

# Aus der Wahrheit leben – in Demut bezeugen

Christliche Apologetik in der pluralistischen Gesellschaft

Christoph Raedel

---

Wer den Kontinent durchreist, findet sie immer noch allgegenwärtig: Die Kirchenbauten der Christenheit in Europa. Sie rufen die Erinnerung an die Vergangenheit auf, in der die christlichen Kirchen ihr Sinndeutungsmonopol zur Geltung zu bringen vermochten. Heute finden sich diese Kirchen inmitten eines bunten weltanschaulichen Markttreibens. Sollte der christliche Glaube je etwas Selbstverständliches gewesen sein, so ist er es nicht mehr. Vielmehr sieht sich die westliche Christenheit mit Herausforderungen konfrontiert, die in manchem den Herausforderungen der ersten Generationen von Christen gleichen.

„In einer öffentlichen Sphäre“, so schreibt Michael Roth, „in der – stillschweigend oder offen artikuliert – eine Pluralität von Weltanschauungen und Lebensorientierungen gelebt wird, ist von der christlichen Gewissheit ohne Scham Zeugnis abzulegen.“<sup>1</sup> Was bedeutet der mit dem Begriff „Pluralität“ beschriebene Kontext für die Aufgabe, den christlichen Glauben als Wahrheitsgewissheit zu bezeugen und zu verteidigen? Wie lässt sich vom christlichen Glauben „ohne Scham“ und zugleich in der gebotenen Demut reden? Kurz: Wie sieht die theologische Matrix einer christlichen Apologetik für die Gegenwart aus?

In diesem Beitrag zur christlichen Apologetik möchte ich die These herausarbeiten, dass sich die Verteidigung bzw. Plausibilisierung des christlichen Glaubens gerade unter den Bedingungen der Gegenwart nicht lediglich als fachwissenschaftliche Teildisziplin begründen und praktizieren lässt, dass Apologetik im nachchristlichen Zeitalter vielmehr der Einwurzelung in die narrative Existenz des Gottesvolkes, in Gestalt konkreter christlicher Gemeinschaften bedarf, um wahrhaftig, glaubwürdig und überzeugend sein zu können. Apologetik als wissenschaftlich-reflektierte Rechenschaft vom Glauben ist zugleich die Grammatik des christlichen Lebenszeugnisses und somit auf das Netz von Praktiken bzw. Übungen des Christenlebens bezogen, in denen Gott sich in, mit und unter menschlichem Tun wirksam erweist, und in denen die Konturen der Christus-Nachfolge ansichtig werden.

## 1. Der Kontext christlicher Apologetik in der spätmodernen westlichen Gesellschaft

Der Kontext, in dem Rechenschaft vom christlichen Glauben (1Petr 3,15) gegeben werden soll, ist nicht einfach zu beschreiben, erweist sich doch die Deutung der religionssoziologischen Signatur der Spätmoderne als hochgradig strittig. Den Verfechtern der sogenannten *Säkularisierungsthese* zufolge haben Modernisierungs-

<sup>1</sup> Michael Roth: *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der christlichen Apologetik*, Berlin/New York 2002, 1.

prozesse „einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen und vermindern deren Akzeptanz“<sup>2</sup>. Zur Begründung verweisen sie auf die fortschreitende Auflösung von Gemeinschaftsformen, aus denen sich das religiöse Leben speist, infolge der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in autonome Teilbereiche (Wirtschaft, Wissenschaft, Politik, Kunst usw.). Andere Erklärungen gehen davon aus, dass mit dem Zugewinn an materieller und existentieller Sicherheit das Bedürfnis nach Absicherung durch Religion zurückgeht.<sup>3</sup> Der These von einer negativen Korrelation zwischen Modernisierung und Säkularisierung wird von den Vertretern des *ökonomischen Marktmodells* widersprochen. Diesem Interpretationsansatz zufolge übt die für moderne Gesellschaften kennzeichnende „Vervielfältigung der Glaubensoptionen [...] einen stimulierenden Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften“ aus.<sup>4</sup> Voraussetzung dieser Vervielfältigungsprozesse ist die Trennung von Staat und Religion. Der Nachweis dieser Grundannahme ist jedoch sowohl für die USA als auch für andere Länder strittig.<sup>5</sup> Thomas Luckmann und andere Forscher halten dieser Einschätzung die *Individualisierungsthese* entgegen.<sup>6</sup> Ihr liegt die Unterscheidung zwischen der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion, der Sozialstruktur und der Person zugrunde. Die Auflösung der traditionellen Sozialstrukturen – und hierzu zählen auch die verfassten Kirchen – führe danach zu einer Befreiung des Individuums, also der Person, aus gewachsenen Bindungen und zugleich zu der Nötigung, auch im Blick auf Entscheidungen hinsichtlich religiöser Überzeugungen und Praktiken Eigenverantwortung zu übernehmen. Die religiöse Vitalität wird dadurch gestärkt, bewegt sich zugleich jedoch in einem – gemessen an institutioneller Verfasstheit – „unsichtbaren“ Bereich, während der Zusammenhang mit einer gesellschaftlichen

- 2 Detlef Pollack: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009, 20.
- 3 Zu den wichtigsten Vertretern der Säkularisierungsthese gehören Bryan Wilson: *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982; Lawrence A. Young: *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*, New York 1997; Steve Bruce: *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford 1999; Pippa Norris/Ronald Inglehart: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.
- 4 Detlef, Pollack: *Wiederkehr des Religiösen?*, a.a.O., 35. Unter den verschiedenen Studien Starks ist vor allem folgende zu nennen: Rodney Stark / Roger Finke: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000.
- 5 Vgl. Daniel Olson: Quantitative Evidence Favoring and Opposing the Religious Economics Model, in: Detlef Pollack / Daniel Olson (Hg.): *Religious Pluralism in Contemporary U.S. Countries*, New York/London 2008, 95–113; Tom W. Smith: *Beliefs About God Across Time and Countries*, 2012 ([http://www.norc.org/PDFs/Beliefs\\_about\\_God\\_Report.pdf](http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf), aufgerufen am 26.07.2012).
- 6 Vgl. Thomas Luckmann: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg 1963. An neueren Studien sind zu nennen: Michael Krüggeler / Peter Voll: Strukturelle Individualisierung – ein Leitfadens durch das Labyrinth der Empirie, in: Alfred Dubach / Roland Campiche (Hg.): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich/Basel 1993, 17–49; Hubert Knoblauch: Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrungen und die Entdifferenzierung von Kultur und Politik in Europa, in: *Berliner Journal für Soziologie* 3 (2002), 295–307; ders.: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/New York 2009.

Wirklichkeitskonstruktion, die individualübergreifend Sinn zu stiften vermag, abnimmt. Faktisch lebt die Individualisierungsthese von einer strikten Unterscheidung zwischen traditioneller Kirchlichkeit und frei gewählter Religion, in der Sache läuft sie auf die Behauptung hinaus, dass die Erosion institutionell verfasster Religiosität durch die Zunahme einer individualisierten, „unsichtbaren“ Religion *kompensiert* wird. Doch sind auch hier sowohl die theoretischen Grundannahmen wie die empirische Nachweisbarkeit strittig.<sup>7</sup>

Der Streit der Religionssoziologie kann und muss an dieser Stelle nicht entschieden werden. Für den gesellschaftlichen Horizont, in dem sich hierzulande die Rechenschaft vom christlichen Glauben zu bewähren hat, scheinen mir jedoch drei Beobachtungen – und einen höheren Status beanspruchen sie hier nicht – von Bedeutung zu sein.

