale oder «Gott ist tot»-Theologie brachte für viele diese Situation kraftvoll zum Ausdruck.¹⁶ Manchen, die mit den theologischen Konklusionen dieser Schule nicht einverstanden waren, brachte sie doch zum Bewußtsein, wie sehr in der christlichen Existenz in unserer Zeit unser Glaube mit Schwierigkeiten und Zweifel vermengt ist, die sich aus unserem säkularen Denken ergeben, so daß für uns Glaube auch durch Unglauben charakterisiert ist.

Eine weitere Folge dieser Entwicklung war, daß die Fragen, die die Apologetik bestimmten, sich verschoben. Die entscheidende Hauptfrage schien nicht nur zu sein: Wie erhellt der theologische Standpunkt die Situation in der Welt?, sondern es

kam zur Frage: Wie kann ein Mensch in der Welt in theologischen Kategorien Sinn und Gültigkeit finden? Wie kann man vom säkularen Denken und nicht von der Theologie her Theologie treiben? Werden diese Fragen gestellt – und es sind dies meines Erachtens tatsächlich die Grundfragen unserer jetzigen Angehörigen der Kirche – dann kann man sich nicht einzig und allein auf die Offenbarung und den Glauben berufen, um der Theologie Sinn und Bedeutsamkeit zu geben. Wenn der Mensch, der innerhalb oder außerhalb der Kirche Theologie und Verkündigung hört, in den meisten seiner Haltungen der Wirklichkeit und Wahrheit gegenüber selbst ein welthaft denkender Mensch ist – wie das bei uns zutrifft –, dann kann die Theologie nicht, wie die Neuorthodoxie dies tat, von den nichtsäkularen Voraussetzungen der Offenbarung ausgehen – von der Autorität der Schrift, von der kerygmatischen Christusbegegnung oder von der Realität des Glaubensereignisses –, wenn etwas verständlich und sinnvoll sein soll; und dementsprechend können wir nicht in der Apologetik den biblischen Glauben voraussetzen und dann von da aus auf die Fragen nach der Welt übergehen, wie die Apologetik der Bibeltheologie dies tat. In der Situation von heute – sicherlich in Amerika und höchstwahrscheinlich auch auf dem Kontinent – ist die Aufgabe, Theologie zu treiben, in eine weitgehend säkulare Atmosphäre hineingestellt, in eine Atmosphäre, die zugleich Kirche und Welt, den Glauben so gut wie den Unglauben durchdringt und die es sehr schwierig, wenn auch nicht unmöglich macht, die Glaubenslehren für glaubwürdig und sinnvoll zu halten. In seiner solchen Situation können wir nicht die alten Bekenntnis- oder Bibelautoritäten voraussetzen, denn gerade sie werden, ob wir nun wollen oder nicht, von unserem säkularen Denken bezweifelt oder wenigstens in Frage gestellt, und so richtet unsere Säkularität an unseren Glauben Fragen über *sie*. Somit ist die Apologetik erstens notwendig, weil selbst gläubige Menschen der Kirche an grundlegenden Dingen des Glaubens zweifeln, und zweitens schwierig, weil die ältern neuorthodoxen Apologetikmodelle sich für uns nicht mehr eignen.

III.

APOLOGETISCHE TENDENZEN IN DER ANGELSÄCHSISCHEN LIBERALEN THEOLOGIE

Der andere Haupttypus der protestantischen Apologetik, der für die angelsächsische, nicht aber für

die zentraleuropäische Theologie charakteristisch ist, ist mehr von liberaler als von neuorthodoxer Art, denn er verwendet ausdrücklich irgendeine Philosophieform als Brücke zwischen dem Glauben und seinen Lehren einerseits und der modernen, säkularen Geisteshaltung anderseits.¹⁷ Gegenwärtig bestehen zwei große Flügel dieser Art philosophischer Theologie oder religiöser Philosophie.

1. Die Apologetik der Prozeßtheologie

Die Prozeßtheologie stützt sich auf die metaphysische Philosophie von A. N. Whitehead und wurde von den Philosophen H. N. Wieman und Charles Hartshorne in verschiedenen Richtungen ausgearbeitet. Die Hauptvertreter dieser Schule sind gegenwärtig B. M. Meland, D. D. Williams, John H. Cobb jun. und Schubert M. Ogden.¹⁸ Wie für die liberale Tradition, der sie angehören, ist für sie die Hauptaufgabe der Theologie Apologetik, d. h. die Aufgabe, die traditionellen Glaubenslehren dem modernen Geist verständlich zu machen und ihre Wahrheit in modernen Begriffen darzustellen. Um dieser Aufgabe willen müssen nach ihrer Ansicht die Kategorien des traditionellen Glaubens in eine moderne Metaphysik übersetzt werden, die a) dem Verständnis des modernen Menschen entspricht und b) sich doch mit einem «christlichen Verständnis der Dinge» vereinbaren läßt und dieses nicht zerstört. Wie sie glauben, eignet sich die Prozeßmetaphysik trefflich für beide Rollen: Sie ist modern und somit verständlich, da sie der modernen Wissenschaft, den modernen Anforderungen des Empirismus, den modernen ethischen und ästhetischen Kriterien usw. entspricht; und doch, so behaupten diese Autoren, machen sie ihre charakteristischen Züge zu einem überaus geeigneten Instrument zur Vermittlung christlicher Anschauungen. Beispielsweise ist für das Prozeßdenken Gott von Wesen aus eher auf die Welt bezogen als nichtbezogen, von eher dynamischem als statischem Charakter; er «fühlt» und leitet die Welt; er ist der Ursprung ihrer Werte, ohne daß er ein willkürlicher Herrscher oder Tyrann wäre, und er regt den Lauf der Welt eher an, als daß er ihn bestimmt. So lassen sich nach dieser Ansicht die biblischen Begriffe wie das dynamische Handeln Gottes in der Geschichte, seine liebende Sorge für die Welt, seine Öffnung auf die Zukunft hin als auf die Stätte des Heils, die Freiheit und Geschichtlichkeit des Menschen usw. in dieser Metaphysik viel verständlicher ausdrücken, als in den traditionellen aristotelisch-thomistischen Kategorien, die Gott

als ein transzendentes, solitäres, unwandelbares und so unbezogenes Wesen ansehen. Vor allem sind sie sich bewußt, daß nur dann, wenn die «Mythen» des biblischen Glaubens auf diese Weise erschöpfend¹⁹ in eine kohärente, geeinte metaphysische Sprache gebracht werden, der Glaube für die moderne Geisteshaltung überzeugungsmächtig und religiös glaubwürdig ist. Eine metaphysische Apologetik, um nicht zu sagen eine natürliche Theologie, ist notwendig, wenn das Christentum heute noch eine Lebensoption sein soll. Während die materiellen Inhalte dieser Sicht leidenschaftlich antihomistisch sind, erinnern seltsamerweise ihre formalen Züge sehr an die vertrauten thomistischen Strukturen, worin eine «säkulare» philosophische Epistemologie und Ontologie das Verständnisgerüst bilden, in welchem die Glaubenslehren zum Ausdruck gebracht werden.

