

Radical Orthodoxy ist nicht orthodox

Daniel von Wachter

10. Juli 2015

1 Orthodox?

Die liberale Theologie geht davon aus, daß man die traditionelle christliche Lehre heute nicht mehr glauben kann und daß man sie deshalb verändern muß. Sie will sich nicht vom Christentum offen absagen, sondern das Christentum verändern oder
5 eine neue Version des Christentums einführen. *Radical Orthodoxy* (RO), vor allem von John Milbank gegründet, will eine Gegenbewegung dazu sowie zum Säkularismus sein: »A theology which claims to be radical and orthodox«¹. In diesem Aufsatz möchte
10 ich untersuchen, ob sie es wirklich ist, und ich werde Indizien dafür vorstellen, daß sie es nicht ist. Vor diesem Hintergrund werde ich dann die Analytische Religionsphilosophie (oder Analytische Theologie) als Alternative vorstellen.

¹ S. OLIVER, »Introducing Radical Orthodoxy: from participation to late modernity«, in: *The Radical Orthodoxy Reader*, hg. von J. MILBANK und S. OLIVER, London, 2009, S. 3–27, S. 3.

2 Kennzeichen liberaler Theologie

15 (2.1) Sehen wir uns einige Kennzeichen liberaler Theologie an, um das Verhältnis der RO zu ihr bestimmen zu können. Besonders auffällig ist die »Man kann das heute nicht mehr glauben«-Formel, wie sie in Rudolf Bultmanns vielzitiertter Aussage von 1941 vorkommt:

20 Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß
25 sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.²

(2.2) Die These, daß man nicht an Wunder glauben könne,
30 ist in der liberalen Tradition so verbreitet und der traditionellen Theologie so deutlich entgegengesetzt, daß man sagen kann, daß, wer sie nicht teilt, kein liberaler Theologe ist. Versuche, sie zu begründen, findet man bei den Philosophen Thomas Hobbes und David Hume, aber in der liberalen Theologie wird sie mit
35 Emphase und mit Bezug auf »heute« oder »seit der Aufklärung« oder »angesichts der Naturwissenschaft«, aber ohne nennenswerte Begründung vorgetragen. Das ist nicht einfach ein kritisierbares Versäumnis, sondern ein wesentliches Kennzeichen liberaler Theologie. An die Stelle der Begründung derjenigen Thesen,
40 welche die liberale von der traditionellen Theologie unterschei-

² R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung hg. v. Eberhard Jüngel, Beiträge zur evangelischen Theologie 96, München, 1985, S. 16.

det, tritt das »Man kann heute nicht mehr«, welches ein eigentümliches, vielleicht hegelianisch, vielleicht aber auch strategisch zu verstehendes Denken in Epochen oder Zeitaltern ausdrückt (mehr dazu unten in § 5), und ein Bezug auf »die Vernunft«, »die
45 Aufklärung« oder »die Naturwissenschaft«. Des liberalen Theologen Richtschnur sind nicht Argumente, sondern die Zeit, das Heute. Argumente hält er für nicht zielführend. Bei vielen Fragen, zu denen es verschiedene Meinungen gibt, entscheidet sich
50 der liberale Theologe nicht einfach für eine und trägt Argumente gegen die andere vor, sondern er erklärt die andere Meinung für veraltet, ja für inexistent. Aus »Man kann X heute nicht mehr glauben« folgt ja genau genommen, daß es niemanden mehr gibt, der X glaubt, und liberale Theologen nehmen diese Implikation an und verwenden sie, um über die Vertreter entgegengesetzter
55 Meinungen zu sagen, daß es sie nicht gebe oder nicht geben dürfte oder daß sie nicht ernstzunehmen seien.

(2.3) Aus dieser Ablehnung der traditionellen Lehre schließt die liberale Theologie nicht, daß das Christentum aufzugeben sei, sondern daß es zu verändern sei. Sie versucht also zu erwirken,
60 daß in den Kirchen und in den theologischen Fakultäten etwas anderes gelehrt wird als bisher. Und zwar soll das Christentum keine Lehre, keine metaphysischen Behauptungen mehr enthalten. Die liberale Theologie verkündet also einen *nichtkognitivistischen* Glauben. Wir können drei Arten unterscheiden: 1. Gemäß
65 dem moralischen Nichtkognitivismus ist der wahre oder der zu bewahrende Kern der Religion die Moral. Immanuel Kant neigte zu so einer Auffassung. 2. Emotionaler Nichtkognitivismus: Friedrich Schleiermacher (1768–1834) schrieb:

70 Die Religion ist nicht, wie man gewöhnlich meint, ein Wissen oder ein Handeln, Metaphysik oder Moral oder ein Kompositum aus beiden, sondern sie ist ein andächtiges Anschauen und Fühlen des Universums. [. . .] Lehrsätze und bestimmte doktrinäre Begriffe gehören nicht zum We-

75 sen der Religion, sondern sind sekundär und müssen an-
anders gebraucht und verstanden werden als im traditionel-
len Sinne.³

Schleiermacher wendet sich also nicht nur gegen Religion, die
eine Lehre hat, sondern auch gegen als Moral verstandene Re-
ligion. Statt dessen bestehe Religion nur in bestimmten Gefüh-
80 len. 3. Existenzieller Nichtkognitivismus: Bultmann empfahl, die
christlichen Lehraussagen, weil man sie in ihrer herkömmlichen
Bedeutung nicht mehr glauben könne, anders zu verstehen, so
daß sie keine historischen oder metaphysischen Behauptungen
mehr ausdrücken, sondern ins Leben sprechen. Sie vermitteln
85 z. B. Hoffnung oder Trost. Die christlichen Lehrsätze werden also
umgedeutet oder metaphorisiert, d. h. zu Metaphern erklärt.

(2.4) Unter einer *orthodoxen* Theologie hingegen ist eine Theo-
logie zu verstehen, welche die traditionelle Lehre verteidigt und
sich auf sie gründet. Sie sucht die rechte Lehre, die Offenbarung,
90 die Lehre der Bibel und will sich nicht vom Zeitgeist, von Mo-
den oder von den eigenen Neigungen beeinflussen lassen. Sie will
die christlichen Lehren nicht umdeuten. Der Orthodoxe – die-
ses Wort verstehe ich hier nicht im Sinne der Ost-Orthodoxie –
nimmt an, daß uns die rechte Lehre von Jesus und dann von den
95 Aposteln vermittelt wurde und im Neuen Testament ausgedrückt
wird. Er erkennt die Bibel, vom Neuen Testament ausgehend ge-
deutet, als Gottes Wort und als Quelle der rechten Lehre an. Et-
was geringerer, aber immer noch großer Konsens besteht darüber,
100 daß das apostolische Glaubensbekenntnis und die Ergebnisse der
ökumenischen Konzile, insbesondere das von Nizäa 325 und das

³ F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter
ihren Verächtern*, In ihrer ursprünglichen Gestalt. Mit fortlaufender Über-
sicht des Gedankenganges neu hg. v. Rudolf Otto, 6. Aufl., Göttingen, 1967,
Link, 41 (Summarium der 2. Rede).

von Chalcedon 451 die rechte Lehre ausdrücken.

(2.5) Da unser Ziel hier nicht ist zu untersuchen, welcher Denomination die RO nahesteht und welche Denomination oder welches Glaubensbekenntnis bibeltreu ist, sondern nur, ob die RO
105 anstrebt, orthodox zu sein, können wir hier »orthodox« in einem sehr *weiten* Sinne verstehen. Der Monophysitismus (Miaphysitismus) wurde auf dem Konzil von Chalcedon verurteilt, aber von der liberalen Theologie unterscheidet er sich immer noch dadurch, daß er anstrebt, sich an die von Jesus und den Aposteln
110 verbreitete und im Neuen Testament ausgedrückte Lehre zu halten, und daß er daher keine christlichen Lehren metaphorisiert. Zumindest in einem weiten Sinne, im Gegensatz zur liberalen Theologie, kann man deshalb selbst einen Miaphysiten als »orthodox« bezeichnen. Wir können definieren:

115 Daß eine Theologie oder eine Lehre im weiten Sinne *orthodox* ist, heißt, daß sie anstrebt, die von Jesus und den Aposteln verbreitete und im Neuen Testament ausgedrückte Lehre wiederzugeben.