- *Erstens* spricht meines Erachtens nichts dagegen, das *gleichzeitige* Vorhandensein gegenläufiger Bewegungen in der spätmodernen Gesellschaft anzuerkennen: „Religiöse Individualisierung als dynamischer Prozess stellt sich sowohl als Dynamik der Säkularität als auch als Dynamik einer neuen Vergewisserungssehnsucht dar.“<sup>8</sup> Beides findet sich in ein und derselben Gesellschaft: Tendenzen der Emanzipation von gewachsener Religiosität und überkommener Weltanschauung, zugleich die Sehnsucht nach und die Teilnahme an – sich dann wiederum ausdifferenzierender – sich wandelnder, aber gelebter Religion. In Frage gestellt ist damit nicht das Vorhandensein von Säkularisierungsphänomenen als solchen, fraglich bleibt jedoch, ob es sich bei der Säkularisierung „um einen einheitlichen Prozeß handelt, der darum als gemeinsamer Nenner unterschiedlicher Bewegungen der Moderne begriffen werden kann“<sup>9</sup>. Mir scheint – mit Christoph Schwöbel und anderen – der Begriff der *Pluralisierung* geeigneter als der Säkularisierungsbegriff, um die Entwicklungen im „Westen“ umfassend zu charakterisieren. Denn es ist gerade die Kategorie der Pluralisierung, die eine Anerkennung gegenläufiger Bewegungen ermöglicht. Die Kategorie der Pluralisierung ist auch nicht auf die Behauptung angewiesen, dass neue weltanschauliche Einstellungen und Lebensweisen ältere ersetzen und damit auslöschen. Vielmehr vergrößert das Auftreten neuer Überzeugungen das Spektrum der vorhandenen Einstellungen. Wir leben in einer vom religiös-weltanschaulichen Pluralismus geprägten Gesellschaft, „in der sich unterschiedliche religiöse und weltanschauliche Basisorientierungen in Koexistenz und auch in Konkurrenz befinden“<sup>10</sup>.
- Zu verweisen ist *zweitens* auf die *Globalisierung* und die mit ihr verbundenen Migrationsbewegungen als einflussreiche Faktoren für diese Pluralisie-

- 7 Vgl. Detlef Pollack / Gerd Pickel: Religious Individualization or Secularization? Testing Hypothesis of Religious Chance – the Case of Eastern and Western Germany, in: *British Journal of Sociology* 58 (2007), 603–632.
- 8 Michael Nüchtern: *Kirche in Konkurrenz. Herausforderungen und Chancen in der religiösen Landschaft*, Stuttgart 1997, 25.
- 9 Christoph Schwöbel: *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 28f.
- 10 Ebd., 217.

rungstendenzen.<sup>11</sup> Kulturen, Religionen und Weltanschauungen wandern in den Raum einer schon bestehenden Kultur ein, ohne in dieser Kultur aufzugehen. Kennzeichnend ist weniger das Assimilieren von Kulturen, sondern deren mehr oder weniger gelingende Koexistenz, in der Fragen des Zusammenlebens immer häufiger den Rechtsorganen zur Entscheidung vorgelegt werden (müssen). Die Globalisierung schafft über Kulturräume hinweg Vernetzungs- und Begegnungsmöglichkeiten, sie verstärkt zugleich die Wahrnehmung von Vielfalt vor der eigenen Haustür. Migration und der Druck zur Integration gehen vielfach mit der verstärkten Rückbesinnung auf die eigene kulturelle und religiöse Tradition einher,<sup>12</sup> und dabei kehrt die Religion aus dem Raum des Privaten wieder in die Öffentlichkeit zurück.

- Eng verbunden mit Globalisierung und religiöser Migration ist *drittens* die *Umkehr des Privatisierungsschubs* von Religion, die in der Aufklärung ihren Ausgang nahm. Die Gegenwart zeichnet sich dadurch aus, „dass die christlichen Konfessionskirchen zum ersten Mal seit der Spätantike wiederum mit der Anwesenheit pluraler Religionskulturen konfrontiert sind, mit denen sie im Hinblick auf die individuelle Wahl religiöser Einstellungen konkurrieren“<sup>13</sup>. Viele Religionskulturen erleben die Forderung des liberalen „Westens“ nach dem Rückzug des Glaubens in den privaten Bereich als mit ihrem Selbstverständnis unvereinbare Zumutung. Sie machen geltend, dass Glaubensüberzeugungen öffentlich gelebt werden sollen. „Der religiös-weltanschauliche Pluralismus bringt insofern die Wiederkehr des öffentlichen Glaubensstreits.“<sup>14</sup> Die von der Gesellschaft in der Spätmoderne anzunehmende Herausforderung besteht darin, diesen „Glaubensstreit“ zivilisiert und auf der Basis der wechselseitigen Anerkennung als mit Würde begabter Mensch zu führen, nicht darin, ihn aus der Öffentlichkeit zu verbannen – denn die Durchsetzung der Forderung nach einer religionsfreien Öffentlichkeit wäre selbst nichts anderes als das Ende des öffentlichen Glaubensstreits zu den Konditionen der „religionslosen“ Weltanschauungspartei.

Für die Rechenschaft vom christlichen Glauben erscheint die gegenwärtige Lage in mancher Hinsicht „als Wiederkehr der Situation der Alten Kirche“<sup>15</sup>: Die von Staats wegen abgesicherte Dominanz der Kirchen ist einem nur noch rudimentär geregelten „Religionsmarkt“ gewichen, die – fatalen – Mechanismen der Durchsetzung des eigenen Wahrheitsanspruchs mit Zwangsmitteln sind Vergangenheit. Der Verlust von Machtoptionen in der pluralistischen Gesellschaft schafft zwar nicht „automatisch“ ein Mehr an Glaubwürdigkeit für den Glauben, bietet aber

11 Vgl. dazu Martin Baumann: Migration – Gemeinschaftsbildung – religiöser Pluralismus, in: Reinhard Hempelmann (Hg.): *Leben zwischen den Welten. Migrationsgemeinschaften in Europa*, EZW-Texte 187/2006, 13–25.  
 12 Vgl. Christoph Schwöbel: *Christlicher Glaube im Pluralismus*, a.a.O., 219.  
 13 Falk Wagner: *Gott – ein Wort unserer Sprache?* In: Theo Faulhaber / Bernhard Stillfried (Hg.): *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, QD 174, Freiburg i. Br. 2000, 222–240, hier: 222.  
 14 Christoph Schwöbel, *Christlicher Glaube im Pluralismus*, a.a.O., 33.  
 15 Ebd., 34.

die Chance, sich neu der Vollmacht des Wortes Gottes im Vorgang der Bezeugung des dreieinigen Gottes anzuvertrauen. Auch die Komplexität der Konkurrenzsituation, in der dieses Zeugnis vernehmbar wird, ist sensibel wahrzunehmen: „Das Gespräch ist zu führen mit religiös faszinierten Menschen, mit Angehörigen anderer Religionen, mit konfessionslosen, agnostischen und postchristlichen Zeitgenossen. Der säkulare Zeitgenosse ist nur einer unter anderen.“<sup>16</sup> Und schließlich hat das Eintreten für die eigene Wahrheitsgewissheit einherzugehen mit der Anerkennung der Unverfügbarkeit der eigenen wie auch der fremden Wahrheitsgewissheit. „*Treue* gegenüber dem Absolutheitsanspruch der Offenbarung in der eigenen Religion“ und der „*respektvolle Umgang* mit dem Absolutheitsanspruch in anderen Religionen“ und Weltanschauungen gehören unaufhebbar zusammen.<sup>17</sup>