Wie es auch bei ihrem katholisch-thomistischen Halbbruder der Fall ist, kommen die gegenwärtigen Schwierigkeiten dieser Form protestantischer Apologetik mehr von der philosophischen als von der religiösen oder theologischen Kritik her. Sicherlich hat der neuorthodoxe Protest gegen philosophische Theologie und natürliche Theologie, wonach beide den Glauben zerstören, noch immer einen großen Einfluß auf die meisten von denen, die Theologie ausschließlich in biblischer Perspektive treiben wollen. Nachdem in den letzten Jahren die biblische Theologie erlahmt ist, kommen aber die Hauptschwierigkeiten von der weitverbreiteten philosophischen Kritik der metaphysischen Spekulation her. Das entscheidende Argument dieser Theologie lautet: Nur eine metaphysische Interpretation religiöser Kategorien wird diesen Kategorien für einen modernen Menschen Sinn und Gültigkeit geben. Wenn aber ernstlich in Frage gestellt wird, ob die Metaphysik selbst für das moderne Denken verständlich und sinnvoll sei, dann steht diese Theologie sozusagen vor zwei Sortimenten zweifelhafter Sprachspiele statt vor einem. Nun ist es aber gerade der zentrale Charakterzug der typischsten Formen heutiger Philosophie – wenigstens im angelsächsischen Leben –, die Möglichkeit der Metaphysik von Grund auf in Frage zu stellen.

2. Die auf die Sprachphilosophie aufgebaute Apologetik und ihre Schwierigkeiten

Die in England und Amerika vorherrschende Philosophieform ist die sogenannte «Sprachphilosophie» – eine Sprachphilosophie positivistischer Art oder eine solche der «Alltagssprache» (was, grob

gesagt, auf den Gegensatz zwischen dem «frühen» und dem «späten» Wittgenstein hinausläuft). Der Wesenszug dieser Philosophie liegt darin, daß sie es aufgibt, um das Wirkliche und Letztgültige zu «wissen», und sich folglich mit der bescheideneren Rolle begnügt, die Formen des menschlichen Sprechens zu analysieren.²⁰ Diese Philosophie ist uns nicht behilflich, um das Wirkliche, das «tatsächlich Vorliegende» zu wissen. Sie spricht uns eher von den Formen unserer Rede; sie analysiert Sätze, die auf anderer Grundlage gemacht wurden (auf Grundlage der Wissenschaft, des gesunden Menschenverstandes, der Ethik, der Religion usw.); sie macht keine Aussagen über die Wirklichkeit an sich; sie unterrichtet uns über unsere Sprachgebräuche, sagt uns aber nicht, worauf sich unsere Aussagen «dem objektiven Sachverhalt nach» beziehen. Darum ist die Metaphysik, was sonst immer sie sein mag, kaum ein legitimer Zweig der philosophischen Forschung, und a fortiori wird eine natürliche Theologie unmöglich. Aus anderen Gründen, doch mit ungefähr dem gleichem Effekt haben auch der Existentialismus, die Phänomenologie, der empirische Naturalismus und andere wichtige Formen der heutigen Philosophie die Möglichkeit spekulativer Metaphysik in Frage gestellt. Mit andern Worten: Wie es scheint, halten die Philosophen die metaphysische Rede für ebenso «verrückt» und sinnlos wie die theologische Rede. Infolgedessen scheint es der Aufgabe der Apologetik wenig dienlich, wenn wir die eine Rede in die andere übersetzen. Wenn es der theologischen Reflexion darum geht, das religiöse Denken in die Begriffe der modernen Philosophie zu übersetzen, dann scheint angesichts des antimetaphysischen Charakters der modernen Philosophie eine auf die Metaphysik begründete Theologie die für heute am wenigsten erfolgversprechende Option zu sein.

Infolge einiger dieser Faktoren haben die schöpferischsten Theologen in dieser Schule ihr Denkbemühen von der metaphysischen Konstruktion als Grundlage einer Apologetik auf die linguistische oder phänomenologische Analyse verlegt. Das beste Beispiel dafür ist meines Erachtens Schubert Ogden. Während er vor einigen Jahren für die Apologetik eindeutig den Ruf erhob, die religiösen Kategorien seien in die Begriffe eines «neuklassischen Metaphysiksystems» zu übersetzen, nehmen seine apologetischen Argumente nun eine ganz andere Form an.²¹ Durch die Analyse der unbedeutendsten Voraussetzungen des sittlichen Handelns und intellektuellen Forschens findet Ogden in beiden eine Bejahung einer letzten Existenzordnung

enthalten, die dem Gottesglauben äquivalent ist. Auf Grund der (für ihn) nicht wegzuleugnenden Wahrheit, daß der Mensch de facto an Gott glaubt, sind Aussagen über Gott verständlich und sinnvoll, und das Reden über Gott läßt sich rational verteidigen. Eine solche «phänomenologische» Analyse der Voraussetzungen aller Behauptungen und aller affirmativen Feststellungen ist selbstverständlich nicht das gleiche wie der Aufbau eines metaphysischen Systems, sondern eher ein phänomenologisches Prolegomenon zu der Metaphysik selbst sowie zu der Theologie, der Moral und der Wissenschaft. Wie der heutige problematische Charakter des Glaubens die neuorthodoxe Apologetik von ihrem ursprünglichen Gelände auf neue Gefilde getrieben hat, so hat die parallele Problematik der Metaphysik die philosophische Theologie zu einer phänomenologischen Analyse der unmittelbaren Erfahrung gedrängt, um so zugleich die Grundlagen der Philosophie und der religiösen Aussagen aufzudecken.

