

Walter Sparn

Religiöse Aufklärung. Krise und Transformation der christlichen Apologetik im Weltanschauungskampf der Moderne

Teil I

1. Apologetik – ein unbewältigtes Problem

a. Eine gute Sache spricht für sich selbst; was erst apologetisch schmackhaft gemacht werden muß, ist verdächtig. Es klingt nach Rechthaben um jeden Preis, nach listiger Besitzstandswahrung, nach Taktik und Sophistik; im harmloseren Fall anpasserisch aber hilflos, im schlimmeren erpresserisch aber erschlichen.

Das Schimpfwort könnte auf sich beruhen, wenn man einen soliden theologischen Begriff „Apologetik“ davon abheben könnte. Den gibt es gegenwärtig jedoch nicht, und es gibt ihn schon länger nicht mehr. Adolf Harnack gab vor Hörern aller Fakultäten im Jahr 1900 zu, daß sich die Disziplin der Apologetik in einem traurigen Zustande befinde: „Sie ist sich nicht klar darüber, was sie verteidigen soll, und sie ist unsicher in ihren Mitteln.“¹ Seither ist die evangelisch-theologische Apologetik ein „unbewältigtes Problem“ geblieben.² Ein Blick in die gebräuchlichen Lexika bestätigt das abschreckend. In den systematisch-theologischen Artikeln über „Apologetik“, säuberlich abgetrennt von dem historischen Phänomen „Apologeten, frühkirchliche“, häufen sich die Vokabeln der Distanzierung – da ist unentwegt von „verworren“ oder „umstritten“, von „Mißkredit“ oder „Mißbrauch“ die Rede. Man fragt sich, warum als systematisch-theologisches Thema notiert wird, was anscheinend nur Gegenstand des Bedauerns oder des

1 Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, 4f.

2 Martin Doerne, „Das unbewältigte Problem der Apologetik“, in: *ThLZ* 75 (1950), 259-264.

Tadels sein kann. Die Antwort sind Wendungen wie „apologetisches Anliegen“, „apologetische Fragestellungen“, „apologetische Aufgaben“: Sie gebe es und müsse es auch geben, ja in letzter Zeit würden sie wieder ernster genommen. Fragt man weiter, wo dieses Anliegen verfolgt und wie diese Aufgaben gelöst werden, so begegnet man einem neuen Stichwort: „Fundamentaltheologie“.³ In der Tat ist die frühere Disziplin „Apologetik“ in jüngster Zeit gleichsam absorbiert worden. In der gegenwärtigen fundamentaltheologischen Perspektive erscheint eine spezielle Disziplin der Apologetik neben und in Konkurrenz zur Prinzipienlehre, gar als tendenziöse Strategie der Immunisierung und Isolierung theologischen Wissens, überhaupt nicht wünschbar, zumal die einstigen apologetischen Fronten sich aufgelöst hätten. Erst in der Reflexion der theologischen Grundlagenproblematik finde auch das bisherige apologetische Anliegen, so weit wirklich berechtigt, seine angemessene Bearbeitung.⁴

So weit so gut – nur daß damit noch nicht viel gesagt ist für die konkrete Gestalt von Apologetik, für ihre Themen, ihre Methoden, ihren Sitz im Leben. Die apologetische Ausrichtung der christlichen Theologie überhaupt fundamentaltheologisch zu begründen, ist allerdings richtig und notwendig, wie noch auszuführen. Dazu gehört aber auch die Beantwortung der Frage, ob und in welcher Gestalt es eine besondere Disziplin „Apologetik“ geben müsse; und die fundamentaltheologischen Überlegungen müssen soweit gedeihen, daß sie sich auf die tatsächlich gegebene, konkrete Gestalt der apologetischen Arbeit, die „*kirchliche*“ oder „*praktische Apologetik*“, rezipierend und orientierend beziehen können.

Dieser praktischen Apologetik widmen die größeren Lexika immerhin einen Teilartikel, der darüber informiert, daß es einst eine ganze Reihe von apologetischen Einrichtungen der Inneren

3 Heinz-Horst Schrey, Art. „Apologetik III. Systematisch-theologisch“, in: *RGG*¹, Bd. 1 (1957), 485-489; Karl G. Steck, Art. „Apologetik II. Neuzeit“, in: *TRE*, Bd. 3 (1978), 411-424; Horst G. Pöhlmann, Art. „Apologetik“, in: *EKL*³, Bd. 1 (1986), 213-217; Nico Schreurs, Art. „Apologetik“, in: *WBC* (1988), 73f.

4 Vgl. etwa Gerhard Ebeling, „Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie“, in: *ZThK* 67 (1970), 479-524; Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973, 412-425; Johann B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 6ff.; Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, 71ff., 81ff.

Mission und der Evangelischen Kirchen in Deutschland gab, allen voran die 1919 gegründete und 1935 geschlossene *Apologetische Centrale für evangelische Weltanschauung und soziale Arbeit* im Johannesstift in Berlin-Spandau, oder das *Kirchliche Forschungsheim* in Wittenberg, das 1927 von dem Pfarrer und Zoologen Otto Kleinschmidt 1927 gegründet wurde und sogar zwei totalitäre Systeme überdauert hat. Man erfährt auch, daß diese Arbeit nach dem Zweiten Weltkrieg in zwei Organisationsformen neu aufgenommen worden ist, vor allem auf die soziale und politische Verständigung bezogen in den Evangelischen Akademien, vor allem der Information und Orientierung über die religiösen und weltanschaulichen Bewegungen dienend in der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* in Stuttgart. Dabei fällt auf, daß diese Institution erst 1960 wieder eingerichtet und das Wort „apologetisch“ dafür vermieden wurde, und daß sämtliche apologetischen Einrichtungen nach wie vor von den evangelischen Kirchen getragen werden, nicht von den theologischen Fakultäten. Die Kirchen sind es auch, die besondere Beauftragte für die Beobachtung der religiösen Entwicklungen und die Bearbeitung von Weltanschauungsfragen nicht nur benennen, sondern auch aus- und weiterzubilden haben.⁵ Die lexikalischen Informationen über Art, Ziele und Arbeitsweisen der kirchlichen Apologetik sind mit den vorangehenden systematisch-theologischen Darlegungen jedoch nur äußerlich verknüpft – und umgekehrt. Die kirchliche Apologetik führt denn auch schon lange Klage über ihr Defizit an methodischem und systematischem Profil.⁶ Nur die evangelikale Apologetik scheint keine konzeptionelle Unsicherheit zu kennen, sondern ist sich sicher, wider den Zeitgeist in toto aufstehen zu sollen.⁷ Wenn man dies für problematisch hält, die

5 Carl G. Schweitzer (Leiter der *Apologetischen Centrale*), Art. „Apologetik IV. Praktische Apologetik (Apologie)“, in: *RGG*³, Bd. 1 (1957), 489-492; Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Art. „Apologetik III. Praktisch-theologisch“, in: *TRE*, Bd. 3 (1978), 424- 429.

6 Gottfried Küenzlen, „Kirche und Zeitgeist – Überlegungen zu Grundfragen kirchlicher Apologetik“, in: *Materialdienst der EZW* 52, Stuttgart 1989, 99-112; Hans-Diether Reimer, „Kirchliche Apologetik im Rahmen der EKD“, in: ebd., 53, Stuttgart 1990, 208-212.

7 Lutz von Padberg, „Evangelikale Apologetik“, in: *Materialdienst der EZW* 53, Stuttgart 1990, 177-189; sie wird dabei unterstützt von einem Veteranen der *Apologetischen Centrale*, Walter Künneth, *Wider den Strom. Christsein in der*

Tatsache religiöser Vielfalt und weltanschaulicher Unübersichtlichkeit aber nicht sich selber überlassen will, dann stellt sich umso dringlicher die Frage, auf welcher Grundlage, mit welchen Mitteln und mit welchen Zielsetzungen die apologetische Arbeit der Kirche betrieben werden kann und soll. Es ist eine unabweisliche Bringschuld der systematischen Theologie, ihre fundamentaltheologischen Überlegungen kritisch und konstruktiv auf diese Arbeit zu beziehen; und das gilt auch im Blick auf sich selbst, denn nur so kann sie sich ihres eigenen praktischen Horizontes vergewissern. Freilich steht dem ihre eigene Vorgeschichte entgegen, in der „Apologetik“ nicht viel anders klang als das oben angesprochene Schimpfwort.

b. Über der apologetischen Arbeit und ihrer theologischen Reflexion hat in den letzten beiden Generationen der Schlagschatten jenes radikalen *Verdiktes* gelegen, dem im Zuge der theologischen Neuorientierung nach dem Ersten Weltkrieg die gesamte neuere Theologie verfiel. Ob es der Rationalismus einer „christlichen Philosophie“ in der katholischen Neuscholastik oder ob es die Akkomodation der protestantischen Theologie an die Moderne war – in jedem Fall unterlief gerade ihre Apologetik den wirklichen Anspruch des Wortes Gottes. Indem sie versuchte, das Christentum am Maße zeitlicher Kriterien, menschlicher Bedürfnisse und kultureller Standards plausibel zu machen, indem sie zu bewältigen suchte, was sie eigenmächtig die „Krise des Christentums“ nannte, entzog sie sich ihrer eigenen „Krisis“ durch das Wort Gottes. K. Barth stellte daher a limine klar: „Apologetik, Sorge um den Sieg der Heilsbotschaft, gibt es nicht“; später, wenn auch weniger expressionistisch, aber mit Berufung auf Luthers Warnung davor, das Wort Gottes mit eigenen Kräften verteidigen zu wollen: „Apologetik und Polemik können nur Ereignis, sie können nicht Programm sein“.⁸ Und auch ein Theologe wie W.

Begegnung mit dem Zeitgeist, Wuppertal/Zürich 1989; ders., „Was bedeutet Apologetik heute?“ in: Jörg Kniffka (Hg.), *Martyria. FS Peter Beyerhaus*, Wuppertal/Zürich 1989, 197-203.

8 Karl Barth, *Der Römerbrief*, Neubearbeitung München 1922, 11; ders., *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon-Zürich 1932, 30. Auch noch später ist Barth davon nicht abgewichen, wenn er Apologetik als implizite Funktion der Dogmatik definierte, *KD II/1*, Zollikon 1948, 6-8; *IV/3,1*, Zürich 1959, 119-122.

Elert folgerte aus dem eschatologischen Charakter des Wortes Gottes und dem „pathischen“ Charakter des Glaubens nicht weniger scharf, daß jetzt an die Stelle einer auf die Synthese von Christentum und Kultur zielende Apologetik eine solche der „Diastase“, der Ablösung des Christentums von der untergehenden Kultur „christliches Abendland“, treten müsse.⁹ Diese paradoxe Verwendung des Terminus Apologetik signalisierte sein Ende als Begriff der theologischen Enzyklopädie.

Das änderte sich auch nicht dadurch, daß einige der Kombattanten der Dialektischen Theologie um 1930 „die andere Aufgabe der Theologie“ wieder entdeckten. Denn diese „Eristik“ (E. Brunner) unterschied sich nicht nur im Namen von der früheren Apologetik, sondern beschränkte den Streit um die Wirklichkeit strikt auf das menschliche Selbstverständnis und den darin liegenden „Anknüpfungspunkt“ (R. Bultmann).¹⁰ Damit blieben wesentliche Themen der bisherigen Apologetik ausgeschlossen, so die gesamte kosmologische oder die technologische Thematik, zugunsten eines angeblich rein „sachlichen“ Weltverhältnisses, wie das dann im Theorem der „Säkularisierung“ (F. Gogarten) programmatisch formuliert wurde.¹¹ Insbesondere wurde die methodologische Problematik von dem prinzipientheologischen Kampf für und wider die „natürliche Theologie“ verzerrt; und selbst ein positives Votum bedeutete hier die Auflösung der Apologetik in die theologische Hermeneutik. Denn die Reflexion auf das menschliche „Vorverständnis“ als Voraussetzung der Glaubensverkündigung thematisierte zwar die jeweilige Erfahrung, diese aber ausschließlich als „existentielle“, d.h. unterlieferen Kontextualität mittels der (existential oder transzendental formulierten) Frage des Menschen nach sich selbst. Diese Frage schloß eine Diskussion über den christlichen Glauben, sofern er mit Behauptungen über Sachverhalte verbunden schien, als „ob-

⁹ Werner Elert, *Der Kampf um das Christentum*, München 1921, 280.