## 2. Apologetik als Grammatik christlichen Lebenszeugnisses

Der Begriff der Apologetik changiert in der fachtheologischen Diskussion zwischen der Darstellung einerseits und der Plausibilisierung des christlichen Glaubens andererseits, wobei sich zugleich weitergehende Differenzierungen ausmachen ließen, die hier nicht von Belang sind.<sup>18</sup> Summarisch lässt sich in den unterschiedlichen Bestimmungen jedoch die Grundausrichtung auf die theologische Apologetik als „argumentierende Rechenschaft über die Einsichten des Glaubens“ im Sinne einer im Kern *explizit sprachlichen* Verständigung über Lebenssinn in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit erkennen.<sup>19</sup> Dabei ist vorausgesetzt, dass Glaubensaussagen Behauptungen mit einem *kognitiven* Anspruch sind, Sprache also einen Wirklichkeitsbezug impliziert und sich nicht auf den Ausdruck subjektiven Erlebens reduziert.<sup>20</sup> Eine weitere Voraussetzung ist das Vorhandensein einer Öffentlichkeit, in der die argumentierende Rechenschaft von den Einsichten des Glaubens gehört werden kann. Der in der Gemeinschaft gelebte Glaube benötigt diesen Außenbezug, das aktiv-missionarische Moment (Emil Brunner bezeichnet die Apologetik dann auch ausdrücklich als „missionarische Theologie“<sup>21</sup>) in den öffentlichen Raum hin-

16 Reinhard Hempelmann: *Das unterscheidend Christliche und der religiöse Pluralismus*, in: ders. u.a.: *Religionstheologie und Apologetik. Zur Identitätsfrage in weltanschaulichen Dialogen*, EZW-Texte 201/2009, 5–24, hier: 11.  
 17 Wilfried Härle: *Dogmatik*, 2., überarb. Aufl., Berlin/New York 2000, 109. Diesen Zusammenhang schon im Umgang mit – v.a. täuferisch gesinnten – Glaubensgeschwistern nicht durchgehalten, sondern durch Intoleranz und Legitimierung gewaltsamer Handlungen verdunkelt zu haben, bleibt eine der tragischen Facetten reformatorischer Kirchengeschichte; vgl. dazu Gottfried Seebaß: *Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus*, in: ders.: *Die Reformation und ihre Außenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Göttingen 1997, 267–282.  
 18 Im Einzelnen vgl. Eilert Herms: *Mit dem Rücken zur Wand? Apologetik heute*, in: ders.: *Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens*, Tübingen 1992, 484–516.  
 19 Ebd., 492, 493.  
 20 Zur Begründung des kognitiven Gehalts von Glaubensaussagen vgl. Wolfhart Pannenberg: *Wahrheit, Gewissheit und Glaube*, in: ders.: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Göttingen 1980, 226–264.  
 21 Vgl. Emil Brunner: *Dogmatik*, Bd. 1: *Die christliche Lehre von Gott*, Zürich/Stuttgart 1960, 108f.

ein, während die Gesellschaft darauf angewiesen ist, dass die öffentliche Verständigung über das, was dem Miteinander Sinn und Halt gibt, möglich ist.

Eine dritte Voraussetzung darf nicht unterschlagen werden. Rechenschaft über die Einsichten des Glaubens kann doch nur gegeben werden, sofern es Glaubende gibt, die sich der Frage stellen: „Was glauben wir?“ Christliche Apologetik braucht den Lebensbezug zur Sache des Glaubens, vermittelt durch die Einwurzelung in einer Glaubensgemeinschaft. Die Bildung des Glaubens ist „Artikulation christlicher Identität unter Einbeziehung ihres Gegenübers“<sup>22</sup>. Die Identität verweist jedoch zurück auf eine konkrete Gemeinschaft als narrativen Ort der Nachfolge, als Heimat des Glaubens. Dieser notwendige Zusammenhang der Rechenschaft vom Glauben mit der Gemeinschaft des glaubenden Gottesvolkes muss meines Erachtens im Begriff der Apologetik mitbedacht werden, soll die Rechenschaft zum Glauben sich als fruchtbare Übung bzw. Praktik des Glaubens in der pluralistischen Gesellschaft erweisen.

Nun ist die explizit sprachliche Bezeugung und Begründung des christlichen Glaubens nur *eine* Form des lebensweltlichen Handelns von Christen. Das Sprachzeugnis ist – sowohl hinsichtlich seiner „Produktion“ als auch Rezeption – eingebunden in das gesamte lebensweltliche Handeln der christlichen Gemeinde, das als Einheit von „Glaubensakt“ und „Lebensakt“ (Adolf Schlatter) erfahrbar werden soll. Der ausdrücklich von der ἀπολογία der Glaubenshoffnung sprechende Text 1Petr 3,15 unterstreicht diesen Zusammenhang, wenn der Autor den in der Lutherübersetzung als eigenständig wiedergegebenen Imperativ „Seid allezeit bereit zur Verantwortung...“ im griechischen Text als partizipial konstruierten Nebensatz dem Hauptsatz zuordnet, in dem es heißt: „κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιαῶσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν“ („Heiligt den Herrn Jesus Christus in euren Herzen, [indem...]). Die Rechenschaft vom Glauben steht im Horizont der Gestaltung des gesamten Lebens unter dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums – der 1. Petrusbrief spricht von der „Heiligung“ –, sie umfasst und durchdringt also das ganze Leben. In dieser Perspektive erscheint Apologetik als Grammatik des christlichen Lebenszeugnisses, als sprachlich explizite Verständigung über die Interpretation des biblisch bezeugten Theodramas, nicht jedoch als Ersatz für diese Interpretation, also für das Ansichtigwerden des Glaubensgrundes im Lebenszeugnis des Gottesvolkes insgesamt.

Die biblische Überlieferung ist für dieses Verständnis von Apologetik nicht lediglich ein Textbuch des Glaubens, das Auskunft gibt oder Glaubensformeln liefert (obgleich sie genau dies *auch* tut), sondern gewissermaßen das Skript eines Dramas, das in dieser Welt aufgeführt werden soll.<sup>23</sup> „Die grundlegende Gestalt der *christlichen* Interpretation der Bibel ist das Leben, die Aktivität und Struktur der gläubigen Gemeinde.“<sup>24</sup> Apologetik als Grammatik des christlichen Lebens-

zeugnisses weist damit nicht einige wenige Experten, sondern alle Christen in den ihnen von Gott her gegebenen Dienstauftrag ein, Botschafter des anbrechenden Gottesreiches zu sein.

Anders gesagt: Rechenschaft zu geben vom Glauben ist eine Aufgabe, die der mit den Mitteln der Vernunft geführten Auseinandersetzung und Begründung bedarf, doch über sie hinausreicht. In letzter Konsequenz geben Christen Rechenschaft vom Glauben mit dem Ganzen ihrer Lebensführung. Die Aufgabe der apologetischen bzw. missionarischen Theologie ist es, die Wahrnehmungs- und Urteilsfähigkeit *aller* Christen zu schärfen. Umgekehrt ist die christliche Gemeinschaft der Resonanzraum, dessen die theologische Reflexion bedarf, um in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit vernehmbar zu werden.