Der zweite Flügel der neueren philosophischen Apologetik in der Theologie ist jener gewesen, der nicht metaphysische Prozesse, sondern linguistische oder analytische Philosophie zu ihrer intellektuellen Grundlage nahm. Es bestanden nur wenige Möglichkeiten für eine auf den Positivismus gestützte christliche Apologetik.²² Die spätere «Philosophie der Alltagssprache», die von der toleranteren Erforschung der Sprechweisen stammte, wie sie der späte Wittgenstein übte²³, öffnete indes das Tor für eine breite Vielfalt solcher philosophischer Verteidigungen des religiösen Sprechens im allgemeinen und des christlichen Sprechens im besonderen. Selbstverständlich waren solche Verteidigungen eine Form von Apologetik und nicht von natürlicher Theologie, da sie die Sinnhaftigkeit und Berechtigung des religiösen Sprechens aufzuzeigen versuchten und nicht sosehr die Gültigkeit einzelner Aussagen in dieser Rede, z. B. daß es verständlich und sinnvoll sei, zu sagen, «Gott ist» im Gegensatz zum Beweisen wollen, daß er ist. Wie gesagt, war es das Hauptdogma der Sprachphilosophie, daß die Rolle der Philosophie nicht das Wissen um die Wirklichkeit sei, wie immer diese auch bestimmt werden möge. Philosophisches Forschen unternimmt deshalb keinen Test; es verifiziert nicht induktive Feststellungen über «das, was vorliegt»; kein Philosoph kann aus philosophischen Gründen sagen, daß Gott ist und was er ist. Die Philosophie hat zur Aufgabe, unsere verschiedenen Sprechtypen zu analysieren und aufzuzeigen, wie die Worte gebraucht werden, welche Arten von Kri-

terien bestehen, um zwischen korrektem und unkorrektem Sprachgebrauch zu unterscheiden und somit zu sagen, welche Aussagen in diesem «Sprachspiel» sinnvoll und welche nicht sinnvoll sind. Philosophie ist «Rede über Rede» und geht darauf aus, durch die Erforschung unserer konfuse Sprachgewohnheiten zu einem Therapeuten oder Arzt für die schlimmsten unter ihnen zu werden. Wenn ein Sprachspiel gegeben ist, d. h. in einer Sprechgemeinde in Brauch steht, kann ein solcher Sprachanalytiker annehmen, daß es verständlich und sinnvoll ist, und so geht er durch seine Analyse dazu über, herauszufinden, welche Art von Verständlichkeit oder «Grammatik» diese Sprache tatsächlich besitzt. Er bringt kein vorgängiges Kriterium über Sinn oder Unsinn in diese Analyse; er «schaut und sieht» nur, was für Sprachgebräuche bestehen.²⁴ Im Fall des religiösen Sprechens hat der Philosoph weder für es noch gegen es zu argumentieren; von der Annahme ausgehend, daß dieses Sprechen «da» ist – und in der Christengemeinde scheint es da zu sein –, hat er es zu analysieren und aufzuzeigen, welches seine Grammatik ist, wie es die Wörter verwendet, wie es seine Aussagen bestätigt oder prüft, und was für einen Sinn es somit tatsächlich hat. Ist dieser Sinn einsichtig, mag er auch noch so «verrückt» oder seltsam sein, so ist im religiösen Sprechen eine Grammatik vorhanden, denn es ist anzunehmen, daß ein solcher Sprachgebrauch, der der sprachphilosophischen Attacke standgehalten hat, sich als wirklich sinnvoll und somit vertretbar erwiesen hat. Erzbischof Ian Ramsay, I. A. Crombie, Ninian Smart, John Hick, C. H. Hare, Donald Evans und viele andere bieten glänzende Beispiele für diese Rolle der philosophischen Apologetik.²⁵

In der gegenwärtigen religiösen und theologischen Situation sind jedoch verschiedene Faktoren vorhanden, welche die Frage aufwerfen, ob diese Art von Apologetik wirklich so nützlich ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein macht. Wie bemerkt, muß die Philosophie der Alltagssprache annehmen, daß ein gegebenes Sprachspiel tatsächlich gegeben ist, d. h. daß es in einer Gemeinschaft tatsächlich verwendet wird, und erst dann kann sie dazu übergehen, es zu analysieren. Sie nimmt deshalb die Verständlichkeit dieses Sprachgebrauchs – daß diese Sprache der Verständigung unter ihren Benützern dient – zur Grundlage für ihre Analyse, und ihre Analyse legt nur diese Verständlichkeit, diese Fähigkeit, Sinn zu vermitteln, in philosophischer, reflexiver und damit logischer Form vor. Eine solche Analyse vermag deshalb nicht, diese Ver-

ständlichkeit darzutun oder zu beweisen, religiöses Sprechen als lebensnotwendig zu empfehlen und einem säkularen Zweifler aufzuzeigen, warum dieses Sprachspiel an erster Stelle zu verwenden sei. Sie ist infolgedessen auch nicht imstande, Leuten, die sich fragen, ob religiöse Aussagen überhaupt einen Sinn haben, deren Sinnhaftigkeit darzutun – obwohl sie annehmen muß, daß dieser Sinn im aktiven Sprachgebrauch einer Gemeinschaft vorhanden ist.