¹⁰ Emil Brunner, „Die andere Aufgabe der Theologie“, in: ZZ 7 (1929), 255-276; Friedrich Gogarten, „Das Problem einer theologischen Anthropologie“, in: ZZ 7 (1929) 493-511; Rudolf Bultmann, „Das Problem der ‚Natürlichen Theologie‘“, in: *GuV* 1, Tübingen 1933, 294-312.

¹¹ Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953, Gütersloh ²1987, 173f.: Apologetische Bemühungen verheimlichen nur die Unhaltbarkeit der Halbheit einer Theologie zwischen Geschichte und Metaphysik.

jektivierend“ wiederum aus – sie fiel in Metaphysik oder, modern, in Weltanschauung zurück. Zumal in Zeiten der offenbar gewordenen Widerchristlichkeit der bolschewistischen und der nationalsozialistischen „Weltanschauung“ schien es doppelt ratsam, einer solchen, auf menschliche Fragen antwortenden Apologetik völlig zu entsagen.¹²

Die Wortführer der praktischen Apologetik haben sich dieser theologischen Entwicklung insofern angepaßt, als sie ihr „Gespräch mit dem modernen Menschen“ vom Anschein lahmer und fremdbestimmter Verteidigung freizuhalten suchten und es als „offensive“ Apologetik stilisierten. Unter der Voraussetzung, daß die säkulare Welt religionslos geworden sei, etwaige Einwände gegen das Christentum also säkularistischen Ideologien entsprängen, wollte diese Apologetik im „Angriff“ auf falsche Fragen und Einwände selbst das Gesetz des Handelns und die Ebene der Auseinandersetzung bestimmen; sie beanspruchte so, den Gegner besser zu verstehen als dieser sich selbst und darum die Mauer seines Irrtums durchbrechen zu können, um den Weg für die christliche Botschaft wieder freizumachen.¹³ Diese ideologiekritische Reduktion der Apologetik erschien so lange als plausibel, als ihre normativen und diagnostischen Annahmen fraglos galten. Die Lage begann sich zu ändern, als explizit oder implizit apologetische Entwürfe, wie P. Tillichs Korrelation von philosophischer Frage und theologischer Antwort (1955) oder W. Pannenberg Revision des Offenbarungsbegriffes (1961), breitere Resonanz fanden. Die Lage änderte sich vor allem und unleugbar aufgrund der veränderten kulturellen Situation: Der Zeitgeist, die ihrer Säkularität unsicher gewordene Moderne, farbte sich erkennbar wieder weltanschaulich und religiös ein – allerdings ohne sich an den christlichen Kirchen zu orientieren.

12 Vgl. Adolf Köberle, *Das Evangelium im Weltanschauungskampf der Gegenwart*, Berlin 1935; Helmut Thielicke, *Fragen des Christentums an die moderne Welt* (1943), Genf 1948, 11ff., leitet aus dem seelsorgerlichen Gespräch Jesu die Nötigung ab, die antwortende, d.h. auf die Fragen der Welt eingehende Apologetik umzukehren und die Initiative der Frage Gott einzuräumen.

13 Helmut Thielicke (Anm. 12); Kurt Aland, *Apologie der Apologetik. Zur Haltung evangelischen Christentums in den Auseinandersetzungen der Gegenwart*, Berlin 1948; Heinz-Horst Schrey (Anm. 3), 488f; Carl G. Schweitzer (Anm. 5), 490; ohnedies die evangelikale Apologetik, Lutz von Padberg (Anm. 7), 178.

Die Nötigung zur Information und zur Orientierung in der gegenwärtigen, religiös und weltanschaulich pluralistischen oder überhaupt diffusen Situation ist gegenwärtig so offensichtlich, daß man versucht sein könnte, das theologische Verdikt gegen jegliche Apologetik als Übertreibung auf sich beruhen zu lassen. Aber das könnte die apologetische Arbeit mit einer Hypothek belasten, nämlich blind machen für die Mängel und Fehler, die der Apologetik seinerzeit vielleicht wirklich anhafteten und die jetzt nicht zu korrigieren die richtige Absicht noch einmal ins Unrecht setzen könnten. Im Interesse an einer einwandfreien Formulierung der gegenwärtigen apologetischen Aufgabe ist es daher nötig, dem „antiapologetischen Affekt“ in der neueren Theologie noch einmal auf den Grund zu gehen und die Verfassung der inkriminierten Apologetik zu rekonstruieren.

2. Die Konstellation „Christentum und moderne Weltanschauung“

Eine thematisch und methodisch besondere Apologetik erschien der neueren Theologie im wesentlichen aus zwei Gründen disqualifiziert. Zum einen war sie ein Unternehmen, das aufs engste mit der neuzeitlichen Aufklärung verflochten war; zum anderen interpretierte sie das Christentum als Religion und im Kontext religiöser Kultur, ja als Weltanschauung unter anderen Weltanschauungen. Beides konnte den christlichen Glauben auch nach außen nicht etwa plausibel machen, sondern konnte nur dessen innere Gewißheit schwächen. In der Tat ist die theologische Apologetik eine spezifisch neuzeitliche, erst mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ausgebildete Aufgabenstellung, und in der Tat hat sie das Christentum im „Weltanschauungskampf“ der Moderne zur Geltung zu bringen versucht. Der Umgang mit dem Problem „Apologetik“ ist daher auch ein besonders aussagekräftiges Indiz für den theologischen Umgang mit der aufklärerischen Moderne als eines christentumsgeschichtlichen Datums.

a. Selbstverständlich gehört zur christlichen Theologie von Anfang an ein polemisches und ein apologetisches Element. 1 Petr 3,15 und Eph 4,15 sind dafür die loci classici, schon für die

frühkirchlichen „Apologeten“ und ihren Nachweis der politischen Unschädlichkeit und der intellektuellen Gleichwertigkeit oder Überlegenheit des Christentums, einer beargwöhnten oder verfolgten religiösen Minderheit. Sie argumentierten aber im Horizont einer Plausibilität, der auch der des Gegners war: die „Philosophie“. Zwar wurde dieser Horizont heilsgeschichtlich für das Christentum beansprucht und im Zuge jenes Nachweises dem Christentum angepaßt; gleichwohl mußte ihn die Apologetik nicht allererst aufbauen, sondern durfte die darin liegenden argumentativen Prinzipien als überhaupt vernünftig und für alle Beteiligten gültig unterstellen. Das gilt auch noch für die voraufklärerische evangelische Theologie: Ohne im geringsten ihre prinzipielle Unterscheidung von der Philosophie zu verwischen, bemühte sie sich, im Horizont der *sana ratio* sekundäre Beweise für die Richtigkeit der theologischen Sätze bzw. die Irrtümlichkeit der häretischen oder atheistischen Sätze zu liefern; als sich dies enzyklopädisch differenzierte, nahm es die Gestalt der *theologia polemica* bzw. der *theologia naturalis* an.¹⁴ Doch eben in dieser Zeit der beginnenden *Aufklärung* änderte sich die Situation gründlich. Die massenhafte Literatur, die, an die frühneuzeitliche philosophische Theologie anknüpfend, im 18. Jahrhundert die Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums verteidigte, argumentierte zwar noch unter der Voraussetzung einer universalen Vernünftigkeit, unterstellte diese aber nunmehr als das einer offenbarungsreligiösen Begründung unbedürftige Allgemeine; ihr gegenüber hatte sich auch das christliche Wissen als das Besondere zu erklären, wenn es sich unter ihrem Schutz sicher fühlen wollte.¹⁵ Auf dieser Grundlage wurde gegen Ende des 18. Jahrhunderts erstmals eine theologische Disziplin „Apologetik“ konzipiert, nämlich als die erste Teildisziplin der exegetischen Theologie, die den Nachweis der göttlichen Autorität der Bibel führen sollte. Denn der Wahrheitsanspruch der evangelischen Theologie hing wesentlich an der Verlässlichkeit der Schriftaussagen über Offenbarungen, Weissagungen oder Wunder – an einer Verlässlichkeit,

14 So seit Johann Franz Budde, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*, Leipzig 1727, I. I, c. IV, § 30; I. II, c. VII.

15 Die weltanschauliche Differenz der neuzeitlichen Apologetik beschreibt sehr klar Paul Wernle, *Einführung in das theologische Studium*, Tübingen 1908, ³1921, 352ff.

die mit Gründen allgemeiner, insbesondere historischer Plausibilität zu beweisen war.

Eine solche Apologetik setzt, wenn auch nur hypothetisch, das theologische Schriftprinzip aus; und das hat die zeitgenössische supranaturalistische Theologie auch sogleich moniert. Kritik wurde aber auch laut im Blick auf den theologisch nicht bewahrheiteten Begriff von rationaler Universalität. Die mit dem Namen „Aufklärung“ angesprochene Situation war nämlich die, daß der Wissens- und Wahrheitsanspruch des überlieferten christlichen Glaubens abgespalten wurde vom Wissens- und Wahrheitsanspruch einer Vernunft, die sich vom Christentum bzw. von dessen spezifischer sozialer und intellektueller Autorität gerade emanzipierte. Die christliche Theologie sah sich daher nicht mehr bloß einer positionellen Häresie auf der gemeinsamen Grundlage „Philosophie“ gegenüber, sondern einer solchen Opposition, die ihrerseits zu definieren beanspruchte, über was und wie man sinnvollerweise überhaupt streiten könne, die sich mithin nicht als partikuläre Opposition verstand, sondern die Universalität von Vernunft überhaupt zu verkörpern beanspruchte. Anders gesagt, die bislang unfragliche Symmetrie von positiver Religion und Rationalität bzw. Sozietät löste sich auf; die Theologie sah sich einer ihr äußeren, fremden Instanz von Rationalität konfrontiert.

Die evangelische Theologie hat, gegen das spätere Vorurteil, diese Instanz nicht, weil sie unter dem Titel „Aufklärung“ firmierte, ohne weiteres für schlechthin universal gehalten; sie hat sich auf Dauer nicht die Alternative aufdrängen lassen, sich ihr entweder bloß zu unterwerfen oder aber ihr bloß auszuweichen, also in Rationalismus und Supranaturalismus aufzugehen. Mehrheitlich bestand sie vielmehr darauf, daß erst noch und stets neu auszumiteln sei, was als „wahre Aufklärung“ gelten dürfe, daß auch über rationale Plausibilität nicht vorweg entschieden werden könne; und die Debatte darüber verstand sie als *Apologetik*. Dieser kritische Typ von Apologetik wurde realisiert in den neuen Konzepten einer Religionsphilosophie, die an die Stelle der früheren „natürlichen Theologie“ traten (erstmal J.J. Spalding, *Die Bestimmung des Menschen*, 1748), und einer Geschichtsphilosophie, die Religion und Kultur als „Bildung zur Menschheit“ verknüpfte (erstmal J.G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, 1774/76; *Ideen zur Philosophie der Geschichte der*

Menschheit, 1784/91). Die kulturanthropologisch erhobene Phänomenalität von Religion bildete den Horizont, innerhalb dessen eine erkenntniskritisch geklärte Bestimmung der Eigentümlichkeit der christlichen Frömmigkeit möglich war; einer Frömmigkeit wohlgerichtet, die als wirklich gegebene, ihrer selbst gewisse eines Beweises ihrer Wahrheit oder Notwendigkeit überhaupt nicht bedurfte. Eine solche kritische Bestimmung des Wesens des Christentums (also im Gegensatz zu Planck) hat dann Friedrich Schleiermacher zur Aufgabe der Apologetik erklärt, die damit als Teil der philosophischen Theologie zu stehen kam.¹⁶

Dieser enzyklopädische Begriff von Apologetik ist zweifellos eng mit der neuzeitlichen Aufklärung verflochten. Aber er stellt keineswegs eine *Anpassung* der christlichen Theologie an einen fremden Standard wissenschaftlicher Rationalität dar, sondern eine theologisch angeleitete *Selbstkritik* der Ansprüche und Maßstäbe aufklärerischer Vernunft – die insofern akzeptiert wurden, als sie sich in der Wirkungsgeschichte christlicher und im besonderen protestantischer Frömmigkeit situieren ließen. In dieser doppelten Absicht wurde 1819 in Bonn der erste Lehrstuhl für Apologetik an einer (neuen) evangelisch-theologischen Fakultät eingerichtet, übernommen von Karl Heinrich Sack (im selben Jahre wurde von Johann Sebastian Drey an der ebenfalls neugegründeten katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen der entsprechende Lehrstuhl besetzt).

b. Die Ablehnung einer besonderen Disziplin „Apologetik“ hat sich nun freilich gerade auf deren Konzeption im Rahmen des Schleiermacher'schen Theologiebegriffs und seiner religionsphilosophischen Grundlegung bezogen. Diese Konzeption, so meinte man, bedeutete die Beschränkung auf die Frage nach dem Wesen des Christentums und zog die Rechenschaft über den christlichen Glauben in den Weltanschauungskampf der Moderne hinein, d. h. sie relativierte den Wahrheitsanspruch des Christentums.