### 3. Die theologische Matrix einer Apologetik als Grammatik des christlichen Lebenszeugnisses

Wir hatten gesehen, dass die Situation der Koexistenz konkurrierender Wahrheitsansprüche nicht so neu ist, wie es gelegentlich scheint, wenn die weltanschauliche Homogenität mittelalterlicher Gesellschaften zum Maßstab genommen wird. Dieser Konkurrenzsituation, die weder gewählt noch hintergebar ist, ist *respektvoll* zu begegnen, insofern jeder Mensch Anspruch auf Achtung seines Menschseins hat, ihr ist *zuversichtlich* zu begegnen, weil in der Sendung Jesu Christi das Reich Gottes bereits angebrochen ist. Doch welche Sachmomente bestimmen positiv eine über die argumentierende Rechenschaft von den Einsichten des Glaubens hinausgehende christliche Apologetik? Es ist hier nicht mehr möglich, als die Grundzüge einer solchen Apologetik zu skizzieren. Die Grammatik des christlichen Lebensvollzugs umfasst meines Erachtens drei Spannungsbögen: Sammlung und Sendung (3.1.), Wahrhaftigkeit und Demut (3.2.) sowie Identität und Rezeptivität (3.3.).

#### 3.1. Sammlung und Sendung

„Das menschliche Tun, das den Gottesdienst von Anfang bis Ende ausfüllt, ist ganz und gar darauf angewiesen, dass der dreieinige Gott es mit seinem Tun erfüllt.“<sup>25</sup> Mit dieser Bestimmung steht der Gottesdienst der Gemeinde paradigmatisch für das Angewiesensein des Christen auf das seinem eigenen Tun vorangehende Wirken Gottes. Die Antwort des Glaubens gewinnt die Gestalt der Dankbarkeit für Gottes Tun. Dieser Sinn des Angewiesenseins auf Gott wächst aus der Feier des Gottesdienstes in alle Bereiche von Zeugnis und Dienst der Gemeinde hinein. Die immer wieder neue Einkehr bei Gott, der sich unter menschlichem Handeln in den Kernpraktiken der Kirche beim Glaubenden zur Erfahrung bringt, ist Bedingung der Möglichkeit eines vollmächtigen, wahrhaftigen Lebenszeugnisses. Der Gottesdienst ist insofern „der Ort, an dem sich die Kirche

22 Reinhard Hempelmann: Das unterscheidend Christliche und der religiöse Pluralismus, a.a.O., 7.

23 Der Leitbegriff der „Theodramatik“ ist maßgeblich durch Hans Urs von Balthasar geprägt worden; vgl. Hans Urs von Balthasar: Theodramatik, 4 Bde., Einsiedeln 1973–1983. Aufgenommen wurde der Begriff sowie der darin anklingende Bezug zu den Theaterwissenschaften von Kevin Vanhoozer: The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology, Louisville 2005.

24 Nicholas Lash: Performing the Scriptures, in: ders.: Theology on the Way to Emmaus, London 1986, 37–46, hier: 42 (Übersetzung C. Raedel).

25 Peter Brunner: Der Gottesdienst, in: Liturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Kassel 1954, 83–361, hier: 192.

von ihrem Grund [Gott, C. Raedel] unterscheidet, um immer neu in ihn einzukehren.<sup>26</sup> Diese Selbstunterscheidung ist von fundamentaler Bedeutung für eine christliche Apologetik im postchristlichen Pluralismus. Das menschliche Lebenszeugnis nimmt nicht Gottes Platz ein, sondern ist „Platzhalter“ für Gottes souveränes geistgewirktes Handeln, das Menschen unverfügbar ist.

Der Gottesdienst ist weiterhin Verortung der Glaubenden in der Geschichte Gottes mit den Menschen. Die Liturgie ist in ihrer Grundform „symbolhafte Verwirklichung der Aufnahme in die Heilsgeschichte“<sup>27</sup> des dreieinigen Gottes. Das Lebenszeugnis wie auch die argumentierende Rechenschaft vom Glauben vollziehen sich als Teilhabe an der Sendung des dreieinigen Gottes, in dessen Volk sich vorweg ereignet, was Gott allen Menschen bestimmt hat. In dieser heilsgeschichtlichen Verortung empfängt die Gemeinde ihre Identität als christliche Gemeinschaft. In der Ausrichtung auf Gott verwandelt sich die Frage „Wer bin ich/Wer sind wir?“ zu der Frage „Wessen bin ich/(zu) wem gehören wir?“

In der Vielfalt der „Grundformen der theologischen Aussage“<sup>28</sup> (Edmund Schlink), in die der Gottesdienst einführt und in denen die Begegnung zwischen Gott und Menschen Ausdruck findet (Gebet, Lobpreis, Zeugnis, Lehre), wird der Raum für die Begegnung mit Gott und anderen Christen aufgespannt und die Unterscheidungsfähigkeit der Glaubenden gestärkt. Der Gottesdienst ist jedoch missverstanden lediglich als Mittel zu einem höheren Zweck: dem apologetischen „Training“. Er hat ein Element der Unverrechenbarkeit, der Selbstvergessenheit des Glaubenden. Im Gottesdienst setzt sich die Gemeinde der Gegenwart des lebendigen Gottes aus, der sich jeder Instrumentalisierung widersetzt. Dem Element des Unverrechenbaren, Nichtverzweckbaren entspricht die Sprachform der Anbetung, also des doxologischen Hymnus, von dem Peter Brunner schreibt: „... Der Hymnus ‚soll‘ und ‚will‘ gar nichts mehr. Gerade deswegen aber wird er zum reinsten Gefäß der Glorie Gottes im Bereiche der Kreatur. Der Hymnus ist das letzte Wort, mit dem die Kirche von Gott redet. Der Hymnus ist die in alle Ewigkeiten währende Endgestalt der *theologia*. In diesem letzten Wort, das die Kreatur von Gott sagen darf, ist sie nur noch für Gott da, absichtslos, zwecklos, ungeteilt, ihr eigenes Wesen ganz darin erfüllend, dass sie nichts anderes mehr ist und nichts mehr anderes zu sein braucht als der vollendete Spiegel der Glorie Gottes.“<sup>29</sup>

In der Anbetung ihres souveränen Herrn erinnert und vergewissert sich die Kirche der Hoheit Gottes über das Zeugnisgeschehen. Das Lebenszeugnis wie auch das Zeugnis der argumentierenden Rechenschaft ist darauf angewiesen, dass Gott sich einem Menschen durch den Heiligen Geist als die sein Dasein begründende Gewissheit imponiert, anders gesagt, dass das Geheimnis des Glaubens nicht nur aufleuchtet, sondern einleuchtet. Zugleich richtet die Gottesverehrung

26 Martin Abraham: *Evangelium und Kirchengestalt. Reformatorisches Kirchenverständnis heute*, Berlin/New York 2007, 484.

27 Geoffrey Wainwright: *Gottesdienst III. Dogmatisch*, RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, Tübingen 2000, 1200–1202, hier: 1201.

28 Vgl. Edmund Schlink: *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem*, in: *Kerygma und Dogma 3* (1957), 251–306.

