

MARKUS  
KNAPP

Die Vernunft  
des Glaubens

Einführung in die  
Fundamentaltheologie

GRUNDLAGEN THEOLOGIE

HERDER

# GRUNDLAGEN THEOLOGIE

Markus Knapp

# Die Vernunft des Glaubens

Eine Einführung in die Fundamentaltheologie



FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2009  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart  
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau  
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe  
[www.fgb.de](http://www.fgb.de)  
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier  
Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30161-2  
E-ISBN 978-3-451-84161-3

# Inhalt

Zur Einführung ..... 9

**Erster Teil:**  
**Zur Geschichte und den Aufgaben der Fundamentaltheologie**

I. Die Entstehung der Fundamentaltheologie ..... 12

II. Die apologetische Tradition der Theologie ..... 18

1. In der Alten Kirche ..... 19

2. Im Mittelalter ..... 28

3. In der Neuzeit ..... 38

III. Neuaufbrüche bis zum 2. Vatikanum ..... 49

1. John Henry Newman ..... 49

2. Maurice Blondel ..... 52

3. Pierre Rousselot ..... 55

4. Das 2. Vatikanische Konzil und die Fundamentaltheologie ..... 58

IV. Die katholische Fundamentaltheologie nach dem  
2. Vatikanum ..... 62

1. Karl Rahner: Transzendente Fundamentaltheologie ... 63

2. Hans Urs von Balthasar: Fundamentaltheologie als  
»Erblickungslehre« ..... 67

3. Eugen Biser: Hermeneutische Fundamentaltheologie ... 71

4. Peter Knauer: Ökumenische Fundamentaltheologie .... 74

5. Johann Baptist Metz: Praktische Fundamentaltheologie 78

6. Helmut Peukert: Handlungstheoretische Fundamentale  
Theologie ..... 82

## Inhalt

7.	Francis Schüssler-Fiorenza: Fundamentalismuskritische Fundamentaltheologie .....	85
8.	Hans Waldenfels: Kontextuelle Fundamentaltheologie ..	88
9.	Handbuch der Fundamentaltheologie: Intrinsicistische Fundamentaltheologie .....	90
10.	Hansjürgen Verweyen: Fundamentaltheologie auf erstphilosophischer Grundlage .....	93
11.	Jürgen Werbick: Fundamentaltheologie als Apologetik auf hypothetischer Grundlage .....	96
V. Evangelische Fundamentaltheologie .....		100
1.	Gerhard Ebeling: Fundamentaltheologie als Anwalt der Einheit der Theologie .....	102
2.	Wilfried Joest: Explikative Fundamentaltheologie .....	106
3.	Wolfhart Pannenberg: Fundamentaltheologie als Theologie der Religion(en) .....	110
4.	Ingolf U. Dalferth: Kombinatorische Theologie .....	114
VI. Das Projekt der Fundamentaltheologie .....		119
1.	Die Aufgabe der Fundamentaltheologie .....	121
2.	Glaube und Vernunft .....	131
a)	Glaube und Glaubensgewissheit .....	132
b)	Die Glaubwürdigkeit des Glaubens .....	136
c)	Aufgaben und Grenzen einer vernunftgemäßen Glaubwürdigkeitsverantwortung .....	142
d)	Korrespondierende Fragen .....	152
3.	Die Wahrheitsfrage .....	157
a)	Herausgefordert durch Nietzsche .....	159
b)	Biblisches Wahrheitsverständnis und Sprechakttheorie .....	164
c)	Gottes Wahrheit .....	170
d)	Präzisierungen und Abgrenzungen .....	174

**Zweiter Teil:  
Themen der Fundamentaltheologie**

I. Religion: Der Mensch vor Gott .....	182
1. Religionskritik als Ausgangspunkt .....	182
2. Religion nach der Religionskritik .....	185
3. Was ist Religion? .....	189
4. Die anthropologische Grundlage von Religion .....	202
5. Die Vernunft der Religion .....	213
6. Theologie der Religionen .....	220
II. Offenbarung: Gott vor dem Menschen .....	231
1. Die Herausforderung der neuzeitlichen Offenbarungskritik .....	231
2. Biblische Grundlagen eines erneuerten Offenbarungsverständnisses .....	244
3. Jesus Christus, Gottes unüberbietbares Offenbarungswort .....	262
4. Die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsbotschaft .....	267
a) Vernunft und Offenbarung .....	268
b) Inhaltliche Glaubwürdigkeit der Offenbarungsbotschaft .....	271
c) Letztgültiger Sinn .....	274
d) Auseinandersetzung mit Einwänden .....	276
5. Die Unüberbietbarkeit der Christusoffenbarung und die anderen Religionen .....	284
III. Die Kirche – Zeugin und Tradentin der Wahrheit Gottes ..	291
1. Jesus und die Kirche .....	291
2. Israel und die Kirche .....	299
3. Die Frage nach der wahren Kirche .....	304
4. Kirche im Plural – die ökumenische Herausforderung ..	312
5. Kirche und Theologie .....	325

## Inhalt

IV. Die Grundlagen theologischer Erkenntnis .....	327
1. Wort Gottes als Grundlage theologischer Erkenntnis ...	329
2. Der Glaube als Erkenntnisakt .....	336
3. Glaube und Erfahrung .....	346
4. Die Bibel – Ur-Kunde des Glaubens .....	352
5. Die Tradition – Glaubenszeugnis in Geschichte .....	369
6. Kirchliche Glaubenserkenntnis .....	380
7. Theologie als wissenschaftliche Verantwortung des Glaubens .....	393
Nachwort .....	405
Literaturverzeichnis .....	406
Personenregister .....	430

## Zur Einführung

Allenthalben lässt sich heute eine neue Aufmerksamkeit für die Religionen beobachten, manche sprechen von einer »Wiederkehr der Religion«. Dieses angesichts der neuzeitlichen Religionskritik sowie einer offenbar unaufhaltsam fortschreitenden Säkularisierung moderner Gesellschaften doch einigermaßen erstaunliche Phänomen stellt auch für die Fundamentaltheologie eine Herausforderung dar und verleiht ihr heute eine besondere Aktualität. Denn mit der Rückkehr der Religion in den Fokus öffentlicher Aufmerksamkeit steht auch das zentrale Thema der Fundamentaltheologie wieder ganz oben auf der Tagesordnung: die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Religion.

Im gegenwärtigen Kontext erscheinen dabei drei Facetten dieser Thematik besonders bedeutsam:

- Für viele säkulare Menschen bleibt ein religiöser Glaube etwas zutiefst Irrationales. Sie betrachten ihn als schlechterdings unvereinbar mit einem modernen, von den Wissenschaften geprägten Weltbild. Demnach stehen Glaube und Vernunft per se in einem unüberbrückbaren Widerspruch zueinander. Die Vertreter dieser Auffassung beharren also auf der Überzeugung Max Webers, wonach in der entzauberten Moderne eine positiv-religiöse Haltung das »Opfer des Intellekts« verlange.
- In gewisser Weise korrespondiert dem auf religiöser Seite die Auffassung, dass der Glaube die Vernunft überragt und sich daher die Frage nach seiner Vernunftgemäßheit verbietet. Auch hier geht man also von einem unüberbrückbaren Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft aus. Der Glaube ist etwas Übervernünftiges und deshalb der Vernunft keinerlei Rechenschaft schuldig. Wer nach einem Einklang zwischen Glaube und Vernunft sucht, der zieht sich daher den Vorwurf zu, den Glauben zu zerstören. Die Vernunft erscheint als etwas schlechterdings Glaubensfeindliches. Damit wird Religion

- aber für eine demokratische und pluralistische Gesellschaft zum Problem.
- Religion wird heute wieder sehr stark als eine Macht wahrgenommen, die Einfluss auf Individuen und Gesellschaften ausüben versucht. Dabei zeigt sie sich immer wieder als latent oder offen gewaltbereit. Auch von daher stellt sich die Frage nach ihrer Vernunftgemäßheit mit besonderer Dringlichkeit. Auf Gehör und Einfluss darf Religion in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft nur hoffen, wenn sie die Verantwortbarkeit ihrer Glaubensüberzeugungen auch vor der Vernunft auszuweisen vermag.

Angesichts solcher Erscheinungen und Gefahren hat die Fundamentaltheologie gerade heute in Erinnerung zu halten bzw. wieder neu zu Bewusstsein zu bringen, dass der christliche Glaube schon sehr früh als eine »fides quaerens intellectum« verstanden worden ist, d. h. als ein Glaube, der die Vernunft nicht nur nicht ausschließt, sondern ausdrücklich danach strebt, sich selbst in einem vernünftigen Denken auszulegen. Nach diesem Verständnis bleibt der Glaube defizitär, solange er sich nicht in ein entsprechendes Verhältnis zur Vernunft gesetzt hat. Indem sie sich in diese lange Tradition stellt, wird die Fundamentaltheologie heute zur Anwältin einer Gestalt des Christentums, die getragen ist von der Überzeugung einer wechselseitigen Affinität zwischen Glaube und Vernunft. In diese Aufgabenstellung und in die verschiedenen Themenfelder, die damit verbunden sind, will das vorliegende Buch einführen.

Dabei darf nicht verdrängt werden, dass Fundamentaltheologie lange Zeit als ein typisch katholisches Unternehmen galt. Hier ist mittlerweile manches in Bewegung geraten, aber von seiten der evangelischen Theologie bleibt eine gewisse Zurückhaltung bisweilen immer noch spürbar. Der Autor kann (und will) nicht verhehlen, dass er selbst katholischer Theologe ist. Aber das Bemühen, evangelische Ansätze und Argumente mit einzubeziehen, war auf jeden Fall gegeben und kommt hoffentlich auch zum Tragen. Dahinter steht die Überzeugung, dass Fundamentaltheologie heute ein gemeinsames christliches Anliegen beinhaltet und deshalb nicht konfessionstrennend, sondern -verbindend ist.

**Erster Teil:**  
**Zur Geschichte und den Aufgaben der**  
**Fundamentaltheologie**

## I. Die Entstehung der Fundamentaltheologie

Es ist immer wieder gesagt worden, die Fundamentaltheologie sei zum einen ein spezifisch katholisches Unternehmen und zum anderen, historisch gesehen, eine recht späte Erscheinung. Bei etwas näherer Betrachtung erweist sich jedoch beides nur mit großen Einschränkungen als zutreffend. Gewiss, der katholische Theologe *Johann Nepomuk Ehrlich* (1810–1864) war der Inhaber des ersten Lehrstuhls für Fundamentaltheologie, der 1856 in Prag eingerichtet wurde. Und Ehrlich publizierte auch eines der ersten Werke mit dem Titel »Fundamental-Theologie«, nämlich das in zwei Teilen erschienene Lehrbuch »Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theorie der Religion und Offenbarung als erster Teil der Fundamental-Theologie« (1859) sowie »Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte, zweiter Teil der Fundamental-Theologie« (1862). Dabei handelt es sich jedoch nicht um etwas gänzlich Neues; das zeigt bereits der Tatbestand, dass der Begriff Fundamentaltheologie sich bereits im Titel einiger apologetischer Schriften des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet (vgl. Stirnimann: 195–198). Und auch der Lehrstuhl Ehrlichs ist nicht neu geschaffen worden; es wurde lediglich der bereits bestehende Lehrstuhl für Apologetik umbenannt.

