

## Zu einem Neuentwurf zeitnaher Apologetik\*

Von Leo Scheffczyk, München

1) Bei einem realistischen Blick auf die Situation des Glaubens in der modernen bzw. postmodernen Welt (mit ihrem Zug zum Horizontalen, zum Amorphen, Mythischen und Populistischen) kann nicht unbemerkt bleiben, daß die Attraktivität des christlichen Glaubens erheblich nachgelassen hat und seiner Vermittlung viele neue Schwierigkeiten erwachsen sind. Das geht so weit, daß jüngst ein Kirchenmann angesichts der sich dieser Vermittlung sperrenden Kräfte die zweiflerische Frage stellte, ob (entgegen dem Optimismus des Theorems von den »anonymen Christen«) dem heutigen Menschen die »anima naturaliter christiana« nicht schon abhanden gekommen sei.

Dieser Eindruck findet seine Bestätigung auch von der christlichen Gegenseite her, wo zu erkennen ist, daß die Kräfte des Widerstandes erlahmen und anstelle der Auseinandersetzung der Urteilsmaßstab der Kritiker des Christentums übernommen und eine weitgehende Purgierung des Christlichen von anitmodernistischen Elementen empfohlen wird. So führt das mangelnde Selbstbewußtsein der Christen zu einer Entleerung des Christlichen von wesentlichen Inhalten und zur Versetzung mit fremden Stoffen, wie die fortwährende Angleichung an existentialistische, idealistische, marxistische oder hermeneutische Modelle beweist. Solche Praktiken entziehen die christliche Wahrheit in einer Hinsicht zwar den Angriffen der Gegner, machen sie aber in anderer Hinsicht inhaltsleer und auswechselbar. Ein positives Ergebnis dieser Anpassungstaktik hat sich bisher nirgendwo gezeigt, es sei denn, daß man die dabei erreichten, nicht selten widersprüchlichen Kompromisse schon als Erfolg erklärt. Diese Entwicklung in Theologie und Verkündigung ist nicht zum Geringsten auf das Schwinden einer zeitnahen Apologetik innerhalb der Fundamentaltheologie zurückzuführen, die sich heute auf hermeneutischer (P. Knauer), transzendentalphilosophischer (H. Verweyen), narrativer (K. H. Neufeld) oder religionstheologischer Basis (P. Schmidt-Leukel) vollzieht und so die eigentliche Konfrontation mit der Religionskritik in eine Art von Immunisierungsstrategie übergeht.

2) Das vorliegende Werk des emeritierten Eichstätter Fundamentaltheologen geht bewußt den anderen Weg, der nur vordergründig als Repristierung der traditionellen Apologetik angesehen werden kann. In Übereinstimmung mit dem Untertitel »Vom deutschen Idealismus zu Nietzsche und der Postmoderne« nimmt Gläser den Disput mit der nachidealistischen Philosophie auf (zunächst vorbereitend mit den Epigonen Hegels: D. Fr. Strauss, L. Feuerbach, K. Marx, J. Paul [»Siebenkäs«], H. Heine), vor

---

\* Zu A. Gläser, Religionskritik, Glaubensbegründung und unterreligiöser Dialog. Vom deutschen Idealismus zu Nietzsche und zur Postmoderne, Regensburg (Fr. Pustet-Verlag) 2000, 447 S. (Eichstätter Studien [hrsg. von B. Mayer und M. Seybold] N.F. Bd. XLII).

allem aber mit Fr. Nietzsche, in dem der Strom der modernen Religionskritik gleichsam zu einem Katarakt anschwillt, der das Christentum förmlich in den Abgrund ziehen möchte. Da sich in dem divinatorischen Scharfblick Nietzsches alle destruktiven Elemente des Antichristlichen wie in einem überdimensionalen Teleskop aus den entferntesten Geistesregionen zusammenfinden, nimmt die Darstellung Gläbers einen universalistischen Zug an, der von Aristoteles bis J. Derrida reicht und die differenzierten Sachgebiete von Dichtung, Religion, Philosophie genauso einbezieht wie die empirischen Wissenschaften der Soziologie, der Biologie und der Evolutionslehre.