Richtig ist daran, daß allerdings die Mehrheit der Apologeten bis ins beginnende 20. Jahrhundert einer „*christlichen Weltan-*

16 D.E.Friedrich Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Berlin 1830 (= Darmstadt 1982), § 39, §§ 43ff.; ders., *Der christliche Glaube*, Berlin 1830, 11-14.

schauung“ das Wort geredet hat; sie bediente sich damit einer Kategorie, die eben Schleiermacher in die theologische Sprache eingeführt hatte. Doch bedeutete der neu bestimmte Begriff (das Wort ist eine Neubildung vermutlich I. Kants) nicht dasselbe wie das seit etwa 1840 publizistisch in Mode kommende Stichwort. Zwar stellte schon Schleiermacher eine enge Beziehung zwischen Religion und Weltanschauung her, vor allem im Blick auf die Individualität und damit auch biographische Variabilität des empirischen Selbstbewußtseins eines Menschen; aber Religion wird nicht in Weltanschauung aufgehoben. Im Gegenteil, der religiöse Akt relativiert gerade die als solche jeweils unhintergehbare Weltanschauung in ihrer subjektiven Absolutheit; positiv formuliert, das Subjekt religiöser Praxis ist mehr als das (empirische) Subjekt von Weltanschauung.¹⁷ Diese Differenz von Religion und Weltanschauung wurde aber bald in dem Maße eingeebnet, in dem ihre spezifisch idealistische Voraussetzung an Plausibilität verlor. Ohnedies wurde sie von der spätrationalistischen Theologie nicht geteilt, die den Weltanschauungsbegriff in der Absicht einführte, das Verhältnis religiöser Offenbarung nicht nur zur Vernunft, sondern(!) auch zur Erfahrung abzuklären, d.h. um zu erklären, daß die religiösen Ideen „sich nicht schneller und nicht weiter entwickeln können als die (erfahrungswissenschaftliche) Weltanschauung eines Zeitalters es gestatten“.¹⁸ Das allgemeine Verblasen des Idealismus zugunsten eines „Realismus“ des Denkens und Handelns im Laufe des 19. Jahrhunderts, einer Zeit der technischen, ökonomischen, sozialen Revolutionen, entzog der Unterscheidung zwischen Religion und Weltanschauung vollends die Grundlage – mit dem Effekt, daß der christliche Glaube als „christliche Weltanschauung“ im Gegenüber zur „modernen Weltanschauung“ zu stehen kam. Diese verstand sich als eine der

17 Eilert Herms, „'Weltanschauung' bei Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl“, in: ders., *Theorie für die Praxis*, München 1982, 121-143, hier 131ff.; zur Begriffsgeschichte vgl. Helmut G. Meier, „Weltanschauung“. *Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs*, Diss., Münster 1967; zu Schleiermacher ebd. 65ff.

18 Karl G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Leipzig 1838 (121899), § 81; vgl. Manfred Baumotte, „Liberaler Spätrationalismus“, in: Friedrich W. Graf (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 1, Gütersloh 1990, 202-231.

freien Natur- und Geschichtsforschung verpflichtete Selbstsitzuierung des (empirischen) Individuums in der „realen“, d.h. der naturgesetzlich und geschichtlich verfaßten Welt und als die ihr entsprechende „realistische“ Handlungsorientierung. So sah sie jedenfalls die christliche Apologetik in allen theologischen Lagern, vom erwecklichen F.A.G. Tholuck bis zum liberalprotestantischen K.B. Hundeshagen.¹⁹ Vollends fixiert wurde der Antagonismus von christlicher und moderner Weltanschauung durch den Streit um die immaterielle Seele und das Urelternpaar (1854ff.) und durch den Darwinismusstreit (1859ff.), in dem sich naturwissenschaftliche und religiöse Interessen methodisch und thematisch endgültig trennten.

Der Eintritt der Theologie in das „apologetische Zeitalter“, d.h. in den „Weltanschauungskampf“ der sich akzelerierend und konfliktreich entwickelnden Industriegesellschaft, erschien zunächst erfolgreich, gemessen jedenfalls an den hohen Auflagen von Autoren wie Chr.E. Luthardt²⁰ oder der Zeitschrift *Beweis des Glaubens*.²¹ Bemerkenswert ist auch, daß weniger die wissenschaftliche Literatur als zunehmend die Publizistik der protestantisch-bürgerlichen Öffentlichkeit den Sitz im Leben für die Apologetik abgab, auch die mündliche, meist in Vereinen der „Volksmission“, aber auch in freien Bildungsvereinen organisierte Vortrags- und Diskussionstätigkeit. Aber abgesehen davon, daß diese Öffentlichkeit zum allergrößten Teil dem noch relativ kirchennahen (und politisch enttäuschten, konservativ gewordenen) Bildungsbürgertum angehörte,²² war der Preis für die weltanschauliche Transformation der Apologetik hoch. Zum einen stilisierte sie

19 Vgl. Karl G. Steck (Anm. 3), 417f.

20 Chr. Ernst Luthardt, *Apologie des Christentums*, Bde. 1-4, Leipzig 1864-1880 (Bd. 1, ¹⁴1897), Zit. Bd. 1, 1864, 5. Weitere erfolgreiche Autoren waren C.A.G. von Zezschwitz (1866), J.H.A. Ebrard (1874/75), O. Zöckler (1877/79), Chr.G. Baumstark (1889). Enzyklopädisch fixiert wurde diese Apologetik von Robert Kübel, „Apologetik“, in: Otto Zöckler (Hg.), *Handbuch der theologischen Wissenschaften*, Bd. 3, Nördlingen ²1885, 191-296.

21 *Beweis des Glaubens*. Hg. v. Otto Zöckler, Bde. 1-44, Gütersloh 1865-1908.

22 Vgl. Wilhelm Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Viertes Teil, Gütersloh 1930, 49ff.; Friedrich W. Graf, „Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft“, in: ders. (Anm. 17), 11-54; Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1914*, Bd. 1, München 1990, 374ff., 428ff.

das Christentum als „entschieden theistische“ Weltanschauung und die „moderne Weltanschauung“ als Endergebnis des Abstiegs vom Theismus in den Deismus, den Pantheismus und jetzt in den „Sumpf der Materie“, eine Weltanschauung, die „den Kosmos zum Prinzip macht“. ²³ So auf ein einziges „Prinzip“, den *Theismus*, bezogen, verkürzte sich die apologetische Herausforderung auf bloße Konkurrenz und auf die theologisch fatale Alternative „Natur oder Gott?“. ²⁴ Zum andern wurde „Weltanschauung“ hier fast äquivok gebraucht, um den Ausfall des spekulativen Idealismus bzw. die naturwissenschaftliche Unerweislichkeit des Begriffes einer immateriellen Seele zu kompensieren durch den Appell an die „Selbständigkeit des Geistes“ gegenüber dem Determinismus der materiellen Welt. Der Terminus rief zwar ein sich selbst bildendes Individuum auf, aber dieses konnte die Gesamtheit seiner Erfahrungen gerade nicht mehr zu einem einheitlichen Ganzen verknüpfen; die Homogenität seines Selbstbewußtseins wurde erkaufte durch den Ausschluß wichtiger Erfahrungen. Christliche „Weltanschauung“ zeichnete sich dann weniger durch nachvollziehbare Klarheit aus als durch Entschiedenheit und Tiefe – wenn dieser Dezisionismus nicht gar durch den Hinweis auf den Triumph des Christentums über „primitive“ Kulturen überspielt wurde. ²⁵

Diese Apologetik der theistischen Weltanschauung verdient nicht nur Tadel. Zum einen war sie, wie der Vergleich mit der junghegelianischen und der freireligiösen Transformation des Christentums in eine undogmatische „neue Weltanschauung“ ²⁶ vor Augen führt, auch Ausdruck einer hohen *Sensibilität* für die Folgen und Kosten des Fortschritts, den der wissenschaftliche „Realismus“ und seine technischen Produkte für das individuelle Selbstverhältnis und für die „soziale Frage“ bedeuteten; sie ahnte, daß die Ablösung von Erinnerungsbeständen und Herkunftsorientierungen dialektisch gegen das Subjekt von Freiheit ausschlagen

23 Chr. Ernst Luthardt (Anm. 20), 16f.

24 Wolfgang Geß, „Natur oder Gott?“, in: Carl A. Auberlen u.a. (Hg.), *Zur Verantwortung des christlichen Glaubens*, Basel 1861, 28-61.

25 Vgl. Arno Lehmann, Art. „Missionsapologetik“, in: *RGG³*, Bd. 1 (1957), 494f.

26 Z.B. Alois E. Biedermann, *Die freie Theologie*, 1844; ders., *Unsere junghegelianische Weltanschauung*, 1849; der „Lichtfreund“ Eduard W. Baltzer, *Alte und neue Weltanschauung*, 1850/52.

konnte. Zum andern und damit zusammenhängend verknüpfte diese Apologetik, in Abweichung von Schleiermacher, die Frage nach dem eigentümlichen Wesen des Christentums im Horizont von Religion und Kultur wiederum mit der Frage nach seiner *Wahrheit*, nämlich angesichts der kulturell strittig werdenden (christlichen) Religion; daher verstand sie sich als ein einleitender oder sogar grundlegender Teil der Dogmatik oder der Systematischen Theologie. Diese enzyklopädische Revision fand Zustimmung bis in die sogenannte Vermittlungstheologie.²⁷

Den Zeitgenossen war allerdings klar, daß zwar nicht die persönliche Gewißheit des Glaubens, aber doch deren wissenschaftliche Erklärung in Gestalt der weltanschaulichen Apologetik eine materielle Abhängigkeit der Theologie von weltanschaulichen Vorentscheidungen einführen, d.h. in Konkurrenz zur theologischen Prinzipienlehre geraten konnte. Die neue Schule A. Ritschls wollte daher, wie auf metaphysische „Seinsurteile“ überhaupt, so auch auf Apologetik gegenüber den Instanzen solcher Urteile gänzlich verzichten. Das bedeutete nicht den Verzicht auf den Begriff der Weltanschauung; ja im Rahmen der positivistischen Beschränkung auf „Werturteile“ wurden Religion und Weltanschauung im Blick auf ihre Funktion für das praktische Interesse an der Begründung des menschlichen Freiheits- und Handlungswillens sogar äquivalent, so daß sie in der Außenperspektive nicht unterschieden erscheinen. Die konsequent ethische Binnenperspektive auf das Christentum entlastete die Theologie jedoch, kraft ihres anderen Erkenntnisinteresses, von theoretischen Ansprüchen etwa der neuen Evolutionstheorie – um den Preis, daß sie die Schöpfungslehre stilllegte, sofern diese über das menschliche Bewußtsein des Geschaffenseins hinausgeht, also in ihren kosmologischen Aspekten. Während die konservative Apologetik gelegentlich noch mit der Freude an der Natur argumentieren konnte, wird hier die Natur nur als „übermächtig“ voraus- und zum bloßen Rohstoff menschlicher Arbeit und zum Objekt menschlicher Herrschaft herabgesetzt; die Problematik des zivilisatorischen Fortschritts für den Menschen erscheint dem asketischen Berufsgehorsam zum Bau des Reiches Gottes als unwesentlich.²⁸ Auf eine metaphysisch oder weltanschaulich kontaminierte

27 So etwa Karl R. Hagenbach, *Encyklopädie*, Leipzig 1833, ⁵1857 (¹²1899), § 81.

28 Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, Bonn 1875, § 15,

Apologetik glaubt man in der Nachfolge Ritschls verzichten zu können zugunsten einer rein historischen Bestimmung des Wesens des Christentums; eines Christentums, dessen Überzeugungskraft allein aber auch zureichend im inneren Erleben der Persönlichkeit Jesu Christi vermittelt wird.²⁹ Allerdings enthielt auch diese Ver selbstbändig der theologischen Argumentation ein latentes apologetisches Problem; es wurde manifest, als der sittliche Ernst des Gewissens sich als ambivalentes Phänomen erwies und als eine Kulturtheorie theologisch nötig wurde, um die Mehrzahl von je für sich unbedingten Religionen und Weltanschauungen überhaupt wahrnehmen und das Christentum darin bzw. gegenüber anderen Kulturphänomenen differenzieren zu können.³⁰

c. Die skizzierte Entwicklung der theologischen Apologetik kann nicht pauschal einem Negativ „aufklärerische Moderne“ zugeordnet werden. Sie bezog sich allerdings auf eine veränderte theoretische und lebenspraktische Situation, aber sie weigerte sich, dies in Form der Alternative von Akkommodation oder Ghettoisierung zu tun. Gerade die Unsicherheit und Uneinigkeit darüber, was diese Weigerung positiv bedeutete, läßt eine hohes theologisches Problembewußtsein erkennen. Solange die religiöse und kulturelle Situation sich nicht völlig neu konstellierte, macht es auf wichtige Aspekte der apologetischen Aufgabenstellung aufmerksam.