Selbstverständlich hat die moderne Apologetik auf dieses Problem zu antworten. Zwar liegt das theologische Problem nicht darin, daß die religiöse Rede, während sie in der Kirche sinnvoll ist, für die säkulare Welt außerhalb der Kirche unverständlich ist, sondern darin, daß der Sinn dieser Rede sowie ihre Gültigkeit gerade in der Kirche problematisch ist, und zwar für Laien, Kleriker, Studenten und Theologen. Denn obwohl dieses Sprachspiel in Predigten, Gebeten usw. offiziell verwendet wird, dient es kaum der Verständigung in der kirchlichen Gemeinschaft; es wird nur von wenigen Gläubigen in der Kirche selber verstanden und nur selten von Angehörigen der Kirche zur gegenseitigen Verständigung über ihr Alltagsleben gebraucht. Das Problem liegt darin, daß die für die Sprachanalyse notwendige logische Bedingung hier nicht erfüllt ist: Dieses Sprachspiel ist nicht in aktuellem Gebrauch, es ist nicht tatsächlich «gegeben». Im Gegenteil ist die Aufgabe der Apologetik – in und für die Kirche – eben die, wenn möglich aufzuzeigen, daß ein christliches Sprechen, das gegenwärtig im Leben der Kirche relativ unverständlich ist, für den modernen Menschen von neuem verständlich und sinnvoll werden kann (so daß die Verkündigungs- und Liturgiesprache für die Gemeinde, die sie anhört, einen Sinn haben kann). Dies wiederum erfordert, darzutun, warum diese Sprache für das säkulare Alltagsmilieu, worin wir alle existieren, bedeutsam, sinnvoll und tatsächlich notwendig ist. Der Apologetik stellt sich die Aufgabe, nachzuweisen, wie die religiöse und somit auch die theologische Rede ein notwendiger Aspekt des zeichenhaften Ausdrucks unseres menschlichen Lebens ist und was so das kirchliche Sprechen im Hinblick auf die alltägliche säkulare Erfahrung besagt. Nur dann kann die Sprechweise der Kirche die Nützlichkeit zurückgewinnen, die sie in einem säkularen Zeitalter zu verlieren im Begriff war. Ein kaum verständliches und deshalb gegenwärtig nahezu sinnloses Sprachspiel auf die Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu beziehen, ist aber nicht Aufgabe der Alltagssprachphilosophie,

die – damit sie mit einer apologetischen Funktion beginnen kann – annehmen muß, daß das kirchliche Sprechen auch tatsächlich verwendet wird.²⁶ Somit hat die Sprachphilosophie die gleichen Voraussetzungen zu machen, die die neuorthodoxe Apologetik gemacht hat: daß die Angehörigen der Kirche einen ungebrochenen Glauben haben, daß sie deshalb die Glaubensaussagen für ganz verständlich halten und infolgedessen um den Sinn der religiösen Rede wissen, deren sie sich bedienen. Und da diese Apologetikform auf den gleichen fraglichen Voraussetzungen beruht, verlor sie ihre Kraft zur gleichen Zeit wie die neuorthodoxe Apologetik.²⁷

IV. WAS IST ZU TUN?

Da unsere Ausführungen uns in einem schwierigen Dilemma gelassen haben, fragen wir uns wohl, ob in dieser Lage überhaupt eine Theologie und a fortiori eine Apologetik möglich sei. Selbstverständlich kann man in einem solchen berichtenden Aufsatz nicht einen konstruktiven Entwurf zu einer neuen apologetischen Theologie ausarbeiten. Wir fassen jedoch unsere Meinung über das, was nun in dieser Sache zu tun ist, in einigen kurzen Thesen zusammen.²⁸

1. Wenn die Situation des Christen in einer säkularen Kultur die eines «säkularen Christen» ist, d.h. eine religiöse Existenz, die von einem säkularen und zugleich von einem religiösen oder christlichen Verständnis seiner selbst und der Wirklichkeit charakterisiert und somit eine Existenz ist, die gleichermaßen von Zweifel wie von Glauben qualifiziert wird, dann ist sowohl für die Kirche als auch für die Welt die Sinnhaftigkeit und Gültigkeit der christlichen Glaubenssätze und -lehren, das Problem des «Glaubens», ein wahres Problem. Damit wollen wir sagen, daß die Frage nach der Sinnlosigkeit oder dem Zweifel innerhalb der Kirche ein Problem ist, mit dem sich die Theologie beschäftigen muß, wenn Theologie sowohl eine kirchliche als auch eine akademische Disziplin und damit eine Tätigkeit sein soll, die dem Leben der Kirche dient. Die dogmatische Theologie, die Theologie, mit der die Kirche sich selbst anspricht, muß sich infolgedessen ebenso sehr auf die Realität des Zweifels wie auf die Realität des Glaubens richten. Damit fällt die klassische Unterscheidung zwischen einer bekennnismäßigen oder dogmatischen Theologie, die den Offenbarungsglauben auf Grund der Autorität der Bibel annimmt, einerseits und der apologetischen Theologie, die sich an Nichtglaubende richtet, andererseits dahin. Die Theologie, mit der

die Kirche sich selbst anspricht, muß sowohl bekennnishaft wie apologetisch sein, und somit muß jede ernsthafte dogmatische Theologie einen apologetischen Einschlag haben. In diesem Sinn hatte die klassische liberale und traditionelle katholische Betonung der Apologetik gegenüber deren Verwerfung durch die Reformatoren und Barth recht.

2. Die gleiche Situation aber, welche die apologetische Theologie notwendig macht, macht sie auch äußerst schwierig. Die geistige Grundhaltung unserer Zeit, die heute das Bedürfnis nach einer apologetischen Theologie schafft, läßt gleichzeitig erfolgversprechende Apologetik als unmöglich erscheinen. Eine apologetische Theologie, die sich an die säkulare Geisteshaltung richtet (welche die Kirche unserer Zeit ebenso sehr charakterisiert wie die «hellenistische Einstellung» das Erleben und Denken der Frühkirche charakterisiert hat) kann weder die Realität der Offenbarung und so die Autorität der Schrift (wie die neuorthodoxen Theologen dies taten) zum Ausgangspunkt nehmen noch die Möglichkeit metaphysischer Spekulation (wie die traditionelle katholische Theologie und die heutige philosophische Prozeßtheologie dies tut). Eine apologetische Theologie muß ausgehen a) nicht von der metaphysischen Analyse der Erfahrung, sondern von der unmittelbaren Erfahrung, und b) von der unmittelbaren alltäglichen, säkularen Erfahrung (von Erfahrung im allgemeinen, rein menschlichen Raum) im Gegensatz zu der speziellen «Glaubens»-Erfahrung – denn insofern wir diese Fragen und Zweifel erheben, stehen wir und unsere Gläubigen an diesem Punkt.