Wenn sich in der Folgezeit die Bezeichnung Fundamentaltheologie immer mehr eingebürgert und schließlich durchgesetzt hat, so haben dabei verschiedene Gründe eine Rolle gespielt. Die negativen Assoziationen, die sich in zunehmendem Maße mit dem Begriff Apologetik verbunden haben, spielen dabei zweifellos eine Rolle. So steht ein solches Unternehmen häufig »unter dem Verdacht taktischer Unaufrichtigkeit, unter dem Verdacht der Rechthaberei, der ideologischen Kurzschlüssigkeit, ... unter dem Verdacht der Lernunfähigkeit und Lernunwilligkeit und dementsprechend einer rou-

tierten Verblüffungsfestigkeit gegenüber der Spontaneität kritischer Fragen und der Herausforderung durch neue Situationen« (Metz 1: 24f). Entscheidender dürften aber zwei andere Gründe gewesen sein.

Zum einen ist das im 19. Jahrhundert verbreitete Konzept einer Fundamentalphilosophie zu nennen (vgl. Gethmann). Sie versteht sich als erster Teil der Philosophie, als deren Grundlage, die die Möglichkeit von Philosophie überhaupt begründet. Als solche untersucht sie die Prinzipien der Erkenntnis, die die verschiedenen Disziplinen der Philosophie bestimmen. Diese Prinzipien werden als die apriorischen Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Geistes, des Ich oder des Gemütes verstanden. Als Beschäftigung mit diesen grundlegenden Prinzipien geht die Fundamentalphilosophie ihrem eigenen Selbstverständnis nach etwa auch der Ontologie oder der Metaphysik voraus, denn sie sind ja ihrerseits von diesen fundamentalen Prinzipien abhängig. Dieses Projekt einer Fundamentalphilosophie hat die Durchsetzung der Bezeichnung Fundamentaltheologie sicherlich beeinflusst.

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang aber auch das 1. Vatikanische Konzil. In seiner Konstitution »*Dei Filius*« über den katholischen Glauben aus dem Jahr 1870 spricht das Konzil davon, dass »die rechte Vernunft die Grundlagen des Glaubens beweist (*recta ratio fidei fundamenta demonstrat*)« (DH 3019). Damit werden Bestrebungen in der damaligen Theologie aufgegriffen, die auf die Etablierung einer eigenen Disziplin im theologischen Fächerkanon zur Begründung und Verteidigung des Glaubens zielen. Die Formulierung des Konzils hat sich dann auch auf die Bezeichnung dieses Faches ausgewirkt.

Die allmähliche Ersetzung der Bezeichnung Apologetik durch Fundamentaltheologie zeigt somit einerseits, dass die Fundamentaltheologie in der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht völlig neu entstanden ist. Andererseits signalisiert die nomenklatorische Veränderung dann aber doch auch eine gewisse inhaltliche Neuausrichtung. Das vermag ein Blick auf die Vorgeschichte noch etwas zu verdeutlichen. Dabei zeigt sich dann auch, dass es sich hier nicht um eine ausschließlich katholische Problematik handelt.

Bereits im Titel des Lehrbuches zur Fundamentaltheologie von J. N. Ehrlich klingt an, dass es dem Verfasser, genau besehen, um zweierlei geht, nämlich zum einen um eine »Einleitung in die theologische Wissenschaft«, zum anderen um eine »Theorie der Religion und Offenbarung« bzw. um »die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte« (vgl. zu Ehrlich: Ebeling 1: 498–501; Niemann 2: 348–350; Stirnimann: 293f). Ehrlich begründet ausdrücklich, warum er dieses Unternehmen als Fundamentaltheologie bezeichnet und nicht etwa die gängigen Bezeichnungen »Apologetik« oder auch »generelle Dogmatik« verwendet. Nach ihm sind die Begriffe Fundamentaltheologie und Apologetik nicht vollständig deckungsgleich, denn letztere könne auch als eine ganz eigenständige nichttheologische Disziplin betrieben werden, während die Fundamentaltheologie auf die Theologie insgesamt und insbesondere auf die Dogmatik ausgerichtet sei; sie müsse den Übergang dahin vermitteln. Doch Ehrlich geht es nicht nur um eine Hinführung zur Dogmatik, und deshalb gibt er seinem Lehrbuch auch nicht den Titel »Generelle Dogmatik« (im Unterschied zur »speziellen Dogmatik«). Sein Ziel ist weiter gesteckt: Er möchte die Theologie insgesamt als Wissenschaft begründen. Es geht also vor allem auch um ein wissenschaftstheoretisches Anliegen: Die Grundlegung der Dogmatik – mittels einer Theorie der Religion und der Offenbarung sowie eines Erweises des geschichtlichen Ergangenseins der Offenbarung – begreift Ehrlich zugleich als wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie im Ganzen. In diesem weiteren Sinne versteht er den Terminus Fundamentaltheologie.

Dieser Begriff selbst lässt sich bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen (vgl. Stirnimann: 295f; Niemann 1; Vergauwen: 121f). Allerdings ist sein Bedeutungsgehalt nicht eindeutig, er taucht in unterschiedlichen Sachzusammenhängen auf, etwa als Grundlegung der Moralthologie oder im Hinblick auf die zentralen Lehren des Christentums. Der Ansatzpunkt ist dabei jeweils die Metapher »Fundament«.

Wichtiger als die Begriffsgeschichte sind jedoch die inhaltlichen Einflüsse, die sich in Ehrlichs Konzept zeigen. An erster Stelle ist hier *Johann Sebastian von Drey* (1777–1853) zu nennen, der Initia-

tor der katholischen Tübinger Schule. Vor allem sein dreibändiges Werk »Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung« (1838–1847) dürfte für Ehrlichs Entwurf Pate gestanden haben. Drey konzipiert die Apologetik als eine eigene theologische Disziplin, die der Fundierung der gesamten Theologie dienen soll (Niemann 2: 307–314). Hier zeigen sich also bereits zwei wichtige Intentionen, die dann auch für Ehrlichs Fundamentaltheologie bestimmend werden: Drey versteht die Apologetik als ein dezidiert theologisches Unternehmen, und er verknüpft damit ein wissenschaftstheoretisches Interesse im Hinblick auf die Theologie als ganze. So heißt es schon programmatisch in seiner frühen Schrift »Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System« (1819): »Darstellung des Wesens im christlichen Religionssystem ist die erste Aufgabe der Apologetik – als Grundlegung zur wissenschaftlichen Theologie. Ohne Kenntniß dieses Wesens ist weder eine eigentliche Kenntniß noch eine Wissenschaft vom Christentum möglich« (Drey: 154 [§ 230]). Als dessen Grundidee betrachtet Drey die Reich-Gottes-Idee (vgl. Seckler 2 und 3); sie ist historisch als der zentrale Inhalt des Christentums sowie als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der biblischen Bücher und der gesamten Heilsgeschichte darzulegen und schließlich als die »wahre Vernunftidee« zu erweisen, in der sich auch »die wahre Idee aller Religion überhaupt« zeigt. Wenn das gelingt, »ist der Beweis geführt für die innere Wahrheit der christlichen Religion« (Drey: 155 [§ 230]). Es ging Drey bei seiner Konzeption der Apologetik als einem eigenständigen theologischen Fach also um »eine Theorie der Theologie, in der er die Positivität des Glaubens mit den Bedingungen einer Vernunftwissenschaft zu versöhnen trachtete« (Seckler 1: 60). Diese ganz auf den Inhalt des Christentums fokussierte Konzeption hat Drey später in seiner dreibändigen »Apologetik« insofern modifiziert, als er dieser nun die eher formal bleibende Aufgabe einer Theorie der Religion und der Offenbarung zuweist (vgl. Flury 1: 53f; Seckler 4: 362f Anm. 60). Davon wird dann auch die Konzeption von Ehrlich bestimmt.

Drey seinerseits war insbesondere durch den evangelischen Theologen *Friedrich Daniel Schleiermacher* (1768–1834) beein-

flusst (vgl. Schreurs). Von ihm übernimmt er die Forderung nach einer theologischen Grundlagendisziplin, die Schleiermacher als »Philosophische Theologie« bezeichnet hat. Das verweist zurück auf den deutschen Idealismus und dessen Bemühen um eine philosophische Enzyklopädie als einer Wissenschaftslehre, in der das System der Wissenschaft aus einem Prinzip abgeleitet wird. »Es war die Leistung Schleiermachers, in enger Nachbarschaft zur idealistischen Philosophie eine Konzeption theologischer Enzyklopädie zu entwerfen, die den Charakter der Theologie als positiver Wissenschaft entschieden bejaht, sie also nicht spekulativ in der Idee der Wissenschaft begründet sein lässt und dennoch mit vorbildlicher Strenge an der Aufgabe einer formalen Enzyklopädie festhält, einer Rechenschaft über die Wissenschaftlichkeit und innere Organisation der Theologie« (Ebeling 1: 487). Schleiermacher reagiert damit nicht zuletzt auch auf den drohenden Verlust der Einheit der Theologie durch die Verselbständigung der theologischen Fächer seit dem 16. und 17. Jahrhundert (vgl. Niemann 1: 258f; Hell: 209–213).

Man sieht somit, wie sich in der Fundamentaltheologie, die sich etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als eigenständiges theologisches Fach etabliert, unterschiedliche Aspekte und Motive miteinander verbinden. Angesichts der neuzeitlichen Religions- und Christentumskritik haben sich nicht nur die apologetischen Herausforderungen und Aufgaben zugespitzt und verschärft, auch die Stellung der Theologie als Wissenschaft wird nun in Frage gestellt, so dass sie einer neuen und fundierten Begründung bedarf. Und schließlich beginnt die innere Einheit und Struktur der Theologie zu erodieren, was es erforderlich macht, sie eigens zu thematisieren und zu reflektieren. Alles dies sind keine konfessionsspezifischen Herausforderungen; angesichts der Entwicklungen in der Neuzeit und im Aufklärungszeitalter stellen sie sich vielmehr in der evangelischen wie in der katholischen Theologie gleichermaßen und drängen in die Richtung einer eigenen theologischen Grundlagendisziplin, die sich diesen Aufgaben widmet. Allerdings hat sich dann nur im katholischen Bereich ein solches eigenständiges Fach herausgebildet, so dass dies als eine typisch katholische Entwicklung angesehen worden ist. Erst in jüngerer

Vergangenheit kommt es auch in der evangelischen Theologie zu expliziten fundamentaltheologischen Konzeptionen (vgl. unten 100ff).

Auch wenn die Etablierung der Fundamentaltheologie sich also einer spezifisch neuzeitlichen Konstellation verdankt, so darf doch nicht übersehen werden, dass damit unter gänzlich veränderten Bedingungen auch eine für die christliche Theologie von ihren Anfängen an zentrale (wenn nicht sogar *die* zentrale) Intention weitergeführt wurde, nämlich ihre apologetische Aufgabe. Eine entsprechende Forderung reicht bis ins Neue Testament zurück.