Der antiapologetische Affekt in der neueren Theologie wird angesichts eines weiteren Datums der Entwicklung der theologischen Apologetik noch fragwürdiger. Denn noch vor ihrer prinzipiellen Ablehnung, seit der Wende zum 20. Jahrhundert, hat sich die Apologetik selbst als Exponent einer theologischen Krise identifiziert und hat sie an sich selbst ausgetragen. Damit beteiligte sie sich ihrerseits an der breiten und öffentlichen Debatte über die

§§ 55ff.; dementsprechend kann man sagen: „Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt“, ebd. § 60.

29 So z.B. Adolf Harnack (Anm. 1), 30ff.; Wilhelm Herrmann, „Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit“, in: *ZThK* 15 (1905), 1-26, bes. 22ff.

30 Vgl. Eilert Herms (Anm. 17), 133ff.; dasselbe Problem bearbeitete die im ausgehenden 19. Jahrhundert mit Wilhelm Dilthey einsetzende historisch-psychologisch typisierende „Philosophie der Weltanschauungen“, vgl. Helmut G. Meier (Anm. 17), 255ff.

„Krise des Christentums“, einer zeitgenössischen Äußerung der Unsicherheit über die künftige kulturelle Rolle und institutionelle Gestalt der christlichen Kirche, aber zugleich der Unsicherheit, in welche die zweifellos fortschreitende, angesichts der sozialen und kulturellen Folgewirkungen ihres Fortschritts ihrer ethischen und ästhetischen Normen jedoch ungewiß gewordene „Moderne“ ihrerseits geriet. Die Theologie entwickelte dabei sowohl aus inneren als auch aus äußeren Gründen ein neues Bewußtsein der kritischen („apokalyptischen“) Distanz des christlichen Glaubens als religiöser (und nicht bloß ethischer) Praxis gegenüber der umgebenden Kultur, unbeschadet der faktischen kulturellen Produktivität des Christentums; und im Blick auf dieses konnte sich die Theologie immer weniger der Einsicht verschließen, daß die protestantische „Religion des deutschen Idealismus“ an ihr Ende kam.³¹

Die theologische Apologetik war von dieser Situation doppelt betroffen, von innen wie von außen. Sie machte sich – im Unterschied zur katholischen Apologetik, die sich im Zuge der neuscholastischen Repristinatio einer „christlichen Philosophie“ bloß isolierte und nur in dieser Isolation sich über den „Modernismus“ triumphieren wännen konnte³² – keine Illusionen über das Scheitern ihres bisherigen Konzepts gegenüber den „Kindern unserer Zeit“ und „der reellen Welt des ganz gewöhnlichen Menschenlebens“. Ihm wollte selbst ein so konservativer Apologet wie R. Kübel nicht mehr das Recht einer „realistischen Weltanschauung“ bestreiten; die Apologetik muß sich auf „reelle Erfahrungen und Thatsachen“ berufen können, wenn sie das Christentum in seinem Ineinander von steter Selbstgleichheit und elastischer Erscheinungsform, als „Lebensmacht“ ausweisen woll-

31 Vgl. Friedrich W. Graf, Klaus Tanner, Art. „Kultur II“, in: *TRE20* (1989), bes. 195; Rüdiger vom Bruch u.a. (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1989; Wilhelm Lütgert (Anm. 22), 141ff., 299ff.

32 Beispielsweise in der „Schlussabrechnung“ von Engelbert L. Fischer, *Der Triumph der Christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des XIX. Jahrhunderts*, Mainz 1900. Immerhin verlor die neuscholastische Apologetik die Kosmologie nicht aus den Augen, z.B. Konstantin Gutberlet, *Kosmos*, Paderborn 1908; ders., *Gott und die Schöpfung. Begründung und Apologie der christlichen Weltauffassung*, Regensburg 1910.

te.³³ Diese ganz allgemeine, auch der eingangs zitierten Klage Harnacks zugrundeliegende Diagnose führte in den Jahren zwischen etwa 1900 und 1920 zu einer völligen Revision der apologetischen Aufgabenstellung, und zwar bei allen theologischen Richtungen (und ihre Zuordnung zu diesen, auch diese selbst relativierend). Mit dieser Revision war die theologische Apologetik nach Meinung der nachfolgenden Beobachter wiederum Exponent schon einer „Geisteswende“, eines „Nein gegen die Epoche des Wissens und Könnens“ und eines starken „Wille(ns) zur Transzendenz“, aufgrund dessen sich die Theologie im neuen Jahrhundert von ihren „historistischen“ und „psychologistischen“ Rationalismen zu distanzieren begonnen habe.³⁴

Die Transformationskrise der theologischen Apologetik fand in mehreren, im Kern aber vergleichbaren theologischen Programmen einer „neuen Apologetik“ und in neuen kirchlichen Institutionen der apologetischen Arbeit ihren ersten Abschluß.³⁵ Für die gegenwärtige Formulierung der apologetischen Aufgabe der Theologie ist dieser Vorgang von besonderem Interesse. Denn er verarbeitet Erfahrungen, die seither nichts an Aktualität verloren haben, im Gegenteil. Es sind vor allem drei Erfahrungskomplexe, in deren Reflexion die methodischen Voraussetzungen einer neuen Apologetik ausgebildet wurden; sie bilden wesentliche Elemente auch der gegenwärtigen fundamentaltheologischen Begründung von Apologetik.

33 Paul Kübel, *Der Herzpunkt der Verteidigung des Christentums in unserer Zeit*, Stuttgart 1892, 7f.; Otto Zöckler, *Die christliche Apologetik im neunzehnten Jahrhundert*, Gütersloh 1904, ist nur noch ein Nekrolog auf die „strengkirchliche“ und „bibelgläubige“ Apologetik seit E.W. Hengstenberg und F.A.G. Tholuck.

34 So gleichermaßen Hans E. Weber, *Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie*, Leipzig/Erlangen 1924, bes. 43ff.; Theodor Odenwald, *Protestantische Theologie*, Berlin/Leipzig 1928, Zit. 40, 43; Georg Wobbermin, *Richtlinien gegenwärtiger Theologie zur Überwindung ihrer gegenwärtigen Krisis*, Göttingen 1929, 2ff.

35 Nach vielen Initiativen seit etwa 1907 (s.u.) schließlich Rudolf Wielandt, *Praktische Apologetik*, Göttingen 1922; Carl Schweitzer, *Neubegründung der Apologetik*, Berlin 1926; Helmuth Schreiner, *Geist und Gestalt*, Schwerin 1926; Carl G. Schweitzer, *Antwort des Glaubens. Handbuch der neuen Apologetik*, Schwerin 1928. Ein lexikalischer Überblick erstmals bei E. Schoell, Art. „Apologetik IV. Praktische“, in: *RGG²*, Bd. 1 (1927), 425-431. Vgl. auch

3. Grundlagen einer „neuen Apologetik“

a. Ein die bisherige apologetische Aufgabenstellung tiefgreifend verändernder Vorgang war zunächst die Entzauberung der weltanschaulichen Rolle der modernen Naturwissenschaften. An die Stelle der undifferenzierten Verdächtigung, diese Wissenschaften beförderten Entchristlichung bzw. der ebenso undifferenzierten Annahme ihrer globalen Maßstäblichkeit trat die apologetische Aufgabe, zwischen *wissenschaftlicher Rationalität* und *weltanschaulichem Interesse* in der gesellschaftlichen Orientierung an Wissenschaft, aber auch in der wissenschaftlichen Theoriebildung selbst erkenntniskritisch zu unterscheiden.

Ohnehin waren die „verstehenden“ Geistes- oder Kulturwissenschaften vielfältigen Erwartungen auf weltanschauliche Orientierung ausgesetzt, mit denen sie sich eben in Form ihrer methodologischen Spezifikation auseinandersetzten;³⁶ aber es zeigte sich, daß auch die „erklärenden“ Naturwissenschaften sich verweltanschaulichen, ja religiöse Geltungsansprüche erheben und einen „neuen Glauben“ an die Stelle der alten „christlichen“ Weltanschauung setzen konnten. Dafür gab es sogar theologische Parteigänger, am berühmtesten D. Fr. Strauß, dessen historisch-kritische Destruktion der theologischen Apologetik sich ergänzte um das „Bekenntnis“ zur „modernen Weltanschauung, des mühsam errungenen Ergebnisses fortgesetzter Natur- und Geschichtsforschung“ – eine Weltanschauung, in der die Darwin'sche Evolutionstheorie, die Grundsätze machtstaatlicher Realpolitik und eine nachchristliche „Pietät gegenüber dem Universum“ eine für viele Zeitgenossen plausible Synthese bildeten.³⁷ Noch offensichtlicher war die Verweltanschaulichung der Biologie (wenn auch nicht mehr auf dem aktuellsten Stand) durch E. Haeckel, der die

Friedrich K. Schumann, „Neue Wege der Apologetik?“, in: *ThR NF* 1 (1929), 299-312.

36 Als theologisch besonders interessanter Fall der Akzeptanz dieser Erwartung vgl. Rudolf Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Leipzig 1904, 1916; ders., *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig 1907, 1914.

37 David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, Bd. 1, Tübingen/Stuttgart 1840 (ND Darmstadt 1973), §§ 7-22; ders., *Der alte und der neue Glaube*, Bonn 1872 (u.ö.). Zit. 10, 147f.

bis dato noch für unlösbar gehaltenen „Welträtsel“, z.B. das der menschlichen Seele und ihrer Intelligenz, so vollständig aufzuklären glaubte, daß die modernen Naturwissenschaften als die zureichende und endlich unstrittige Grundlage der ethischen und kulturellen Orientierung, daher auch einer neuen, monistisch-pantheistischen Religionspraxis erschienen. Überaus erfolgreich, vor allem in der naturkundlichen und polytechnischen Lehrerbildung, führte dies zur Gründung eines freidenkerischen *Deutschen Monistenbundes* im Jahre 1906, der, abgesehen von der nationalsozialistischen Zeit, bis heute fortbesteht.³⁸

Aus dem humanitätsreligiösen Gebrauch moderner Wissenschaft zog die theologische Apologetik aller Richtungen die Einsicht, daß „Wissenschaft“ für die individuelle Lebensführung und die gesellschaftliche Verständigung über Werte und Normen keineswegs bloß jene wertneutrale Methodik des Wissenserwerbes war, die ihre allgemeine Reputation so sicher verbürgte, sondern daß sie diese Neutralität jederzeit neu, auf dem Wege erkenntniskritischer Selbstprüfung, erst erwerben mußte. Die Einsicht in die latente Weltanschaulichkeit der wissenschaftlichen Praxis und Kommunikation nötigte zur Unterscheidung zwischen der die einzelnen Daten verknüpfenden naturwissenschaftlichen oder historiographischen Modellbildung, dem „Weltbild“, und der wertenden „Weltanschauung“, d.h. der affektiven Lebens- und praktischen Handlungsorientierung (für die ein „Weltbild“ eine Rolle spielen kann, aber nicht muß).³⁹ Unter der Voraussetzung dieser kategorialen Unterscheidung konnte und brauchte die Apologetik einer christlichen Weltanschauung kein Weltbild zu verteidigen, nur weil es in religiösen Texten überlie-

38 Ernst Haeckel, *Die Welträtsel*, Stuttgart 1899 (u.ö.); ders., Vorwort zu Benjamin Vetter, *Die moderne Weltanschauung und der Mensch*, Jena 1893, ⁵1906; instruktiv auch die Art. „Monismus“, „Monisten und Monistenbund“, in: *RGG'*, Bd. 4 (1913), 463-468.