3. Eine Apologetik, die von der unmittelbaren säkularen Erfahrung ausgeht, kann infolgedessen nur die Form einer Einführung in die christliche Theologie haben. Sie kann nicht die Form einer natürlichen Theologie annehmen, da nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Vernunft imstande sei, durch metaphysische Forschung die letzte Struktur der Wirklichkeit aufzudecken. Wenn nicht anzunehmen ist, daß eine philosophische Analyse der unmittelbaren säkularen Erfahrung zur Wirklichkeit vorstößt, dann läßt sich erst recht nicht voraussetzen, daß sie festzustellen vermag, daß dieses Wirkliche eine christliche Form hat und daß der Gott des christlichen Glaubens sich verifizieren läßt. Zweitens: Obwohl die Säkularität unsere Existenz und damit unser Denken bestimmt, bleibt es dennoch wahr, daß «Glaube» eine andere Haltung als die der Säkularität ist, eine Haltung, die das in sich schließen kann, was an der säkularen

Einstellung gültig ist, jedoch sicherlich nicht mit allem übereinstimmt, was diese Geisteshaltung impliziert. (Wiederum muß man an die ganz ähnliche Situation der Theologie in der hellenistischen Umwelt denken). Die für den Glauben charakteristische Thematisierung des Lebens durch die Glaubensaussagen ist eine besondere Art von Lebensverständnis, eine einzigartige, aus einer besonderen Erfahrungslage und -weise erfließende Art, die Welt, die Geschichte und sich selbst wahrzunehmen. Deswegen kann keine Analyse der unmittelbar säkularen Erfahrung allein auf dem Weg über das Argument zur Haltung des Glaubens vorstoßen; rationale Überlegung und natürliche Theologie können die christliche theologische Rede nicht sichern oder direkt begründen. Sie können nur eine Vorbereitung, eine Hinführung auf das theologische Sprechen sein. In diesem Sinn haben die neoorthodoxen Theologen gegenüber der traditionellen katholischen und liberalen Abstützung auf die natürliche Theologie recht.

4. Somit besteht die Rolle der Apologetik als einer Einführung nicht darin, die Gültigkeit der christlichen Glaubenslehren zu beweisen, sondern die Sinnhaftigkeit des religiösen Sprechens im allgemeinen darzutun. Es läßt sich eine phänomenologische (oder hermeneutische) Analyse der alltäglichen Erfahrung durchführen, in der Absicht, diejenigen Dimensionen der alltäglichen Erfahrung aufzudecken, die ein religiöses Bekenntnis erfordern, wenn sie überhaupt verstanden werden sollen. Nur als Thematisierungen dieser Erfahrungsdimensionen haben religiöse Bekenntnisse im allgemeinen und das christliche Bekenntnis im besonderen «Sinn» – so passen sie in unsere alltägliche säkulare Erfahrung hinein; sie enthalten das, was in der Erfahrung enthalten ist, auf die sie sich beziehen. Jede Gruppe, jedes System von religiösen Bekenntnissen (d. h. jede Religion) stammt aus der Besonderheit einer besonderen religiösen Tradition und der Haltung, die sie verkörpert. Von jemand, der in dieser Tradition und damit in dieser Haltung steht, wird diese Besonderheit und der Ursprung dieser Bekenntnisse als Äquivalent für die Kategorie der

Offenbarung verstanden. Die religiösen Bekenntnisse, mit Einschluß des christlichen Glaubens, «meinen» aber, d. h. thematisieren unsere alltägliche allgemeine Erfahrung der Kontingenz, Relativität, Autonomie, Schuld und Hinfälligkeit; Schicksal, Sünde, Tod sind es, um die es im Evangelium geht, und gehören doch sicherlich so gut wie Luft, Licht und Brot zu unserer alltäglichen säkularen Erfahrung. Diese religiösen Dimensionen der säkularen Erfahrung aufzudecken, ist Aufgabe einer Einführung. Diese Einführung ist insofern apologetisch, als sie die in der alltäglichen Erfahrung vorhandenen Beziehungspunkte für religiöse Bekenntnisse oder Kategorien aufzeigt und damit die Wichtigkeit und Bedeutung dieser Glaubenslehren, sozusagen ihre potentielle Gültigkeit, dartut. Die Einleitung hinwieder ist ein wesentlicher Aspekt der dogmatischen Theologie, insofern der erfahrungsmäßige, wenn nicht eidetische Sinn der theologischen Aussagen, die den Glauben der Christengemeinde zum Ausdruck bringen, hier abgeleitet und bestätigt wird.

Eine solche Apologetik als eine Hinführung zur Theologie und nicht so sehr als eine natürliche Theologie – als eine Spezifikation der Bedingungen, unter denen in der gewöhnlichen Erfahrung religiöse und christliche Bekenntnisse sinnvoll und potentiell gültig sind – steht der von Karl Rahner vertretenen Strömung der Apologetik viel näher als einer klassischen natürlichen Theologie oder einer traditionellen biblischen Theologie.²⁹ Wie die natürliche Theologie ist sie mit der Forderung nach einer säkularen Analyse als einer Vorbedingung zum Verständnis dessen, was die christliche Botschaft meint, einverstanden; aber wie die revelationistische Theologie anerkennt sie, daß die eidetische Struktur der christlichen Glaubenslehren einerseits und die Bejahung ihrer Gültigkeit andererseits von der Offenbarung abhängen, wobei die eidetische Struktur in den besonderen Ereignissen aufscheint, auf welche die Religion sich gründet, während die Bejahung ihrer Gültigkeit sich einzig aus der Glaubenserfahrung ergibt, die man in der geschichtlichen Glaubensgemeinde macht.

¹ F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums (Berlin 1810). Bekanntlich hat auch P. Tillich seine Theologie als eine «apologetische Theologie» definiert.

² «Wir sindt allsampt zuo dem Tod gefordert vnd wirt keyner für den andern sterben. Sondern ein yglicher in eygener person für sich mit dem todt kemffen. In die oren kunden wir woll schreyen. Aber ein yglicher muoß für sich selber geschickt sein in d'zeyt des todtis... Hierin so muß ein yederman selber die hauptstück so einen Christen belange wol wissen vnd gerüst sein», sagte Luther in seinem Sermon

zu Wittenberg am Sonntag Invocavit 1922: E. Hirsch, Luthers Werke in Auswahl, Bd. VII Predigten (Berlin 1962) 363.