Aber entscheidend für den Charakter des Werkes ist nicht seine universale Ausrichtung, die sich schließlich doch in dem tragenden Teil VI auf Nietzsche konzentriert, sondern die Art und Weise, wie hier die Fundamentaltheologie in Beantwortung der nichtchristlichen Kritik die Begegnung mit dem Zeitgeist vollführt und dabei die christliche Glaubensbegründung leistet. Das geschieht nicht in der Weise der vom christlichen Standpunkt erfolgenden und damit »von außen« geschehenden Widerlegung, sondern unter einem inneren Eingehen auf die kritischen Argumente, die so in die theologische Reflexion einbezogen werden, daß sie in ihrer eigenen Problematik, ihrer Aporetik und ihrer spezifischen ideologischen Vereinseitigung sichtbar werden. Der Theologe läßt sich hier in einer Haltung, die als »akzeptierte Herausforderung« zu verstehen ist, von den gegnerischen Argumenten beeindruckt, aber nicht, um sie resolut zurückzuweisen, sondern um mit ihnen wie um ein gemeinsames Problem zu ringen, das schließlich aber auf dem eingeschlagenen Wege als unlösbar aufgewiesen wird, woraufhin der Mitdenkende sich für die Antwort des christlichen Glaubens öffnen kann.

Das läßt sich beispielhaft (weil der Gesamthalt des Werkes in einer Besprechung nicht zu erschöpfen ist) an der Einlassung mit dem großen Antipoden Nietzsche, mit G. W. Fr. Hegel, aufzeigen, der heute (entgegen Kant) als der »Philosoph des Protestantismus« neu entdeckt wird und subkutan viele katholische Theologiekonzepte inspiriert. Der Verfasser räumt Hegel, dem »Mystiker der Rationalität« (S. 97), eine ausführliche Darstellung ein, in welcher der Denkweg aufgezeigt wird, auf dem Religion positiv den »Übergang des Menschen vom endlichen zum unendlichen Leben« leisten soll. Gläber gibt dabei zu, daß in der Religionsphilosophie wie in der gelebten Religion »eine gewisse legitime Anthropomorphie« immer legitimiert ist. Er konzediert, daß Hegel zu Recht den schmerzlichen Stachel über das neuzeitliche Wirklichkeitsverständnis empfand, dem Gott als Realität abhanden gekommen war (S. 99). Er leiht deshalb auch W. Jaeschke, »dem anerkannten Hegelforscher« (S. 111), ausführlich das Wort, der den Nachweis für Hegels »lutherische Christologie« zu erbringen sucht. Die Widerlegung aber erfolgt nicht sogleich durch Entgegensetzung des katholischen Glaubensstandpunktes, sondern im Medium des philosophischen Denkens selbst. Es wird nämlich der Nachweis erbracht, daß es »erkenntnistheoretisch und ontologisch unzulänglich« ist, »das panlogische Ideal der Identität von Logik und Ontologie sowie von menschlichem Denken und Allwirklichkeit« (S. 116) als verbindlich anzuerkennen.

Noch deutlicher läßt sich dieses auf die Argumente der Kritik eingehende und sie umwendende Verfahren an der Auseinandersetzung mit Nietzsche aufweisen, dem