39 So z.B. der liberalprotestantische Martin Rade, „Bedenken gegen die Termini ‚Apologetik‘ und ‚christliche Weltanschauung‘“, in: *ZThK* 17 (1907), 423-435; aber ebenso der kirchlich-konservative Wilhelm Grohmann, *Lutherische Metaphysik. Ein Versuch, die philosophischen Grundlagen des Christentums darzustellen*, Leipzig 1904, 23ff., 223ff.; vor allem Eberhard Dennert, *Die Naturwissenschaft und der Kampf um die Weltanschauung*, 1909; ders., *Weltbild und Weltanschauung*, Godesberg bei Bonn 1909; später z.B. Horst Stephan, *Glaubenslehre* (Anm. 48), 268; Alfred Adam (Anm. 49), 80f.

fert war. Sie hatte vielmehr nun einerseits die Aufgabe, die weltanschaulichen, d.h. religiösen Aspekte biblischer oder altorientalischer Weltbilder zu erheben und andererseits die aktuelle wissenschaftliche Theoriebildung auf miteinfließende weltanschauliche Voraussetzungen oder Ziele zu prüfen, d.h. die Grenze zwischen wissenschaftlichem „Weltbild“ und der „Kunst der Weltanschauung“⁴⁰ jeweils konkret festzustellen.

Dem Ziel, die Fähigkeit zu ideologiekritischer Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Rationalität und weltanschaulichem Interesse zu fördern und sich damit von der alten Beweisapologetik abzulösen, haben sich noch vor dem Ersten Weltkrieg die meisten apologetischen Autoren verpflichtet; sie unterschieden sich allerdings im positiven Interesse an der Formulierung einer „christlichen Weltanschauung“. Für beides steht die neue Zeitschrift *Glauben und Wissen* (E. Dennert, R.H. Grützmaker, 1903ff.) oder die Umbenennung der Zeitschrift *Beweis des Glaubens* in *Geisteskampf der Gegenwart. Monatsschrift zur Förderung und Vertiefung christlicher Bildung* (E. Pfennigsdorf, 1909ff.), ebenso die Einrichtung eines *Apologetischen Seminars* in Wernigerode (1909ff., A.W. Hunzinger, C. Stange) sowie die apologetischen Aktivitäten der kirchlich-sozialen Konferenzen und des Zentralausschusses für Innere Mission, der schließlich die *Apologetische Centrale* einrichtete (Zeitschrift *Wort und Tat*, 1919ff.). Besonders wichtig in diesem ideologiekritischen Kontext war die Gründung eines *Keplerbundes zur Förderung der Naturerkenntnis* im Jahre 1907, der nicht nur eine Fachzeitschrift (*Unsere Welt*, 1909ff.) herausgab, sondern auch populäre Aufklärung in großem Stil betrieb.⁴¹

Auch die apologetisch enthaltsame Ritschl-Schule beteiligte sich nunmehr an der so modifizierten Aufgabenstellung auf der Grundlage ihrer neukantianischen Wissenschaftstheorie. So hat

40 So formulierte es der Biologe Johannes Reinke, *Die Kunst der Weltanschauung*, Heilbronn 1911; ähnlich Wilhelm Grohmann (Anm 39), 225.

41 Informativ, aber auch kritisch F. Kramm, Art. „Keplerbund“, in: *RGG*¹, Bd. 3 (1912), 1060-1065. Geleitet zunächst von E. Dennert, wurde der Keplerbund seit 1920 von B. Bavink (*Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, 1914, ¹1954) auf die neueren Entwicklungen der Physik orientiert; seine Tätigkeit wurde 1941 verboten, vgl. Hans Hohlwein, Art. „Keplerbund“, in *RGG*¹, Bd. 3 (1959), 1248f.

etwa J. Kaftan die dem Glauben selbst innewohnende Nötigung, sich in das Ganze des geistigen Lebens, d.h. der Kultur einzuordnen, als eine „Apologetik nach innen“ verstanden, in der die Theologie, im Gegensatz zum flüchtigen Intellektualismus der alten Beweisapologetik, die Verschiedenartigkeit menschlicher Erkenntnis, insbesondere der empirischen und der praktischen, zur Geltung bringt und so auch die Kompatibilität eines religiösen („teleologischen“ oder „ganzheitskausalen“) Naturverständnisses und einer kausalen Naturerklärung nachweist. Diese Apologetik, die speziell im Blick auf die Naturwissenschaften besonders von A. Titius ausgeführt wurde, ist nur insofern selbst weltanschaulich, als sie eine rein naturalistische Weltanschauung ausschließt, die es aber praktisch nicht gibt; im übrigen kritisierte sie eben die Verweltanschaulichung von Wissenschaft.⁴²

Die erkenntniskritische Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Rationalität und weltanschaulichem Interesse wurde nicht zuletzt das Anliegen der biblizistischen Theologie, in deutlicher Korrektur auch M. Kählers (*Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, 1883) und eher an J.T. Beck anschließend (*Über das Verhältnis des Christentums zum Zeitleben*, 1843). Zu nennen ist hier etwa A. Schlatters Kritik der neuzeitlichen Philosophie insgesamt; angeführt wird seine strikt phänomenologische Auffassung der dogmatischen Arbeit, die desto weniger Apologetik braucht je tüchtiger sie ist, die aber als solche „die aufklärende Beschäftigung mit den Verwirrungen unseres Denkens“ erfordert.⁴³ Apologetisch wirksam wurde vor allem aber K. Heim, dessen geniale Kritik an der wissenschaftlichen Rationalität des abendländischen Europa, bestimmt insbesondere von dem voluntaristischen Gottesbild einer dezisionistisch-erwecklichen Frömmigkeit, aber auch von östlicher Religiosität und bestätigt durch

42 Julius Kaftan, *Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens*, Tübingen 1917, bes. 13ff., 116ff., 224ff., 357ff.; Arthur Titius, *Religion und Naturwissenschaft*, Tübingen 1904; ders., *Natur und Gott*, Göttingen 1926, ¹1931.

43 Adolf Schlatter, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag*, Gütersloh 1906, ¹1981 (zur Philosophie als „Weltanschauung“, 10f.); ders., *Atheistische Methoden in der Theologie* (1905), Wuppertal 1985; ders., *Das christliche Dogma* (1911), Stuttgart ¹1977, bes. 22 A. 15, 38ff., 89ff (Zit. A. 57).

den Übergang der Physik vom mechanistischen zum relativistischen Modell, zugleich eine radikale Kritik an einer Apologetik darstellt, die der „wissenschaftlichen“, ich-mythischen Subjekt-Objekt-Spaltung anheimgefallen war. Heims eigenes, strikt am Gewißheitsproblem orientiertes apologetisches Programm zielt darauf, alle Formen des Gegenstandswissens als weltanschaulich aporetisch, d.h. den Weg von der Naivität über das apologetische Bedürfnis, den skeptischen Relativismus und den konsequenten Kritizismus als logisch unvermeidlichen Weg zu erweisen, der ebenso folgerichtig in die geläuterte Naivität einer bewußten Hingabe an das Unbedingte, den Willen Gottes mündet – in die „biblische Weltanschauung“.⁴⁴

2. Eine weitere Erfahrung, die eine Revision der apologetischen Aufgabenstellung unabweislich machte, war die Auflösung der Annahme einer einzigen und einheitlichen „*christlichen Weltanschauung*“. In Korrektur eines abstrakten Begriffs des Christentums als „wahre Religion“ trat die Aufgabe, zwischen der religiösen Praxis des Christentums und den Weltanschauungen zu unterscheiden, die sich im Zusammenhang dieser Praxis stets, aber historisch veränderlich ausbilden.

Wie die Entwicklung der arbeitsteiligen, industriell und bürokratisch reproduzierten Gesellschaft insgesamt von zunehmender Differenzierung der Lebensbereiche geprägt war, so die weltanschauliche und religiöse Entwicklung dieser Gesellschaft von zunehmender *Individualisierung* und *Pluralisierung*. Trotz des noch bestehenden Bündnisses zwischen Thron und Altar verloren die volkikirchlichen Institutionen und Traditionen, denen sich nach der Arbeiterschaft nun auch das Bürgertum entfremdete, an gesellschaftlichem Einfluß. Auch innerhalb der Kirche, sogar in der Pfarrerschaft wurde die Symmetrie von Kirchlichkeit und Christlichkeit schmerzlich unscharf; die weltanschauliche Homogenität kirchlichen Christentums polarisierte sich in fundamentalistischen Strömungen einerseits, freireligiösen Gruppierungen an-

44 Karl Heim, *Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie*, Berlin 1904, ND Wuppertal 1980; ders., *Leitfaden der Dogmatik*, Bd. 1, Halle 1923, 71-95; vgl. den Beitrag von J. Neukirch.

dererseits. Überdies traten an den Rändern der Kirche und außerhalb ihrer in immer größerer Zahl und mit wechselnden Profilen neue weltanschauliche Gruppierungen und Formen von religiöser Praxis und Organisation auf; und zwar nicht nur fremdreligiöse oder neuheidnische, sondern auch solche, die unbestreitbar christliche Elemente enthielten oder sogar bewußt pflegten, aber dies in kirchlich inakzeptablen Umformungen und Vermischungen mit außerchristlichen Elementen, wie die Anthroposophie oder die mannigfachen Formen eines „neuen Idealismus“ und einer „antirationalistischen Gebildetenmystik“. Gewiß konnte man der Zersetzung der kirchlich organisierten Religion die gleichzeitige, früher unerreichte Präsenz des Christentums als „allgemeines Ferment der Kultur“ kontrastieren, aber das änderte nichts an der Tatsache seiner weltanschaulichen Pluralisierung (die durch die neue Erfahrung fremdkulturellen Christentums auch von außen bekräftigt wurde).⁴⁵

Aus der Diagnose der religiösen Entwicklungstendenzen der modernen Gesellschaft zog die Apologetik aller theologischen Richtungen den Schluß, daß der christliche Glaube in der gegebenen kultur- und christentums geschichtlichen Situation nicht mehr als eine einheitliche Weltanschauung erklärt und einer (tatsächlich ebensowenig homogenen) „modernen“ Weltanschauung kontradiktorisch entgegengesetzt werden kann. Das Eigenartige und Schwierige der neuen Lage resultiert daraus, so P. Tillich, daß „dem Christentum nicht Heidentum, sondern christianisierte Kultur gegenübersteht“. ⁴⁶ Im Blick auf das Christentum selbst lautet

45 Otto Baumgarten, Art. „Christentum. Seine Lage in der Gegenwart“, in: *RGG¹*, Bd. 1 (1909), 1681-1690, Zit. 1682; Carl Stange, *Christentum und moderne Weltanschauung*, Leipzig 1911, 1-17; Walther Hoffmann, Art. „Mystik III. Neue Mystik“, in: *RGG¹*, Bd. 4 (1913), 608-611; Paul Tillich, „Die religiöse Lage der Gegenwart“ (1926), in: *Main Works / Hauptwerke*, Bd. 5, Berlin/New York 1988, 27-97, hier 32ff., 73ff., 86ff. Vgl. die in Anm. 22 und 35 genannten Analysen sowie den Beitrag von Helmut Zander. Zur literarischen Spiegelung des religionsgeschichtlichen Prozesses vgl. Karl S. Guthke, *Mythologie der entgötterten Welt*, Göttingen 1971, 207ff.; Gangolf Hübinger, „Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen Diederichs Verlags im Wilhelminismus“, in: *Troeltsch-Studien* 4, Gütersloh 1987, 92-114.

46 Paul Tillich, „Kirchliche Apologetik“ (1913), in: *Main Works / Hauptwerke*, Bd. 6, Berlin/New York 1992, 39-60, Zit. 41; ebenso Carl Stange (Anm. 44), 12; statt einer einheitlichen modernen Weltanschauung gibt es Instanzen der

die entsprechende Folgerung, daß der christliche *Glaube* im genauen religiösen Sinn des Wortes von jeder *Weltanschauung* unterschieden bleibt, auch von der, die das gläubige Individuum zu einer gegebenen Zeit verkörpert und vertritt. Denn in einer Situation weltanschaulicher Diffusion bedeutet die Individualität christlicher Frömmigkeit die Unvermeidlichkeit ihrer lebenspraktischen Pluralisierung; die Vielzahl der Lebensgestalten des gelebten Glaubens erlaubt nicht mehr, ihre weltanschauliche Homogenität formal zu sichern. Die Rechenschaft über den christlichen Glauben darf sich daher nicht auf eine bestimmte weltanschauliche Artikulation fixieren, sondern muß auf die Wahrnehmung der Bedingungen und Regeln zielen, unter denen sich weltanschauliche Differenzierung vollzieht; denn erst deren Kenntnis ermöglicht die Kommunikation zwischen verschiedenen weltanschaulichen Orientierungen, ermöglicht daher auch erst die darin vielleicht mitgegebenen religiösen Verschiedenheiten oder Übereinstimmungen zu erfassen. Nur so kann das Dilemma vermieden werden, entweder auf die Wiedereingliederung der modernen Kultur in kirchliche Kontrolle oder aber auf die Auflösung der kirchlichen Institution in die moderne Kultur setzen zu müssen.