## II. Die apologetische Tradition der Theologie

Der griechische Begriff ἀπολογία gehört ursprünglich in das Prozesswesen und meint die Verteidigungsrede vor Gericht. In diesem Sinne wird er auch im NT noch verwendet (Lk 12,11; 21,14; Apg 22,1; 24,10; 25,8; 26,1f.24; 2 Tim 4,16). Der Bedeutungsgehalt des Begriffs hat sich dann im umgangssprachlichen Bereich erweitert, so dass er auch die argumentative Verteidigung von philosophischen oder religiösen Überzeugungen, Lehren und Haltungen bzw. das geistige Werben für sie bezeichnen kann. Paradigmatisch in der Antike ist dafür Platons »Apologie des Sokrates«. Aber auch im NT wird der Begriff ἀπολογία in diesem Sinne verwandt (vgl. Phil 1,7.16). Am markantesten geschieht das in 1 Petr 3,15b, wo es heißt: »Seid immer bereit πρὸς ἀπολογίαν jedem gegenüber, der euch nach dem λόγος der Hoffnung in euch fragt.« Diese Stelle ist deshalb auch häufig als die »Magna Charta« der Fundamentaltheologie bezeichnet worden.

An der Aufforderung in 1 Petr 3,15 lassen sich insbesondere fünf Aspekte hervorheben (Ritt; Seckler 4: 353–356; Verweyen 1: 37f; Waldenfels 1: 82). (1) Sie richtet sich an *alle* Christen, nicht lediglich an eine Gruppe von »Spezialisten«. Wenn die Theologie sich diese Aufgabe zu Eigen gemacht hat, so übernimmt sie stellvertretend für alle Christen etwas unabdingbar zum christlichen Glauben Gehörendes. (2) Die ἀπολογία ist *jedem* gegenüber zu leisten, der sie fordert. Nach 1 Petr 3,15 ist der christliche Glaube also uneingeschränkt »apologiepflichtig«. (3) Es geht bei dieser ἀπολογία um die *Hoffnung* der Christen, also um das, was sie als Glaubende erwarten bzw. ersehnen, d. h. um den Sinn und das Ziel des Daseins. (4) Die Aufforderung in 1 Petr 3,15 impliziert die Überzeugung, dass der christliche Glaube zur ἀπολογία fähig und dieses Bemühen auch Erfolg versprechend ist. Begründet ist das in der *Logoshaftigkeit* der christlichen Hoffnung, d. h. ihrer Übereinstimmung mit der Vernunft: »Sie ist logoshaft in sich

selbst und « daher auch »offen für ihre logoshafte Erschließung im Gebrauch der Vernunft« (Seckler 4: 355), auch Nichtglaubenden gegenüber. (5) So bedeutet denn auch ἀπολογία: Rechenschaft abzulegen über diese Vernunftthafteigkeit der christlichen Hoffnung und damit auch des diese Hoffnung tragenden Christusbekenntnisses sowie der damit verbundenen christlichen Lebensgestalt.

## 1. In der Alten Kirche

Dieser Aufgabe haben sich die christlichen Theologen gestellt. Die dabei entwickelten Apologien des Christentums folgten keinem festen Schema, sondern waren sehr stark geprägt von ihren unterschiedlichen Anlässen und Bedingungen (vgl. als Überblick: Barnard; Geerlings sowie insbesondere Fiedrowicz). Ein Vorbild hat diese frühchristliche Apologetik in entsprechenden jüdischen Bemühungen, wie sie sich um die Zeitenwende vor allem bei Philo von Alexandrien und Flavius Josephus finden (Fiedrowicz: 29f). Beide bemühten sich, Kritik und Vorwürfe (etwa der Vorwurf mangelnder politischer Loyalität oder der des Atheismus wegen der Ablehnung des Staatskultes) zu entkräften, die aus dem hellenistischen Umfeld gegenüber dem Judentum erhoben wurden. Welch hohe Wertschätzung das in christlichen Kreisen genoss, zeigt der Tatbestand, dass die Werke dieser beiden jüdischen Apologeten von Christen überliefert worden sind.

Die Ausbildung einer spezifisch christlichen Apologetik setzt die Herauslösung der christlichen Gemeinden aus dem Judentum voraus. Erst jetzt konnten die Christen als eine eigene religiöse Gruppierung neben dem Judentum wahrgenommen werden; sie erschienen jetzt nicht mehr als eine innerjüdische Bewegung. Infolge dessen kam es aber auch zu scharfen polemischen Auseinandersetzungen mit dem Judentum. Ein Beispiel dafür ist etwa der Barnabasbrief (um 130), nach dem Gott allein mit den Christen einen Bund geschlossen hat, während die Juden sein Bundesangebot aufgrund ihrer Sündhaftigkeit zurückgewiesen haben (Barn 4, 6–8; 14). Auch die christliche Adversos-Judaeos-Literatur setzt bereits in dieser frühen Zeit ein (Barnard: 394–398; de Lange:

134f; Schreckenberg: 179ff); so ist etwa von Hippolyt von Rom eine Schrift mit diesem Titel erhalten. Damit fällt ein nicht wegzuleugnender Schatten auf die apologetischen Bestrebungen im Christentum; sie haben in Teilen dem christlichen Antijudaismus Vorschub geleistet.

Einen weiteren entscheidenden Anlass für die Entstehung einer christlichen Apologetik bilden Missverständnisse des Christenglaubens sowie Denunziationen und Verfolgungen von Christen. Sie bezogen sich zum einen auf deren Lebensführung, insbesondere auf ihr Verhältnis zum offiziellen Staatskult, zum anderen auf den christlichen Gottesdienst. So warf man den Christen vor, dass es in ihren gottesdienstlichen Versammlungen Kannibalismus, Inzest und Kindesmord gebe. Das musste ebenso befremdlich wirken wie ihr Fernbleiben von volkstümlichen Schauspielen und Vergnügungen. Am meisten irritierte jedoch die Weigerung der Christen, den offiziellen Göttern zu opfern und die Kaiserbilder kultisch zu verehren. Wie schon die Juden wurden deshalb auch sie als »Atheisten« angesehen, ein Vorwurf, der vor allem politisch brisant war, denn die alten Götter Roms galten als Garanten der politischen Stabilität und der allgemeinen Wohlfahrt. Aufgrund ihres Verhaltens setzten sich die Christen daher dem Verdacht mangelnder politischer Loyalität, ja der Staatsfeindschaft aus. Das Christentum erschien nicht nur als befremdlicher und fragwürdiger Kult, sondern auch als gefährlicher politischer Störfaktor. Verschärft wurde dieser Verdacht noch durch den strengen Monotheismus der Christen, der es unmöglich machte, den christlichen Gott in das römische Pantheon zu integrieren als eine unter verschiedenen, prinzipiell gleichberechtigten Gottheiten.

Da all das Anfeindungen und Verfolgungen auslöste, versuchten die christlichen Apologeten diese Vorwürfe zu entkräften und zurückzuweisen. Sie schrieben Eingaben an den Kaiser, um für das Christentum Anerkennung und rechtlichen Schutz zu erwirken. Dazu mussten nicht nur Missverständnisse und falsche Informationen bezüglich des Christentums korrigiert werden; die christlichen Apologeten bemühten sich darüber hinaus auch zu zeigen, dass der christliche Glaube und die ihm entsprechende Lebenspraxis höchsten sittlichen Ansprüchen ebenso wie den erhabensten

philosophischen Gedanken genügen. Man nahm also ausdrücklich Bezug auf die Philosophie, um aufzuweisen, dass das Christentum mit deren Erkenntnissen in Einklang steht und somit keineswegs als vernunftwidrig gelten kann.

Ein besonders wirkmächtiges Beispiel dafür ist *Justin* († ca. 165). Um die Anerkennung des Christentums zu erreichen, wandte er sich in einer privatrechtlichen Petition an den Kaiser. Er wies den Atheismusvorwurf zurück, betonte die Loyalität der Christen gegenüber dem Staat und korrigierte Verdächtigungen hinsichtlich ihrer gottesdienstlichen Praxis. Das verband Justin dann mit einer grundlegenden Apologie des Christentums, wobei er sich ausdrücklich auf die Philosophie bezog, denn er hatte vor seiner Konversion zum Christentum eine philosophische Ausbildung durchlaufen.

Der Ansatzpunkt Justins war dabei die radikale Transzendenz Gottes, wie sie insbesondere die platonische Philosophie vertrat. Danach ist Gott rein geistig und als solcher völlig unterschieden von der Welt. So steht er dem Menschen ganz ferne und kann von ihm nur äußerst schwer erkannt sowie in Begriffe gefasst werden. Vor diesem Hintergrund begreift Justin Christus als den Logos Gottes, durch den Gott zum Menschen spricht und damit erkennbar wird. Christus als der menschengewordene Logos Gottes überbrückt also die zunächst unüberwindbar scheinende Kluft zwischen der Transzendenz Gottes und der Welt in ihrer Materialität und Raumzeitlichkeit.

Dieser in Jesus von Nazareth menschengewordene Logos Gottes (Joh 1,14) war jedoch auch schon vor seiner Menschwerdung in der Schöpfung wirksam als der *λόγος σπέρματικός* (2 apol. 8,3; 13,3), d. h. als der Samen der Wahrheit aussäende Logos. Zum einen geschah das in Mose und den Propheten, also den alttestamentlichen Offenbarungsmittlern, zum anderen dadurch, dass der Logos Samen der Wahrheit in die menschliche Vernunft ausgestreut hat. Die ihm dabei von Justin zugeschriebene Wirkung besteht in der Zurückdrängung der dämonischen Einflüsse auf den Menschen, der so von seinen irrationalen Leidenschaften befreit und in seiner wahren Vernünftigkeit wiederhergestellt wird.

Die menschliche Vernunft ist demnach wahrheitsfähig, weil der göttliche Logos ihr immer schon zur Seite steht. So kann Justin auch einige Philosophen, insbesondere Sokrates, schon als »christliche« Philosophen ansehen, als »Christen vor Christus«, weil sie die Truggebilde der Dämonen entlarvt und sich auf die Suche nach dem wahren Gott gegeben haben.

Seinen einzigartigen Höhepunkt erreicht dieses Wirken des göttlichen Logos dann aber mit seiner Menschwerdung; als menschgewordener vermag er unmittelbar zu den Menschen zu sprechen und so die göttliche Wahrheit im höchsten Maße erkennbar werden zu lassen. Daher bezeichnet Justin das Christentum auch als die »wahre Philosophie« (dial. 1–8); denn die von der Philosophie erstrebte Erkenntnis der göttlichen Wahrheit wird erst im christlichen Glauben wirklich erreicht. »Die christliche Lehre ist nicht wahr, weil sie mit der Wahrheit, die in den Philosophien begegnet, übereinstimmt und sie in sich bewahrt, sondern weil sie die volle Gestalt derjenigen Wahrheit ist, deren Splitter in den Philosophien bewahrt geblieben sind« (Honnfelder 2: 63).

Mit dieser Konzeption einer Logotheologie setzte Justin also den Christusglauben in ein positives Verhältnis zur vor- und außerchristlichen Philosophie, indem sich »der klare Blick für das unterscheidend Christliche mit der Fähigkeit verband, in der griechischen Philosophie und Dichtung Wahrheitselemente aufzuspüren, die die christliche Botschaft als authentische Botschaft vom Logos verständlich machten« (Fiedrowicz: 43). Das impliziert einen ungeheueren Anspruch: Das Christentum erschließt eine einzigartige, universale Wahrheit, die auch als höchste Vernunftwahrheit eingesehen werden kann.