»einsamen und unbekanntem Genie« (S. 53), dessen denkerische wie sprachliche Faszination und dessen voluntaristische Grundeinstellung der Autor respektiert (unter Hinzuziehung authentischer Nietzscheinterpreten), aber nicht, ohne deren Konsequenzen zu bedenken. Der Versuch der antitheistischen Überwindung des Gottesgedankens, der für Nietzsche mit Kants kategorischem Imperativ und Hegels Begriff des der Endlichkeit bedürftigen Geistes begann, steigert sich beim Schöpfer des »Zarathustra« und der »Fröhlichen Wissenschaft« zur (logisch) gewaltsamen Tötung Gottes, mit welchem Attentat sich »die obersten Werte entwerten« und an ihre Stelle der menschliche Wille zur Macht und die »ewige Wiederkunftslehre« treten. In dem literarischen Versuch, jedes metaphysische Bedürfnis zu zerstören, verfängt sich der Schöpfer des Übermenschen in einem Illusionismus und Irrationalismus, die in ihrer Destruktion von Vernunft und Freiheit dennoch mit einem metaphysischen Anspruch auftreten, welcher freilich nur die Gestalt einer Antimetaphysik annehmen kann. Aber gerade diese widerwillige Verhaftung an die Metaphysik bietet dem Verfasser danach die Grundlage für die Kritik Nietzsches am Maßstab einer realitätsgerechten Metaphysik, die sich durch das ganze gedankenreiche Werk Gläbers hindurchzieht.

Beispielhaft für Inhalt und Stil des Ganzen ist aber auch das Eingehen auf den Agnostizismus Heideggers in der Gottesfrage. Indem Heidegger den von Nietzsche diagnostizierten »Tod Gottes« bejaht, der allerdings nach dem Freiburger Philosophen ein in der abendländischen Geistesgeschichte längst geschehenes Ereignis darstellt, votiert auch er für den Nihilismus der abendländischen Metaphysik. Aber der »Wille zur Macht« hat nach Heidegger nicht einfach zu einer Entwertung aller Werte geführt, sondern nur zu einer Umwertung, welche die Wertfrage nicht zum Schweigen bringt (S. 367). Darum setzt Heidegger den »Willen zur Macht« mit einer neuen Wertsetzung gleich, die wiederum auf eigentümliche Weise das Wertdenken der Metaphysik repristinert (S. 368). Mit solcher Wertsetzung aber wird nach Heidegger das Sein um die Würde seines Wesens gebracht und Gott zum höchsten Wert herabgewürdigt, wo der Mensch sich doch nach einem Gott sehnt, vor dem er beten, opfern, in die Knie fallen, musizieren und tanzen kann (S. 371).

Darauf erwidert Gläber, direkt auf die Forderungen Heideggers eingehend, daß Musizieren und Tanzen als Äußerungen menschlicher Existenz ihre Angemessenheit im Gottbezug nicht aus sich selbst hervorbringen und begründen können. Dazu gehöre vor allem auch die Kenntnisnahme des Seins, der von ihm herkommenden Begrenzungen, der Findung und Finalisierung der menschlichen Existenzausprägungen; denn »getanzt haben religiös verirrte Menschen auch um das goldene Kalb. Gebetet und geopfert - Exzesse und Pervertierung des Opfers in Menschenopfern und Kannibalismus - haben Menschen auch in sakral-magischen Religionen und Kulturen zur Legitimation menschlicher Macht und Herrschaft. Emotion und Affekt, Lust und Extase für sich genommen führen nicht über eine Lebenssteigerung im Sinne irrationalen Glücks- und Machtstrebens hinaus« (S. 371). So weist Gläber dem »Philosophen des Seins« nach, daß der Vorrang der Seinsfrage für die Theologie auch in einem verschwommenen Fideismus enden könne, was nur zu vermeiden sei,

wenn sich Philosophie und Theologie zusammenfänden, und zwar auf dem Boden einer seinsgerechten Metaphysik (S. 373).

