

JEAN-LUC MARION · PARIS – CHICAGO

APOLOGIE STATT APOLOGETIK

Was man gemeinhin als Apologetik bezeichnet, besteht erst seit der Neuzeit als eigenständige theologische Disziplin, und ihre Berechtigung wird heute oft in Frage gestellt. Sie kann sich jedoch auf die allbekannte Stelle im 1. Petrusbrief berufen: «Haltet in eurem Herzen Christus den Herrn heilig. Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort (*apologian*) zu stehen, der euch nach dem Grund (*aitionti hymas logon*) der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig» (1 Petr 3, 15). Damals, als der Staat (das Römische Reich) die Christen noch nicht ausdrücklich verfolgte, während sie im täglichen Leben schon vielfachen Bedrängnissen, Verdächtigungen und Anklagen ausgesetzt waren, verlangt Petrus von ihnen dreierlei: Sie sollen Christus als ihren einzigen Herrn heilig halten; sie sollen über ihre Hoffnung Rechenschaft ablegen (den Grund – *logos* – dafür angeben) und sie sollen das bescheiden (gegenüber ihren Mitmenschen) und ehrfürchtig (gegenüber Gott) tun. Diese auf den ersten Blick so schlichten Ermahnungen werden tief sinnig, ja erstaunlich, wenn wir sie negativ umformulieren.

Als Erstes gilt dann, dass einer erst dann öffentlich das Wort ergreifen soll, wenn ihn die inständige innere Bitte «dein Name werde geheiligt» dazu nötigt. Wir sollen erst dann und in dem Maße vor der Welt von Christus reden, wenn uns der Eifer für Seinen Namen innerlich verzehrt, voll Ungeduld, dass dieser Name geheiligt werde «wie im Himmel so auch auf Erden». Daraus folgt: Wenn wir selbst in unserem Denken diesen Namen nicht heiligen, sind alle unsere Erklärungen und Rechtfertigungen nutzlos; wir selbst bleiben dann ebenso heidnisch wie die Heiden, an die wir uns wenden. Wenn wir selbst den Namen Gottes nicht wirklich heiligen (durch Lobpreis und durch Erfüllung des göttlichen Willens), dann wissen wir nicht, wovon wir reden und was wir sagen, wenn wir unsere Gesprächspartner oder Gegenspieler durch Beweisgründe zu überzeugen suchen. Ohne wirklich gelebte Liebe ist keine Apologie möglich.

JEAN-LUC MARION, geb. 1946, ist emeritierter Professor der Pariser Sorbonne und Professor an der Universität von Chicago. Er ist Mitbegründer der «Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio» und Mitglied der Académie Française.

Die *Apologie* bezieht sich, zweitens, nicht einfach auf Gott, indem sie Sein Dasein beweist, Seine Eigenschaften erläutert oder von Seinem Leben und Seinem Wirken erzählt. Es geht in ihr vielmehr um Jesus Christus, um seine Anerkennung als unseren einzigen Herrn, und um die Hoffnung, die Er uns geschenkt hat. Wir müssen Auskunft geben (*apo-logia*) auf eine ganz bestimmte Kunde, *logos*: über das Kommen des Herrn zu uns und über unsere Hoffnung auf die Auferstehung; denn «durch Ihn [Christus] seid ihr zum Glauben an Gott gekommen, der ihn von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben hat, so dass ihr an Gott glauben und auf ihn hoffen könnt» (1 Petr 1, 21). Mit andern Worten: Die Apologie gibt Rechenschaft von unserem Glauben, davon, dass wir zu Christus Ja sagen und dass wir glauben, dass Er wirklich auferstanden ist und dass Er uns das ewige Leben gibt. Ohne diesen Glauben ist keine Apologetik möglich und sinnvoll. Jede Apologie setzt die feste Hoffnung auf die Auferstehung voraus.