29 Peter Brunner: *Der Gottesdienst*, a.a.O., 264.

der gemeinsamen Feier die Gemeinde auf den Schöpfer und Erlöser der Welt aus und markiert darin auch sprachlich, dass sie die Universalität des Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens anerkennt. Damit ist die Reichweite markiert, innerhalb derer sich das Zeugnis des Glaubens beheimaten soll. In der Sendung des dreieinigen Gottes ist a priori kein Mensch aus der Gruppe der Adressaten des Zeugnisses vom Glauben ausgenommen. Schließlich verherrlicht die im Namen Jesu versammelte Gemeinde den dreieinigen Gott stellvertretend für die Menschheit, die als Ganze zur Verherrlichung Gottes bestimmt ist.

Die Sammlung führt in die Sendung, in den Auftrag und Dienst der Gemeinde. Christen sind zunächst einmal – wie alle Menschen – dazu berufen, als Geschöpfe zu leben.<sup>30</sup> Die fundamentale Verbundenheit aller Menschen liegt darin begründet, dass sie Gottes Geschöpfe und der wechselseitigen Anerkennung ihrer besonderen Würde im Horizont der Geschöpflichkeit fähig sind, ferner dass ihnen durch den Kreuzestod Jesu die Versöhnung mit Gott eröffnet ist. Der christliche Glaube weiß um die Würde der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen, wobei Würde das „*Anrecht auf Achtung des Menschseins jedes Menschen*, das seinerseits Achtung verdient“<sup>31</sup>, meint.

Das Lebenszeugnis des Glaubens wird selbstwidersprüchlich, wenn es nicht das bedingungslose Ja Gottes zum menschlichen Leben zum Ausdruck bringt. Das gelebte Lebenszeugnis hat nicht für alle ethischen Dilemmata eine Lösung und weiß um die Bereitschaft, in ausweglosen Situationen (die freilich nicht vorschnell postuliert werden sollten) Schuld auf sich zu nehmen.<sup>32</sup> Was der christliche Glaube jedoch verdeutlicht, ist Gottes besondere Zuwendung zu denen, die ihr Lebensrecht noch nicht, vorübergehend nicht oder nicht mehr artikulieren können. Zugleich erschließt der Glaube Ressourcen für das Ertragen und Aushalten von Leiden sowie das Angebot der Vergebung für Menschen, die am Leben schuldig geworden sind. Christliche Apologetik hat also die jeweiligen „Entdeckungszusammenhänge“<sup>33</sup> (Gerhard Sauter) zu erkunden, in die hinein das Zeugnis vom Glauben sich verleblichen soll. Ein Personalismus, der die Auszeichnung des Menschen in seiner einzigartigen Würde vor Gott sieht, kann allerdings das Verantwortungsgefüge nicht verleugnen, in das der Mensch im Verhältnis zu allen anderen aus der Hand Gottes kommenden Gütern bzw. Geschöpfen gestellt ist. Denn als Geschöpfe zu leben heißt, keinen Bereich des Lebens als von Gott getrennt, sich selbst vielmehr in der Verantwortung des Haushalters auch für die nichtmenschliche Kreatur zu sehen.<sup>34</sup>

Christen sind jedoch nicht nur dazu berufen, als Geschöpfe zu leben, sondern von Jesus Christus dazu gesandt, an der Ausbreitung des Reiches Gottes in der

30 Vgl. Hans G. Ulrich: *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Münster 2007.

31 Wilfried Härle: *Ethik*, Berlin/New York 2011, 242, kursiv im Original.

32 Vgl. Dietrich Bonhoeffer: *Ethik* (DBW 6), Gütersloh 1998, 256–299.

33 Vgl. Gerhard Sauter: *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung*, Göttingen 1998, 333–335.

34 Überzeugend begründet wird dieser Ansatz eines gemäßigten Anthropozentrismus aus evangelischer Sicht von Ulrich Beuttler: *Nachhaltig bebauen und bewahren! Schöpfungstheologische Impulse zu einer Ethik der Nachhaltigkeit*, in: *EvTh 71* (2011), 23–38; in *katholischer Perspektive von Eberhard Schockenhoff: Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Freiburg i.Br. 2009, 80–156.

Welt teilzuhaben. Die Beauftragung der Kirche liegt konkret darin, in der Einheit von Wort und Tat die gute Nachricht Gottes zu bezeugen, dass im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi das Reich Gottes angebrochen ist, an dem Menschen Anteil erhalten, die sich durch den Glauben in das Ebenbild des Sohnes erneuern lassen und dem Kommen der Endgestalt des Gottesreiches durch die Erneuerung dieser Schöpfung ihr Leben weihen in der Kraft des Heiligen Geistes. Für das Verhältnis von Kirche und Mission bedeutet das: „Ihre Sendung ist kein Zweites neben ihrem Sein, sondern sie *ist*, indem sie *gesendet* und kraft ihrer Sendung *tätig* ist.“<sup>35</sup> Verkündigung und Vergegenwärtigung des Gottesreiches zielen darauf, dass der Mensch wirklich Mensch wird, d.h. dass er in der Aufnahme in die erlösende Gemeinschaft mit Gott zu seiner ihm beigelegten Bestimmung findet.

### 3.2. Wahrhaftigkeit und Demut

Jede Form christlichen Zeugnisses von dem sich in Jesus Christus selbst schenken den Gott ist unvereinbar mit den sich spiegelbildlich zueinander verhaltenden Fehlformen des Fundamentalismus auf der einen und des Relativismus auf der anderen Seite. Der Fundamentalismus überspielt die Unterscheidung zwischen der sich beim Menschen zur Erfahrung bringenden Wirklichkeit Gottes einerseits und den menschlichen Formen des Empfangens und der Mitteilung der Gottesoffenbarung andererseits, während doch gilt: „Nicht die Wahrheit ihrer [sc. theologischer] Aussagen und deren allgemeine Beweisbarkeit und Ausweisbarkeit“ ist argumentierend zu bezeugen, „sondern die Wirklichkeit Gottes, der sich ihr Gewißheit seiner Existenz stiftend imponiert [eingepägt, C. Raedel] hat. Diesen kann, darf und will sie [die Theologie, C. Raedel] nicht beweisen. Auf ihn kann sie nur hinweisen. Sie wird auf alle Versuche, diese Wirklichkeit selber theoretisch zu sichern, verzichten, in der Hoffnung und Gewißheit, daß die Wirklichkeit, auf die sie mit ihrer Existenz als Theorie nur hinweisen kann, sich selbst anderen vergewissert“<sup>36</sup>. Christlicher Fundamentalismus ist ein „Phänomen deplazierter Fundamentalität“<sup>37</sup>, insofern er die Autorität, der bedingungslos zu gehorchen ist, an der falschen Stelle, nämlich auf Seiten der Antwort auf die Wirklichkeit Gottes, verortet.

Mit der Zurückweisung solcher „deplazierter Fundamentalität“ ist das berechnete Anliegen des Fundamentalismus jedoch nicht erledigt. Der Fundamentalismus stellt, wie unter anderem Anthony Giddens anmerkt, wichtige Fragen wie: „Können wir in einer Welt leben, in der nichts mehr heilig ist?“<sup>38</sup> Und der Verfassungsrechtler Udo di Fabio fragt, ob die Höchstwerte des säkularen Westens sich vielleicht nur deshalb so umstandslos als universal gültig ausweisen lassen, weil die Bewahrung der Ehre zu einem „Tabu der zweckrationalen Welt“<sup>39</sup> geworden ist.