3) An diesem Desiderat und Maßstab mißt Gläßer auch die heute in ihrer Pluralität als Gegensatz gegen den Christusglauben angeführten Religionen. Hier hält der Autor nicht mit Achtung für die Menschen in den Religionen zurück, die göttliche Wirkungen erfahren und dadurch ein geläutertes Gottes- und Selbstverständnis gewonnen haben (S. 371). Folgerichtig resultiert daraus die Anwendung, daß die Kirche sich den Religionen nicht »wie das Absolute dem Nichts entgegensetzen« könne. Hier plädiert der Verfasser mit dem Zweiten Vatikanum, dessen Auslegung freilich in der Kirche immer variabler wird, nicht nur für einen Dialog mit den Religionen, sondern legt auch den hinreichenden Grund für einen solches verantwortetes Gespräch in einer relativ ausführlichen Darstellung der Inhalte dieser Religionen, die von einer gehörigen Kenntnis ihrer Lehren, aber auch von einer präzisen Urteilsfähigkeit zeugt. So erfahren die Hochreligionen des Brahmanismus-Hinduismus, des Buddhismus, des Konfuzianismus und des philosophischen Taoismus eine relativ ausführliche Würdigung, die sich, wie bei der Frage nach den Wurzeln der konfuzianischen Ethik (ob natürlicher oder religiöser Natur: 254ff.), sogar in die innerreligiösen Probleme einzuschalten weiß. In dieser Darstellung wird bezeichnenderweise die Unterschiedlichkeit und Überlegenheit des Christentums nicht demonstrativ hervorgekehrt. Sie geht wie von selbst aus dem Ganzen hervor. Die Entscheidung vollzieht sich einmal an der philosophischen Frage nach der Transzendenz Gottes, dem unumgänglichen Prüfstein der Religion (S. 258), zum anderen am Heilsuniversalismus der Erscheinung Christi. Sie erfolgt am Maßstab einer Metaphysik, die aber für ein noch Höheres offen ist: für das Christuseignis.

4) Über die geistigen Grundlagen seines Dialogs läßt der Verfasser den Leser nicht im Unklaren. Schon im Vorwort gesteht er, daß »diese Veröffentlichung durch die Faszination des Seins inspiriert« sei. Sie diene »der Wahrnehmung der Einheit von Sein, Wahrheit und Sinn« (S. 5). Sie ruhe also auf metaphysischer Grundlage. Über die Art und den Charakter dieser Metaphysik gibt der Autor im Kapitel 9 des VI. Teiles »Das Selbstverständnis des Menschen und der Gott der Religionen« nähere Auskunft, wo der Ausgangspunkt vom Wesen des Menschen als Geistperson genommen wird (S. 287). Hier markiert Gläßer zunächst den Gegensatz zur heute einflußreichen »Subjektphilosophie« (D. Henrich; Kl. Müller), welche den Gottesglauben der Religionen aus der komplexen Verfaßtheit des Selbstbewußtseins und der Spannung zwischen Subjektivität (als Selbstbeziehung verstanden) und Personalität (des Einzelseins) ableitet. Aus diesem Ansatz ergibt sich ein ontologischer Monismus (Buddhismus), oder es kommt unter Vorrang des Personalen zur Anerkennung eines höchsten personalen Einzelwesens. Daraus folgt eine idealtypische Zweiheit von monistischen und theistischen Religionen (S. 291), so daß Religion zuletzt aus dem Selbstbewußtsein hervorgeht.

Demgegenüber weist der Autor nach, daß hier eine Auflösung der Einheit des Menschen als selbstbewußtem Geist-Leib-Wesen statthat. Dagegen setzt er die These: »Von Einzeldingen als solchen und vom Menschen als einem rein empirischen

Ich-Wesen als Ausgangspunkten der Gottsuche kann man nur zu mythischen, verfehlt anthropomorphen Vorstellungen eines höchsten Wesens: eines höchsten Gottes oder einer höchsten Göttin unter Göttern und Göttinnen gelangen« (S. 288). Religion geht nicht aus dem Selbstbewußtsein hervor (wie es auch das idealistische Denken annahm und damit Feuerbach nicht widerlegte), ihr Ausgangspunkt ist vielmehr der ganze »Mensch als Geist-Leib-Wesen in seinem Sein und Leben, mit seinem Leben aus Vernunft und Freiheit, mit seinem Vermögen der Reflexion auf sich selbst und nicht bloß auf ein hypostasiertes Wesen der Reflexion« (S. 296).