³ Zwei bekannte Stellen aus Calvin sind für die Haltung der Reformation zu den «menschlichen Vorstellungen» von Gott bezeichnend: «Daraus geht hervor, daß der Menschengestalt zu allen Zeiten sozusagen eine Werkstatt von Götzenbildern gewesen ist... Es ist tatsächlich so: der Menschengestalt, voll Hochmut und Vermessenheit, wagt sich einen Gott nach seinem Fassungsvermögen auszudenken, und weil er von Schwachsinnigkeit befallen, ja von scheußlicherer

Unwissenheit umhüllt ist, so erfaßt er in Wirklichkeit an Gottes Statt ein nichtiges Ding, ja ein eitles Gespenst» (Unterricht in der christlichen Religion, übers. von O. Weber (Neukirchen-Vluyn 21963) I, 11, 8, S. 45).

«Denn ich bin der Meinung, wir sollten beim Reden über Gott nicht weniger Ehrfurcht walten lassen als beim Denken. Denn was wir von uns selbst aus denken, ist töricht, und was wir dann aussprechen, ist unpassend. Wir müssen vielmehr ein gewisses Maß halten, und aus der Schrift ist eine sichere Regel für Denken und Reden zu entnehmen, nach der sich alles Sinnen unseres Geistes und alles Reden unseres Mundes zu richten hat. Aber was verbietet uns denn, mit klaren Worten zu entfallen, was in der Schrift für unser Fassungsvermögen schwierig und verwickelt ist, wobei freilich solche Auslegung nur in Ehrfurcht und Glauben der Wahrheit der Schrift selber dienstbar sein und in Zurückhaltung und Bescheidenheit geübt werden muß, auch nur beim rechten Anlaß zur Verwendung kommen darf» (ebd. I, 13, 3, S. 55f).

⁴ Vielleicht der locus classicus für diese Typen apologetischer Argumente ist R. Niebuhrs «Nature and Destiny of Man» (Scribners 1941), Bd. I, 1–150, und «Faith and History» (Scribners 1949), insbds. Kap. I, VI, IX, X. Ein anderes gutes Beispiel, worin das apologetische Argument weniger explizit vorliegt, ist E. Brunners «Der Mensch im Widerspruch», zweiter Teil. Vgl. auch A. Richardson, Christian Apologetics (Oxford 1947); J. V. Langmead-Cassery, The Christian in Philosophy (Faber and Faber 1949); L. Gilkey, Maker of Heaven and Earth (Doubleday 1959).

⁵ Besondersweise geht die lineare Auffassung der Zeit auch auf Zoroaster zurück; unsere westlichen Ideale der Individualität, Gemeinschaft, Freiheit, Gerechtigkeit, Ordnung und Wahrheit wurzeln auch im alten Griechenland; unsere Hochschätzung des Leibes und des Sinnenlebens gründet auch in der Renaissance und Romantik; unser Sinn für die Notwendigkeit der Freiheit, Unabhängigkeit und menschlichen Wohlfahrt im persönlichen, politischen, gesellschaftlichen und akademischen Leben wurde durch die Aufklärung gefördert. Zu erwähnen wäre auch der Einfluß von Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud auf die Bildung und Entwicklung von Ideen, die jetzt als «biblische Gedanken» angenommen werden.

⁶ Dies ist besonders deutlich bei E. Brunner. Er verwendet in seinen Schriften alle von uns beschriebenen apologetischen Argumente, betont aber dabei, daß «Glaube» nicht aus rationaler Begründung, sondern einzig und allein aus der Begegnung mit Gott stamme. Dann geht er aber zu einer andern apologetischen «Taktik» über und legt dar: Da das säkulare Personverständnis auch eine Ich-Du-Begegnung einschließt, erweist sich der christliche Glaube, der diese Beziehung zu seinem Zentrum hat, als verständlicher und erhellender für die personale Existenz als jede andere Auffassung. Vgl. E. Brunner, aaO., zweiter Teil, und «Wahrheit als Begegnung» (Berlin und Zürich 1938).

⁷ P. Tillich, Systematic Theology (University of Chicago 1951) Bd. I–III, insbds. Bd. I, S. 3–71 = Systematische Theologie I–III (Stuttgart 1955–1966), insbds. I, 9–83; The Courage to Be (Yale University Press 1952) = Der Mut zum Sein (Stuttgart 31958; Hamburg 1965).

⁸ G. Ebeling, Wort und Glaube (Tübingen 21962), insbds. Kap. II, VI, VIII, XI–XV; Das Wesen des christlichen Glaubens (Tübingen 1959), insbds. Kap. I, VI–XI.

⁹ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 21965) 78, 81ff, 95ff, 210f, 240ff. Vgl. auch «The Category of the New in Christian Theology» in: M. Muckenhirn, The Future as The Presence of Shared Hope (Sheed and Ward, 1968).

¹⁰ Vgl. «Theologie der Hoffnung» 20ff, 55ff, 80ff, 189–196, 247f, 261ff.

¹¹ Zu Moltmann vgl. «Theologie der Hoffnung» 156ff. Der Hauptgedanke des ganzen dritten Kapitels ist: Die gläubige Annahme und damit Erkenntnis der Auferstehung als einer objektiven historischen Wirklichkeit geht unserer Kenntnis der Macht, Treue und Verheißungen Gottes und so unsern Glauben an Gottes Zukunft voraus und begründet sie – eher als daß umgekehrt der Glaube an die Auferstehung sich auf einen vorgefaßten Glauben stützen würde.

Zur Ansicht Pannenberg, die Wirklichkeit der Auferstehung könne und müsse durch die Geschichtsforschung erwiesen werden, die dem Glauben vorausgehe, vgl. W. Pannenberg, Die Offenbarung

Gottes in Jesus von Nazareth, in: J. M. Robinson / J. B. Cobb, jr., Theologie als Geschichte = Neuland in der Theologie 3 (Zürich-Stuttgart 1967) 135–170. Vgl. auch W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) 26–31, 85–107.

¹² Zu einer gründlichen kritischen Auseinandersetzung mit angeblich «geschichtlichen» Argumenten für die Auferstehung, während in Wirklichkeit einzig der Glaube diese Argumente plausibel macht, vgl. V. A. Harvey, The Historian and the Believer (Macmillan 1966), insbds. 104–110.