35 Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zürich 1953, 809.

36 Heinzpeter Hempelmann: Christlicher Glaube vor dem Forum kritischer Vernunft. Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 44 (2002), 307–329, hier: 323.

37 Christoph Schwöbel: Christlicher Glaube im Pluralismus, a.a.O., 226.

38 Anthony Giddens: Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert, Frankfurt am Main 2001, 66.

39 Udo di Fabio: Die Kultur der Freiheit, München 2005, 249.

In der Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus kann es nicht darum gehen, seine Einsprüche einfach nur zurückzuweisen, sondern das (jeweilige) Bekenntnis zur Kraft des Glaubens einzubinden in das Zutrauen zu der Kraft einer rationalen Begründung, die mit dem Verzicht auf Gewalt einhergeht.<sup>40</sup> Im Blick auf die nach *innen* gerichtete Aufgabe der Apologetik wird dem Fundamentalismus der Boden nicht durch die Selbstsäkularisierung der Theologie entzogen, in der Gottes geschichtliches Handeln ausgeblendet wird, sondern durch eine vertiefte Theologie, die Gottes Selbstmitteilung im biblischen Wort, in Natur und Geschichte aufnimmt und dabei die Beziehung zwischen unbedingter göttlicher Wahrheit einerseits und sprachlich-geschichtlich bedingter menschlicher Wahrheitsaussage mit bedenkt.

Auch der Versuchung des Relativismus ist zu widerstehen. Denn er erweist sich „nur scheinbar als Weg zur Toleranz, insofern er allen religiösen Wahrheitsansprüchen bestenfalls eine partielle Einsicht in die Wahrheit zugesteht und somit die Schwäche ihrer Einsicht, die Unvollkommenheit ihrer Wahrheitserkenntnis, als Basis der Toleranz erklärt. Zugleich aber erweist sich der Relativismus selbst als unfähig zur Toleranz, weil er für sein eigenes Dogma ‚Alle Wahrheitsansprüche sind relativ‘ absolute Gültigkeit beansprucht und die Negation des relativistischen Credos gerade nicht toleriert. Der Relativismus beansprucht für die eigene Position exklusive Gültigkeit, bestreitet sie aber jeder anderen Position. Das ist die klassische Haltung der Intoleranz“<sup>41</sup>.

Der Relativismus ist jedoch nicht nur formal selbstwidersprüchlich, sondern gesellschaftlich eine Gefährdung des zivilisierten Miteinanders in der pluralistischen Gesellschaft. Er bestreitet nämlich, dass die an der Oberfläche von Grundüberzeugungen erkennbaren Differenzen von tiefer gehender Bedeutung sind, und entzieht gerade mit dieser Behauptung der Toleranz den Boden. Otfried Höffe erläutert diesbezüglich: „Gelten alle Ansichten und Lebensformen als gleichermaßen gültig, so verliert die Toleranz ihren Anwendungsbereich. Denn die Duldung des Anderen setzt nicht bloß ein Anderssein voraus, sondern auch, dass einem das eigene Anderssein wichtig, das Fremde aber zunächst einmal anstößig ist.“<sup>42</sup> Weil Differenzen nicht dadurch verschwinden, dass ihnen ihre Bedeutung bestritten wird, wächst die Gefahr, dass sich die unter den Teppich gekehrten Differenzen eruptiv Bahn brechen. Unter dem Vorzeichen, dass um die Wahrheit von Positionen nicht mehr gestritten werden darf, bleibt nur „wieder der Konflikt zwischen den Personen[.] Im Ergebnis fällt der Wahrheitspluralismus zurück in das Zeitalter der Konfessionskriege“<sup>43</sup>.

40 Vgl. ebd., 176.

41 Christoph Schwöbel: Christlicher Glaube im Pluralismus, a.a.O., 232. Mir ist bewusst, dass Hans-Georg Gadamer solche „Reflexionsargumente“ nicht für überzeugend hielt, da sie lediglich „den Wahrheitswert der Reflexion suspekt“ machten. „Nicht die Realität der Skepsis oder des alle Wahrheit auflösenden Relativismus wird dadurch getroffen, sondern der Wahrheitsanspruch des formalen Argumentierens überhaupt“ (Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, 327). Mir scheint dennoch eine wenn auch begrenzte Leistungsfähigkeit dieses formalen Arguments gegeben zu sein.

42 Otfried Höffe: Toleranz in Zeiten interkultureller Konflikte, in: Christian Augustin / Johannes Wienand / Christiane Winkler (Hg.): Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa, Wiesbaden, 2006, 84–101, hier: 87f.

43 Heinzpeter Hempelmann: Kommunikation des Evangeliums in postmodernen Zeiten – Zwischen Fanatismus und Wahrheitsanspruch, Gleichgültigkeit und Toleranz, in: Christian Herr-

Dennoch gibt auch der Relativismus der Rechenschaft vom Glauben zu denken. Denn absolut ist für den christlichen Glauben in der Tat allein Gott, dessen Wesen Wahrheit und Liebe ist. Alles Erfassen dieser Wahrheit ist relativ auf Gott hin, beruht also auf einer Beziehung zu Gott. Christen ist aufgetragen, die Wahrheit des christlichen Glaubens als Wahrheitsgewissheit zu bezeugen, ohne dass diese Gewissheit sich in eine „sichere“, das heißt keiner Revision zugänglichen oder bedürftigen Mitteilungsformen einlassen ließe. Das Glaubenszeugnis lebt von der durch Gottes Geist dem Menschen imponierten Gewissheit, nicht von einer mit menschlichen Mitteln herstellbaren Sicherheit. Die Wahrheit des christlichen Glaubens macht bescheiden, sie leitet in diesem Sinne an zur Demut.<sup>44</sup>

Christliche Apologetik bewegt sich somit in der Spannung von Wahrhaftigkeit und Demut. Die Wahrheit des christlichen Glaubens, die im Wort Gottes begegnet, kann nur im Modus der beziehungs begründeten Wahrhaftigkeit präsentiert werden, denn zur Einsicht in das Geheimnis des Evangeliums kommt es nur im persönlichen Sich-Öffnen für dieses in Jesus Christus offenbarte Geheimnis. Wahrhaftigkeit bezeichnet die bleibende Bindung an Gott, den personalen Grund der Wahrheit, im Akt des Bezeugens der Wahrheit. Die tiefste Form der Bezeugung der Wahrheit besteht darin, aus der Wahrheit zu leben, denn die Wahrheit ist das Leben (vgl. Joh 14,6). Menschliches Leben aber ist stets konkretes geschichtliches Dasein eines Menschen. Die Denkkakte dieses Menschen vollziehen sich in geschichtlicher Situiertheit, folglich aus der Perspektive, die sich von dieser Situiertheit her ergibt. Der Glaube daran, dass Gott sich im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus offenbart hat, markiert eine sehr spezifische weltanschauliche Ortsbestimmung. Der „Glaube an Gott als Beziehung des Menschen zu Gott gibt den Ort und die Ortsanweisung an, die gelingende Wahrnehmung ermöglicht, weil sie den Menschen im Gegenüber zu Gott Mensch sein lässt und ihn vor unheilvollen, weil ihn überfordernden Ansprüchen [...] bewahrt“<sup>45</sup>. Der Abschied vom Relativismus als verschleierter Meta-Erzählung ist genauso unabdingbar wie die Forderung, dass die Rationalität des gekreuzigten Gottes ihren Ort neben anderen Rationalitäten, neben anderen Wahrheitsansprüchen hat. Und doch bedeutet die Präsenz des christlichen Wahrheitsanspruchs im Horizont miteinander streitender Wahrheitsansprüche nicht, dass dieser Anspruch lediglich ein (beliebiger) unter vielen wäre. Aber dass er das nicht ist, lässt sich nicht mit den Mitteln der theoretischen Vernunft beweisen, sondern nur durch einen Standortwechsel – theologisch: durch die Umkehr zu Jesus Christus – erfahren.