Damit war die Hauptlinie der christlichen Apologetik vorgezeichnet. Das zeigte sich, als sich seit dem 3. Jahrhundert eine neue Form der Apologetik herausbildete (Fiedrowicz: 49f). Sie war nicht durch aktuelle Verfolgungen ausgelöst, sondern durch literarische Angriffe heidnischer Philosophen. Diese Anfeindungen schufen in den christlichen Gemeinden selbst Verunsicherung und machten deshalb eine Auseinandersetzung mit solchen Schriften erforderlich. Der Prototyp dieser neuen Form von Apologetik

war die um 246 verfasste Schrift des *Origenes* (ca. 185–254) »Contra Celsum« (Barnard: 392–394; Fiedrowicz: 50–52; 65–67; Reemts; Verweyen 8: 144–149). Origenes wandte sich darin an Christen, die in ihrem Glauben durch die bereits etwa 70 Jahre zuvor erschienene christentumskritische Schrift des Celsus verunsichert waren. Dieser stellte nicht nur die Zuverlässigkeit der biblischen Überlieferung in Frage. Möglicherweise herausgefordert durch Justins Apologie des Christentums sprach er dem christlichen Glauben die Vereinbarkeit mit der philosophischen Weisheit ab; er bezichtigte die Christen, ungebildet und leichtgläubig zu sein und deshalb einem irrationalen Glauben anzuhängen. Zudem erhob er erneut den Vorwurf, dass mit der Ablehnung der traditionellen Religion durch das Christentum die Grundlagen der Gesellschaft und des Staates zerstört würden. Offensichtlich führten diese Anfeindungen des Celsus unter den Christen auch nach Jahrzehnten noch zu Verunsicherung und Glaubenszweifeln, da sie noch keine angemessene Antwort gefunden hatten.

In seiner Replik – dem »Höhepunkt der apologetischen Bewegung des 2. und 3. Jh.« (Barnard: 393) – insistierte Origenes auf der Vernunftgemäßheit des Christentums. Wie schon Justin sah er es nicht nur als den Lehren der Philosophen ebenbürtig, sondern als diesen überlegen an. Dem widerspricht auch nicht, dass sich unter den Christen in der Tat viele Ungebildete befanden. Ganz im Gegenteil, Origenes sah darin eine Bestätigung dafür, dass die christliche Botschaft als das Wort Gottes eine viel größere Kraft hat, um die Menschen zu erreichen und zu verändern, als die Lehren Platons und anderer Philosophen (Cels. 1,27; 6,2). Während Platon sich nur an die Gebildeten wandte, ist Gott in seiner Güte und Menschenfreundlichkeit selbst Mensch geworden, um so zu allen Menschen sprechen und sie zu einer Änderung ihres Lebens bewegen zu können (Cels. 7,42. 44). Deshalb vermochte Origenes in der Ausbreitung des Christentums auch keinerlei Gefahr zu erkennen, sondern vielmehr die Chance für einen umfassenden moralischen Gesinnungswandel. So wies Origenes auch entschieden die Forderung des Celsus zurück, die Christen sollten den verschiedenen antiken Göttern dienen, weil diese dem höchsten Gott gehörten (Cels. 8,2). Wie schon Justin vermochte auch

Origenes in diesen Gottheiten nur dämonische Mächte zu erkennen (Cels. 7, 69f). »Kaum ein anderes Werk der apologetischen Literatur lässt die Konfrontation zwischen Antike und Christentum so direkt miterleben wie die umfangreiche Streitschrift des Origenes, die durch Zitat und Erwiderung auf hohem intellektuellen Niveau die Repräsentanten zweier Kulturen, der alten hellenistischen Tradition und der neuen christlichen Religion, zur Sprache kommen lässt« (Fiedrowicz: 67).

Auch Origenes ließ sich also von der Überzeugung leiten, dass das Christentum seinen Wahrheitsanspruch auf dem Forum der philosophischen Vernunft zu verteidigen hat, indem es deren Einsichten weiterführt und vollendet. Diese Hauptlinie der frühen christlichen Apologetik zeigte sich nochmals in besonders wirkmächtiger Weise am Ende der altkirchlichen Epoche bei *Augustinus* (354–430). Seine apologetischen Bestrebungen gipfelten in dem monumentalen Werk »De civitate Dei«, das in der Zeit von 413 bis 426 entstand (Knapp 1: 295–308). Sein Anlass war die Eroberung Roms durch die Westgoten im Jahre 410 und der dadurch bewirkte Zerfall des Imperium Romanum. Angesichts dessen sahen sich die Christen mit dem Vorwurf konfrontiert, für diese politische Katastrophe sei die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion und die Vernachlässigung der alten Götter verantwortlich. Es schien sich zu bestätigen, dass die Abwendung von der traditionellen Religion die Grundlagen des Staates zerstört, wie es Celsus und viele andere heidnische Intellektuelle vorausgesehen hatten. Aber auch viele Christen waren zutiefst verunsichert; sie sahen ihren Glauben an die göttliche Vorsehung erschüttert, denn sie hatten die Christianisierung des Imperium Romanum als einen entscheidenden Schritt bei der universalen Ausbreitung des Evangeliums vor dem nahen Weltende verstanden. Gegen diese Identifikation von weltlich-politischer Macht mit dem Reich Gottes wandte sich Augustinus in »De civitate Dei«. Er legte dar, dass die civitas Dei kein innerweltliches Herrschaftsgebilde darstellt, sondern konstituiert wird »durch Gottesliebe (amor Dei), die sich bis zur Selbstverachtung erhebt«, im Unterschied zur civitas terrena, die begründet wird »durch Selbst-

liebe (amor sui), die sich bis zur Gottesverachtung steigert« (De civ. 14, 28). Entscheidend für die Verwirklichung des eschatologischen Heils bleibt also die innere Ausrichtung des Menschen auf Gott, nicht die Entfaltung politisch-militärischer Machtsphären. Die Durchsetzung der civitas Dei ist nicht am Gang der Weltgeschichte ablesbar.

Augustins Apologie des Christentums beruht ebenfalls auf der Voraussetzung, dass der christliche Wahrheitsanspruch sich vor der philosophischen Vernunft verantworten lässt. Dabei betrachtet Augustinus den Platonismus gewissermaßen als den Inbegriff der Philosophie, weil es hier um die Wirklichkeit des Geistes geht. Und nur da, wo die Philosophie ihr Augenmerk ganz auf das Geistige richtet, kann sie auch Gott erreichen; denn Gott ist eine rein geistige Wirklichkeit. Und so sieht Augustinus denn auch viele Übereinstimmungen zwischen Christentum und Platonismus. Doch trotz dieser großen Nähe zwischen beiden bedarf auch der Platonismus der Vervollendung durch das Christentum, um die göttliche Wahrheit ganz erfassen zu können. Erst Christus zeigt dem Menschen diese Wahrheit in einer unverfälschten Weise und eröffnet ihm so den Weg zur Glückseligkeit. Denn es geht dabei um eine überzeitliche Wahrheit, das Immerwährende. Diese Wahrheit wird von der endlichen, einer permanenten Veränderung unterworfenen Welt verdeckt; sie ist dieser gegenüber radikal transzendent. Deshalb gelangt das menschliche Streben nach Weisheit nicht zum Ziel, wie ja gerade die widersprüchlichen Aussagen der Philosophen zeigen (De vera rel. 1,1). Erst Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, offenbart dem Menschen die transzendente göttliche Wahrheit und führt ihn zu dieser hin. Deshalb ist der Glaube an Christus auch für Augustinus die unerlässliche Voraussetzung dafür, dass das philosophische Erkenntnisstreben zu seinem Ziel gelangt. »Die Ewigkeit verhält sich zum Gewordenen wie die Wahrheit zum Glauben« (De trin. IV, 18,24). Das Versagen des Platonismus besteht nach Augustinus darin, dass er sich diesem Glauben verweigert hat. Denn »das ist ... der Menschheitsweg zur Erlösung der Seele, der allen Völkern durch Gottes Erbarmen eröffnet ist« (De civ. 10,32).

Es ging der christlichen Apologetik in ihren antiken Anfängen also darum, zu erweisen, dass das Christentum keine von Menschen gemachte Religion ist wie etwa der römische Staatskult. Das Christentum wurde gerade deshalb als »die wahre Religion« verstanden, weil »es der wahre Gott ist ..., der sie seinen Verehrern eingibt und lehrt« (De civ. 6,4). Es ist dieser religiöse Wahrheitsanspruch, der auch gegenüber der Philosophie zur Geltung gebracht und kritisch gegen sie gewendet wurde: Da es sich um eine von Gott geoffenbarte Wahrheit handelt, überbietet sie alle Weisheit der Philosophie; diese kann sie nur vorbereiten und zu ihr hinführen, sie aber nicht selbst erreichen.

»Mit diesem bei den Apologeten beginnenden und von Augustinus endgültig formulierten Programm lässt sich das ›Neue‹ und ›Einmalige‹ des christlichen Glaubens nicht nur als das schon immer notwendig und allgemein Gültige, sondern als das alles Bisherige Überbietende und Integrierende ausweisen. Die Frage der griechischen Philosophie nach der Wirklichkeit im Ganzen und ihrem einenden Grund und ihre hoch differenzierte Spekulation über das göttliche Seiende, seine Eigenschaften und sein Transzendenz und Immanenz verbindendes Verhältnis zur Welt erscheinen als Vorstufe und begriffliches Medium der christlichen Lehre. Christlicher Glaubensanspruch und philosophischer Vernunftanspruch verbinden sich in der höheren Einheit der alles umfassenden christlichen Weisheit, in, wie Augustinus es ausdrückt, ›unserer christlichen Philosophie‹ als der ›wahren Philosophie‹« (Honnefelder I: 296).

Einen geradezu programmatischen Ausdruck fand diese Synthese von Philosophie und Offenbarungsglauben in der ebenfalls auf Augustinus zurückgehenden Formel »credo ut intelligam« (»ich glaube, damit ich einsehen kann«). Sie macht deutlich: Nach dieser Konzeption sind Glaube und Vernunft aufeinander hingebordnet. Der Glaube setzt aus sich selbst heraus ein Erkenntnisstreben frei, das auf ein vertieftes Verständnis des Glaubens zielt. Dieser von den Kirchenvätern so genannte *intellectus fidei*, der »später den Namen Theologie erhält« (Honnefelder 1: 295), greift auf die philosophische Vernunft zurück, indem er einerseits an deren Einsichten anschließt, diese andererseits aber weiterführt und vollendet. Der Glaube wird also keineswegs auf reine Vernunft Einsichten reduziert. »Vielmehr besaßen die Apologeten ein klares Bewusstsein vom Spezifikum des Christlichen, das sie gegenüber der paganen Philosophie und Religion herausarbeiteten und zur

Geltung brachten. Das unterscheidend Christliche wurde im Offenbarungscharakter der Glaubenswahrheit erkannt« (Fiedrowicz: 313).