Am eindrücklichsten hat das von E. Troeltsch konzipierte Programm des „Neuprotestantismus“ (in der Fremdbezeichnung „Kulturprotestantismus“)⁴⁷ den Abschied von einer zu verteidigenden „christlichen Weltanschauung“ zugunsten einer allgemeinen Kulturtheorie vollzogen, deren religionsphilosophischer Teil die historisch und psychologisch feststellbare Eigenart des Christentums in seiner „Wahrheit“, d.h. in seiner religiösen Originalität würdigt und seine Orientierungskraft für die gegenwärtige Kultur zu erheben sucht. Die hier angestrebte Erneuerung des Bundes von Glauben und Wissen sollte gelingen durch die Fortentwicklung der christlichen Traditionen zu einem freien Christentum der „Persönlichkeit“, das kraft seiner individuellen Authentizität mit der modernen Kultur verträglich wäre und auf diese so kritisch wie konstruktiv einzuwirken vermöchte.⁴⁸ Auch Theolo-

Orientierung: das Interesse an der Natur und das wissenschaftliche Denken, ebd. 3ff.

47 Vgl. Friedrich W. Graf, Art. „Kulturprotestantismus“, in: *TRE* 20 (1989), 230-243.

48 Ernst Troeltsch, „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen“

gen, die dem neuprotestantischen Konzept ferner standen, unterschieden nunmehr den christlichen Glauben als solchen kategorial von jeder Weltanschauung. Das konnte darauf hinauslaufen, gerade seinen möglichen oder jeweils wirklichen „Weltanschauungsgehalt“ darzustellen und von seiner religiösen Gewißheit bzw. seiner Erkenntnis Gottes abzuheben; so hat, in Fortführung von Ansätzen bei L. Ihmels, H. Stephan von der „Glaubenslehre“ einerseits und der „praktischen Apologetik“ andererseits eine systematisch-theologische „Weltanschauungslehre“ unterschieden, in der die Phänomene der Religionen, der Kultur und der Natur ins Licht der christlichen Gotteserkenntnis gestellt wurden – worin auch die Truggebilde einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ der Kritik unterzogen wurden.⁴⁹ Es war aber auch möglich, in apologetischem Interesse eine deskriptive „Weltanschauungskunde“ zu betreiben, jedoch auf den positiven Begriff einer „evangelischen Weltanschauung“ zu verzichten, im Blick auf die Freiheit des Glaubens in dieser Sache bzw. die jeweilige kulturelle Bestimmtheit des Glaubens.⁵⁰ Selbst die Elert'sche „Apologetik der Diastase“ unterstellte, unbeschadet ihrer Opposition zum Konzept des Neuprotestantismus und ihrer Annahme, daß die moderne Diffusion von Weltanschauung ein Phänomen der Dekadenz sei, für ihre Morphologie des Luthertums die kategoriale Unterscheidung zwischen dem „evangelischen Ansatz“ und der konfessionell geprägten „Weltanschauung“, für die jener der perspektivische Ort ist.⁵¹

(1893/94), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (1913), Tübingen ²1922 (ND Aalen 1981), 227-327 (Revokation 324 Anm.); zu diesem Programm, aber auch zu den Defiziten seiner Begründung und Ausführung vgl. Friedrich W. Graf u. Hartmut Ruddies, „Ernst Troeltsch“, in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit*, Bd. 4, Göttingen 1986, 128-164, bes. 156ff.; Friedrich W. Graf, „Rettung der Persönlichkeit“, in: Rüdiger vom Bruch (Anm. 35), 103-132.

49 Horst Stephan, *Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben*, Halle 1928, 51ff.; ders., Art. „Apologetik III. Systematisch-Theologisch“, in: *RGG²*, Bd. 1 (1927), 421-425; ders., *Glaubenslehre* (1920), Gießen ²1928, 261ff. Vgl. den Beitrag von V. Dietrich-Domrose.

50 Alfred Adam, *Die Aufgabe der Apologetik*, Leipzig 1931, 80ff.

51 Werner Elert (Anm. 9), 489; ders., *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, München 1931, ³1965, 355ff.; das religiöse Urerlebnis vermittelt so wenig eine Weltanschauung, daß vielmehr ein „agnostizistischer Determinismus“, d.h. die Relativierung positioneller Orientierungen in der raumzeitlichen Welt die

c. Die Transformationskrise der neuzeitlichen Apologetik wurde schließlich durch die Erfahrung ausgelöst, daß die undifferenzierte Unterstellung der „Absolutheit des Christentums“ ihre theologische Grundlage verlor. An die Stelle des imperialen Gestus, mit der die Apologetik ihre Gegner als solche fixierte, trat die Aufgabe der Unterscheidung zwischen der *kulturellen Außenperspektive* und der *religiösen Binnenperspektive* auf das Christentum mit dem Ziel eines möglicherweise einverständlichen Dialogs oder doch des Streites um das wirklich Strittige.

Der inzwischen voll ausgebildete, dogmatisch nicht sistierbare Historismus sowie die neue Religionspsychologie, in der ein dogmatisches Reservat ebenfalls nur die Form eines Machtpruches hätte haben können, lösten diese „Absolutheit“ als quasi-idealistische, also ihrerseits weltanschauliche Fiktion auf – damit zugleich wichtige Prämissen der bisherigen Apologetik, z.B. ihre Begriffe vom „Reich Gottes“ oder von der „Persönlichkeit“ Jesu Christi.⁵² Da hiervon jedoch nicht der Tatbestand individueller religiöser Gewißheit, also die subjektive Absolutheit des christlichen Glaubens als eines kontingenten religiösen Aktes berührt war, konnte man diesen Glauben und die kulturelle oder rationale Plausibilität des Christentums nicht länger unmittelbar verknüpfen. Man mußte m.a.W. die kulturelle Außenperspektive auf das Christentum und seine religiöse Binnenperspektive unterscheiden, wenn man es als eine religiös-weltanschauliche Orientierung neben anderen, aber auch als jeweils unhintergehbare „Lebensmacht“ bestimmter Menschen artikulieren, wenn man also die partikulare Kirche mit der modernen Kultur in Beziehung setzen und zugleich den christlichen Glauben von den anderen Möglichkeiten des religiösen Marktes unterscheiden wollte. Die kategoriale Unterscheidung von Außen- und von Binnenperspektive entlastet die theologische Apologetik von der ohnedies erfolglosen Mühe, die Absolutheit des Christentums gegen alle äußeren

Folge ist, 358f. Vgl. Kurt Meier, „Kulturkrise und Syntheseproblem“, in: *KuD* 31 (1985), 293-306.

52 Als zeitgenössische Lagebeurteilungen instruktiv Paul Kalweit, Art. „Religionspsychologie“, in: *RGG'*, Bd. 4 (1913), 2209-2214; Martin Rade, Art. „Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule“, in: ebd., 2103-2200; vgl. Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1990, 76ff., 128ff.

Relativierungen zu verteidigen – auf die irreduzible Authentizität religiöser Gewißheit kann nur, aber auch plausibel hingewiesen werden. Eben deshalb muß die theologische Apologetik mit einer historisch und empirisch gesättigten *Analyse* gegebener religiöser Praxis einsetzen. Dieser Phänomenologie muß allerdings eine hermeneutisch reflektierte Korrelation der heterogenen, asymmetrischen Perspektiven auf den christlichen Glauben entsprechen. Da dieser sich in seiner Innenansicht von jeglicher Weltanschauung unterscheidet, kann er dies nicht wiederum in Gestalt weltanschaulicher Selbstausslegung einholen wollen. Eine dem entsprechende Apologetik kann nicht auf eine Metatheorie aller Weltanschauungen zielen, d.h. alle Binnenperspektiven in Außenperspektive auflösen wollen, sondern muß eine solche Prädominanz durch das unabschließbare Unterscheiden von Außen- und Binnenperspektive relativieren.

Die phänomenologische Aufgabe wurde seinerzeit vor allem religionspsychologisch bearbeitet, etwa von G. Wobbermin, E. Troeltsch und, am wirksamsten, von R. Otto in seiner Analyse der Erfahrung des „Numinosen“ anhand bestimmter psychischer Reaktionen, gegenüber denen weltanschauliche Einstellung und praktische Orientierung stets sekundäre Phänomene sind – das „Heilige“ ist eine apriorische Kategorie.⁵³ Ebenfalls die Unableitbarkeit religiöser Praxis als Apriori unterstellend, beabsichtigte E. Troeltsch eine „Metaphysik der Religion“, in der die kulturelle und psychische Relativität und die religiöse Normativität des Christentums sowohl unterschieden wie aufeinander bezogen wären; die Apologetik nimmt hier die Form an, das Christentum als einen der Faktoren einer neuen „europäischen Kultursynthese“ in seiner zwar nicht abstrakt absoluten, jedoch relativen Höchstgeltung als Religion der Persönlichkeit in der gesellschaftlichen Selbstverständigung zur Geltung zu bringen. G. Wobbermin hat die apologetische Aufgabe, die christliche Religion wissenschaftlich zu vertreten, dahingehend pointiert, daß die Historiographie aus den geschichtlichen Daten und die Psychologie aus den seelischen Erfahrungsstatbeständen die christlich-religiösen Tatbestände im Zusammenhang ihrer Motive, Tendenzen und

53 Rudolf Otto, *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen 1904, ³1929; ders., *Das Heilige*, München 1917 (u.ö.).

Wahrheitsgewißheit erheben und diese in die Reflexion über das Ganze des kulturellen und geistigen Lebens einbringen solle. In der so zu bildenden „einheitlichen Gesamtweltanschauung“ kommt das Christentum sowohl in seinem Glaubenscharakter, d.h. in seinem für sich absoluten Eigenwert, als auch in seinem Zusammenhang mit den außerreligiösen, ihrerseits selbständigen Gebieten und Idealen der zeitgenössischen Kultur und speziell in seiner Konkurrenz mit andern religiösen Geltungsansprüchen zu Wort.⁵⁴

Auch die konservative Theologie hat die Erfahrung der Ausfächerung früherer Homogenität verarbeitet. Während ihre bisherige Apologetik gleichermaßen auf das persönliche Innenleben, die Geschichte und das soziale Leben glaubte rechnen zu können, unterscheidet die „modern-positive“ Theologie, deren Programm R. Seeberg seit 1903 formulierte, zwischen diesen Instanzen, weil nur die „Mystik des religiösen Erlebens“ das absolute, d.h. eines Beweises weder bedürftige noch fähige Datum darstellt, in dessen Perspektive die geschichtlichen Gestalten und die gesellschaftlichen Gestaltungskräfte der organisierten christlichen Religion in ihrer Relativität, aber auch Plausibilität allererst dargestellt werden können. Eine solche Apologetik geht davon aus, daß die binnenperspektivische Gewißheitsfrage anderer Art ist als die Wahrheitsfrage in der Außenperspektive, nimmt also ebenfalls ein Apriori subjektiver Religiosität aus der Kontroverse aus. Die hier gegen Troeltsch allerdings festgehaltene These von der Absolutheit des Christentums schloß die Kategorie der Entwicklung (damit auch den uneingeschränkten Gebrauch der historischen und psychologischen Analyse) durchaus ein; sie besagte eben die Unabweislichkeit der („dogmatischen“) Binnenperspektive des christlichen Glaubens auf sich selbst.⁵⁵

54 Ernst Troeltsch, „Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums“ (1910), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Tübingen 1913 (ND Aalen 1981), 837-862; Georg Wobbermin, Art. „Apologetik I“, in: *RGG'*, Bd. 1 (1909), 558-564.

55 Reinhold Seeberg, *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*, Erlangen/Leipzig 1902, 1922, 3ff., 75ff.; ferner Richard H. Grützmacher, *Modern-positive Vorträge*, 1906; August W. Hunzinger, *Zur apologetischen Aufgabe der evangelischen Kirche in der Gegenwart*, 1907; *Apologetik und „christliche Weltanschauung“*, 1908; *Der apologetische Vortrag, seine Methode und seine Technik*, 1909; *Die religiöse Krise der Gegenwart*, 1910; Werner Elert, *Prolego-*

Bevor an die beschriebenen Erfahrungen und Einsichten einige Überlegungen zur gegenwärtigen Aufgabenstellung christlicher Apologetik angeknüpft werden, seien einige wichtige Ansätze ihrer Realisation vorgestellt.