Die Dynamik der menschlichen Erkenntnis führt den Menschen über die einzelnen endlichen Realitäten hinaus und erlaubt ihm den Überstieg zu einem Absoluten, wobei auch die aposteriorischen Gottesbeweise des Thomas wieder ihre Bedeutung gewinnen, allerdings auch dem »apriorischen Beweis« Anselms sein Recht zuerkannt wird. Von der Ganzheit des menschlichen Erkennens her trifft der Verfasser den zutreffenden Schluß, daß sich die beiden Denkwege zu einer Funktionseinheit zusammenschließen (S. 298). Ihm wird aber zusätzlich noch der »anthropologische Weg« beigesellt, der bei Augustin mit dem Streben nach dem höchsten Gut beginnt und im »Gottesbeweis aus dem Gewissen« bei J. H. Newman (S. 313f.) endet. Aber die Mitte dieses Weges besetzt der Verfasser nicht zu Unrecht mit dem philosophisch-theologischen Grundgedanken M. Blondels und seiner Immanenzapologetik, die er für eine grundsätzliche Bestimmung der Natur-Gnade-Beziehung und des Welt-Gott-Verhältnisses heranzieht, nicht ohne gewisse Abstriche an Einzelthesen des Philosophen vorzunehmen (z. B. bei der Position der Kenose Gottes in der Schöpfung: S. 304).

In Blondels theologischer Anthropologie ist der Mensch als Welt-Leib- und Freiheitswesen zielhaft auf eine höchste Vernunft und Freiheit ausgerichtet, die aber als transzendent-gnadenhafte Wirklichkeit von ihm nicht gefordert werden kann; sie darf von ihm aber doch erwartet werden, so daß die Gnade unverdientes Geschenk bleibt, jedoch nicht als äußerliche Zugabe verstanden werden kann und so jeder Extrinsezismus überwunden ist. Dieser Teilbereich des Verhältnisses von »Natur und Gnade« erscheint Gläßer mit Recht als anthropologisch besonders ertragreich, weil dieses Menschenverständnis in einen universalen Aspekt einbezogen ist, unter dem die Menschheit als organische Einheit verstanden wird, die in Christus, dem »konkreten Universalen« oder dem »vinculum universale«, ihre Konzentration erfährt. So richtet sich die geistige Dynamik des Menschen nicht nur auf ein Transzendentes oder auf eine dinghaft verstandene Gnade, sondern auf den Gottmenschen und das von ihm eröffnete Geheimnis der Trinität.

Die dabei von Blondel ebenfalls herangezogene Erklärungsgröße der »vergöttlichenden Assimilation« vermittelt der Gnade führt zu einer Synthese zwischen der Metaphysik des ersten Seins und einer Theologie des Herzens (S. 305), die auch den Fluchtpunkt des Anliegens Gläßers bildet. Nur bringt er als Fundamentaltheologe an dem Konzept Blondels eine charakteristische Ergänzung an: Dieser höchste konkrete Gottbezug des Menschen, der die Begegnung mit Christus und infolgedessen die Glaubenspflicht einschließt, muß »durch die autonome Vernunft erkennbar sein« (S. 313) und darf nicht schon durch die vom Glauben erleuchtete Vernunft vorwegge-

nommen sein, was einen für die wissenschaftliche Glaubensbegündung der Fundamentaltheologie verhängnisvollen Zirkelschluß ergäbe.