¹³ Zu Moltmann vgl. «Theologie der Hoffnung» 156ff., 163f. 173, worin er sagt: «Der (modernen) Erfahrung der Geschichte... begegnet... auch eine andere (christliche oder auf die Auferstehung folgende) Erfahrung der Geschichte» (S. 175; die in Klammer hinzugefügten Worte stammen von uns). Was heißt dies anderes, als daß der Glaube als Grund für die Annahme, eine Auferstehung sei möglich, vorausgesetzt wird?

Zu Pannenberg vgl. «Grundzüge der Christologie», S. 95: «Welche Möglichkeiten er (der Historiker) dabei in Rechnung stellen kann, das hängt freilich von seinem schon mitgebrachten Wirklichkeitsverständnis ab. Wenn der Historiker an seine Aufgabe in der Überzeugung herantritt, daß «die Toten nicht auferstehen», dann ist es von vornherein ausgemachte Sache, daß auch Christus nicht auferstanden ist». Wir müssen uns jedoch fragen: Welchen andern Grund kann es gemäß einer Theologie, die von der natürlichen Theologie absieht, für den Historiker geben, um zu bestreiten, daß die Toten nicht auferstehen, d.h. um an die Möglichkeit einer Auferstehung zu glauben, außer eben den Glauben? Sicherlich nicht die Vernunft oder die Erfahrung! Die «Überlieferung» einer solchen Erwartung betonen, heißt einfach einen neuen soziologischen oder historischen Weg finden zur Beschreibung des Glaubens, der uns mit dieser Überlieferung verbindet. Auf jeden Fall würde jeder, außer ein Gläubiger, die «historischen» Gründe, die Pannenberg (S. 85–103) für die Realität der Auferstehung vorbringt, für äußerst schwach und ungesichert halten.

¹⁴ Vgl. hierzu A. Camus, Le rebelle und La peste und J. P. Sartre, L'ère et le néant.

¹⁵ R. R. Rubinstein, After Auschwitz (Bobbs-Merrill 1966), insbds. Kap. 2–8.

¹⁶ Vgl. insbds. W. Hamilton, The New Essence of Christianity (Association Press 1961); W. Hamilton / T. T. J. Altizer, Radical Theology and the Death of God (Bobbs-Merrill, 1966); T. J. Altizer, The Gospel of Christian Atheism (Westminster 1966) = Daß Gott tot sei (Zürich 1968); P. M. Van Buren, The Secular Meaning of the Gospel (Macmillan, 1963) = Reden von Gott in der Sprache der Welt (Zürich 1965).

¹⁷ Die hier beschriebene Art philosophischer Theologie ist etwas anderes als die Weise, wie man in Kontinentaleuropa Heidegger verwendet – entweder in Bultmannschen Begriffen oder, wie das in den letzten Jahren der Fall ist, in Verwendung des spätern Heidegger. In Zentraleuropa bedient man sich (wenig überhaupt) der Philosophie dazu, das Ereignis der göttlichen Offenbarung und deren Inhalte in moderner Sprache zu interpretieren. Gott, die Offenbarung, der sakrale Charakter des Christusereignisses, die Autorität des apostolischen Kerygmas und der einzigartige, sakrale Charakter der Entstehung des Glaubens werden somit von Anfang an vorausgesetzt; sie werden weder philosophisch bewiesen noch einer philosophischen Kritik unterzogen und so in philosophische Begriffe übersetzt. Die Philosophie wird nur dazu verwendet, dieses vorgegebene theologische System (Gott, Offenbarung, Inkarnation und Wortereignis), das intakt und unübersetzt gelassen wird, zu interpretieren. Die Philosophie interpretiert bloß die Grundstrukturen dieser traditionellen «Wort-Gottes»-Theologie, kritisiert, übersetzt und transformiert sie aber nicht. In frappantem Gegensatz hierzu werden in der hier beschriebenen philosophisch-theologischen Überlieferung nichttheologische Kategorien von Anfang an als vorgegeben angenommen oder vorausgesetzt. Damit wird jede theologische Kategorie philosophischer Kritik, Neuintepretation und Übersetzung unterzogen, und so darf man mit Fug und Recht behaupten, es werde hier keine echte Offenbarungskategorie als für die Theologie vorgegeben und grundlegend erachtet. Nur diejenigen theologischen Kategorien, die sich mit den Kriterien und Forderungen des philosophischen Systems vereinbaren lassen, werden nicht zurückgewiesen, was etwas ganz

anderes ist als die Art, wie Bultmann, Ebeling oder Ott Heidegger und Thomas Aristoteles verwenden!

In dieser Erörterung von Apologetikformen, die sich philosophischer Mittel bedienen, werden wir von einer Tradition absehen, die sich ebenfalls reichlich der Philosophie bedient hat, um theologische Kategorien zu kritisieren, zu übersetzen und so zu verändern: die idealistische Tradition, die im zwanzigsten Jahrhundert u.a. vertreten wird von A. S. Pringle-Pattison, *The Idea of God in the Light of Recent Philosophy* (Oxford 1920) und W. E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience* (Yale University Press 1912). Wir fühlen uns zu dieser Weglassung berechtigt, weil in der neueren Zeit idealistische Argumente so ganz unphilosophisch und untheologisch sind.

¹⁸ A. N. Whitehead, *Science and Modern World* (Macmillan 1925); *Process and Reality* (Macmillan 1927); *Religion in the Making* (Macmillan 1926); H. N. Wieman, *The Wrestle of Religion with Truth* (Macmillan 1925); *Religious Experience and the Scientific Method* (Macmillan 1926); *The Source of Human Good* (University of Chicago 1946); Ch. Hartshorne, *Beyond Humanism* (Willett, Clark 1937); *Man's Vision of God* (Harpers 1941); *The Divine Relativity* (Yale University Press 1948); *The Logic of Perfection* (Open Court 1962). B. M. Meland, *Faith and Culture* (Oxford 1953); *The Realities of Faith* (1962); *The Secularization of Modern Culture* (1966); D. D. Williams, *God's Grace and Man's Hope* (Harpers 1949); John H. Cobb jr., *A Christian Natural Theology* (Westminster 1965); *The Structure of Christian Existence* (Westminster 1967); Sch. M. Ogden, *Christ Without Myth* (Harper and Row 1961); *The Reality of God* (Harper and Row 1966).