(See part II of article, also in this volume, for the English summary.)

mena der Geschichtsphilosophie. Studie zur Grundlegung der Apologetik, 1911; Emil Pfennigsdorf, *Religionspsychologie und Apologetik*, 1912.- Zum Kontext der Erlanger Erfahrungstheologie vgl. Friedrich W. Kantzenbach, „Von Ludwig Ihmels zu Paul Althaus“, in: *NZStH* 11 (1969), 94-111; speziell zu R. Seeberg vgl. Friedrich W. Graf, Klaus Tanner, „Lutherischer Sozialidealismus“, in: Friedrich W. Graf (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2, Gütersloh 1992, ; zu Elert vgl. Wolfgang Trillhaas, „Konservative Theologie und moderne Welt“, in: *Troeltsch-Studien* 4, München 1987, 305-315.

Walter Sparn

Religiöse Aufklärung. Krise und Transformation der christlichen Apologetik im Weltanschauungskampf der Moderne

Teil II

4. Religiöse Aufklärung. Zur Aufgabe christlicher Apologetik heute

Auch wenn das ausgehende 20. Jahrhundert von seinem Beginn durch viele und unerhörte Erfahrungen unterschieden ist, so steht es ihm unter religiös-weltanschaulichem Aspekt doch erstaunlich nahe. Es ist ein vielfach, von der religions- und kultursoziologischen Forschung, nicht zuletzt eben von der Arbeit der kirchlichen Apologetik erhobener Befund, daß die Entwicklungstendenzen, die in der „Kulturkrise“ um 1900 auftraten, sich nach einer Phase ideologischer Homogenisierungsversuche in jüngster Zeit verstärkt und fortentwickelt zur Geltung bringen. Die Individualisierung religiöser Praxis und weltanschaulicher Positionen sowie die Pluralisierung ihrer sozialen Formen sind nicht nur außerhalb der Kirchen, sondern auch innerhalb ihrer zur „postmodernen“ Normalität geworden. Nach dem Zusammenbruch des letzten gesellschaftlichen Systems, das eine (antichristliche) Weltanschauung mit politischer Macht unmittelbar verknüpft hat, ist auch die eindeutige Identifikation des Christlichen aus dem Gegensatz dahin; zwischen Religionskritik und Religiosität sind die Übergänge fließend geworden. Die im ersten Jahrhundertdrittel gewonnenen Einsichten für eine erneuerte kirchlich-praktische Apologetik pointieren sich nunmehr in der Aufgabe *religiöser Aufklärung*. Nach Lage der Dinge muß damit sowohl die Selbstaufklärung der Theologie über die zeitgenössische religiöse und weltanschauliche Situation als auch um die Aufklärung der Zeitgenossen über die Eigenart und den Ort des Christentums in dieser

Situation gemeint sein. Religiöse Aufklärung ist daher einerseits eine analytische, andererseits eine pädagogische Aufgabe; ihre Pragmatik, aber auch ihre Theorie gehören der Praktischen Theologie zu. Ihre theologische Begründung bedarf überdies einer Theorie der Religion in ihrer geschichtlichen und zeitgenössischen Realität. Eine solche kulturanthropologisch verifizierte Religions-theorie ist eine fundamentaltheologische Aufgabe der Systematischen Theologie, die freilich von allen theologischen Disziplinen mitgetragen werden muß.

a. Seit den zwanziger Jahren ist in Programmen einer neuen Apologetik öfters der Vorschlag gemacht worden, auf das hoffnungslos diskreditierte, Mißtrauen geradezu provozierende Wort „Apologetik“ zu verzichten.⁵⁶ Anders als beim Titel „Polemik“, der inzwischen allgemein durch den einer „Vergleichenden Konfessionskunde“ oder sogar einer „Ökumenischen Theologie“ abgelöst wurde, wurde hier jedoch noch kein Ersatz gefunden. Neologismen wie „theonome Weltanschauungslehre“ sind nicht rezipiert worden; eine neuere Formel wie „Denkdiakonie“⁵⁷ vermeidet zwar die Assoziation von Sieg und Niederlage, verwischt aber zwei unterschiedliche Formen menschlichen Handelns und vor allem die apologetisch wichtige Differenz von Innen- und Außenperspektive auf das Christentum. So sei wenigstens daran erinnert, daß dem Begriff der *Apologie*, den schon K.H. Sack für die praktische Apologetik im Unterschied zur theoretischen gebraucht hat,⁵⁸ wenn schon keine religiöse, so doch immer noch eine bedenkenswerte ethische Dignität zukommt.

Der konkrete Terminus „*Apologie*“ läßt noch deutlich die forensische Situation durchscheinen, die sein Sitz im Leben ist und seine Notwendigkeit begründet: die Verteidigungsrede als elementares Lebensrecht (und die stellvertretende Verteidigung anderer Menschen als allgemeine Christenpflicht). Ob vor Gericht oder vor dem Forum gesellschaftlicher Kontrolle, diese Verteidigungsrede darf Zeit beanspruchen, die für Wort und Antwort: für die einstweilige Enthaltung von Taten, die vielleicht unwiderruf-

56 So z.B. Horst Stephan, Art. „Apologetik“ (Anm. 48), 423.

57 Horst G. Pöhlmann (Anm. 3), 216.

58 Vgl. Karl G. Hagenbach (Anm. 27), 273.

lich sind. Apologien sind daher alles andere als lebensferne Theorien; von ihrer Plausibilität kann Leben oder Tod abhängen. Auch christliche Apologeten wurden mehr als einmal Märtyrer; und umgekehrt kann man in einem übertragenen Sinn die Nachfolge Christi als „apologetische Praxis“ in eschatologischer Perspektive bezeichnen.⁵⁹ Gleichwohl ist es von Belang, daß Apologien zunächst nur Worte machen. Denn so kaufen sie die Frist aus, in der ein endgültiges Urteil noch nicht gesprochen ist und der Richter, sei es die „Vernunft“, sei es „Gott“, noch von keiner Partei für sich reklamiert werden kann, in der das Verschiedene und Gegensätzliche sich noch gegenseitig tolerieren darf und in der Konflikte vorläufig geregelt werden können. Apologien sind Auseinandersetzungen diesseits der Exekution, diesseits von physischer und sozialer Gewalt, von Verletzung und Tötung. Dies muß gerade für die Verantwortungsrede des Christen gelten; bedauerlich, wenn sie, dem Säbelgerassel einer martialischen Epoche sich anpassend, unter Titeln wie „Klar zum Gefecht!“ die Deckungsschwächen eines angreifenden Gegners auszumachen, ihn in seine Blöße zu treffen und über ihn zu triumphieren suchte.⁶⁰ Die Friedlichkeit der Auseinandersetzung zwischen Christen und Menschen anderer religiöser und weltanschaulicher Orientierung ist nach Eph 4,15 eine elementare ethische Pflicht.

Die Apologie seines Glaubens und seiner Hoffnung ist aber auch eine elementare *religiöse Pflicht* des Christen. Denn sie stellt nicht erst eine Reaktion auf äußere Anforderung oder gar Bedrängnis dar. Sie kann allerdings von außen aufgerufen werden, wie 1 Petr 3,15 unterstellt, aber dieser Aufruf ist für den Christen deshalb unüberhörbar, weil er sich in einer Situation befindet, die durch die stets sich erneuernde Differenz zwischen dem religiösen Universalitätsanspruch und der historisch-empirischen Partikularität seines Glaubens gekennzeichnet ist. Es ist für die *theologia viatorum* zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen Jesu ein konstitutives Datum, daß eine Außenperspektive auf den christlichen Glauben möglich ist, daß es also Fragende, Zweifelnde, Widersprechende gibt – selbst dort, wo das Christentum als

59 Johann B. Metz (Anm. 4), 10.

60 So für viele andere Hermann Wagner, „Klar zum Gefecht!“ *Fingerzeige zur Verteidigung des Christentums gegen die moderne Weltanschauung*, Gütersloh (vor 1904).

kulturell dominante Größe geworden ist. Wegen der einstweilen konstitutiven Partikularität des Evangeliums haben die Außenstehenden ein Recht zu fragen, zu zweifeln und zu widersprechen. Die Angefragten sind nicht in der Lage, die Heterogenität der Perspektiven aufzulösen, d.h. christliche Glaubensgewißheit in der Außenperspektive zu begründen (und sie waren nie ermächtigt, dies mit Gewalt zu versuchen). Sie sind jedoch fähig zur Antwort nicht nur in der Form des Zeugnisses ihres Glaubens, sondern auch in der Form der Erklärung der Differenz beider Perspektiven. Der christliche Glaube äußert sich nicht nur missionarisch, sondern auch apologetisch, im Versuch, einen den Fragenden und den Antwortenden verbindenden Horizont der möglichen Verständigung über die Phänomenalität des christlichen Glaubens aufzubauen.

b. Die apologetische Grundsituation des christlichen Glaubens impliziert, daß theologische „Apologetik“ unmittelbar oder mittelbar eine *praktisch-kommunikative* Tätigkeit sein muß; ihre kognitive Arbeit muß stets auf diese Kommunikation bezogen sein. Dies ist unmittelbar der Fall in der kirchlichen Pädagogik, mittelbar in der wissenschaftlichen Analyse ihres Arbeitsfeldes.

In der komplexen religiösen und weltanschaulichen Situation spätmoderner Gesellschaften kann schlechterdings kein Zweifel bestehen an der Notwendigkeit der *Analyse* der tatsächlichen christlich-religiösen Praxis in ihrem Zusammenhang mit und in ihrem Unterschied von der religiösen Kultur anderer Prägung, ihren Gruppierungen, Tendenzen und Aktivitäten, ihre weltanschaulichen, rituellen und praktischen Ausdrucksformen. Eine solche Analyse darf sich nicht auf die Religiosität außerhalb der institutionellen Kirche beschränken. Die Frömmigkeit auch von Kirchenmitgliedern ist gegenwärtig nur begrenzt durch kirchensoziologische Feststellungen zu erfassen; auch innerhalb der Kirche haben sich die Formen der religiösen Praxis, die weltanschaulichen Annahmen und die dogmatischen Überzeugungen vielfältig ausgefächert. Wenn das normative Urteil hierüber nicht abstrakt bleiben soll, ist zunächst präzise Deskription erforderlich, geleitet durch die historische Deskription der Entwicklung des evangelischen Christentums, das von Anfang an durch eine sich steigernde Komplexität des Verhältnisses zwischen Individuum und Institu-

tion bzw. Tradition charakterisiert war – der Einzelne verhält sich deutlicher mittelbar, unterschiedlich und selbstbestimmt zur Kirche und der durch sie repräsentierten Tradition. In ihrem analytischen Aspekt ist kirchliche Apologetik daher eine Form der *Selbstaufklärung* der christlichen Kirche im Blick auf ihren konkreten kulturellen und im besonderen weltanschaulichen Kontext und ihre Wechselwirkung mit ihm; nicht zuletzt im ideologiekritischen Interesse der Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Rationalität und weltanschaulichem Interesse in jenem Kontext.⁶¹

Unter den gegenwärtigen Umständen einer hochgradig differenzierten und vielfältig segmentierten Lebenswelt ist für diese Selbstaufklärung allerdings die Kooperation der Theologie mit den interessierten humanwissenschaftlichen Disziplinen erforderlich, sowohl empirisch-analytischen als auch historisch-hermeneutischen; also mit den Religionswissenschaften, der Soziologie, der Psychologie, der Zeitgeschichte, der Volkskunde, wünschbarerweise auch mit der Literaturwissenschaft und den mit den Künsten befaßten Disziplinen. Die kirchlichen Stellen für Weltanschauungsfragen arbeiten denn auch in diesem Sinne möglichst multidisziplinär; unter dieser Voraussetzung ist es auch theologisch keineswegs zwingend, Religionsforschung nur in kirchlicher Regie zu betreiben; am effektivsten dürfte der Austausch zwischen theologisch und humanwissenschaftlich initiierten Einrichtungen sein.

Unmittelbar kommunikativ ist die kirchliche Apologetik in der pädagogischen Gestalt der *kirchlichen Erwachsenenbildung* auf dem Feld von Religion und Weltanschauung. Sie ist hier ebenso unmittelbar eine Gestalt der Nachfolge Christi, indem sie nämlich nicht nur intellektuell, sondern auch emotional und sozial eine Dialogkultur aufbaut und pflegt, die religiöser Aufklärung günstig ist.⁶² Die Form dem Inhalt anpassend, ist ihre Aufgabe, Milieus angstfreier Wahrnehmung und Verständigung, aber auch fairen Streits über Religion zu bilden. Im Blick auf den kognitiven Aspekt dieser Aufgabe ist ohnehin klar, daß Indoktrination das apologetische Moratorium zum Schaden der Sache mißbrauchen würde. Erfordert ist vielmehr zuerst *Aufklärung*, in der der

61 Vgl. Hansjörg Hemminger, Wolfgang Hemminger, *Jenseits der Weltbilder. Naturwissenschaft, Evolution, Schöpfung*, Stuttgart 1991.