(2.6) Eine Theologie, die nicht einmal in diesem weiten Sinne
120 orthodox ist, ist eindeutig nicht orthodox. Dies werde ich von der RO behaupten. In diesem Sinne sind alle folgenden orthodox, obwohl unter ihnen erhebliche Lehrunterschiede bestehen und einige von ihnen in einigen Lehren eigenwillige und von den ökumenischen Konzilien abweichende Wege gegangen sind: Origenes,
125 Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Martin Luther, Johannes Calvin, Balthasar Hubmeier, Samuel Clarke, John Wesley. Es hängt jedoch hier nicht viel davon ab, ob man so einen weiten Sinn von »orthodox« noch für angemessen hält oder ob man ihn für unangemessen hält, weil man »orthodox« mit Bezug auf die
130 ökumenischen Konzile definiert. Unsere Aufgabe ist es zu untersuchen, in wie weit und in welchem Sinne die RO orthodox ist, wie sie also zu christlichen Kernlehren wie der von der Auferste-

135 hnung Jesu oder der von der Vergebung der Sünden steht und ob sie diese metaphorisiert. Prüfen wir zunächst die Aussagen der RO über diese Lehren. Danach werden wir das Selbstverständnis der RO als postmodern und ihre Auffassung der Theologie untersuchen.

3 RO über die Auferstehung Jesu

140 (3.1) John Milbanks Auffassung der Auferstehung können wir seinem Aufsatz »Postmodern critical Augustinianism«⁴ aus dem Jahr 1991 entnehmen, der 2009 im *The Radical Orthodoxy Reader* wiederabgedruckt wurde. Der Text ist nicht einfach zu verstehen, wir müssen die Position rekonstruieren, indem wir sie aus wenigen verstreuten Sätzen zusammensetzen.

145 Desire, through re-application, both respects this perfection and undoes it through joining the work to the continuous musical series. Hence the way is Christ, but equally the Church. And both are 'real' as the cultural happening of 'meaning'; 'liberal versus conservative' debates about
150 the historicity of the resurrection, etc. will have no place in a postmodern theology.⁵

155 (3.2) Die »konservative« Position sagt, gestützt insbesondere auf 1 Kor 15, auf die Evangelien und auf die Predigten in der Apostelgeschichte, daß am dritten Tag nach der Kreuzigung Jesu das Grab leer war, weil Jesus körperlich vom Tod auferstanden und aus dem Grab herausgegangen war, und daß dies den Jüngern und uns bewies, daß Jesus wirklich der von Gott gesandte Erlöser ist. Die »liberale« Position sagt, daß man das heute nicht

⁴ J. MILBANK, »'Postmodern critical Augustinianism': a short summa in forty-two responses to unasked questions«, in: *The Radical Orthodoxy Reader*, hg. von J. MILBANK und S. OLIVER, London, 2009, S. 49–62.

⁵ MILBANK, »Postmodern critical Augustinianism«, § 40.

mehr glauben kann und daß man der Aussage »Jesus ist aufer-
160 standen« irgendeinen anderen Sinn abgewinnen soll. Was meint
Milbank damit, daß in einer postmodernen und damit in seiner
Theologie für einen Streit zwischen diesen Positionen kein Raum
bestehe? Wahrscheinlich meint er, daß der Unterschied unwichtig
oder sinnlos sei. Zum Postmodernismus würde die Einstellung
165 passen: Die historische Wahrheit ist unerheblich und nicht her-
auszufinden, sie betrifft uns nicht; auf das Leben und die Bedeu-
tung für uns kommt es an.

(3.3) Ausdrücklich lehnt Milbank den Gedanken ab, daß die
Auferstehung Jesu ein Beweis dafür ist, daß er Gottes Sohn oder
170 der Erlöser ist:

What are we to make of the fact that a ‘resurrection’ forms
a part of this memory? Resurrection is no proof of divinity,
nor a kind of vindication of Jesus’ mission. And no very
good ‘evidence’ survives, only the record of some strongly
175 insisted-upon personal testimonies. What we have is the
memory of community, of ‘ordinary’ conversation, of eat-
ing and drinking, continuing beyond death. Without this
element, there could not really be a memory of a moment
of ‘perfect’ community, for this is normally inhibited by
180 the forces of nature as we know them, and by death, espe-
cially.⁶

(3.4) Warum die Auferstehung Jesu weder ein Beweis seiner
Göttlichkeit noch eine Bestätigung von Jesu Auftrag – und damit
auch nicht Gottes Annahme des Kreuzestodes als Opfer oder der
185 Abschluß des Erlösungswerkes – sein soll, erfährt der Leser nicht
direkt, eine Antwort ergibt sich aber aus Milbanks Interpretation
der Auferstehung.

The resurrection is about the persistence of the ordinary,
and the doctrine of the incarnation locates God in the

⁶ MILBANK, ‘Postmodern critical Augustinianism’, § 26.

190 ordinary, even if this is an ordinariness ‘transfigured’.⁷

Die Lehre der Auferstehung Jesu besagt nach Milbank, daß das Gewöhnliche weiterbestehen kann. Die Inkarnationslehre besagt, daß Gott im Gewöhnlichen ist. Hier zeigt sich, daß Milbank auch die Inkarnationslehre, d. h. die Lehre, daß Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott, also Mensch gewordener Gott ist, in etwas
195 Diesseitiges umdeutet. In § 25 macht Milbank eine Aussage über den Kern des Christentums:

Christianity is primarily about this hope for community. But it offers more than hope: it also remembers perfect
200 community as once instantiated by the shores of Lake Galilee; this is a memory compounded only of words and images. But there should be no pathos here, and Christianity has too often been sunk in this pathos. It is not that we have a few fragments of memory in lieu of the ‘real presence’ of the resurrected Christ, but that these fragments
205 are the real saving presence; they provide us [...] with a new language of community. The Christian claim is that the narratives about Christ show what love [...] is.⁸

(3.5) In nichtpostmodernistischem Klartext könnte man das
210 so ausdrücken: Das Christentum handelt nach Milbank vor allem von einer Hoffnung auf Gemeinschaft. Die Gemeinschaft, die Jesus gelebt und verkündet hat, ist ein Vorbild und Idealbild für uns. Durch sein Vorbild ermöglicht uns Jesus Gemeinschaft. Die Erzählungen über Christus zeigen uns, was Liebe ist.

(3.6) Vor diesem Hintergrund wird der oben zitierte § 26 verständlich. Die Auferstehung Jesu ist für Milbank deshalb kein Beweis für Jesu Göttlichkeit, weil für ihn das Christentum von Gemeinschaft handelt und er die Auferstehungslehre da einordnet. Vom Auferstandenen wird berichtet, daß er bei den Frauen,

⁷ MILBANK, »Postmodern critical Augustinianism«, § 28.

⁸ MILBANK, ‘Postmodern critical Augustinianism’, § 25.

220 den Jüngern und in der Gemeinde war, daß er mit ihnen gegessen
und getrunken hat und daß er den Tod überdauert hat. Milbank
verwendet das, um der Auferstehungslehre einen Sinn abzugewin-
nen, der zu dem Sinn paßt, den er dem Christentum abgewinnt.
Die Bedeutung der Erzählung von der Auferstehung Jesu ist der
225 Gedanke der Gemeinschaft und des den Tod Überdauerns. Sie
ermöglicht uns, vollkommene Gemeinschaft zu denken.