Diese Rechenschaftsablage muss, drittens, in aller Sanftmut und Bescheidenheit erfolgen. Sie legt keine zwingenden Schlussfolgerungen aus unwiderleglichen Beweisen vor, kraft eines unwiderstehlichen *logos*; sie will nicht überzeugen, sondern Zeugnis ablegen. Es ist nicht Aufgabe des Christen, seinen Gesprächspartner dazu zu bewegen, dass er seine Meinung ändert (das kann nur in der Intimität zwischen Gott und Menschen geschehen; denn der Glaube an Gott muss von Gott selbst geschenkt werden). Er hat vielmehr die Aufgabe, Christus die Ehre zu geben (anders gewendet, Ihn zu verherrlichen), indem er Ihn *vernehmbar* (*logos*) macht für die Vernunft (*logos*) des Menschen. Das Wort (*logos*) der Bezeugenden macht das menschengewordene Gotteswort, den *Logos* für die Menschen glaubwürdig. Es gibt keine Apologie ohne Glaubensbekenntnis.

Die drei genannten Erfordernisse einer *apologia* umschreiben die Möglichkeitsbedingungen, genauer gesagt, die theologischen Voraussetzungen dafür, dass diese Apologie eine christliche Apologie ist. Die Apologie setzt im Apologeten die Liebe, die Hoffnung und den Glauben voraus – denn er soll ja gerade diese drei theologischen Tugenden im Gesprächspartner wecken, (besser gesagt die Voraussetzung dafür schaffen, dass Gott sie in ihm weckt). Hier wird auch die Gefahr oder zumindest die Zweideutigkeit einer «Apologetik» deutlich, wie man sie früher verstanden hat: einer zwingenden Beweisführung, die ausgehend von angeblich neutralen Vernunftgründen und zu einer ebenso neutralen Vernunftfeinsicht führend zur Überzeugung von einer theoretischen Wahrheit führen sollte. Sie sollte zur Erkenntnis der Existenz, des Wesens und der Eigenschaften Gottes führen, ohne dass dabei die drei theologischen Tugenden ins Spiel kommen mussten, weder bei dem, der diese Beweise vorlegte, noch bei seinem Gesprächspartner. Man beschränkte sich darauf, auf eine rein theoretische Erkenntnis (ohne Erfahrung der christlichen Liebe) Gottes ganz im Allgemeinen abzuzielen (und

nicht auf die Hoffnung, die Christus und seine Auferstehung uns schenkt), und man versuchte, mit bloßen Vernunftgründen (und zunächst ohne Bekenntnis des eigenen Glaubens) zu dieser Überzeugung zu führen. Der Traum von einer vollkommenen Apologetik hatte ja gerade zum Ziel, die beiden Gesprächspartner von jedem Eindringen in den Bereich jenes Geistes *abzuhalten*, der Gott in Jesus Christus offenbart. Die wahre Apologetik bestände mit anderen Worten gerade darin, einen Ausgangspunkt zu finden, der keinerlei Glauben voraussetzt, und nur mit theoretisch zwingenden Argumenten zu arbeiten, leidenschaftslos und absichtslos vorzugehen, und zu nichts anderem, als zu etwas streng Beweisbarem hinzuführen. Eine solche Apologetik würde somit nicht nur vom Standpunkt des ungläubigen Gesprächspartners, den es zu überzeugen gilt, *ausgehen*, sondern, um zunächst seine Hochschätzung und dann auch seine intellektuelle Zustimmung zu gewinnen, *auf diesem gleichen Standpunkt beharren*, um so schlussendlich ganz gleich zu denken wie er, zunächst zwar nur der äußeren Form nach, aber dann, fast unmerklich (wie ließe sich das vermeiden?) auch bezüglich des Inhalts. In der Tat bestand das Ergebnis der neuzeitlichen Apologetik oft weniger darin, das christliche Mysterium den Ungläubigen nahezubringen als in einer Reduktion dieses Mysteriums auf das, was ein Ungläubiger guten Willens davon allenfalls noch verstehen kann, solange er «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» bleibt.¹