Das „Scheitern der Versuche, sich erkenntnistheoretisch selbst zu begründen und eine abgeschlossene, sichere Orientierung zu gewinnen, ist Beleg für die Endlichkeit des Menschen inklusive seiner Vernunft“ und „Hinweis auf die Angewiesenheit auf Fremdbegründung“.<sup>46</sup> Der Mensch ist sich nicht selbst Grund, sondern er steht auf

mann (Hg.): Rechenschaft des Glaubens, FS Rolf Hille, Wuppertal 2007, 5–38, hier: 30 (der zweite Satz ist im Original kursiv).

44 Vgl. ebd., 32.

45 Heinzpeter Hempelmann: „Wir haben den Horizont weggewischt“. Die Herausforderung: Post-moderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis, Witten 2008, 143.

46 Ebd., 165.

dem Grund, der gelegt ist: Gottes Ja zum Menschen in Jesus Christus. Diese Einsicht ist Einweisung in die Demut, die vor Selbstüberhebung und Selbstsicherung des Glaubens bewahrt. Demut aus dem Wissen um die eigene Endlichkeit und Irrtumsfähigkeit sowie Wahrheitszeugnis aus der Gewissheit des Glaubens sind keine unvereinbaren Gegensätze.<sup>47</sup> Vielmehr gibt gerade das Spannungsverhältnis zwischen Wahrhaftigkeit und Demut der Rechenschaft vom Glauben die spezifische Gestalt der „kühnen Demut“ oder „demütigen Kühnheit“, von der David Bosch schreibt: „Wir erkennen nur stückweise, aber wir erkennen. Und wir glauben, dass der Glaube, zu dem wir uns bekennen, wahr und gerecht ist und deshalb verkündet werden sollte. Wir tun dies jedoch nicht als Richter oder Anwälte, sondern als Zeugen; nicht als Soldaten, sondern als Boten des Friedens; nicht als aggressive Verkäufer, sondern als Gesandte des dienenden Herrn.“<sup>48</sup>

### 3.3. Identität und Rezeptivität

Apologetik als argumentierende Rechenschaft von der Einsicht des Glaubens könnte damit zufrieden sein, den Status der christlichen Glaubensgewissheit im Verhältnis zu konkurrierenden Wahrheitsansprüchen geklärt und die Gründe für das Festhalten an der Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens dargelegt zu haben. Doch als Grammatik des christlichen Lebenszeugnisses ist sie Einweisung in das lebensweltliche Handeln des Gottesvolkes und hat sich damit der Spannung zu stellen zwischen lebensweltlicher Einpassung einerseits und differenzieller Identität andererseits. So stellt sich die Frage: Wenn die Anpassung an die Umgebungskultur (Relativismus) wie auch die Absonderung von ihr (Fundamentalismus) keine dem Evangelium gemäßen Wege sind, gibt es einen dritten Weg zwischen diesen Abgründen? Auf dem Weg zu einer öffentlichen Theologie hat Miroslav Volf vorgeschlagen, das Verhältnis der Kirche zu den Umgebungskulturen in dreifacher Weise zu bestimmen:

- *Annehmen (Accepting)*: Nach Volf können Christen erstens „bestimmte Elemente der Kulturen, die sie bewohnen, einfach übernehmen“<sup>49</sup>. Bestimmte Übernahmen sind sogar unvermeidlich. So haben Christen Anteil an der sprachlich vermittelten geschichtlichen Existenz, die allen Menschen eigen ist, sie kommunizieren folglich in der Sprache, die sie mit einer Gesellschaft bzw. Sprachgruppe teilen. Aber nicht nur auf der Ebene der Sprache, sondern auch auf der Ebene kultureller Symbole teilen Christen und Nichtchristen einen gemeinsamen Zeichenvorrat. So bedienen sie sich beim Essen der Konventio-

47 Im Blick auf die biblische Hermeneutik spricht Kevin Vanhoozer am Ende seines beeindruckenden Entwurfs von einer „Hermeneutics of Humility and Conviction“: Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge, Grand Rapids 2009, 455–468.

48 David J. Bosch: Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie, Gießen 2012, 577.

49 Miroslav Volf: Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften, in: ZThK 92 (1995), 357–375, hier: 374.



nen der jeweiligen Kultur, sie praktizieren allgemein anerkannte Formen der Höflichkeit und würdigen einen pietätvollen Umgang mit Sterben und Tod.

- *Verwandeln (Transforming)*: Christen werden zweitens andere Kulturelemente aufnehmen, diese aber von innen her transformieren. Hier lässt sich eng an das gerade Gesagte anknüpfen. Christen gebrauchen die in ihrem Umfeld verwendete Sprache, doch wenn sie über Gott, über das Leben oder über die Liebe sprechen, nehmen diese Begriffe neue Bedeutungsfelder in sich auf, sodass sich der Gebrauch der Sprache verändert: Gott ist der dreieinige, sich in Jesus Christus zu den Menschen herabneigende und damit persönliche Gott; Liebe als Agape bezeichnet die sich selbst hingebende Liebe Gottes usw. Ebenso gewinnt die gemeinsame Mahlzeit in der Feier des Abendmahls kultische Bedeutung, die Ehe erhält den Rang einer irdischen Widerspiegelung des Treubundes Gottes mit seinem Volk, die Trauerfeier wird zum Bekenntnis des Glaubens an die Auferstehung der Toten.
- *Ersetzen (Replacing)*: Einige Elemente der Kultur müssen drittens zurückgewiesen werden, weil sie sich für die Interpretation der Leiterzählung vom anbrechenden Gottesreich als unbrauchbar erweisen. So steht die Beurteilung des Lebenswertes eines Menschen anhand von Leistungskriterien konträr dem bedingungslosen Zuspruch der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch Gott entgegen. Auch die mediale Trivialisierung und unangemessene Zurschaustellung von Gewalt, Sex und Leid verdunkeln die Wahrheit des Evangeliums, in dem die Lebensfreundlichkeit und Lebensdienlichkeit des sich zum Menschen herablassenden Gottes gegen die den Menschen knechtenden Mächte der Welt bezeugt wird. Die Zurückweisung solcher Elemente darf jedoch keine Leerstelle hinterlassen, sie muss mit positivem „Einsatz“ einhergehen, das heißt: An die Stelle der Selbstrechtfertigung des Menschen tritt die Rechtfertigung aus Glauben durch Jesus Christus, an die Stelle der Vergötzung von Geld, Sex und Macht tritt die Bindung an den Gott, der alle Güter zum dankbaren und verantwortlichen Gebrauch erschaffen hat.