To remember the resurrection, to hope for the universal re-
surrection, is a 'political' act: for it is the ultimate refusal
of all denials of community. The return of all the dead
230 in reconciliation – the innocent, the guilty, the oppressed
and the oppressors – is looked for (Peukert).⁹

(3.7) Milbanks Auffassung der Auferstehung Jesu ist eine ty-
pisch liberale Umdeutung und jedenfalls nicht orthodox. Eine
orthodoxe Auffassung müßte von 1 Kor 15 ausgehen, wo Paulus
235 eine alte Formel wiedergibt:

Denn ich habe euch zuvörderst gegeben, was ich empfan-
gen habe: daß Christus gestorben sei für unsre Sünden
nach der Schrift, und daß er begraben sei, und daß er auf-
erstanden sei am dritten Tage nach der Schrift, und daß er
240 gesehen worden ist von Kephias, darnach von den Zwölfen.
Darnach ist er gesehen worden von mehr denn fünfhun-
dert Brüdern auf einmal, deren noch viele leben, etliche
aber sind entschlafen. Darnach ist er gesehen worden von
Jakobus, darnach von allen Aposteln. (1 Kor 15, 3-7)

245 Auf die bloße Beschreibung der Auferstehung aufbauend wären
folgende Elemente typisch für eine orthodoxe Auffassung:

1. Jesu Auferstehung bewies den Jüngern und uns, daß Jesus
wirklich der von Gott gesandte Erlöser ist.
2. Die Auferstehung besiegelte Christi Erlösungswerk. Detail-
250 lierte Aussagen in diese Richtung wären: »Durch die Aufer-

⁹ MILBANK, 'Postmodern critical Augustinianism', § 27.

stehung hat Jesus den Tod endgültig besiegt« oder »Durch die Auferstehung bekräftigte der Vater, daß er das Opfer annimmt«.

3. Die Auferstehung Jesu ist *Grund* für Freude, Hoffnung und Trost. So z. B. im wahrscheinlich ältesten liturgischen Gesang in deutscher Sprache: »Christ ist erstanden von der Marter alle. Des solln wir alle froh sein; Christ will unser Trost sein.«¹⁰

(3.8) Milbank lehnt diese Punkte ab. Die Punkte 1 und 2 sind die orthodoxen Bestandteile des Sinnes der Auferstehung. Milbank lehnt sie, wie es für liberale Theologie typisch ist, im oben (§ 3.3) zitierten § 26 ab, indem er sagt: die Auferstehung ist kein Beweis der Göttlichkeit, und sie ist keine Bekräftigung der Mission Jesu. Er gewinnt der Auferstehungserzählung einen anderen Sinn ab: Sie hilft uns, Gemeinschaft zu haben, und sie bringt uns auf den Gedanken, daß es weitergeht und daß etwas bestehen bleibt (persistence). Das sind typisch liberale Motive, sie ersetzen Aussagen über Gott und Erlösung durch Umdeutung und Metaphorisierung durch Aussagen über Diesseitiges und Zwischenmenschliches.

(3.9) Die historische Auferstehungsbehauptung hält Milbank für nicht wahr oder für nicht wichtig, während sie nach orthodoxer Auffassung sowohl wahr als auch wichtig ist, weil sie ein *Grund* zur Freude ist, weil durch sie der Tod besiegt und das Erlösungswerk besiegelt wurde. Diese Begründungsbeziehung lehnt Milbank ab, statt dessen behandelt er die Auferstehungserzählung als Vorbild oder Sinnbild und als etwas, was uns auf bestimmte Gedanken bringen kann. Dieser Sinn besteht darin, daß die Auferstehungserzählung uns hilft, Gemeinschaft zu haben und daß sie uns auf den Gedanken bringt, daß es weitergeht und

¹⁰Evangelisches Gesangbuch (1993) Nr. 99

daß etwas bestehen bleibt (persistence).

(3.10) Begründung durch Lehre, z. B. »Die Auferstehung Jesu ist Grund für Freude, Hoffnung und Trost« oder »Jesus ist kommen, Grund ewiger Freude«, und Begründung von Glauben
285 nennt Milbank in anderen Texten ablehnend »Extrinsizismus«:

Most modern theology since the seventeenth century has been captive to a false grace/nature, faith/reason dualism that is itself partially responsible for ushering in secularisation. The resulting 'extrinsicism' assumes that first one
290 must prove God by reason, then show that revelation is possible de jure and finally provide 'sound reasons' (miracles, proof of historical facticity, evidence of transformation etc.) for revelation de facto.¹¹

Milbank schreibt hier der »modernen« Theologie einen Glaube-
295 Gründe-Dualismus zu. Das trifft auf die evangelische Theologie zwischen 1517 und 1800 und auf die ganze christliche Theologie bis 1800 zu, aber gerade die liberale Theologie seit Schleiermachers *Über die Religion* (1799) ersetzt die Begründung von Freude, Trost, Hingabe usw. durch die christliche Lehre durch
300 Metaphorisierung – wie es Milbank selbst auch tut.

(3.11) Der liberalen Theologie ähnelt Milbanks Behandlung der Auferstehung Jesu schließlich auch darin, daß er seine Auffassung nicht begründet. Mit keinem Wort begründet er, weshalb er die traditionelle, orthodoxe Lehre ablehnt. Die unzähligen gründlichen
305 Untersuchungen, welche Indizien für die Auferstehung Jesu vorlegen, wischt er (im oben, 3.3, zitierten § 26) mit einem Halbsatz weg: »und keine guten Indizien haben überlebt, nur Berichte einiger nachdrücklicher persönlicher Zeugnisse«. Gerade in den letzten Jahren sind mehrere Bücher und Aufsätze mit Beweisen

¹¹ J. MILBANK, 'The grandeur of reason and the perversity of rationalism: Radical Orthodoxy's first decade', in: *The Radical Orthodoxy Reader*, ed. by J. MILBANK and S. OLIVER, London, 2009, pp. 367–404, p. 368.

310 für die Auferstehung Jesu erschienen, welche die bisherigen an
Gründlichkeit noch übertreffen.¹²

4 Radical Orthodoxy über die Vergebung der Sünden

(4.1) Sehen wir uns die Position der RO zur Vergebung der
315 Sünde und zur Sühne durch Christus (engl. atonement) an, um
weiter zu prüfen, ob die RO orthodox ist. Eine allgemeine Aus-
sage von Milbank dazu, die von 1991 stammt:

It is pointless to approach incarnation and atonement pri-
marily as revealed propositions.¹³

320 Eine orthodoxe Sicht und selbst viele heterodoxe Auffassungen
würden das Gegenteil annehmen: Die Sühnelehre ist eine rein of-
fenbarte, denn während man die Existenz Gottes auch ohne Of-
fenbarung, nur durch die Indizien z. B. in der Natur erkennen
kann, kann der Mensch die Sühnelehre durch sein natürliches
325 Erkenntnisvermögen und durch Philosophie ohne Offenbarung
nicht erkennen, sondern nur durch die von Jesus und den Apo-
steln vorgetragene und im Neuen Testament übermittelte Lehre.
Oder meint Milbank mit »primarily«, daß er nur die Auffassung
ablehnt, daß die Sühnelehre keine Bedeutung für unser Leben

¹² R. SWINBURNE, *The Resurrection of God Incarnate*, Oxford, 2003; T. MCGREW und L. MCGREW, »The argument from miracles: a cumulative case for the resurrection of Jesus of Nazareth«, in: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, hg. von W. L. CRAIG und J. P. MORELAND, Oxford, 2012, S. 539–662, Link; W. L. CRAIG, *The Son Rises: Historical Evidence for the Resurrection of Jesus*, 2000; G. R. HABERMAS und M. R. LICONA, *The Case for the Resurrection of Jesus*, 2004; N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis, 2003.

¹³ J. MILBANK, *The Word Made Strange, Theology, Language, Culture*, Cambridge (Mass.), 1997, S. 148, zitiert in S. FINLAN, *Options on Atonement in Christian Thought*, 2007, S. 90.

330 hätte und keine Herausforderungen an uns stellte? Doch niemand
behauptet das. Christen haben immer gelehrt, daß ein Mensch,
um Vergebung der Sünden durch Jesu Tod zu erhalten, Buße tun
und umkehren muß. Vielleicht gibt es manchmal die Vorstellung,
335 daß ein Mensch auch dann durch die Taufe Vergebung und ewiges
Leben bekommt, wenn er nicht bereut und sich nicht um Besse-
rung bemüht. Wenn Milbank diese Vorstellung kritisierte, wäre
das orthodox, doch darauf zielt er nicht ab. Dem Wortsinne nach
könnte »primarily« hier auch bedeuten, daß die Sühnelehre vor
340 allem durch Offenbarung und nur ein wenig durch natürliches
Erkenntnisvermögen erkannt werde, doch auch dies hat kaum
jemand behauptet.