Ein solches Abgleiten und die ihm zugrundeliegende Aporie sind jedoch keineswegs unvermeidlich. Die ersten christlichen Schriftsteller, die sich das literarische Genus der *Apologia* zu eigen machten (das schon Platon zur Verteidigung des Sokrates angewandt hatte), sind nicht in die aufgezeigte Falle getappt, und weil sie viel theologischer argumentierten, sind sie auch zu einem weit überzeugenderen Ergebnis gelangt. Die frühchristlichen Schriftsteller bedienten sich bekanntlich vor allem zweier Literaturgattungen: einerseits der *Briefe* (Ignatius von Antiochien, Polykarp, Clemens) nach dem Vorbild der Apostelbriefe (Paulus, Johannes, Jakobus, Petrus, Judas), und andererseits der *Apologien*. In den Briefen wandte sich normalerweise ein Christ (ein Apostel, ein Bischof, ein Zeuge o.ä.) an andere Christen, oft auch eine Gemeinde an eine andere, um in einer Zeit der Bedrängnis sich gegenseitig im richtigen Glauben zu bestärken. Die andere Gattung, die *Apologie*, wandte sich zur gleichen Zeit nicht nach innen, sondern *nach außen*, an einen heidnischen Leser (so die drei Bücher *An Autolykos* des Theophil von Antiochien im Jahr 181 und das Plädoyer *An Diognet* gegen 200) oder ganz allgemein an eine heidnische Leserschaft (so die *Apologie* des Aristides von Athen aus dem Jahr 147, die Rede Tatians *An die Bekenner des Griechentums* zwischen 155 und 170, oder die *Bittschrift für die Christen* und *Über die Auferstehung der Toten* des Athenagoras von Athen um 177), oder gar an alle politischen Machthaber (das *Apologetikum* Tertullians, 197) und noch

gezielter an den Kaiser in Person (Justins beide *Apologien*, 153–155). Diese Art der Beweisführung fand ihren Höhepunkt in *De Civitate Dei*, das der hl. Augustinus im Jahr 425 vollendete.

Wenn wir die drei wichtigsten dieser Werke, jene von Justin, Tertullian und Augustin miteinander vergleichen, entdecken wir in ihnen einige gemeinsame, untereinander verknüpfte Kennzeichen, welche die theologische Stringenz dieser *Apologien* begründen – ganz im Gegensatz zu den möglichen Irrwegen der neuzeitlichen Apologetik. Nennen wir wenigstens einige davon.

Auch die Apologie beruft sich auf das vernünftige Denken; sie legt Beweisgänge vor, und zwar solche, die auch für den Ungläubigen nachvollziehbar sind. Man könnte daraus einen Gegensatz konstruieren zum Kerygma, der nackten, ja entblößenden Verkündigung des Evangeliums, im Sinne des Paulus: «Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung [des Kerygmas] zu retten. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen [im Kerygma, *keryssomen*] Christus als den Gekreuzigten, für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1, 21–24). Ungeachtet dieser Aussagen entschlossen sich die ersten Apologeten jedoch nicht zu einer schroffen Frontstellung, zu einer Art urkirchlichem Barthianismus, sondern zu einer philosophischen Beweisführung. Justin, «Philosoph und Märtyrer», nahm den Kaiser (in diesem Falle Marc-Aurel), der sich den offiziellen Titel eines «Philosophen» zugelegt hatte, beim Wort. Er schloss sich damit der Vorgehensweise des hl. Paulus gegenüber den stoischen und epikureischen «Philosophen» auf dem Areopag an (Apg 17, 18): Gut, reden wir als Philosophen, Beweis gegen Beweis, *logos* gegen *logos*, Weisheit gegen Weisheit! Doch wie kann das Kerygma zu einer Weisheitslehre werden? wird man sich fragen. Weil «die unsichtbare Wirklichkeit Gottes seit der Erschaffung der Welt an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen wird» (Röm 1, 20). Zwischen Kerygma und Beweisführung besteht kein Widerspruch; denn auch das Kerygma ist Verkündigung einer Weisheit, doch nicht der «Weisheit der Welt» (1 Kor 1, 20), nicht unserer eigenen Weisheit und auch nicht der Weisheit des Ungläubigen, an den wir uns wenden (und der wir selbst auch sind), sondern «der Weisheit Gottes», einer Weisheit, die «weiser ist» (1 Kor 1, 25) als die Weisheit der Welt. Das Kerygma lehnt die Weisheit nicht ab; es verkündet sie vielmehr so, wie sie in Christus erfüllt ist. Auch der Glaube denkt, und wenn er nicht so denkt, wie alle Welt, dann nicht weil er weniger denkt, sondern im Gegenteil, weil er *mehr* denkt als die Welt. Das Kerygma und seine Bezeugung stellt den Apologeten vor die Aufgabe, dieses *Mehr* an Vernünftigem aufzuzeigen, das