So hatte die christliche Theologie von allem Anfang an einen apologetischen Grundzug; ja, man wird sagen dürfen: Das apologetische Moment stellte das innere Movens bei der Entstehung einer christlichen Theologie dar. Diese Apologetik war jedoch nicht vorwiegend defensiv ausgerichtet, keine lernunwillige Rechthaberei, die sich in sich selbst verschanzte. Sie nahm vielmehr schon sehr bald einen werbend-missionarischen Charakter an; man war bestrebt, das Christentum als überzeugende und glaubwürdige Alternative zu den Religionen, Philosophien und Weltanschauungen der Antike auszuweisen. Dies geschah aus der Überzeugung heraus, dass das Evangelium nicht nur für eine kleine, auserwählte Gruppe von Menschen bestimmt ist, sondern zu allen Völkern getragen werden muss (Mt 28,19f). Die christliche Apologetik partizipierte demnach an dem mit der biblischen Christusbotschaft verbundenen universalen Sendungsauftrag und der durch ihn freigesetzten Dynamik. Ihr Spezifikum bestand dabei in der argumentativen Entfaltung des christlichen Wahrheitsanspruches als eines universalen Wahrheitsanspruches. Zu diesem Zweck verband sie sich mit der Philosophie; denn nur vor dem Forum der philosophischen Vernunft vermochte sie den christlichen Glauben »dem Verdacht der dezisionistischen Beliebigkeit zu entziehen und als allgemeine Möglichkeit des Menschseins zu begründen« (Fiedrowicz: 228).

So beeindruckend die Konzeption vom Christentum als der wahren Philosophie auch zunächst einmal erscheinen mag, sie hat ihre deutlichen Grenzen, die schließlich ihr Scheitern unausweichlich machen. Solange die Vernunft sich nicht auf den Boden der Christusoffenbarung stellt, bleibt sie nach dieser Konzeption ja defizitär, eine gewissermaßen halbierte Vernunft. Das aber »musste die Selbstbefreiung des philosophischen Denkens von der Theologie herausfordern« (Pannenberg 1: 61). Das gilt um so mehr, als die christliche Theologie mit diesem Selbstverständnis als der wahren Philosophie sich den von ihr gar nicht einlösbaren Anspruch aufgebürdet hat, »zur alles umfassenden ›Einheitswis-

senschaft« zu werden« (Honnfelder 2: 56). So schlägt diese patristische Synthese von Philosophie und Offenbarungsglauben schließlich zum Nachteil beider aus:

»Die Philosophie verliert ihre Eigenständigkeit und wird zum bloßen Durchgangsmoment, zur ›Vorhalle‹ der Theologie. Mit der Selbstinterpretation als ›wahrer Philosophie‹ entmündigt die Theologie die Philosophie, beraubt sie ihrer spezifischen Möglichkeiten und überfordert sich auf diese Weise selbst: Sie muss in den universalen Anspruch der philosophischen Vernunft eintreten und die volle Last der philosophischen Fragen und Antworten übernehmen. Gerade dadurch aber hindert sie sich daran, die Universalität des *ihr* aufgetragenen Anspruchs, die nicht aus der Vernunft, sondern aus der Heilstat Gottes stammt, in ihrer Unverwechselbarkeit zur Geltung zu bringen. Eine die jeweiligen Universalitätsansprüche von Vernunft und Offenbarung wahrende Unterscheidung von Theologie und Philosophie ist mithin unter dieser Konzeption nicht möglich« (a. a. O. 73).

Trotz ihres Scheiterns hatte die altkirchliche Konzeption vom Christentum als der wahren Philosophie nachhaltige Auswirkungen für die weitere Entwicklung des Christentums. Durch dieses frühzeitige Bündnis mit der Philosophie wurde die Überzeugung von der Logoshaftigkeit des christlichen Glaubens und seinem Verknüpftsein mit einem universalen Wahrheitsanspruch gestärkt. Das wiederum bildete die Grundlage der Fähigkeit zur kritischen Selbstreflexion, die dem Christentum dann immer wieder bei der Bewältigung geistiger und gesellschaftlich-kultureller Umbrüche zugute gekommen ist.

## 2. Im Mittelalter

Nachdem infolge der Konstantinischen Wende das Christentum zur dominierenden geistig-kulturellen Macht geworden war, verlor die bisherige Apologetik weitgehend ihre Bedeutung. Nach wie vor gab es zwar apologetische Auseinandersetzungen mit dem Judentum und dann auch mit dem Islam. Als die eigentlich neue Herausforderung erwies sich jedoch eine seit dem 9./10. Jahrhundert einsetzende Verwissenschaftlichung des Denkens, die mit einem neuen Willen zur Rationalität in den verschiedenen Bereichen des Wissens, etwa in der Medizin oder im Bereich des Rechts, einher ging (Honnfelder 1: 298). In der Theologie

kam dieses Streben nach wissenschaftlicher Rationalität besonders nachdrücklich und richtungweisend bei *Anselm von Canterbury* (1033–1109) zur Geltung.

Anselm stand zunächst einmal ganz in der augustinischen Tradition des »credo ut intelligam«. Auch er ging also vom Vorgegebensein des Glaubens aus. Das zeigt die dann zum Leitbegriff gewordene Formel »Fides quaerens intellectum«, die ursprünglich als Titel seines »Proslogion« vorgesehen war. Auch Anselm ging also davon aus, dass der Glaube ein Erkenntnisstreben in Gang setzt, um zu einem vertieften Verständnis seiner selbst (intellectus fidei) zu gelangen und seine eigene Vernunfthaftigkeit (ratio fidei) zu erfassen. Das ist dann erreicht, wenn der Glaube seinen eigenen Grund erkannt und sich damit der Wahrheit des Geglaubten versichert hat. Das Neue und Weiterführende bei Anselm besteht darin, dass er das Programm eines »nach (vertiefter) Einsicht suchenden Glaubens« in methodischer Hinsicht eingehender und genauer reflektiert hat, als das bis dahin geschehen war (Kienzler 1; Dalferth 1; Christie; Larcher: 233–235; Verweyen 10).

Der Glaube ist nach Anselm eine Gabe Gottes; der Mensch kann sich ihn nicht selbst verschaffen. Das hat auch Auswirkungen für die Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens: So wenig der Mensch von sich aus zum Glauben zu kommen vermag, so wenig kann er dessen Wahrheit auf sich allein gestellt erkennen. Diese Erkenntnis bleibt nach der Überzeugung des Benediktinermönches Anselm vielmehr an die kontemplative Konzentration auf Gott gebunden (Dalferth 1: 59). Konsequenterweise ist das »Proslogion« daher in die Situation des Gebetes versetzt. So wird schon von der äußeren Form her deutlich: Zum intellectus fidei kann es nur kommen, wenn das Erkenntnissubjekt sich in die Gegenwart Gottes, des Erkenntnisgegenstandes versetzen lässt, um so die Wahrheit Gottes selbst zu erfahren. Diese Wahrheit muss sich dann allerdings auch argumentativ entfalten lassen. »Denn so gewiß der intellectus fidei als *Wahrheitserkenntnis* ganz und gar Gabe Gottes, Resultat göttlicher illuminatio, ist, so gewiß ist er als *Wahrheitserkenntnis* Resultat des sola ratione vollzogenen intelligere des Menschen« (Dalferth 1: 61). Sola ratione heißt dabei für Anselm, dass in einem solchen Argumentationsgang nichts durch die

Autorität der Schrift begründet werden darf. Zur denkenden Einsicht in die Vernunfthaftigkeit des Glaubens kommt es nur, wenn das Denken sich in eigener Verantwortung vollzieht und nur sich selbst zur Voraussetzung hat, d. h. allein seiner eigenen ratio folgt.

Am prägnantesten hat Anselm dieses methodische Programm in der Vorrede zu seinem Werk »Cur Deus homo« formuliert: »Mit Beiseitesetzung Christi (remoto Christi), so, als ob niemals etwas von ihm gewesen wäre, beweist (probat) es (= das Buch Anselms; M.K.) mit zwingenden Gründen (rationibus necessariis), daß es unmöglich sei, daß ein Mensch ohne ihn gerettet werde.« Es geht Anselm um den »Aufweis des Sinnrasters« (Verweyen 1: 217), der der Christusoffenbarung und damit dem christlichen Glauben zugrunde liegt. Und dieser Aufweis hat ohne Glaubensvoraussetzungen zu erfolgen, in einem rein philosophischen Argumentationsgang, d. h. mit Argumenten, die notwendig sind im Sinne strenger logischer Stringenz, und damit zwingend und unabweisbar. Dadurch wird die Glaubenzustimmung keineswegs überflüssig, denn als wahr kann sich die christliche Offenbarungsbotschaft ja erst im Glauben selbst erweisen, und d. h. für Anselm: in der betend-kontemplativen Konzentration auf Gott, weil der Glaube erst darin »durch Gottes gnädige illuminatio auch verifiziert wird« (Dalferth 1: 61). Gebet und Argumentation sind also für Anselm keine sich gegenseitig ausschließenden Alternativen, sondern sie ergänzen einander. Durch den sola ratione erfolgenden Aufweis des Sinnrasters der christlichen Offenbarung wird die Vernunfthaftigkeit des Glaubens sichergestellt. Das lässt zum einen die Glaubenzustimmung als vor der Vernunft verantwortbar erscheinen; es ermöglicht zum zweiten ein vertieftes Verständnis des Glaubens; und es macht schließlich zum dritten den Glauben auch Nichtglaubenden gegenüber rational kommunizierbar und lädt diese damit ein, die Offenbarungsbotschaft selber im eigenen Glauben als wahr zu erfahren.

Dieses Konzept Anselms beruht auf einer wesentlichen Voraussetzung: In der augustianischen Tradition (De civ. 11,26) geht Anselm davon aus, dass der Geist des Menschen ein Abbild des trinitarischen Gottes darstellt. Gott hat sich dem Geist des Menschen demnach so eingeschrieben, dass auch ein sola ratione verfahren-

des Denken die Sinnstruktur der Glaubenswahrheiten zu rekonstruieren und zu erfassen vermag. Selbst der Skeptiker und der Tor können sich dem nicht verschließen, wenn sie sich denn der Vernunft nur in sachgemäßer Weise bedienen. Anselm versteht diese also nicht im neuzeitlichen Sinne als sich selbst begründende Vernunft. »Im Horizont des imago-Gedankens lässt sich die Autonomie des ›sola ratione‹ nur aus einer vorgängigen Heteronomie Gott gegenüber fundieren, wobei diese jene nicht aufhebt, sondern gerade freisetzt« (Christe: 370). Es ist diese geistmetaphysische Voraussetzung, die den Optimismus des Anselm begründet, dass die Vernunft mit rationes necessariae Gott und sein Heilswirken als ihr selbst entsprechend zu erkennen vermag.

Anselm beschritt damit den Weg zu einem methodisch eigenständigen philosophischen Denken. Auf diese Weise verschaffte sich bei ihm der neue Wille zur Rationalität Geltung, der damals alle Wissensbereiche erfasste. Anselm wirkte dadurch mit an der Auflösung des Konzeptes vom Christentum als der wahren Philosophie. Allerdings blieben für ihn das Glaubenswissen und das philosophische Denken doch wenigstens insoweit noch miteinander verflochten, als die Vernunft als eine theologisch qualifizierte Vernunft begriffen wurde. Darin hat der Rationalitätsaufweis des Glaubens bei Anselm seine entscheidende Möglichkeitsbedingung.