(4.2) Milbank will auf etwas anderes heraus: Er will die Sühne-
lehre und die Inkarnationslehre als Metaphern verstehen.

345 Metaphors of atonement – »ransom«, »sacrifice«, »victo-
ry« – are not to be taken realistically, as [...] an invisible
eternal transaction between God and humanity. [...] Rat-
her, Jesus' death] inaugura[tes] the »political« practice of
forgiveness.¹⁴

In seinem Buch *Being Reconciled* von 2003 wird es noch klarer:

350 Such an eternal divine gift only becomes forgiveness when
in Christ it is not God forgiving us (since he has no need
to) but humanity forgiving humanity. Therefore divine re-
demption is not God's forgiving us, but rather his giving
us the gift of the capacity for forgiveness.¹⁵

355 (4.3) Milbank lehnt also ausdrücklich ab, daß der Mensch Ver-
gebung von Gott braucht und daß die Sühnelehre davon handelt,
obwohl jede orthodoxe Auffassung davon ausgeht. Diese Vorstel-
lung hält er für abwegig und ersetzt deshalb die traditionelle

¹⁴ MILBANK, *The Word Made Strange*, 161f.

¹⁵ J. MILBANK, *Being Reconciled, Ontology and pardon*, London, 2003,
S. 62.

360 Sühnelehre durch die Aussage, daß Christus den Menschen ermöglicht hat, anderen Menschen zu vergeben. Dies ist eine typisch liberale Metaphorisierung und in keinem Sinne orthodox.

5 Moderne und Postmoderne

(5.1) *Radical Orthodoxy* versteht sich als *postmoderne* Theologie. Sehen wir uns an, was es damit auf sich hat und ob dies mit 365 Orthodoxsein vereinbar ist. Milbank überschreibt eine Summa seiner Thesen mit »Postmodern critical Augustinianism«¹⁶ und trägt als erste These vor:

370 1. The end of modernity, which is not accomplished, yet continues to arrive, means the end of a single system of truth based on universal reason, which tells us what reality is like.¹⁷

(5.2) Es ist nicht selbstverständlich, daß sich eine Theologie als »modern« oder »postmodern« versteht. Man kann auch einfach etwas über Gott und die christliche Lehre sagen, ohne sich 375 eines dieser beiden Worte anzustecken; ohne sich einer Epoche zuzuordnen. Sehen wir uns die Funktion dieser Epochenbegriffe näher an.

(5.3) Die Epochenbegriffe »Moderne« und »Postmoderne« assoziieren ein ganzes Zeitalter mit bestimmten Meinungen. Die 380 im üblichen Sprachgebrauch enthaltene Definition von »Moderne« enthält zwar eine ungefähre zeitliche Zuordnung, aber auch Kriterien der Form »In der Moderne glaubt man an X (und nicht mehr an Y)«. Daß die Definition von »Moderne« Kriterien der Form »In der Moderne glaubt man X« enthält, zeigt sich daran, daß einige mühsame Untersuchungen dazu anstellen, wann 385

¹⁶ MILBANK, »Postmodern critical Augustinianism«.

¹⁷ MILBANK, »Postmodern critical Augustinianism«, S. 41.

die Moderne begonnen hat. Wäre »Moderne« einfach als ein bestimmter Zeitraum definiert (was sinnvoll wäre), gäbe es zur Frage, wann die Moderne begann, nichts zu erforschen, es wäre Definitionssache. Man könnte dann untersuchen, welche Meinungen
390 in jener Zeit wie verbreitet waren. Aber man sieht die »Moderne« als eine Art Geist an, der Europa befallen hat, und man fragt dann, wann das geschehen ist.

(5.4) Daß zur Definition von »Moderne« auch Meinungen gehören, zeigt sich auch daran, daß es widersinnig klingt zu sagen: »In
395 der Moderne gelangten durch die Werke der großen Philosophen Samuel Clarke (1675–1729), Christian von Wolff (1679–1754), Joseph Butler (1692–1752), Christian August Crusius (1715–1775) und William Paley (1743–1805) die Gottesbeweise zu neuer Blüte.« (Noch deutlicher besteht dieser Widerspruch beim Begriff
400 des »Zeitalters der Aufklärung«.) Obwohl das historisch richtig ist, weil die genannten Autoren alle in der üblicherweise als »Moderne« bezeichneten Zeit lebten und alle die Gottesbeweise gründlich weiterentwickelten, klingt das paradox. Das liegt daran, daß mit »Moderne« assoziiert ist, daß man sich in der Moderne
405 von den Gottesbeweisen abwandte.

(5.5) Daran zeigt sich, daß die durch die Epochenbegriffe verbreitete Vorstellung, daß in der betreffenden Zeit die betreffenden Meinungen von der Mehrheit der Autoren oder gar von allen vertreten wurden, falsch ist. Bestenfalls nahm die Zahl ihrer
410 Vertreter zu. Die Epochenbegriffe behandeln die Menschen als einheitliches, vom selben Zeitgeist besessenes Kollektiv, sie ignorieren die zu jeder Zeit bestehenden Meinungsverschiedenheiten.

(5.6) Epochenbegriffe enthalten oder vermitteln auch Wertungen. Im Modernebegriff steckt die These, daß die kennzeichnenden Meinungen die richtigen oder die der Zeit entsprechenden
415 seien oder daß die meisten sie vertreten *sollten*, selbst wenn es tatsächlich Minderheitenmeinungen waren. Die Begriffe »Moder-

ne« und »Postmoderne« werden beide gerne mit einer »Man kann das heute nicht mehr glauben«-Rhetorik verwendet. Beim Epochenbegriff »Mittelalter« ist die Bewertung hingegen negativ, er bewertet die kennzeichnenden Meinungen als zurückgeblieben und dunkel. Zum Denken in Epochen gesellt sich oft ein geschichtlicher Determinismus, der eine bestimmte geschichtliche Entwicklung für notwendig und wünschenswert hält.

(5.7) »Moderne« und auch »Zeitalter der Aufklärung« werden mit der Ablehnung von göttlichen Eingriffen, Gottesbeweisen und Offenbarung assoziiert. Tatsächlich nahmen aber viele, ja wahrscheinlich die Mehrheit der kompetentesten Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts diese Dinge an und arbeiteten Theorien dazu aus (s. o. 5.4).

(5.8) »Postmoderne« wird mit Aussagen wie »Es gibt keine Wahrheit« oder »Vernunft ist ein Herrschaftsinstrument« assoziiert. Tatsächlich sagt nur eine kleine Minderheit der Autoren heute (und auch zur Zeit von Lyotard, Derrida und Foucault, also etwa 1960–1980) so etwas. Der Postmodernebegriff ist noch weniger als der Modernebegriff als ein bestimmter Zeitraum und noch mehr durch bestimmte Meinungen oder Einstellungen definiert. Zugleich ist noch offensichtlicher, daß er, obwohl er eine Aussage über das Denken der Menschen heute macht, nicht auf gründlichen Untersuchungen des Denkens der Menschen heute beruht, sondern daß die Postmodernisten, also diejenigen Autoren, welche das Zeitalter der Postmoderne ausrufen, das »postmodern« genannte Denken verbreiten möchte. Sie versuchen, ihre Thesen dadurch zu verbreiten, daß sie behaupten, diese seien die zeitgemäßen Auffassungen und die anderen Auffassungen könne man

heute nicht mehr vertreten.¹⁸

(5.9) Die Meinungen, mit denen die Epochenbegriffe »Moderne«, »Aufklärung« und »Postmoderne« assoziiert werden, sind alle mehr oder weniger dem traditionellen, orthodoxen Christentum entgegengesetzt. Insbesondere werden sie mit der Ablehnung von Gottes Eingriffen, von Offenbarung und von Gotteserkenntnis durch die Vernunft assoziiert. Während dies bei den Begriffen »Moderne« und »Aufklärung« mit der Formel, daß diese der Vernunft widersprechen, geschieht, geschieht es bei »Postmoderne« mit der Aussage, daß es keine Wahrheit und keine Vernunft gebe oder daß diese nur Herrschaftsinstrumente seien. Aus beidem folgt die Ablehnung der christlichen Lehre.