5) Am Beispiel des Blondelschen Modells enthüllt Gläßer sein Konzept einer heute vertretbaren fundamentaltheologischen Forschung und Lehre (welche Erwägungen in c. 10 auch äußerlich an die Darstellung Blondels angeschlossen sind). Dabei verdeutlicht sich die durch das ganze Werk hindurchgehende Erweiterung der Aufgabe der Fundamentaltheologie und ihrer apologetischen Funktion (zur Beantwortung der erhobenen Einsprüche): Es geht nicht mehr nur um den Nachweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung im allgemeinen, sondern auch »um die Beziehungseinheit dieser Präambel des Glaubens und des Mysteriums« (S. 319), konkret um die Verbindung mit dem Christumysterium. Diese Einheit zielt auf die lebendige Begegnung mit Jesus Christus, welcher die menschliche Existenz so erhellt und vollendet, daß der Mensch daraus einen natürlichen Glaubensgrund finden kann, der dennoch die Freiheit des Glaubwürdigkeitsurteils wie des Glaubensurteils (S. 320) nicht aufhebt.

Freilich gehören zu einer wahren Begegnung die unter dem »anthropologischen Beweis« aufgeführten Bedingungen des religiös-sittlichen Menschseins, das ist vor allem die Ausrichtung der Vernunft als vernehmendem Organ auf »die Wahrheit und den Wert der Realitäten« (S. 320). Anders als bei rein immanentistischen fundamentaltheologischen Konzepten endet der so gefaßte konkrete Weg der »demonstratio christiana« nicht bei dem oft empfohlenen Sinnangebot für ein würdiges Leben unter manchen anderen. Der Beweisgang endet vielmehr (freilich nicht ohne Einwirken der aktuellen Gnade) bei der Erkenntnis einer Glaubenspflicht. Ihr entspricht auf der universalen Ebene des Verhältnisses des Christentums zu den Religionen eine Einstellung, die bei aller Anerkennung von christlichen Entsprechungen in den Religionen beim Christentum als Erfüllung und »objektiv-normativer Wahrheit« alles Religiösen, d. h. bei der »Absolutheit« des Christentums bleibt. Dies steht im Gegensatz zu einer Auffassung, bei der das Christentum zwar als begründete Gestalt eines Unbedingten anerkannt wird, aber doch (wegen des kontingenten menschlichen Verstehens und der bedingten Ausprägung des Göttlichen) selbst zuletzt auch als bedingt ausgegeben wird.

Auf diesem eigenständigen Denkweg eines eindringlichen Dialogs mit der modernen Denkwelt und ihren reichen Facetten gelangt der Verfasser zu einer konkreten Einheitsschau von Gottes Geheimnis und natürlicher Schöpfung, welche dem modernen Menschen die Glaubenswilligkeit wie auch die Glaubenspflichtigkeit durchaus einleuchtend erscheinen lassen kann. In dieser Apologie ist aber auch die Vermittlungsinstanz der Kirche »als Heilssakrament« (S. 321) aufgenommen. Diesbezüglich müßte allerdings Vorsicht walten, daß die Fundamentaltheologie (bzw. die Apologetik) nicht die Grenze zur Darlegung der *veritas interna* des Glaubens überschreitet.

Die gegenüber diesem großen Wurf verbleibenden Desiderate sind geringeren Ranges. So mag dem Leser die Stoffanordnung ein wenig diskontinuierlich wie auch disproportioniert erscheinen; die in der ausführlich dargestellten Wirkungsgeschich-

te Nietzsches aufgeführten Urteile mögen gewisse Wiederholungen einschließen; auch die den subtilen Denkopoperationen der modernen Philosophie angepaßte Diktion könnte gelegentlich einfacher gehalten sein. In der positiven Wertung der Religionen könnten die vor allem von der protestantischen Missionologie bedachten Entartungserscheinungen (unter Einschluß des Dämonischen) zur Ausgewogenheit des Urteils beitragen. Solche Desiderate vermögen aber die Bedeutung dieses neuartigen Entwurfs einer ganzheitlichen und konkreten christlichen Antwort auf die moderne Religionskritik nicht zu schmälern.