Die Verselbständigung der Philosophie wurde dann noch einmal einen bedeutenden Schritt weitergetrieben durch die neue Rezeption der Schriften des Aristoteles. Die apologetischen Bestrebungen im Christentum waren dadurch wiederum in besonderer Weise herausgefordert. Denn hier begegnete nun ein Wirklichkeitsverständnis, in dem eine göttliche Offenbarung keinen Platz mehr zu haben schien. Die Aristoteliker waren vielmehr der Überzeugung: Die Wirklichkeit lässt sich in einem umfassenden Sinne erkennen, wenn man nach den Ursachen des Seienden fragt; wer nämlich die Ursache eines Seienden erkannt hat, der hat damit auch sein Wesen erkannt. Wissenschaft im aristotelischen Sinne fragte also nach den Zusammenhängen zwischen Ursachen und ihren Wirkungen, um so das Wesen des Seienden zu erkennen. Und diese Frage blieb nicht auf die innerweltlichen Zusammen-

hänge beschränkt, sondern umfasste auch den Bereich des Metaphysischen. Auch das Göttliche war daher in das aristotelische Wirklichkeitsverständnis miteinbezogen als die erste Ursache von allem, was ist. Darin bestand denn auch das ungemein Faszinierende der aristotelischen Philosophie für das Mittelalter, dass hier ein radikaler Wille zur Rationalität und zu rationaler Erkenntnis sich Geltung verschaffte. Und man entdeckte: Wenn der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft wissenschaftlich vorgeht, dann erschließt sich ihm die Wirklichkeit im Ganzen in einem viel weiteren Umfang, als das bis dahin für möglich gehalten worden ist.

Für die Theologie warf das aristotelische Denken nun aber die grundlegende Frage nach der Bedeutung einer göttlichen Offenbarung auf. Was hat eine solche Offenbarung dem Menschen noch zu sagen über das hinaus, was er auf dem Wege der Wissenschaft mit Hilfe seiner Vernunft selbst zu ergründen vermag? Und im Zusammenhang damit stellt sich in ganz neuer Weise die prekäre Frage nach dem Verhältnis von philosophischer Vernunft und Offenbarungsglauben: Können philosophische Erkenntnisse dem, was die Offenbarung sagt, widersprechen? Gibt es also eine doppelte Wahrheit, wenn sich aus diesen unterschiedlichen Begründungszusammenhängen einander widersprechende Auffassungen ergeben? (Hödl; Sparn: 54–56). Und in der Tat gab es radikale Aristoteliker (z. B. Siger von Brabant oder Boethius von Dacien), die diese These etwa hinsichtlich des Gegensatzes zwischen dem biblischen Schöpfungsgedanken und der aristotelischen These von der Ewigkeit der Welt vertraten.

In dieser Situation unternahm es *Thomas von Aquin* (1225–1274), der Theologie den Platz einer eigenständigen Wissenschaft neben der Philosophie zuzuweisen, ohne dabei deren Autonomie zu beschneiden. Thomas stellte sich vielmehr ganz auf den Boden des aristotelischen Denkens; er lehnte dieses also nicht, wie andere Theologen, ab, sondern wollte zeigen: Die Theologie ist auch an aristotelischen Maßstäben gemessen eine eigenständige Wissenschaft *sui generis*; denn sie beruht auf eigenen Prinzipien, von denen her sie einen eigenen Gegenstand ergründet, den die Philosophie nicht zu erfassen vermag.

Gleich zu Beginn seiner »*Summa Theologica*« behandelt Tho-

mas diese mit der Neuentdeckung des Aristoteles aufgekommene Frage, ob neben der Philosophie noch eine andere Lehre (doctrina) notwendig sei. Und Thomas antwortet: »Das Heil der Menschen verlangt neben den philosophischen Wissenschaften, die im Bereich der menschlichen Vernunft bleiben, eine Lehre, die auf göttlicher Offenbarung beruht« (STh I, 1,1 resp.). Thomas tritt also dem radikalen Aristotelismus, der für die Theologie neben der Philosophie keine eigene Aufgabe mehr zu erkennen vermochte, mit dem Argument entgegen: Die Philosophie vermag nichts über das Heil des Menschen zu sagen, denn sie bleibt beschränkt auf den Bereich der menschlichen Vernunft. Das aber, was das Heil des Menschen betrifft, geht über diesen Bereich der menschlichen Vernunft hinaus; dazu bedarf es einer göttlichen Offenbarung, auf der die Theologie gründet. Sie hat wie jede andere Wissenschaft ihre Prinzipien, nämlich die Glaubensartikel, so wie sie im Glaubensbekenntnis der Kirche enthalten sind; diese Prinzipien gehen zurück auf die Offenbarung Gottes (STh I, 1,8 resp.). Daher arbeitet die Theologie wie jede andere Wissenschaft im Sinne des Aristoteles, indem sie nach den Begründungszusammenhängen für die einzelnen theologischen Sachverhalte fragt.

Die Notwendigkeit einer solchen theologischen Wissenschaft besteht um des menschlichen Heiles willen. Denn das Ziel, das Gott für den Menschen bestimmt hat und dessen Erreichen sein Heil beinhaltet, übersteigt die Fassungskraft der menschlichen Vernunft. »Darum mussten dem Menschen, sollte er sein Heil nicht verfehlen, durch göttliche Offenbarung manche Dinge kund werden, die über die menschliche Vernunft hinausgehen« (STh I, 1,1 resp.). Denn der Mensch muss sich ja auf dieses Ziel hin ausrichten, und das kann er nur, wenn er um es weiß. Die menschliche Vernunft vermag dieses Ziel aufgrund ihrer Begrenztheit nicht zu erkennen. Hier denkt Thomas ganz aristotelisch, wenn er darauf insistiert, dass das menschliche Erkenntnisvermögen immer von dem ausgehen muss, was mit den Sinnen wahrnehmbar ist (ScG I, 3). Da Gott aber den Sinnen entzogen bleibt, kann er mittels des natürlichen menschlichen Erkenntnisvermögens nicht erfasst werden. Die Substanz Gottes ebenso wie sein Wille bleiben daher der menschlichen Vernunft unzugänglich. Deshalb ist es notwendig,

dass Gott selbst den Menschen eigens darüber belehrt, was er ihm als Ziel seines Daseins zubestimmt hat.

Damit wollte Thomas jedoch keineswegs die Möglichkeit einer philosophischen Gotteserkenntnis zurückweisen, wie sie ja auch Aristoteles begründet hat. Das gestand Thomas vielmehr ohne weiteres zu, unterschied jedoch zwei unterschiedliche Weisen der Gotteserkenntnis. Danach vermag die philosophische Vernunft zwar (ausgehend von den Sinneserfahrungen) zu erkennen, *dass* Gott existiert, ferner seine Einheit, seine Güte, seine Vollkommenheit, seine Ewigkeit usw. (also die sog. Eigenschaften Gottes); die Vernunft vermag jedoch nicht zu erkennen, *was* Gott in sich selbst ist, d. h. sein Wesen und seinen Willen. Deshalb konnte Thomas im Hinblick auf die Frage der Gotteserkenntnis auch von »zwei Weisen der Wahrheit« (»duplex veritatis modus«) sprechen (ScG I, 3), nämlich der Wahrheit der Vernunft und der Wahrheit der Offenbarung. Beides steht nicht gegeneinander, sondern ergänzt sich. Die Vernunft erreicht Gott gewissermaßen nur »äußerlich«, die Offenbarung hingegen zeigt ihn »von innen«. Daher steht die Wahrheit der Offenbarung zweifellos höher, doch die Wahrheit der Vernunft ist deswegen keineswegs bedeutungslos. Im Gegenteil, Thomas insistiert darauf, dass »es notwendig ist, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle beizustimmen gezwungen sind« (ScG I, 2). Denn gegenüber Nichtglaubenden kann man sich nicht auf die Autorität der Schrift berufen, da diese von ihnen nicht anerkannt wird. So lässt sich allein mittels einer philosophischen Argumentation sicherstellen, dass die Annahme der im Glauben vorausgesetzten Existenz Gottes nicht widervernünftig ist.

Darüber hinaus schreibt Thomas der natürlichen Vernunft noch eine weitere Bedeutung für den Glauben zu. Wenn die von radikalen Aristotelikern vertretene These einer doppelten Wahrheit falsch ist und sich die Wahrheit der Vernunft und die Wahrheit der Offenbarung nicht widersprechen können, so muss sich zeigen lassen: Die im Namen der Vernunft gegen den Glauben erhobenen Einwände können durch die Vernunft selbst widerlegt und damit als unvernünftig erwiesen werden (ScG I, 7; Sth I, 1,8 resp.). Die Vernunft hat demnach eine »Filterfunktion« (Knauer 1: 395f) für den Glauben, indem sie die gegen den Glauben gerichteten

teten Einwände entkräftet und so zeigt, dass es keine vernünftigen Einwände gegen ihn gibt.

Auch wenn die Wahrheit der Offenbarung von der Vernunft nicht erfasst werden kann, so erfolgt doch die Glaubenszustimmung keineswegs blind oder leichtfertig. Denn Gott hat nach Thomas die Offenbarung kenntlich gemacht und beglaubigt durch äußere, für jedermann erkennbare Zeichen (ScG I, 6). Thomas nennt hier etwa Heilungswunder und Totenerweckungen; das größte dieser Zeichen sieht er aber darin, dass Menschen durch die Offenbarung Gottes dazu gebracht werden, sich vom Sichtbaren abzuwenden und ganz nach dem Unsichtbaren zu streben, nach Gott und seinem Heil.

Thomas unterscheidet also sehr genau zwischen Vernunft und Offenbarung. Er ist bestrebt, die unterschiedliche »Reichweite« beider in Bezug auf die Erkenntnis Gottes möglichst präzise herauszuarbeiten, vor allem um den überzogenen Thesen eines radikalen Aristotelismus entgegentreten zu können. Für Thomas gibt es daher keinen quasi fließenden Übergang mehr zwischen Vernunft und Offenbarung wie beim patristischen Konzept vom Christentum als der wahren Philosophie. Nach Thomas ist die Offenbarungswahrheit vielmehr jenseits des Bereiches der menschlichen Vernunft angesiedelt. Das, was die natürliche Vernunft von Gott zu erkennen vermag, ist nicht Gegenstand der Glaubensartikel, sondern bewegt sich in den Vorhöfen zu diesen (*praeambula ad articulos fidei*) (STh I, 2,2 ad 1).