es enthält. Aug in Aug zum Ungläubigen sieht sich der Christ nur zu dem Einen herausgefordert: Wenn das, was er sagt, wahr ist, wenn Christus wirklich «die Weisheit Gottes» kundtut, und wenn der Christ daran Anteil hat, dann muss oder müsste der Christ in allem eine *tieferer Einsicht* haben als der Ungläubige. Die «Trägheit zu glauben» (Lk 24, 25) ist auch eine Trägheit im Begreifen («Begrift ihr immer noch nicht?» – Mt 16, 11) und die Dummheit wird zu einer Sünde wider den Geist.

Mit Tertullian und vor allem mit Augustin beginnt sich ein Wort durchzusetzen, das auf die im Kerygma erschlossene (und keineswegs verschlossene) Weisheit und Vernunft hinweist, das Wort *confessio*, Bekenntnis. Die Confessio, das Bekenntnis ist ein Sprechen (*con-fiteri* von *fateri*), aber ein Sprechen aus der Weisheit Gottes, die es sich zu eigen gemacht hat (*con-fiteri*). Ein solches sich zu eigen machen setzt natürlich voraus, dass einer auch seine eigene Wahrheit vor Gott anerkennt, dass er seine Sünden bekennt vor dem einzig Heiligen, Gott.

Es gibt also auch hier Vernunft, aber nicht die Vernunft der Heiden, und (für uns) auch nicht die (neuzeitliche) Vernunft der Metaphysik. Welche Vernunft also? Sie fällt nicht vom Himmel, ausgewortet und aufgeschrieben, so dass man sie wie in einem Buch lesen könnte; sie ist vielmehr ein vom Vater «geschenktes» «Geheimnis» (Mt 13, 11 = Mk 4, 11 = Lk 8, 10) in der Person Jesu Christi. Christus tritt auf als das einzige Wort, die einzige Weisheit des Vaters, als der *Logos*, in dem alles erdacht und geschaffen wurde. Das führt in der Apologie zu einer entscheidenden Kehre. Sie ist ausgegangen von einer einleuchtenden Rechtfertigung der Glaubenswahrheiten (dem *Credo*). Das Credo enthält nichts Unglaubwürdiges: Es gibt nur einen Gott, alle Weisen der Heiden stimmen dem zu; er hat die Welt *aus Nichts* geschaffen; er hat sich in der Menschheit Seines Wortes kundgetan, usf. Und dann hat die Apologie auf die sittliche Haltung der Christen hingewiesen: Sie sind ehrlich, anständige Bürger, nützlich für den Staat, rechtschaffen, keine Kindesmörder, nicht ausschweifend, usf. Die altchristliche Apologie tat all das in einer Sprache der Vernunft, die auch der ungläubige Partner mitvollziehen konnte. Doch dann kommt die Apologie an einen Punkt, in dem sich die Situation gleichsam umstülpt: Der Gesprächspartner müsste zur Einsicht gebracht werden, dass die Vernunft selbst problematisch ist: dass ein Geist, den das Kerygma nicht erleuchtet hat, an seine Grenzen stößt, so wie jeder andere endliche, weil geschöpfliche Geist; und schließlich, dass der *logos* in seinem ursprünglichen, weiten und absoluten Sinn sich von einem endlichen Geist nicht ausloten lässt, selbst wenn es der Geist eines Philosophen wäre; dass die Überlegung vielmehr vom Unbedingten in Person ausgehen muss, von «Gott, für den nichts unmöglich ist» (was die Alten so gut wie wir zugaben).²