62 Vgl. schon Otto Zöckler, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, Gütersloh (vor 1904); Carl Schweitzer, Antwort (Anm. 32), 58ff.

Informant durch seine Informiertheit und durch seine Fähigkeit überzeugt, seine persönlichen Überzeugungen, insofern sie wirklich christlicher Glaube genannt werden dürfen, von allen weltanschaulichen und religiösen Sachfragen unterscheiden zu können. Die Aufklärung über das, was unter dem Titel „Zeitgeist“ leicht bloß emotionale Reaktionen der Sympathie oder der Antipathie hervorruft, ist insofern von allgemeinem kulturellen Interesse, als sie die Vorurteile einer weltanschaulichen Halbbildung aufzulösen sucht.⁶³ Diese Aufklärung ist jedoch nicht neutral, als gerade sie ein spezifisches Interesse der christlichen Kirche zur Geltung bringt: die Solidarität der Liebe zu den Andersmeinenden einerseits, die freie Ungezwungenheit des christlichen Glaubens andererseits. Nur unter dieser Voraussetzung ist es zu rechtfertigen, daß ein Christ zusammen mit Andersmeinenden einen Plausibilitätshorizont möglichen gegenseitigen Verstehens aufzubauen versucht. Unter dieser Voraussetzung ist aber auch zu erhoffen, daß bestehende Kommunikationsbarrieren sprachschöpferisch überwunden werden. Andersmeinende können übrigens auch unter pädagogischem Aspekt nicht nur Kirchenferne oder Atheisten, sondern auch kirchlich Engagierte sein, und umgekehrt kann die fundamentalistische Fetischisierung der biblischen Tradition zur Blindheit gegenüber Phänomenen christlich-religiöser Praxis führen. So ist es durchaus sinnvoll, wenn die apologetische Erwachsenenbildung sowohl von den Kirchen als auch von freien christlichen Vereinen getragen wird.

c. Um sich in ihren beiden Aufgaben theologisch zu orientieren, muß die praktische Apologetik auf eine fundamentaltheologische Theorie der Religion zurückgreifen können, die allerdings ihrerseits der fortwährenden empirischen (und historischen) Revision bedarf. Nicht eine besondere theologische Disziplin der Apologetik ist hierfür erforderlich, sondern die Korrelation der Praktischen Theologie und der Fundamentaltheologie; erst diese Korrelation macht den enzyklopädischen Begriff „Apologetik“ aus. Erst sie auch ermöglicht, daß christliche „Apologetik“ nicht bloß je und dann gelingendes Ereignis, sondern längerfristig sinnvolles Programm ist.

⁶³ So schon antinomistisch Oscar A.H. Schmitz, *Die Weltanschauung der Halbgelbilden*, München 1914.

Eine fundamentaltheologische, kulturalanthropologisch verifizierte Religionstheorie⁶⁴ ist insbesondere im Blick darauf notwendig, daß die praktische Apologetik einen Gegenstand in einen Dialog einzubringen versucht, dessen Teilnehmer verschiedene, vielleicht gegensätzliche Auffassungen von ihm haben und in verschiedenen, möglicherweise ausschließlichen Beziehungen zu ihm stehen. Der apologetische Dialog ist überhaupt nur möglich, wenn der Apologet seinerseits in einem doppelten Verhältnis zu seinem Gegenstand und seinen materiellen Gehalten stehen kann, nämlich eine Wahrheit, die in der Gewißheit des Glaubens entschieden ist, zugleich als strittige und als Ziel eines möglichen Konsenses betrachten darf. Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es, diese Doppelung des Wahrheitsbegriffes kenntlich zu machen und aus der Möglichkeit, aber auch Unvermeidlichkeit der asymmetrischen Doppelheit einer Binnen- und einer Außenperspektive auf Religion. Weil christliche Apologetik gleichsam doppelt kontextuell ist, stellen sich ihre konkreten Themen erst in der Kommunikation zwischen Menschen unterschiedlicher religiöser Prägung heraus. Sie plausibilisiert daher nicht bestimmte religiöse Überzeugungen und Verhaltensweisen als solche, sondern erklärt diese im Blick auf den Unterschied ihrer religiösen und ihrer kulturellen Funktion. Dies ist nur möglich in der Situation des Dialogs, der einzigen Form menschlicher Kommunikation, die Asymmetrie überbrücken kann, ohne sie (gewaltsam) zu beseitigen. Mit der konstruktiven Aufgabe, die Möglichkeit und den Sinn religiösen Dialogs zu begründen, ist die kritische Aufgabe verknüpft, die scheinbar rationale, den Dialog unterlaufende Ambition aufzulösen, eine Metaperspektive für die Binnen- und die Außenperspektive auf Religion zu entwickeln. Erst aufgrund der fundamentaltheologischen Erkenntnis- und Sprachkritik, aber auch der ethischen Kritik der Metatheorien, die vorgeben, Binnenperspektiven rekonstruieren und so ohne Rest in Außenperspektive überführen zu können, kann die praktische Apologetik die Kontingenz und Authentizität des christlichen Glaubens behaupten, ohne zugleich Zwang zur Binnenperspektive auszuüben.⁶⁵

64 Vgl. Wolfhart Pannenberg (Anm. 4), 419ff.; ders., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 40ff., 305ff.

65 Vgl. Johann B. Metz (Anm. 4), 7f.

Eine notwendige Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es schließlich zu zeigen, worin in der gegebenen christentums- und überhaupt religionsgeschichtlichen Situation die kritische Funktion der praktischen Apologetik liegt. Unter der Voraussetzung, das Christentum sei, dem vorkonstantinischen Zeitalter vergleichbar, wieder kulturell und sozial minoritär geworden, haben schon die Programme der neuen Apologetik dieses Jahrhunderts deren „offensiven“ Charakter stark gemacht.⁶⁶ Diese Voraussetzung muß (ebenso wie die eines religionslosen Zeitalters) fundamentaltheologisch zurechtgerückt werden. Die Glaubenshindernisse, denen der apologetische Angriff gelten sollte, sind nicht mehr identisch mit den religiösen oder weltanschaulichen Gehalten einer religionskritischen Außenperspektive, die der Binnenperspektive auf das Christentum bloß entgegengesetzt wäre.⁶⁷ Jene ist infolge vielfältiger Prozesse der Generalisierung und Sedimentierung immer weniger eine einfach nichtchristliche, sondern, selbst wo sie antichristlich auftritt, eine nachchristliche. Die dem Christentum jetzt konkurrierenden Lebensmächte treten im Falle fremder Religionen auch (aber nicht einmal in jeder Hinsicht) als positionelle Alternativen auf, im übrigen aber als kulturelle und religiöse Phänomene, die in der Welt des Christentums entstanden sind und christliche Motive oder Normen in sich tradieren, in mehr oder weniger transformierter Gestalt. Das entlastet die praktische Apologetik von Aufgaben, die sie in einer homogenen ‚christlichen‘ Kultur mitzuerledigen hatte, von kosmologischen, politischen, kulturellen. Zugleich konfrontiert es sie mit Fragen und Erwartungen, die in der Wirkungsgeschichte des Christentums aufgebaut wurden, die sich aber gegenüber der christlich-religiösen Praxis verselbständigt haben. Die Unterscheidung von Außen- und Binnenperspektive hat gewöhnlich nicht mehr die Gestalt der Unterscheidung zweier homogenen Kontinua namens „Religion“ und „Rationalität“, sondern die einer komplexen, mehrfach

66 So schon Helmuth Schreiner (Anm. 32), 135; Alfred Adam (Anm. 49), 103ff.; zurückhaltender Carl Schweitzer, *Antwort* (Anm. 32), 67ff. Den theologischen Gehalt der Apologetik als „Gesetz“ zu fassen, wie das z.B. Alfred Adam (Anm. 49), 127f. tut, ist dann unmißverständlich, wenn „Gesetz“ nicht offenbarungspositivistisch reduziert wird.

67 Insofern nicht ausreichend Richard Schaeffler, *Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik*, Freiburg i.B. 1974.

rückgekoppelten Korrelation beider Perspektiven. Glauben und Wissen müssen weniger versöhnt als vielmehr, angesichts ihrer kulturellen Verschmelzungen, kategorial immer neu unterschieden werden, um überhaupt in eine echte Beziehung gesetzt werden zu können. Dies gilt nicht nur für die weltanschaulichen Ambitionen nichtreligiöser Lebensmächte, sondern auch für die religiöse Praxis des Christentums selbst, deren Partikularität nicht mehr identisch ist mit der Partikularität seiner kirchlichen Institutionen. Angesichts der Pluralität von Frömmigkeitsstilen und Glaubensgedanken und angesichts der auch im kirchlichen Christentum sich bildenden Synkretismen kann die Grenze des christlichen Glaubens immer weniger vorweg fixiert werden, sondern muß im Umkreis des jeweiligen Lebenszusammenhangs vorläufig und in Gestalt der Übereinstimmung der Beteiligten bezeichnet werden. Zu den Motti einer praktischen Apologetik, in der beide Seiten, auch der christliche Apologet, religiös zu lernen bereit sein muß, gehört daher auch 1 Thess 5,21.

Die apologetische Verpflichtung des christlichen Glaubens hat im ausgehenden 20. Jahrhundert die Form des rationalen und solidarischen Dialogs über die Religiosität, die Weltanschauungen, den Geist und Ungeist der Zeit. Das ist in gewisser Weise ein asketisches, in gewisser Weise aber auch ein luxuriöses Unternehmen; eine nicht immer angenehme Pflicht, die aber von geschenkter Zeit, biographischer und historischer, lebt. Nur deshalb kann sie die Leidenschaft des Entschiedenseins zurücknehmen in den vermittelnden Diskurs, und kann sich erlauben, daß die Regeln der Kommunikation erst ausgemittelt werden müssen. Apologetik ist ein Umweg⁶⁸, der die Nötigungen des gelebten Lebens unterbricht und eine Zeitlang sistiert. Aber daß für einen solchen Umweg Zeit und Kraft da ist, das gehört zu den Wohltaten Gottes vor dem Jüngsten Gericht.

Summary: „Religious Enlightenment: Crisis and Transformation of the Christian Apologetic in the Context of the Conflict of World Views in the Modern Era“

In this article an extensive review of and commentary on apologetic literature of the twentieth century is provided. The
68 Carl Schweitzer (Anm. 5), 490.

essay itself is an attempt to provide a foundation in fundamental theology for the practical apologetic carried out by the Protestant church and also independent „free church“ groups in the twentieth century. With this objective in mind, the verdict of dialectical theology against apologetics in general is examined. This examination reveals that, in light of the development of contemporary apologetics, the critique does not hold true. This is especially to be seen in light of the new orientation of apologetics in the context of the cultural, spiritual, and theological crises of transformation which have occurred since the beginning of the twentieth century. From this insight conclusions are drawn which are applicable to the contemporary task of apologetics as religious enlightenment.

By religious enlightenment is understood not only the enlightenment of contemporary society concerning the uniqueness and place of Christianity in the context of today's world, but also the self-enlightenment of theology concerning the contemporary world view and religious situation. This self-enlightenment of theology requires necessarily a cooperation between theology and the relevant human sciences such as sociology and psychology. Religious enlightenment is thus both an analytical and a pedagogical task whose praxis and theory both belong to practical theology.

In conclusion, three practical points are made. 1. The term „apologetic“ should not be abandoned inasmuch as it is indicative of something basic to the nature of Christianity. „Apologetic“ should be understood in light of two fundamental Christian duties. First, the peaceful dialog between Christians and persons of other religions is a fundamental ethical duty of the Christian. Second, the apology of the faith and hope of Christianity is a fundamental religious duty of the Christian. 2. The basic apologetic situation of the Christian faith implies that theological apologetic must be either directly or indirectly a practical-communicative activity. This takes place directly in the case of pedagogy and indirectly in the case of apologetic's scientific analysis of its field of activity. 3. In order to orientate itself theologically, practical apologetics must ground itself in a fundamental-theological theory of religion. This is to be accomplished not in the creation of a special discipline of apologetics but in the correlation of practical and fundamental theology.