Dabei lässt es Thomas aber gerade nicht zum Bruch zwischen Vernunft und Offenbarung kommen; auf der Grundlage ihrer genauen Unterscheidung geht es ihm, ganz im Gegenteil, um eine neue Synthese zwischen beiden. Denn Thomas hält unzweideutig daran fest, dass die Vernunft für den Glauben unverzichtbar bleibt. Er sieht beides keineswegs in einem Konkurrenz- oder Widerspruchverhältnis zueinander stehen. »Denn der Glaube setzt die natürliche Erkenntnis so voraus, wie die Gnade die Natur voraussetzt und die Vollkommenheit etwas, das vervollkommen werden kann« (ebd.). Zwischen Vernunft und Offenbarungsglaube besteht »ein Zusammenhang wechselseitiger kritischer Verweisung« (Honnefelder 2: 74): Der Glaube setzt die natürliche

Vernunft voraus, sie bereitet ihm gewissermaßen den Boden und stützt ihn, indem sie Einwände entkräftet; und die Offenbarung Gottes eröffnet dem Menschen dann das, was seiner Vernunft aufgrund ihrer Begrenztheit nicht zugänglich ist. Diese Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung macht es erforderlich, dass die Theologie die Philosophie in ihre Autonomie freigibt, auch wenn dann die Synthese des Wissens nur eine theologische sein kann, weil sie die Kenntnis des von Gott gesetzten übernatürlichen Zieles voraussetzt.

Anders als noch bei Anselm erscheint damit aber auch eine Erschließung der inneren Vernunfthaftigkeit der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens kaum noch möglich. Einem vertieften Verständnis des Glaubens, dem *intellectus fidei* sind erheblich engere Grenzen gezogen, wenn man mit Thomas davon ausgehen muss, dass das von Gott Geoffenbarte über die menschliche Vernunft hinausgeht und von ihr nicht erfasst werden kann. Dabei weiß auch Thomas: »Um eine derartige Wahrheit darzulegen, muß man einige Wahrscheinlichkeitsgründe (*rationes verisimiles*) anführen« (ScG I, 9). Denn ohne jeglichen Verstehenszugang, bliebe die Offenbarungswahrheit dem Menschen ja schlechterdings verschlossen. Doch Thomas fügt dann sofort hinzu, die Darlegung dieser Wahrscheinlichkeitsgründe geschehe lediglich »zur Übung und zum Trost der Gläubigen, nicht aber zum Überzeugen der Gegner. Denn eben die Unzulänglichkeit der Gründe (*rationum insufficientia*) würde sie in ihrem Irrtum noch mehr bestärken, wenn sie nämlich glaubten, wir stimmten wegen so schwacher Gründe (*propter tam debiles rationes*) der Wahrheit des Glaubens zu« (ebd.). Die zugunsten des *intellectus fidei* anzuführenden Argumente können also nicht mehr wie bei Anselm als *rationes necessariae* gelten; es sind vielmehr lediglich *rationes debiles*, die als solche unzulänglich bleiben. Deshalb müssen die nach außen, auf Nichtglaubende gerichteten apologetischen Bestrebungen von Thomas auf eine andere Art von Gründen gestützt werden: »Die einzige Weise, einen Gegner dieser Art von Wahrheit zu überzeugen, gründet sich auf die von Gott durch Wunder bekräftigte Autorität der Schrift« (ebd.). Wenn sich keine überzeugenden inneren Gründe für die Offenbarungswahr-

heit anführen lassen, dann bleiben als Argumente nur die äußeren Zeichen.

Diese überaus prekäre Synthese von Vernunft und Offenbarung, die Thomas im Hochmittelalter noch einmal gelungen war, brach dann im *Spätmittelalter* auseinander. Denn jetzt wurde die Voraussetzung, auf der diese Synthese beruhte, in Frage gestellt. Im Konzept des Thomas konnte der Vernunft die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis zugesprochen werden, weil Thomas (mit Aristoteles) davon ausging, dass Gott und Welt einen notwendigen Zusammenhang bilden. Danach ist Gott die erste Ursache aller Wirklichkeit, und diese ist von ihm in einer bestimmten Weise geordnet. Deshalb ist Gott auch für die Vernunft insoweit erkennbar, als sie diesen Zusammenhang zwischen Gott und Welt zu erkennen vermag. Im Spätmittelalter kam es dann zu einem Bruch zwischen Vernunft und Offenbarung, weil ein solcher notwendiger Zusammenhang zwischen Gott und Welt jetzt nicht mehr mit dem Gottesgedanken vereinbar erschien; es setzte sich vielmehr die Überzeugung durch, dass damit die Souveränität Gottes beeinträchtigt würde. Daher brachte die spätmittelalterliche Theologie nun besonders den Aspekt der Allmacht und der absoluten Freiheit Gottes zur Geltung. Danach ist Gott keinerlei Notwendigkeit unterworfen, er ist *potentia absoluta* und hätte deshalb alles auch ganz anders ordnen können. So vermag auch die Vernunft von der Welterfahrung aus nicht auf Gott zurück zu schließen; eine natürliche Gotteserkenntnis erscheint kaum noch möglich (Weischedel: 144f). Um Gott zu erkennen, bleibt der Mensch vielmehr ganz auf die Offenbarung verwiesen. In der Konsequenz bedeutet das eine weitgehende Ablösung der Theologie von der Philosophie, so dass die Theologie sich jetzt ganz auf das von der Kirche überlieferte Offenbarungszeugnis gründet. Sehr pointiert heißt es etwa bei *Wilhelm von Ockham* (ca. 1285–1347): »Die Autorität der Kirche ist größer als das ganze Fassungsvermögen des menschlichen Geistes (*tota ingenii humani capacitas*)« (De sacramento altaris 36). Während Thomas der philosophischen Vernunft im Hinblick auf den Offenbarungsglauben eine zwar klar begrenzte, aber doch notwendige Aufgabe zugeschrie-

ben hat, kommt ihr hier keine wesentliche Bedeutung mehr zu. Zur entscheidenden Stütze des Offenbarungsglaubens wird jetzt vielmehr die Autorität der Kirche, die die Offenbarungsbotschaft tradiert, verkündet und auslegt.

### 3. In der Neuzeit

Dieser spätmittelalterliche Bruch zwischen Vernunft und Offenbarungsglauben setzt sich fort bei den Reformatoren (Ebeling 2: 79–99; Lohse: 166–168). Besonders prägnant kommt das bei *Martin Luther* (1483–1546) zum Ausdruck. So heißt es etwa in seinen Disputationsthesen gegen die scholastische Theologie vom September 1517: »Es ist ein Irrtum zu behaupten, *ohne* Aristoteles werde man kein Theologe. Vielmehr wird man kein Theologe, *es sei denn* ohne Aristoteles ... Kurzum, der gesamte Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht« (WA 1, 226,14–16.26). Demnach kann die Theologie nur bei ihrer eigenen Sache sein, wenn sie sich von Aristoteles, d. h. von der Philosophie fern hält. Wahre Gotteserkenntnis muss auch nach Luther allein in der Offenbarung begründet sein. Die philosophische Vernunft vermag das von der Offenbarung her Erkannte nur zu verdunkeln. Denn »je mehr du versuchst, dich auf die ratio zu stützen, umso weiter kommst du von Gott fort« (WA 9, 448,37–449,1). Die Offenbarung Gottes steht nach Luther im denkbar schärfsten Gegensatz zu jeder Art von natürlicher, vernünftiger Gotteserkenntnis. Gott kann nur in Jesus Christus gefunden werden. Ja, genauer noch: »In dem gekreuzigten Christus ist wahre Theologie und Gotteserkenntnis« (WA 1, 362,18f). Von daher erweist sich all das, was die Vernunft von Gott glaubt erkennen zu können, als Wunschtraum, Illusion oder Phantasie. Die Offenbarung Gottes im gekreuzigten Christus widerspricht dem, was der menschlichen Vernunft als göttlich erscheint.

Für Luther musste daher der Versuch, Vernunft und Offenbarung in ein harmonisches Verhältnis zueinander zu bringen, völlig abwegig erscheinen. Für ihn war dieses Verhältnis nur richtig erfasst, wenn es als ein Widerspruchsverhältnis verstanden wird.

Der spätmittelalterliche Bruch zwischen Vernunft und Offenbarung wurde so noch einmal merklich verschärft.

Damit gewann die Frage nach der Verantwortbarkeit der Glaubenszustimmung eine besondere Virulenz. Wie gesehen wurde im Spätmittelalter die Autorität der Kirche als die Garantin der Offenbarungswahrheit geltend gemacht. Hier setzte die Reformation inhaltlich einen anderen Akzent, blieb aber doch formal auf dieser vorgezeichneten Linie. Für Luther und die anderen Reformatoren war nicht die Kirche die maßgebende Offenbarungszeugin, sondern allein die Schrift (*sola scriptura*), der sich auch die Kirche als Norm zu unterstellen hat. Formal kommen die beiden unterschiedlichen Auffassungen aber eben doch darin überein, dass auf eine bestimmte Autorität verwiesen wird. Sie soll als eine letzte, nicht mehr hinterfragbare Instanz fungieren, die die verlässliche und verbindliche Vermittlung der Offenbarungswahrheit sicher stellt und damit deren Glaubwürdigkeit garantiert. Was bei Thomas den äußeren Zeichen zugehört war, wurde jetzt also einer letztverbindlichen Autorität aufgebürdet.

Je mehr die Vernunft auf diese Weise theologisch in Misskredit geraten war, umso weniger konnte sie als Medium eines *intellectus fidei* sowie entsprechender apologetischer Bestrebungen in Anspruch genommen werden. Stattdessen leitete die theologische Diskreditierung der Vernunft ihre Selbstbehauptung gegenüber der Theologie ein, was dann in der Neuzeit zu einem überaus spannungs- und konfliktreichen Verhältnis zwischen philosophischer Vernunft und christlichem Offenbarungsglauben geführt hat. Die Philosophie konnte weder die Schrift noch die Kirche als die letzte Gewissheit vermittelnde Autorität hinsichtlich der Offenbarung Gottes und ihres Wahrheitsanspruchs akzeptieren. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der konfessionellen Auseinandersetzungen und Glaubenskriege im 17. und 18. Jahrhundert, die die Gesellschaft in ihren Grundfesten erschütterten, wurde die Vernunft nun zu der Instanz, die den Wahrheitsanspruch des Offenbarungsglaubens einer kritischen Prüfung zu unterziehen hatte (siehe unten 231ff).

Seit dem 15. Jahrhundert veränderte sich die Situation der Apologetik aber auch noch in einer anderen Hinsicht. Immer

mehr rückte nun nämlich die Frage nach der wahren Kirche Jesu Christi ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Ihren Ausgangspunkt hatte diese Entwicklung im Aufkommen des Konziliarismus, der vor dem Hintergrund des großen abendländischen Schismas (1378–1417) die Auffassung vertrat, ein allgemeines Konzil stehe entweder grundsätzlich oder doch zumindest in bestimmten Ausnahmesituationen über dem Papsttum. Im Zuge der Bekämpfung dieser konziliaristischen Ideen entstand ein apologetischer Kirchentraktat, in dem die Frage nach der wahren Kirche behandelt wurde. Die wichtigsten Autoren im 15. Jahrhundert waren die Dominikanertheologen Johannes von Ragusa und Johannes von Torquemada.