Diese Umstülpung verletzt die Vernunft nicht, aber sie macht deutlich, dass unser Geist letztlich nicht über die Vernunft zu verfügen vermag. Um

der Vernunft ihr Recht zukommen zu lassen, um mit ihr vernünftig umzugehen, muss man sie auf ihren Ursprung zurückführen, auf den *Logos*. Wenn Philosophie möglich sein soll, dann nur, wenn man sie sich vom *Logos* geben lässt. Der hl. Augustinus beharrt darauf. Der Christ muss sich weigern, mit den «Theologen» des Heidentums zu diskutieren (den Erdichtern lächerlicher und abscheulicher Mythen und den Priestern eines politisch-theologischen Kults), und nur das Gespräch mit den Naturphilosophen annehmen (den Astronomen, welche die quasi göttlichen Bewegungen der Gestirne beobachten), wenn er argumentieren will (*De Civitate Dei* VIII,1). Tertullian ergänzt, dass «auch wir es in diesem Bereich den Philosophen gleichzutun vermögen» (*Apologeticum* 47,9). Wenn die wahre Philosophie als Liebe zur Weisheit zu bestimmen ist, dann verdient gerade der Christ ein wahrer Philosoph genannt zu werden. Er liebt Gott, der die wahre Weisheit, der der wahre *Logos* ist («*verus philosophus est amator Dei*», *Civitas Dei* VIII,1). Das war schon die Lehre Justins: Was die Philosophen bei den Griechen sind, das sind bei den Barbaren die Christen (*1. Apologie* 7,3). Die Vernunftgründe, von denen die Apologie ausgeht, sind deshalb anders als jene, auf die sie hinausläuft. Am Ende bildet der *logos* (die Logik der Beweisführungen) nicht mehr nur die Diskussionsgrundlage, ein neutrales *medium* des Gesprächs; er wird schließlich zum *Logos* selbst, auf den das Ganze abzielt. Die Apologie will mit ihrer Logik nicht den *Logos* beweisen; sie lässt vielmehr im *logos* der Logik den *Logos* des Wortes Gottes selbst aufscheinen. Damit erhält die Logik einen neuen Status, auf den am Ende dieses Aufsatzes noch zurückzukommen ist.

Der Apologie gelingt es, wie wir gesehen haben, viele gängige Vorwürfe gegen die Christen zu berichtigen. Doch schließlich stößt sie auf einen Vorwurf, den sie nicht wegdiskutieren kann, weil sie ihn als berechtigt anerkennen muss: Die Christen verehren die Götter des Staates nicht; sie weigern sich, dem Kaiser zu opfern – so entschieden, dass sie dafür zu sterben bereit sind. Dieser Vorwurf hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren, nicht nur weil die Christen heute oft von andern Religionsgemeinschaften verfolgt oder in der allgemeinen Glaubenslosigkeit an den Rand gedrängt werden, sondern vor allem, weil sie die Quasi-Götter unserer Zeit nicht verehren (die «Werte», den «Pluralismus», die «Toleranz», die «Verfügung über das Ende des Lebens», die «Wahlfreiheit», das «Wachstum», den «Markt», usf.). Vor allem aber muss sich die Apologie in jedem Fall mit dem Atheismus auseinandersetzen, und das nicht nur, weil laut verkündet wird: «Gott ist tot», ganz so wie man damals festgestellt hat: «Der Große Pan ist tot».