Was folgt im Entdeckungszusammenhang der postchristlich-pluralistischen Gesellschaft aus Gottes Ja zum Leben und seinem Nein zur Leben zerstörenden Macht der Sünde? Im engen Anschluss an, aber mit leichter Modifizierung des Ansatzes von Miroslav Volf möchte ich von der Dreiecksstruktur des *Ja – Ja/Nein – Nein* im Weltverhältnis der christlichen Gemeinde sprechen. Volf selbst spricht vom Leben der christlichen Gemeinde in „weicher“ bzw. „interner Differenz“. Was genau bedeutet das?<sup>50</sup>

- *Ja zum Engagement*: Christen sollen sich mit Leidenschaft und Zuversicht für und in der Welt engagieren, denn Gott hat in Jesus Christus alles gegeben (Röm 8,32). Mit ihrem Einsatz, sei es als Mitglied einer Gemeindegruppe oder einer säkularen Initiative, nehmen Christen ernst, dass Gott sie berufen und begabt hat, Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft in die-

ser Welt zu setzen. Im Horizont des Kommens Gottes sind sie nicht bereit, sich mit den Ungerechtigkeiten in dieser Welt abzufinden. Den neuen Himmel und die neue Erde werden Christen nicht schaffen, doch in der Nachfolge des dienenden Christus (Mk 10,45) und mit der Vision der Gottesherrschaft setzen sie Zeichen für eine Kultur, in der Leben aufblühen kann und Gott geehrt wird.

- *Nicht totale, doch zeichenhafte Transformation*: „Dass Christen in einer internen Differenz zu der sie umgebenden Kultur leben bedeutet, dass Christen keinen Ort haben, von dem aus sie die *ganze* Gesellschaft, die sie bewohnen, transformieren könnten.“<sup>51</sup> Weil Christen kraft ihres Menschseins stets nur in ein internes, nicht in ein externes Differenzverhältnis zur Umgebungskultur treten können, ist der Versuch aussichtslos, *alles* verändern zu wollen. Es gibt keine Stunde „Null“, und es gibt keinen neutralen Boden, von dem aus einfach noch einmal neu begonnen werden könnte. Stets ist schon eine Geschichte da, an der Christen auch im Verhältnis der internen Differenz mitgeschrieben haben. Dazu kommt eine theologische Voraussetzung: Die „neue Stadt“ (Apk 21,1), in der Gerechtigkeit und Frieden herrschen werden, wird nicht von Menschen gebaut, sondern ist Gottes eschatologische Gabe vom Himmel herab. Was Christen kraft der ihnen von Gott verliehenen Gaben getan haben, ist dennoch nicht vergeblich getan, „denn ihre Werke folgen ihnen nach“ (Apk 14,13).
- *Nein zur Anpassung*: Die Differenzen zwischen der Lebenskultur der Kirche Jesu Christi und den Umgebungskulturen zu überzeichnen bedeutet, die Schöpfung zu zerstören, die Gottes Muster von Unterscheidungen und Beziehungen ist. Unterscheidungen sind die Voraussetzung dafür, eine Botschaft zu bringen und eine Wirklichkeit zu bezeugen, die nicht lediglich Ableitung aus oder Teilgröße des schon Bestehenden, Alten ist: „If you have difference, you have the Gospel.“<sup>52</sup> Denn das Evangelium ist die gute Nachricht, dass Gott etwas unableitbar Neues, Unbegreifliches tut (Jes 43,19), dass Menschen durch den Glauben an diesem Neuen Anteil erhalten (2Kor 5,17) und dass dieses Neue sich in der ganzen Schöpfung durchsetzen wird (Apk 21,1). Als „Kontrastgesellschaft“<sup>53</sup> (Gerhard Lohfink) lebt die Kirche aus dem Ja zu Gottes neuer Welt, das im Kommen Jesu angebrochen ist und sich kraft seines Geistes ausbreitet. Nur von diesem Ja her ist das Nein zu verstehen, mit dem solchen Ansprüchen und Vorgaben begegnet wird, die der Lebensordnung Gottes für die Menschen entgegenstehen und nicht zur Ordnung der Gemeinde werden dürfen. Glaubwürdigkeit gewinnt dieses Nein, wo es nicht den Eindruck der Selektivität erweckt (weil der Fokus auf der Differenz entweder ausschließlich in der Sexualethik oder ausschließlich in Fragen der Wirtschaftsordnung liegt), sondern dieses Nein konsistent aus Gottes Ja zum Leben erwächst. Das Nein zur Anpassung meint

51 Ebd., 93 (Übersetzung C. Raedel).

52 Ebd., 95.

53 Vgl. Gerhard Lohfink: Wie hat Jesus die Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg i. Br. 1982, 142.

50 Zum Folgenden vgl. Miroslav Volf: A Public Faith. How Followers of Christ Should Serve the Common Good, Grand Rapids 2011, 77–97.



jedoch nicht Beziehungsabbruch, denn weil die ganze Schöpfung auf Gott bezogen ist, kann die Gemeinschaft zu konkurrierenden Kulturen nie ganz abbrechen, müssen die Grenzen der Kirche dahingehend durchlässig sein, dass die Erneuerung des Sinnes (Röm 12,2), die Hinwendung zur Wahrheit des Evangeliums in Jesus Christus möglich ist.

*Ich fasse zusammen:* Rechenschaft vom Glauben zu geben, heißt in letzter Konsequenz, aus der Wahrheit Gottes zu leben. Rechenschaft vom Glauben kann daher nicht nur eine (Teil-)Disziplin der Theologie sein, sondern muss verstanden werden als Grammatik des christlichen Lebensvollzugs im Ganzen. Als Einweisung in das lebensweltliche Handeln stellt christliche Apologetik in die Spannung zwischen der Verehrung des dreieinigen Gottes (Sammlung) und der wirkmächtigen Bezeugung der Zuwendung Gottes zur Welt (Sendung). Sie hat sowohl der Versuchung des Fundamentalismus als auch des Relativismus zu widerstehen. Überzeugt davon, von der Wahrheit des Evangeliums von Jesus Christus ergriffen zu sein (Wahrhaftigkeit), wird zwischen der Wirklichkeit des souveränen Gottes und den menschlichen Formen der Bezeugung Gottes unterschieden (Demut). Christliche Apologetik leitet schließlich dazu an zu unterscheiden, wo die „kleinen und großen Weigerungen, Abweichungen und Alternativen“<sup>54</sup> geboten sind, um dem Evangelium in einer sich verändernden Lebenswelt treu zu bleiben (Identität und Rezeptivität).

#### *Summary*

*In late modernity to credibly testify to the truth of the Gospel is a task that cannot be fulfilled merely on the level of apologetics as an intellectual enterprise. What is needed is an understanding of apologetics as the grammar of the Christian witness embodied in everyday life. The article unfolds the matrix of an apologetics thus understood, and identifies – following Miroslav Volf – accepting, transforming and replacing as the three basic commitments of a Christian way of life that is marked by an internal difference in relation to the pluralist society.*

---

Christoph Raedel

Jg. 1971. Theologiestudium in Rostock, Halle (Saale), Cambridge und Reutlingen. Promotion 2002. 2005–2011 Studienleiter und Dozent am CVJM-Kolleg Kassel, seit 2011 Professor für Ökumenische Theologie an der CVJM-Hochschule Kassel.

54 Miroslav Volf: Christliche Identität und Differenz, a.a.O., 374 (dort kursiv).