(5.10) Ich halte Epochenbegriffe für irreführend und die in ihnen enthaltenen Vorstellungen für weitgehend falsch. Epochenbegriffe sind falsche Verallgemeinerungen, sie stellen Zeiten als einheitlich dar und verdrängen die Meinungsverschiedenheiten, die bestanden. Der Begriff der »Moderne« ist irreführend, weil er den Eindruck vermittelt, die Mehrheit der Autoren jener Zeit hätten angenommen, daß man die Existenz Gottes nicht beweisen könne. In Wirklichkeit hat sogar die Mehrheit der Autoren das Gegenteil angenommen. Aber selbst da, wo ein Epochenbegriff eine Mehrheitsmeinung herausgreift, verdient die widersprechende Minderheitsmeinung Beachtung, genauer gesagt: Argumente. Die Frage ist, ob man eine Meinung mit Argumenten als Begründung vorträgt oder unter Berufung auf die Zeit mit einem »Man

¹⁸Wie Stephen Hicks dargelegt hat, entstand der Postmodernismus bei Lyotard, Derrida, Foucault und Rorty als Strategie mit sozialistischen Zielen. (S. R. C. HICKS, *Explaining Postmodernism, Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*, Tempe (Arizona), 2004, Link)

kann heute nicht mehr glauben, daß ... ».

(5.11) Besonders irreführend ist der Begriff des »Zeitalters der Aufklärung«, auf das sich liberale Theologen oft berufen.¹⁹ Er enthält die falsche Vorstellung, daß die Mehrheit oder die wichtigsten Autoren jener Zeit die Vernunft eingeführt hätten, während die Menschen vorher dem Aberglauben anhängen. Hinzu kommt, daß die wichtigsten Autoren, welche zur »Aufklärung« gerechnet werden, z. B. Christian Thomasius, Christian Wolff und John Locke, zu deren Zeit es den Begriff »Aufklärung« noch nicht gab, nicht jenes »Wir bringen Licht ins Dunkel«-Pathos hatten. Daniel Edelstein hat deshalb den Aufklärungsbegriff zu Recht als einen Versuch einiger späterer Autoren gedeutet, sich in die Reihe bedeutender Philosophen zu stellen und sich samt ihnen als epochemachend zu stilisieren.²⁰ Die Epochenbegriffe und das Denken in Epochen wurde besonders von diesen Schöpfern des Aufklärungsbegriffes verbreitet.

6 Epochendenken in der Radical Orthodoxy

(6.1) Radical Orthodoxy hat mir der liberalen Theologie gemein, daß sie sich in Epochen einordnet und den Epochenbezug weitgehend an die Stelle der Begründungen setzt, so daß keine nennens-

¹⁹Zum Beispiel in der folgenden vielzitierten Aussage von Langdon Gilkey: »[C]ontemporary theology does not expect, nor does it speak of, wondrous divine events on the surface of natural and historical life. The causal nexus in space and time which the Enlightenment [Aufklärung] science and philosophy introduced into the Western mind [...] is also assumed by modern theologians and scholars; since they participate in the modern world of science both intellectually and existentially, they can scarcely do anything else.« (L. GILKEY, »Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language«, in: *God's Activity in the World: The Contemporary Problem*, hg. von O. C. THOMAS, Chico, California, 1961, S. 194–205, S. 31)

²⁰ D. EDELSTEIN, *The Enlightenment: A Genealogy*, 2010.

werten Argumente gegen die abgelehnten Auffassungen, insbesondere gegen die orthodoxe Lehre vorgebracht werden. Während die meisten älteren liberalen Theologen sich auf die »Moderne« und »die Aufklärung« berufen, beruft sich RO auf »die Postmoderne«.

(6.2) Typischerweise möchten Orthodoxe die rechte Lehre ganz unabhängig davon vertreten möchten, welche Auffassungen gerade herrschend, in Mode oder neu sind, deshalb denken sie nicht in Epochen. Milbank wirft der »analytischen Philosophie« vor:

It is of course notoriously true that, with the exception of the likes of Wilfred Sellars, Richard Rorty and Bernard Williams, analytic philosophers are proud of their total ignorance of the history of ideas, or the history of anything else save things like playing cards and voting practices.²¹

(6.3) Das kann man so sehen, aber da aus der analytischen Philosophie auch beachtliche philosophiegeschichtliche Forschung hervorgegangen ist,²² liegt Milbank's Einschätzung vielleicht an etwas anderem: Milbank denkt in Epochen und meint vielleicht, man solle oder könne nicht unabhängig von Epochen denken und theologische und philosophische Thesen vertreten. Vielleicht nimmt er, wie viele deutsche Philosophen 1960 bis 2000, auch an, daß sich philosophische Fragen irgendwie nur aus der Untersuchung der Philosophiegeschichte beantworten lassen, oder daß sie sich gar nicht beantworten lassen, sondern daß man nur die geschichtliche Entwicklung der Antworten untersuchen könne.

²¹ J. MILBANK, »The Return of Metaphysics in the 21st Century (Stanton Lecture 1)«, in: (2011), <http://theologyphilosophycentre.co.uk>, Link.

²²Ein Beispiel dafür ist Richard Cross's Scotus-Forschung ((R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus, The Scientific Context of a Theological Vision*, 1998; R. CROSS, *The Metaphysics of the Incarnation, Thomas Aquinas to Duns Scotus*, 2002; R. CROSS, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, 2014)). Auch E. STUMP, *Aquinas*, London, 2003 oder die Fachzeitschrift *Philosophiegeschichte und logische Analyse* sind Beispiele.

Analytischen Philosophen ist diese Denkweise fremd. Sie sagen und begründen einfach, was sie für richtig halten, und lesen alte Texte, indem sie die Aussagen und die Argumente aus den Texten genau herausarbeiten und dann auch bewerten oder verwenden. Autoren der RO befassen sich mit alten Texten nicht, indem sie die Aussagen genau herausarbeiten, sondern indem sie nach Denkströmungen und den Eigenschaften und der Vorgeschichte von Epochen suchen.

(6.4) Sehen wir uns das am Beispiel der Aussagen der RO über Duns Scotus an. Catherine Pickstock spricht zu Beginn eines Aufsatzes über Duns Scotus über »den Versuch, die entscheidenden Weichenstellungen in der Richtung der modernen Philosophie nicht bei Descartes und Kant, sondern im Mittelalter zu sehen«²³ Darin zeigt sich schon der Glaube an die Einheitlichkeit des Denkens zu einer Zeit; an den Geist einer Zeit. Man kann natürlich fragen, ob ein bestimmter Autor von bestimmten früheren Autoren angeregt wurde, aber die moderne Philosophie gibt es nicht, denn im 17. und 18. Jahrhundert gab es zu jeder Zeit Philosophen mit ganz gegensätzlichen Positionen, auch welche mit ganz unmodernen Positionen.

Die dreißig Seiten dieses Artikels über Duns Scotus enthalten keine genaue Wiedergabe von Aussagen oder Argumenten des Duns Scotus. Auf diese wird nur vage Bezug genommen, z. B. durch Aussagen wie:

Duns Scotus's flattening out of actual necessity (an "aesthetically" necessary order shown only in actual existence not proceeding from logical possibility) to pure virtuality and of being to the bare fact of existence, which are

²³ »[An] attempt to place the crucial shifts in the direction of modern philosophy not with Descartes and Kant, but in the Middle Ages. (C. PICKSTOCK, ›Duns Scotus: his historical and contemporary significance‹, in: *The Radical Orthodoxy Reader*, hg. von J. MILBANK und S. OLIVER, London, 2009, S. 116–148, S. 116)«

545 modern rationalist moves (and which undergird the pri-
macy of epistemology over ontology), do indeed suggest a
radicalisation of the modern in a more anarchic direction
which renders all possibilities in their limitless range equal-
ly valid, and all existence merely phenomenal and ephemeral,
550 lacking altogether in depth, or any symbolic pointing
beyond itself towards either eternal truth or abiding hu-
man values. (118)