Diese Verlagerung der Apologetik fand ihre Fortsetzung dann in der Kritik an der römischen Kirche durch die Reformatoren. Luther unterschied zwischen der äußeren (sichtbaren) Kirche und der geistlichen (unsichtbaren) Kirche. In seiner Schrift »Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig« erläuterte Luther seine Auffassung, dass im Glaubensbekenntnis nur von der unsichtbaren Kirche gesprochen und diese durch die Taufe und die Verkündigung des Evangeliums begründet wird. »Die äußerliche römische Kirche sehen wir alle; darum kann sie nicht die rechte Kirche sein, die geglaubt wird. Diese ist eine Gemeinde der Versammlung der Heiligen im Glauben; aber niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei« (WA 6, 300,38–301,2). Deshalb gehört diese äußerliche, sichtbare Kirche »auch nicht zur rechten Christenheit und ist eine menschliche Ordnung« (WA 6, 301,9f). Der entscheidende Vorwurf Luthers gegenüber der römischen Kirche lautete, dass sie ihre eigene menschliche Ordnung an die Stelle Christi und des Evangeliums gesetzt habe, um so über alle Christen und ihren Glauben zu herrschen. »Sie wollen eine neue Weise des Glaubens einsetzen, nämlich dass wir das glauben sollen, was wir leiblich sehen, während doch der Glaube von Natur aus Dinge betrifft, die niemand sieht oder empfindet« (WA 6, 322,14–16).

Die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen um die wahre Kirche, die sich aufgrund dieser reformatorischen Infragestellungen des römisch-katholischen Kirchenverständnisses entwickelten, bildeten fortan einen wesentlichen Teil der Apologetik.

Angestoßen wurden sie bereits 1529 durch den Franziskaner Nikolaus Ferber aus Herborn mit seiner Schrift »Tractatus de notis ecclesiae ab adultera dignoscendae«. Schon der Titel dieser Schrift zeigt: Im Zentrum der Kontroverse um die wahre Kirche stand die Lehre von den »notae ecclesiae«, d. h. den vier Attributen, die das Nicaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis der Kirche zuschreibt. Sowohl reformatorischerseits wie katholischerseits ging man davon aus, dass die wahre Kirche an diesen Attributen erkannt werden kann.

Im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung kam es schließlich auch zu einer Verselbständigung apologetischer Unternehmungen gegenüber dem theologischen Lehrbetrieb und in diesem Zusammenhang zu einer neuen thematischen Differenzierung. Den Ausgangspunkt dafür bildete die im Kontext der Renaissance neu aufbrechende Frage nach der wahren Religion, etwa bei Marsilio Ficino im 15. Jahrhundert und bei Juan Luis Vives, einem Freund des Erasmus von Rotterdam, im 16. Jahrhundert (Niemann 2: 99–124, 134–141; Heinz: 24–32). Neben der Auseinandersetzung mit dem Judentum und dem Islam ging es dabei vor allem auch um die Zurückweisung einer neuheidnischen Religiosität, die sich im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der Antike ausbreiten begonnen hatte. Man bemühte sich zunächst zu zeigen, dass Religion etwas wesentlich zum Menschen Gehörendes ist, um dann darzulegen, inwiefern sich im Christentum Religion in ihrer höchsten Form verwirklicht. Das wurde schließlich auch noch einmal durch eine Konfrontation des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen verdeutlicht.

An diese Bestrebungen konnte dann der französische Calvinist *Philippe Duplessis-Mornay* (1549–1623) anknüpfen (Niemann 2: 141–156; Heinz: 32–43). Er hatte zunächst eine Schrift mit dem Titel »Traité de l'Eglise« (1578) veröffentlicht. In ihr versuchte er in einer konfessionellen Apologetik, den Protestantismus als die wahre und allein legitime Form des Christentums zu erweisen. In einer weiteren Schrift »De la Verité de la Religion Chrétienne« (1581) ging es ihm dann jenseits dieser konfessionellen Auseinandersetzung darum, das Christentum als die wahre Religion darzulegen. Dabei hatte er ein sehr breites Spektrum von Gegnern

im Blick: Juden, Moslems, Atheisten, Heiden und andere Ungläubige. Das Neue gegenüber seinen Vorgängern bestand darin, dass für Duplessis-Mornay die wahre Religion notwendigerweise auf einer Offenbarung Gottes beruht. Er benannte also ein formales Kriterium zur Beurteilung der in der Geschichte begegnenden Religionen. Begründet sah er dieses Kriterium in der Verderblichkeit der menschlichen Natur aufgrund der Ursünde. Wenn daher der Mensch Gott wahrhaft erkennen will, um ihn in rechter Weise zu verehren und so sein Heil zu finden, muss ihm das von Gott her auf dem Wege einer Offenbarung ermöglicht werden.

Die katholische Replik auf Duplessis-Mornay erfolgte durch *Pierre Charron* (1541–1601), einen Bekannten Montaignes (Niemann 2: 156–167; Heinz: 51–63). In seiner 1593 erstmals erschienenen Schrift »Les Trois Vérites« antwortete er auf die beiden Publikationen Duplessis-Mornays. So entstand eine Dreiteilung der apologetischen Aufgabe: eine gegen »Atheisten« gerichtete Apologie der Religion; eine gegen »Juden und Mohammedaner« gerichtete Apologie des Christentums; eine gegen »Häretiker« gerichtete Apologie der römisch-katholischen Kirche. Dieser bei Charron erstmals anzutreffende Themenkanon ist dann zum klassischen Standard der katholischen Apologetik geworden.

Bei Charron selbst lag das Hauptgewicht eindeutig auf dem dritten Thema; es wird bei weitem am ausführlichsten behandelt. Gegen Duplessis-Mornay bemüht Charron sich dabei, die katholische Kirche als die wahre Kirche zu erweisen; als Kriterien nennt er etwa ihr Alter, ihre weltweite Ausdehnung, ihre innere Einheit und Heiligkeit sowie ihre Bewahrung der apostolischen Ursprünge in Amt und Lehre. Bei den beiden anderen Themen lehnt Charron sich hingegen durchaus an seinen Kontrahenten an. Auch für ihn ist Religion etwas notwendig zum Menschen Gehörendes, damit dieser die Erfüllung finden kann, auf die hin er angelegt ist.

Eine Besonderheit bei Charron besteht darin, dass er sich explizit mit dem Phänomen einer »natürlichen Religion« auseinandersetzt; insbesondere bestreitet er, dass sie genüge, um den Menschen zum Heil zu führen. Auch hier kommt Charron eine Vorreiterrolle zu, denn seine Kritik richtet sich gegen den Deismus, der sich im 16. Jahrhundert erstmals bemerkbar machte

und dann im 17. Jahrhundert breite Kreise zog (Vergauwen: 113–115). Nach Auffassung der Deisten geht den Offenbarungsreligionen eine natürliche, auf Vernunft begründete Religion voraus. Sie gilt als der allein heilsrelevante Kern aller Religionen und soll deshalb als kritischer Maßstab ihnen gegenüber fungieren, um sie von allem Vernunftwidrigen zu reinigen (vgl. unten 192.232).

Charron nahm die Auseinandersetzung mit diesem deistischen Religionsverständnis auf, indem er vor allem die Zuverlässigkeit der Vernunft und der Erfahrung in Frage stellte. Religion auf der Grundlage der Vernunft kann dem Menschen demnach keine Gewissheit vermitteln. Diese muss nach Charron vielmehr in der Autorität Gottes begründet sein, die allein über jeden Zweifel erhaben ist. So sah er auch das Spezifische und das am meisten Ehrenwerte des Christentums in einem Glauben ohne Verstehen; denn Gründe zu fordern, würde die Autorität Gottes zerstören. Damit setzte sich die im Spätmittelalter begonnene Linie in die neuzeitliche Apologetik hinein fort. »Die erste für uns greifbare, spezifische Reaktion der katholischen Apologetik auf die Grundsätze der deistischen Offenbarungskritik bestand in einer der Tradition der großen Theologie bisher unbekanntem, die Vernunft denunzierenden Versteifung auf das formale Autoritätsprinzip. Das Gewicht der Glaubensverteidigung verlagerte sich nun ganz auf die auch bisher schon wichtige Methode der äußeren Beglaubigung« (Heinz: 61).

Das zeigt sich auch beim dritten Autor, dem bezüglich der Selbstständigkeit der Apologetik in der Neuzeit eine besondere Bedeutung zukommt, dem niederländischen Humanisten *Hugo Grotius* (1583–1645), der in erster Linie als Vater des modernen Naturrechts und als Initiator des Völkerrechts gilt (Niemann 2: 167–190; Heinz: 43–51; Biser: 26f). Er verfasste aber eben auch ein apologetisches Werk, die 1627 erschienene Schrift »*De veritate religionis christianae*«; sie war in zahlreichen Übersetzungen in ganz Europa weit verbreitet und übte so eine große Wirkung aus. Das Besondere und für die weitere Geschichte der Apologetik Wegweisende bestand darin, dass Grotius die Apologetik strikt von der Dogmatik, also den Inhalten des christlichen Glaubens trennte; denn er hielt eine Rechtfertigung der Glaubensinhalte für

nicht möglich. Ziel seiner Apologetik war es stattdessen, den göttlichen Ursprung des Christentums zu erweisen; seine Herkunft sollte auf Gott zurückgeführt und damit in der Autorität Gottes begründet werden. Die erforderlichen Beweismittel konnte Grotius angesichts seines Absehens von aller Inhaltlichkeit nur in den äußeren Kriterien sehen, von denen die Schrift spricht. Um deren Verlässlichkeit sicher zu stellen, musste er die Glaubwürdigkeit der Bibel als historische Quelle begründen. Grotius bemühte sich daher, die im Laufe der Geschichte gegen sie erhobenen Einwände zurückzuweisen. Das Ziel seiner Argumentation besteht darin, die von Jesus berichteten Wunder sowie seine Auferstehung als den entscheidenden Grund für den göttlichen Ursprung des Christentums zweifelsfrei darzulegen. »Jesus wird – und genau hier liegt die Zäsur – nicht mehr als ›Filius Dei‹, sondern nur noch als ›legatus divinus‹ erwiesen. Motiv ist Grotius' Ziel einer sich in gemeinsamer ethischer Praxis ohne dogmatische Streitereien vereinigen den Christenheit« (Niemann 2: 190). Er steht damit am Beginn einer streng historischen Begründung der christlichen Apologetik, deren Kern das Wunderargument bildet.

Diese Argumentationsstrategie wurde dann durch die seit dem 18. Jahrhundert einsetzende Bibelkritik problematisiert. Die historisch-kritische Erforschung der biblischen Texte zeigte Widersprüche und Irrtümer in ihnen auf und unterminierte so systematisch den Anspruch, es mit verlässlichen Zeugnissen göttlicher Offenbarung zu tun zu haben. Das bestärkte die deistische Auffassung in ihrem Bestreben, Religion auf einen Kern von notwendigen Vernunftwahrheiten zu begrenzen und die Behauptung von heilsrelevanten übernatürlichen Offenbarungen zurückzuweisen. Gotthold Ephraim Lessing erklärte schließlich die historische Begründung religiöser Wahrheiten für prinzipiell unmöglich (vgl. unten 235f): »Für die hohen Anforderungen der Vernunft genügt die historische Wahrheit, die immer nur als Hypothese eingeführt werden kann, nicht. Wahre, d. h. vernunftgemäße Religion, kann nicht in der Geschichte, im Bereich des Zufälligen begründet sein« (Vergauwen: 123).

Die theologische Apologetik ging durchaus auf diese Bibelkritik ein, etwa der Benediktiner Beda Mayr in seiner 1787–1789 er-