Hier wird ein Paradox sichtbar, das mit dem Wesen des Christentums selbst gegeben ist. Die Apologie der Christen hat nicht nur mit dem Atheismus zu tun, sondern mit einem *doppelten* Atheismus. Es gibt zunächst einen

Atheismus, den man «objektiv» nennen könnte, und der sich zeigt, wenn Menschen ohne das Gesetz und ohne die alten Götter leben müssen, und erst recht, wenn ihnen auch noch der «Gott der Moral» weggenommen wird, der einzige, den ihnen die (neuzeitliche) Metaphysik noch gelassen hatte. Sie leben dann «als Atheisten in der Welt, *atheoi en kosmó*» (Eph 2, 12), «ohne Gott zu kennen, *ouk eidotes theon*» (Gal 4, 8; vgl. 1 Thess 4, 5). Sie sind nicht Atheisten aus persönlicher, selbst gewählter Überzeugung, sondern aus erlittener, andauernder Gottverlassenheit. Eine gut geführte Apologie muss den Ungläubigen in der Tat zugestehen, dass ihnen *jeglicher* Gott fehlt und abgeht, ob sie das nun wollen *oder nicht*, so sehr, dass sie, wie in Nietzsches abgrundtiefer Schreckensvision, ein Entsetzen über ihre Situation packt. Diesen ersten Atheismus kann ein Christ nur *feststellen*. Wenn sich jedoch ein Ungläubiger groß aufzuspielen beginnt, was nicht selten der Fall ist, und wenn er den gottlosen Helden markiert, weil er meint, im Ärmel noch *andere* Götter verborgen zu haben, uneingestandene Götter, die vielleicht noch kommen werden, die aber angenehmer zu ertragen und jedenfalls leichter zu manipulieren wären als Jener Andere, der ihn unablässig beunruhigt, auch wenn er ihm abgeht – ja gerade, weil er ihm fehlt. Gegen diese angeblichen Götter, gegen diesen Gottheitsanspruch von Prinzgemahlen, muss der Christ einen zweiten Atheismus nicht nur feststellen, sondern ihn für sich *in Anspruch nehmen* und zu einem Theologen werden, der «mit dem Hammer» die Götzenbilder und ihre immer wieder nachwachsenden tausend Häupter zerschlägt. Justin argumentiert so: Gewiss, diesen Göttern gegenüber, euren Göttern, die ihr aus Metall, aus Stein und mit Begriffen fabriziert, sind wir wirklich Atheisten; denn an ihnen gibt es nichts Göttliches, und im Widerspruch gegen sie anerkennen wir nur den wahren Gott (1. *Apologie* 6,1). Und gleicherweise Tertullian: «[...] wir können nicht als Frevler gegen die Gottheit und die Religion angesehen werden; denn wir haben gezeigt, dass sie gar nicht existiert» (*Apologeticum* 27,1; vgl. 22,10). Sie existiert nicht, diese Religion, weil es in ihr keinen Gott gibt: «Wir hören auf, eure Götter zu verehren von dem Zeitpunkte an, wo wir erkennen, dass es keine sind» (*Apologeticum* 10,2). Der Beweis dafür, dass die Ungläubigen keine Götter haben und auch keinen Zugang zur Gottheit, ergibt sich aus ihrem immer wieder als Großes Privileg vorgebrachten Anspruch, das grundlegende *Recht* zu haben, selbst entscheiden zu können, wer ein Gott ist: Der Senat (oder die Nationalversammlung oder der Kongress) stimmt über die Gottheit jedes einzelnen Götzen ab, so «dass bei euch die Gottheit von menschlichem Gutdünken abhängt. Wenn der Gott dem Menschen nicht zusagt, wird er kein Gott. Bald wird der Gott von des Mensch Gnaden Gott sein» (*Apologeticum* 5,1; vgl. 13,3). Doch richtigerweise gibt es «niemand [...], der Götter hätte machen können – *Nemo est qui deos faceret*» (*Apologeticum* 11,3).