(6.5) Was genau Duns Scotus' Aussage ist, auf welche in die-
sem Satz Bezug genommen wird, erfährt der Leser aus diesem
Satz nicht. Es werden auch keine Zitate aus Duns Scotus an-
555 geführt. Pickstock's ganzer Aufsatz ist in diesem Stil geschrie-
ben.²⁴ Pickstock nimmt die Aussagen des Duns Scotus inhaltlich
nicht ernst. Sie will sich nicht auf eine Stufe mit ihm stellen
und sich die Fragen stellen, die Duns Scotus sich stellt. Vielmehr
betrachtet sie Duns Scotus von oben, mit einer vielleicht hegelia-
560 nischen, distanzierten Haltung, wie man sie in vielen deutschen
philosophiegeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Texten des
19. und 20. Jahrhunderts findet. Sie betrachtet Gedankenströme
und sucht nach Entwicklungen, Einflüssen, Richtungen, Weichen-
stellungen, Ursachen. Mit breitem Pinsel malt sie ein Gemälde
565 von Epochenentwicklungen. Obwohl sie am Anfang des Aufsat-
zes (117) zustimmend Bruno Latours Aussage nennt, daß es ein
Mythos sei, daß es absolut unumkehrbare Umbrüche in Kultu-
ren zu bestimmten Zeiten gebe, gibt sie sich ganz dem Denken
in Epochen hin. Duns Scotus schreibt sie Proto-Modernität zu
570 und fügt hinzu: »Here, Scotus's proto-modernity involves also
the "postmodern".« (121)

²⁴Milbanks Stil ist ähnlich, siehe z. B. MILBANK, »The Return of Metaphysics in the 21st Century (Stanton Lecture 1)«, § 4.

7 Radical Orthodoxy über die Wahrheit

(7.1) Milbank bekennt sich zum Ende eines einzigen, auf Vernunft gründenden Systems von Wahrheit, welches uns sagt, wie die Wirklichkeit beschaffen ist:

1. The end of modernity, which is not accomplished, yet continues to arrive, means the end of a single system of truth based on universal reason, which tells us what reality is like.
- 580 2. With this ending, there ends also the modern predicament of theology. It no longer has to measure up to accepted secular standards of scientific truth or normative rationality. Nor, concomitantly, to a fixed notion of the knowing subject, which was usually the modern, as opposed to the pre-modern, way of securing universal reason. 585 [...]
3. In postmodernity there are infinitely many possible versions of truth, inseparable from particular narratives. Objects and subjects are, as they are narrated in a story. Outside a plot, which has its own unique, unfounded reasons, one cannot conceive how objects and subjects would be, nor even that they would be at all.²⁵

(7.2) Es ist sinnlos, in postmodernistischer Rhetorik nach Argumenten zu suchen, denn sie enthält ja absichtlich keine Argumente. Sie ist antirational, sie will nicht Vernunft und Wahrheit anstreben. Sie verbreitet sich nicht durch Argumente, sondern z. B. durch Berufung auf die Zeit, auf das Heute mit Aussagen wie »Wir sind nicht mehr in der Moderne« und »Heute kann man nicht mehr«. Dies äußert sich bei Milbank z. B. auch darin, daß er seine Gegner – vermutlich sind Autoren gemeint, die als orthodox gelten können – als »neu-neo-scholastic Neanderthals

²⁵ MILBANK, »Postmodern critical Augustinianism«, S. 41.

(mostly located in the US)«²⁶ bezeichnet. Dieses Phänomen finden wir auch schon im Modernismus, z. B. im »Heute kann man nicht mehr an Wunder glauben« der liberalen Theologie, mit dem Unterschied, daß man dort behauptete, der Vernunft zu folgen.
605 In Wirklichkeit setzte schon der Modernismus den Bezug auf die Zeit und auf ein »Man kann nicht« anstelle von Argumenten ein.

(7.3) Orthodoxe Lehre und Theologie hält die biblische Lehre oder die Lehre der Konzilien für wahr. Diese ist für alle wahr, weshalb sie allen Menschen verkündet werden soll. Sie sagt uns etwas über die Wirklichkeit, z. B. daß Gott das Universum erschaffen hat, daß der Mensch Vergebung von Gott braucht und daß Jesus der von Gott gesandte Erlöser ist. Weil die RO Wahrheit ablehnt, kann sie nicht als orthodox gelten.
610

(7.4) Orthodoxe Lehre nimmt an, daß die christliche Lehre den Menschen *Gründe* gibt: Gründe zur Freude, Gründe zum Trost, Gründe zum Handeln usw. Radical Orthodoxy deutet statt dessen die christliche Lehre zu Metaphern um, wie oben am Beispiel der Auferstehung Jesu und der Sühne dargelegt.
615

(7.5) Nicht alle, aber die Mehrheit der orthodoxen christlichen Theologen haben angenommen,²⁷ daß die christliche Lehre mit der Vernunft im Einklang ist, ja daß die Vernunft und die Philosophie dabei helfen können, die christliche Lehre als wahr zu
620

²⁶ MILBANK, »The grandeur of reason and the perversity of rationalism: Radical Orthodoxy's first decade«, S. 371.

²⁷Im Protestantismus behauptete Daniel Hofmann (1540–1611), daß die Vernunft und die Philosophie nicht für den Glauben oder die Theologie dienlich seien. 1601 wurde er deshalb seines Amtes enthoben und gezwungen, eine Abbitte an die Philosophen zu schreiben. Jakob Martini legte die vernunftfreundliche christliche Position ausführlich in seinem 1300 Seiten umfassenden Buch *Vernunftspiegel* von 1618 dar, dem ersten deutschsprachigen philosophische Buch. (Vgl. M. FRIEDRICH, *Die Grenzen der Vernunft, Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600*, Göttingen, 2002)

erkennen und in das Herz und in das Leben zu bringen.

625 (7.6) Im Einklang mit seinem postmodernistischem Bekenntnis
will Milbank, daß Theologie sich nicht mit Lehre befaßt, dabei
verwendet er die »Man kann nicht mehr«-Figur:

[P]ostmodern theology can only proceed by explicating
Christian practice. The Christian God can no longer be
630 thought of as a God first seen, but rather as a God first
prayed to, first imagined, first inspiring certain actions,
first put into words, and always already thought about,
objectified, even if this objectification is recognised as in-
evitably inadequate. This practice which includes images
635 of, talk about, addresses to, actions towards 'God', can
in no way be justified, nor be shown to be more rational,
nor yet, outside its own discourse, as more desirable, than
nihilism.²⁸

(7.7) Aus orthodoxer Sicht hingegen befaßt sich die Theolo-
640 gie mit der christlichen Lehre. Diese liegt der christlichen Praxis,
z. B. dem Feiern von Gottesdiensten, dem Brotbrechen, der Evan-
gelisation und dem Gebet zu Grunde. Das folgt aus der Struktur
des Christentums. Durch Jesu Leben und Handeln entsteht das
Evangelium, also eine »Nachricht«, etwas, was weitergesagt wird
645 und was wahre oder falsche Aussagen und die Handlungsaufforde-
rung »Tut Buße und lasse dich taufen auf den Namen
Jesu Christi zur Vergebung der Sünden« (Apg 2,38) enthält. Le-
ben und Glauben eines Christen sind geprägt durch viel mehr
als nur das Fürwahrhalten der christlichen Lehre, z. B. durch Ge-
650 bet, die Hingabe an Gott und das Bemühen, Gott zu gehorchen.
Aber es ergibt sich auch das Projekt, die christliche Lehre genau
auszubuchstabieren, und dieses Projekt heißt »Theologie«.

(7.8) In Milbanks Aussage, daß der christliche Gott »nicht
mehr so gedacht werden kann«, daß jemand ihn zuerst sieht und

²⁸ MILBANK, »Postmodern critical Augustinianism«, 50f.

655 dann reagiert, klingt wieder die Ablehnung von Lehre als *Grund*
von Handlungen und Einstellungen an, die sich auch in der Um-
deutung der Lehre zeigt. Das folgt aus der postmodernistischen
Ablehnung von Wahrheit und Vernunft. Orthodox hingegen ist
660 die Sicht, daß jemand, der die christliche Lehre nicht kennt oder
sie für falsch hält, von der christlichen Lehre überzeugt werden
kann und dann deshalb Buße tut, Vergebung durch Christus er-
bittet, Gott sein Leben hingibt und viele gute Taten tut. Die
Erkenntnis der Wahrheit der Lehre geht dann – contra Milbank
– der christlichen Praxis voraus und begründet sie.