¹⁹ In diesem Punkt bricht diese Tradition entschieden mit der zentraleuropäischen Verwendung der Philosophie, wie wir sie in Anm. 17 dargelegt haben. In der kontinentalen Theologie werden, wie die Vertreter der Prozeltheologie sagen, mythische Kategorien nicht umfassend und total in Kategorien übersetzt, die für den modernen Menschen verständlich sind. Gott wird von der existenzialistischen Philosophie nicht interpretiert; sein einzigartiges Wort an uns in Christus, in der Schrift und in der Verkündigung – das Wort-Ereignis – wird nicht von höheren philosophischen oder metaphysischen Kategorien vermittelt und der Vernunft zugänglich gemacht. So behält diese Theologie in ihrem Zentrum immer noch einen Rest «mythischer Rede» über das «Handeln», «Kommen», «Reden», «Richten», «Lieben» Gottes, die für moderne Menschen unverstänglich ist. «Setze *alles* in metaphysische Kategorien um, oder gib es auf, von Entmythologisierung zu sprechen!» heißt die Parole der Prozess-theologie (vgl. S. M. Ogden, *Christ Without Myth*, insbds. Kap. III und IV).

²⁰ Zu einer näheren Kenntnis der linguistischen Philosophie vgl. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis* (Oxford 1956); G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900* (Oxford 1958); A. J. Ayer u.a., *The Revolution in Philosophy* (Macmillan 1957); R. Rorty, *The Linguistic Turn* (University of Chicago 1967).

²¹ Vgl. den neueren Aufsatz «The Reality of God» im gleichnamigen Buch (1965).

²² Zur theologischen Verwendung des Positivismus vgl. W. F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion* (Abingdon 1958).

²³ Vgl. insbds. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford 1953) = *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt a. M. 1960). Zu einer klärenden Erörterung des Unterschieds zwischen dem «frühen» und dem «späten» Wittgenstein vgl. G. J. Warnock aaO. Kap. 9–11 und J. O. Urmson aaO. Kap. 6–7.

²⁴ L. Wittgenstein aaO. § 66, S. 31; vgl. auch § 340, S. 109, und § 578, S. 152.

²⁵ I. Ramsey, *Religious Language* (SCM 1957); *Freedom and Immortality* (SCM 1960); *Models and Mystery* (Oxford 1964); *Christian Discourse* (Oxford 1965); J. Hick, *Faith and Knowledge* (Cornell Univ. Press 1957); *Philosophy of Religion* (Prentiss-Hall 1963); *Evil and the God of Love* (Harper and Row 1966). Besonders dienlich sind die Aufsätze von Crombie, Smart, Hare u.a. in: A. Flew / A. MacIntyre (Hrg.), *New Essays in Philosophical Theology* (SCM 1955).

²⁶ Diese Bemerkungen sind nicht so aufzufassen, als ob sie alle Möglichkeit zur Verwendung linguistischer Analyse in der heutigen Apologetik bestreiten wollten, sondern eher als Frage nach ihrer vorherrschenden Verwendung in der Vergangenheit. Beispiele für eine andere, schöpferischere Verwendung der Sprachanalyse sind D. High, *Language, Persons and Belief* (Oxford 1967) und schon vorher die Erörterung von «Grenzfragen» durch St. Toulmin in: *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge Univ. Press 1964).

²⁷ Ein besonders sprechendes Beispiel für den parallelen Niedergang der biblischen Theologie und dieser Apologetikart bildet das Werk von D. Evans. In einem früheren, glänzenden Buch, *The Logic of Self-Involvement* (SCM 1963), wendet Evans die Methoden der Sprachanalyse (insbesondere die von J. L. Austin) auf eine im wesentlichen Barthsche theologische Position an. Er analysiert die «Sprache des biblischen Glaubens» besonders im Hinblick auf die Schöpfung, um die Grammatik und den Wortgebrauch, welche die biblischen Aussagen über Gott enthalten, ans Licht zu heben. Solange ein solcher biblischer Glaube für ihn einen sichern, schlüssigen und haltbaren Ausgangspunkt bot, der *an sich* keine grundlegenden theologischen Probleme aufwarf, war eine solche Methode dienlich. Sobald aber die biblischen Aussagen über Gott selbst zu einem ernsthaften Problem werden, wird diese Methode, die diesen Sinn von Anfang an voraussetzen muß, unmöglich. Infolgedessen hat Evans selbst diese Apologetikmethode aufgegeben und in seinen neuesten Schriften sich einem mehr phänomenologischen Vorgehen zugewandt, die die religiöse Rede von den Gnadenerfahrungen im christlichen Leben herleitet.

²⁸ Eine gründlichere Erklärung und Verteidigung dieser Anregungen ist in meinem vor der Veröffentlichung stehenden Werk «The Renewal of God-Language» (Bobbs-Merrill 1969) zu finden.

²⁹ Wir denken hierbei an das Werk «Hörer des Wortes» (München 1963), das in einer anthropologischen Analyse den Menschen als «Hörer des Wortes» definiert, d.h. als ein von Wesen aus religiöses Wesen, dessen Existenz von einer religiösen Dimension qualifiziert wird. Die Apologetik erstreckt sich jedoch nicht weiter und spezifiziert durch diese anthropologische Analyse nicht den Charakter der Offenbarung, zu deren Hörer der Mensch bestimmt ist. Jetzt aber leitet K. Rahner nach meinem Empfinden aus seiner früheren anthropologischen Analyse in bezug auf den Charakter des offenbaren Gottes und seiner Botschaft eher zu viel ab.

Übersetzt von Dr. August Berz

LANGDON GILKEY

geboren am 9. Februar 1919 in Chicago, Mitglied der reformierten Kirche. Er studierte am Harvard College, an der Columbia University und am Union Theological Seminary, doktorte 1924 in Philosophie und ist seit 1963 Professor der Divinity School der Universität von Chicago. Er veröffentlichte u.a.: *The Renewal of God-Language* (1969).