Doch wenn dem so ist, woran sieht man dann, dass gerade die Christen in ihrer Weisheit den wahren Gott erkennen? Was ist das grundsätzlich Neue, das ganz Ungewohnte, das die Heiden und die Ungläubigen von den Christen lernen müssen? Paradoxerweise ist es das: Man erkennt den wahren Gott genau daran, dass man ihn nicht fassen kann, man erkennt ihn als den Unerkennbaren. Wenn Tertullian an den Punkt gelangt, wo er bestimmen soll, welches der wahre Gott ist (*Apologeticum* 17,2), beginnt er mit der Feststellung, dass dieser sich ohne Namen und als unfassbar offenbart, und in der Folge zählt er dann nur negative Eigenschaften Gottes auf. Damit entfaltet er (wie schon Athenagoras und Theophil) das apophatische Prinzip Justins: «Einen Namen für den unnenbaren Gott vermag niemand anzugeben, *onoma tō arrētō theō oudeis echei eipein*» (1. *Apologie* 61,11). Gott, den wahren Gott, kann man nicht benennen (*nommer*), im besten Fall kann man ihn ent-nennen (*dé-nommer*). Wirklich und richtig spricht man über Gott nur dann, wenn man *zu* Ihm spricht, und ohne Ihn zu lästern spricht man nur zu Gott, wenn man Ihn lobpreist. «Er sei gelobt!»

So können wir zum Schluss noch einmal auf die Vernunft zurückkommen und näher bestimmen, wie der *logos* zum *Logos* kommen muss, zur «großen Vernunft» (Nietzsche), zum «umfassenden Begriff der Logik» (Husserl). Pascal hat das geschildert:

Deshalb sagen die Heiligen, statt, wie von menschlichen Angelegenheiten gesagt wird, dass man sie kennen muss, bevor man sie liebt, was zum Sprichwort geworden ist, gegensätzlich hierzu, wenn sie von den göttlichen Dingen reden, dass man sie lieben muss, um sie zu kennen, und dass man in die Wahrheit nicht kommt, nicht eindringt, es sei denn durch die Liebe zu Gott, woraus sie einen ihrer nützlichsten Lehrsprüche gemacht haben.³

Den *logos* als *Logos* kann nur erkennen, wer einsieht, dass er geliebt ist; denn der *Logos* sagt und offenbart die *Liebe* Gottes, er sagt nichts anderes als: «Gott ist Liebe». Das Hindernis, auf das jede Apologie schließlich trifft, ist nicht die Gotteserkenntnis. Auch die Dämonen kennen Gott, doch sie lehnen ihn ab, weil sie ihn hassen. So wird auch Christus von den Menschen abgelehnt, weil sie ihn hassen, und sie lehnen sich gegen die Wahrheit auf, weil sie diese *für sich selbst* beanspruchen (Gal 4, 16; Joh 8, 40). Das haben schon die Heiden erkannt (Terenz, *Andreia*, v.68). Tertullian klagt über dieses entscheidende Hindernis, vor dem jede Apologie schließlich steht, auch und gerade dann, wenn sie richtig und wahr argumentiert: «Seit langem, das heißt immer, ist die Wahrheit verhasst gewesen; *plane olim, id est semper, veritas in odio est*» (*Apologeticum* 14,7). Augustinus stimmt dem zu: «Die Wahrheit erzeugt Hass, *veritas parit odium*» (*Confessiones* X,34). Das Hindernis kann jedoch zu einem Durchlass werden und die Ausweglosigkeit

zum Wegweiser. Die Wahrheit des göttlichen *Logos* offenbart sich nur der Liebe (des Menschen), weil sie nichts ist als Liebe (Gottes). So stimmt alles zusammen, und die Apologie fordert schlussendlich zum Bekenntnis des Glaubens auf.

Deshalb sollten wir die Apologetik vergessen, um zur *Apologia* zurückzukehren, besser gesagt, um sie uns wieder zu eigen zu machen «in Milde und Furcht».

Übersetzt von Peter Henrici.⁴

ANMERKUNGEN

¹ Anspielung auf Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Anm. d. Übers.).

² Vgl. dazu *La question de l'inconditionné*, in P. CAPELLE-DUMONT (Hg.), *Dieu en tant que Dieu*, Paris 2012.

³ *Von der Kunst zu überzeugen*, hg. v. Ewald Wasmuth, Heidelberg 1950, 94. Pascal bezieht sich offensichtlich auf Augustin: «Non intratur in veritatem, nisi per charitatem» (*Contra Faustum*, 32, 18, PL 42, col. 507).

⁴ Im französischen Original erschienen als *Apologétique et apologie*, in: *Revue Catholique Internationale Communio* 39 (2014) 9–17.