665 (7.9) Ich komme zu dem Schluß, daß die Radical Orthodoxy
nicht orthodox ist, auch nicht in einem weiten Sinne von »orthodox«.
Sie ist sich im wesentlichen mit der liberalen oder mo-
dernistischen Theologie einig. Wie diese verwendet sie die »Man
kann heute nicht mehr«-Figur, um die traditionelle christliche
670 Lehre abzulehnen und sie zu metaphorisieren. Der Unterschied
ist lediglich, daß die ältere liberale Theologie sagte, daß die Ver-
nunft diese Wendung gebiete, während die Radical Orthodoxy
sagt, daß die Zeit das gebiete, weil es keine Wahrheit und keine
Vernunft mehr gebe.

675 **8 Analytische Religionsphilosophie als Gegenentwurf**

(8.1) Wenn Radical Orthodoxy nicht radikal orthodox ist, wie
sähe radikal orthodoxe Theologie oder Religionsphilosophie dann
aus? Ich will die analytische Religionsphilosophie als Gegenent-
680 wurf vorstellen und darlegen, daß es in der analytischen Religions-
philosophie Theologie und Religionsphilosophie gibt, die radikal
orthodox und zugleich radikal vernünftig, wissenschaftlich und
religiös ist.

(8.2) Nicht jede analytische Religionsphilosophie ist orthodox,

685 denn anders als die Theologie in Deutschland und in der euro-
päischen Tradition findet diese meist nicht an Fakultäten statt,
deren Mitglieder sich einem bestimmten Glaubensbekenntnis ver-
pflichtet haben. Aber viele analytische Religionsphilosophen be-
treiben orthodoxe christliche Theologie oder Religionsphilosophie
690 oder Metaphysik und stellen sie zur Diskussion mit anderen Auf-
fassungen. Innerhalb der analytischen Religionsphilosophie und
somit innerhalb der Philosophie stehen Entwürfe verschiedener
religiöser Auffassungen und atheistischer Auffassungen in Ausein-
andersetzung untereinander.

695 (8.3) Keine eindeutige Konvention gibt es für die Unterschei-
dung der Begriffe »analytische Religionsphilosophie«, »analyti-
sche Theologie« und »philosophische Theologie«. Traditionell wird
die Theologie von der Philosophie dadurch unterschieden, daß die
Theologie die Offenbarung als Erkenntnisquelle und zur Begrün-
700 dung nutzt. Die Untersuchung Gottes ist kein Unterscheidungs-
merkmal, denn sie findet sowohl in der Philosophie als auch in der
Theologie statt. Theologie wurde meist als mit der Philosophie
überlappend aufgefaßt: Während man große Teile der Philoso-
phie bearbeiten kann, ohne Gott oder Offenbarung zu untersu-
705 chen, ist die Philosophie ein notwendiger Teil der Theologie. Zu
einer wissenschaftlichen theologischen Ausbildung gehörte stets
auch eine philosophische Ausbildung, auch und gerade im Pro-
testantismus (vor Kant); man kann nicht Theologe – zumindest
nicht systematischer Theologe, Fundamentaltheologe oder Dog-
710 matiker – sein, ohne auch Philosoph zu sein. Nur einzelne wie
der schon erwähnte Daniel Hofmann (1540–1611) oder später
Karl Barth (1886–1968) faßten die Theologie als eine von der
Philosophie unabhängige Wissenschaft auf.

(8.4) Im Begriff »analytische Religionsphilosophie«²⁹ klingt an,

²⁹Vgl. W. L. CRAIG, Hrsg., *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*,
2002 oder eine der vielen anderen Anthologien mit dem Titel »Philosophy of

715 daß sie in der Philosophie stattfindet und also alle Positionen ver-
treten werden und keine Offenbarung als Erkenntnisquelle heran-
gezogen wird. Im Begriff »Philosophische Theologie«³⁰ klingt an,
daß offenbarte Lehren philosophisch untersucht werden. Im Be-
720 griff »Analytische Theologie«³¹ klingt durch das Wort »Theo-
logie« ebenfalls an, daß offenbarte Lehren untersucht werden,
sie ist jedoch nicht auf die Methode der Philosophie beschränkt,
sondern umfaßt auch die Methoden und Fragen der anderen Fä-
cher der Theologie, insbesondere die biblische Exegese und die
Kirchengeschichte. Auch Begründung durch Offenbarung ist hier
725 möglich. Der Begriff »analytisch« hat die Verbindung mit dem
Linguistic Turn und dem logischen Positivismus vollständig ver-
loren, sondern bedeutet nur, daß Antworten auf die Fragen mög-
lichst klar, präzise und überzeugend mit Argumenten verteidigt
werden. Daneben gibt es noch den Begriff »Natürliche Theolo-
730 gie«³², der die Erkenntnis der Existenz Gottes mit natürlichen
Mitteln, ohne Offenbarung meint. Dies wurde früher nicht zur
Theologie, sondern zur Philosophie, genauer gesagt zur Meta-
physik gerechnet. Da »analytische Religionsphilosophie« auch als
Oberbegriff für alle diese Untersuchungen verwendet wird, werde
735 ich ihn im folgenden verwenden.

(8.5) Mit »analytischer Religionsphilosophie« (AR) meine ich jene philosophische Disziplin, die ab 1970 besonders durch die

Religion«.

³⁰ M. C. REA, Hrsg., *Oxford Readings in Philosophical Theology*, 2 Bde., Apr. 2009.

³¹Vgl. www.journalofanalytictheology.com, O. D. CRISP und M. C. REA, Hrsg., *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, März 2009 und G. GASSER u. a., Hrsg., *Handbuch der Analytischen Theologie*, im Erscheinen, Link

³²Vgl. W. PALEY, *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature*, 1802, Link und W. L. CRAIG und J. MORELAND, Hrsg., *The Blackwell Companion to Natural Theology*, 2012.

Arbeiten von Richard Swinburne, Alvin Plantinga und William Alston wieder in Gang kam und die heute in den Fachzeitschriften *Faith and Philosophy*, *European Journal for Philosophy of Religion*, *Philosophia Christi* und *Journal of Analytic Theology* betrieben wird. Das ist eigentlich dieselbe Disziplin, zu der auch die von Gott handelnden Werke von z. B. Anselm von Canterbury (1033–1109), Thomas von Aquin (1225–1274) Johannes Duns Scotus (1266–1308), Francisco Suárez (1548–1617), den Autoren der Protestantischen Scholastik (17. Jh.), Christian von Wolff (1679–1754), Christian August Crusius (1715–1775), Bernard Bolzano (1781–1848), Immanuel Hermann Fichte (1796–1879), Hermann Ulrici (1806–1884) und Franz von Brentano (1838–1917) gehören.

(8.6) Zur Rationalität des christlichen Glaubens gibt es in der AR zwei Zugänge: Während z. B. Richard Swinburne Argumente für und gegen die Existenz Gottes und für und gegen die Wahrheit der christlichen Lehre untersucht, wollen Alvin Plantinga und die »Reformed Epistemology« die Rationalität des christlichen Glaubens ohne solche Argumente verteidigen. Ich habe im folgenden Swinburne's Zugang im Auge, den der natürlichen Theologie.

(8.7) Die AR betreibt unter anderem folgendes: Argumente für und gegen die Existenz Gottes untersuchen; Argumente für und gegen die christliche Lehre untersuchen; überlegen, was Rationalität ist und unter welchen Umständen religiöser Glaube rational ist; die Eigenschaften Gottes erörtern (z. B.: In welchem Sinne ist Gott allwissend? Wie ist sein Gutsein mit seiner Allmacht vereinbar?); christliche Lehren weiterdenken und im Detail ausarbeiten (z. B. Ist die soziale oder die Augustinische Theorie der Dreifaltigkeit schriftgemäßer, kohärenter und plausibler?).

(8.8) Der Stil des Schreibens und Forschens ist dabei dem der vorreformatorischen oder der protestantischen Scholastik ähnlich

770 und ganz anders als der Stil der Radical Orthodoxy: Ein typischer
Text der AR stellt gleich zu Anfang eine Frage, z. B. »Ist die Exi-
stenz des Bewußtseins des Menschen ein Indiz für die Existenz
Gottes?« oder »Kann Glaube ohne Argumente rational sein?«
Sogleich nennt er dann die Antwort, die er in dem Text begrün-
775 den möchte. Er scheut sich also nicht davor, eine Antwort zu
geben, etwa weil die Frage so groß oder der Autor so klein oder
der Mensch so schwach wäre, und er hegt keine Ambitionen, wie
in einem Krimi dadurch Spannung aufzubauen, daß er erst am
Schluß die Antwort enthüllte. Dann entwickelt er die Antwort
780 ausführlich, trägt Argumente dafür vor, untersucht Einwände,
nennt Gegenargumente und die wichtigsten alternativen Antwort-
ten und trägt Argumente gegen diese vor.

(8.9) Für deutsche Philosophen und Theologen heute ist daran
ungewohnt, daß die AR nicht viel über andere Autoren und Texte
785 und auch nicht *über* Auffassungen und Argumente spricht, son-
dern daß Texte und Autoren der AR Antworten auf theologische
und philosophische Fragen geben, Thesen aufstellen und Argu-
mente vortragen. Philosophie und Theologie handeln nicht von
Texten und Autoren, sondern von Gott, Erlösung, der mensch-
790 lichen Seele, Universalien, der menschlichen Willensfreiheit usw.
Analytische Religionsphilosophen lesen (mit mehr oder weniger
Fleiß) auch alte Texte (auch wenn ich bemängele, daß man sich
an den Standardkanon hält und unbekanntere Autoren wie z. B.
Christoph Scheibler (1589–1653) und Christian August Crusi-
795 us (1715–1775) vernachlässigt – Welch Vorwurf aber die nicht-
analytischen Philosophen und Theologen und die Philosophiehi-
storiker ebenso trifft), aber nicht mit jenem Epochendenken und
jener Ungenauigkeit, die für die RO typisch ist, sondern sie behan-
deln die alten Autoren als ernstzunehmende Diskussionspartner,
800 ja wie zeitgenössische Kollegen.

9 Orthodox, wissenschaftlich, vernünftig und fromm

(9.1) Mit analytischer Religionsphilosophie kann man zugleich orthodox, wissenschaftlich, vernünftig und fromm sein. Da in ihr als Disziplin jede Meinung vertreten werden kann, ist sie nicht an sich orthodox, aber es gibt relativ viele orthodoxe analytische Religionsphilosophen. Das mag zum einen daran liegen, daß bei näherer Untersuchung die Kohärenz und Wahrscheinlichkeit der christlichen Lehre nicht gering ist. Zum anderen liegt Orthodoxsein analytischen oder wissenschaftlichen Philosophen deshalb näher als Epochengläubigen, weil der Positivismus, mit dem sich früher analytische Philosophen vom Christentum fern gehalten haben, nicht mehr verbreitet ist und da sie sich durch »Man kann das heute nicht mehr glauben«-Argumente nicht beeindrucken lassen. Peter van Inwagen beschrieb das schon 1995:

Philosophers [...] are almost without exception either irreligious [...] or religious in a very old-fashioned way. Any sort of "liberal" or "secularized" or "modernist" religion (religion of Bultmann's sort) tends to be regarded with disdain by philosophers, who view modernist versions of Christianity or Judaism as irreligion wearing a disguise that they are professionally incapable of not seeing through. I am one of the old-fashioned ones.³³

(9.2) Wissenschaftlich ist die analytische Religionsphilosophie insofern als sie mit größtmöglicher Gründlichkeit, Genauigkeit und Klarheit Antworten auf die untersuchten Fragen sucht und Argumente für die gegebenen Antworten gibt. Andere Arten von Philosophie sind deshalb nicht wissenschaftlich, weil sie weniger nach Gründlichkeit und Präzision streben, weil sie dunkel oder

³³ P. van INWAGEN, *God, Knowledge, and Mystery*, Ithaca & London, 1995, S. 5.

830 metaphorisierend schreiben oder weil sie gar keine Antworten
auf philosophische Fragen suchen, sondern ein bloß historisches
Interesse haben. In der europäischen Tradition ist es gängig, die
Philosophie und die Theologie als »Wissenschaft« oder »scientia«
aufzufassen.³⁴

835 (9.3) Vernünftig ist orthodoxe analytische Religionsphilosophie
zum einen deshalb, weil bei näherer Untersuchung die Kohärenz
und Wahrscheinlichkeit der christlichen Lehre nicht gering ist,
und zum anderen deshalb, weil das gründliche Durchdenken und
Begründen einer metaphysischen oder religiösen Lehre die Ra-
840 tionalität der durchdenkenden Person erhöht. Es bewirkt, daß
die durchdenkende Person ihren religiösen Glauben mit ihrem
restlichen Wissen in Zusammenhang bringt und epistemologisch
vernetzt.

(9.4) Zum anderen aber ist orthodoxe analytische Religions-
845 philosophie deshalb vernünftig, weil sie nicht nur nach Gründen
für die Wahrheit der christlichen Lehre sucht, sondern weil sie
damit auch *Gründe* für vieles andere zum Glauben und zum Le-
ben eines Christen Gehörendes bietet: sowohl für Handlungen wie
Bekehrung, Hingabe, Evangelisation und Handlungen der Näch-
850 stenliebe als auch für Einstellungen wie Freude, Trost, Mut und
Hoffnung. Die liberale Theologie hingegen, z. B. in der Schlei-
ermacherischen oder in der Bultmannschen Form, bietet keine
Gründe, denn sie löst die begründende Lehre auf und will Einstel-
lungen wie Freude und Hoffnung ohne Gründe erzeugen, durch
855 Metaphorisierung der christlichen Lehrsätze. Deshalb sagen libe-
rale Theologen manchmal: Wenn die Auferstehung Jesu leiblich
wäre, wäre es ein bloßes Mirakel ohne Bedeutung für unser Le-
ben. Die orthodoxe Antwort darauf lautet: Jesu leibliche Aufer-

³⁴Zum Beispiel: R. GOELENUS, *Isagoge: Einführung in die Metaphysik*, Lateinisch, übers. von H. G. ZEKL, 1598, Link, S. 6; A. F. MÜLLER, *Einleitung in die Philosophischen Wissenschaften (3 Bände)*, Leipzig, 1728, Link

stehung ist ein Grund für die Überzeugung, daß Jesus der von
860 Gott gesandte Erlöser ist, und ein Grund für Freude, Hoffnung
und dafür, Gottes Willen zu tun.

(9.5) Die Form des Glaubens ist demnach Überzeugung plus
Handlung:³⁵ Zum Glauben gehören sowohl die Überzeugung von
der Wahrheit der christlichen Lehre als auch die dadurch begrün-
865 deten Handlungen und Einstellungen. Das steht im Gegensatz
zu Schleiermachers Lehre, daß Religion nur ein bestimmtes Ge-
fühl sei (s. o. § 2.3), zu Bultmanns Glauben und zu allen an-
deren nichtkognitivistischen Auffassungen von Glauben. Wenn
religiöser Glaube Überzeugung plus Handlung ist, dann kann
870 der Inhalt der Überzeugung wissenschaftlich philosophisch unter-
sucht werden. Wegen der Begründungsfunktion der Lehre wird
die Hingabe und die Frömmigkeit dadurch sogar – wenn die Per-
son das möchte – verstärkt. Meines Erachtens begünstigte die
Überzeugung-Handlungs-Form des christlichen Glaubens die Blü-
875 te der wissenschaftlichen Philosophie in Europa, und die Abkehr
von auf Klarheit und Genauigkeit ausgerichteter Philosophie geht
oft mit der Abkehr vom orthodoxen Christentum einher.

(9.6) Man könnte gegen die analytische Religionsphilosophie
einwenden, daß sie die Religion theoretisiere, ihrem Wesen nicht
880 gerecht werde, dem eigentlich Religiösen widerspreche. Doch wenn
in der analytischen Religionsphilosophie die christliche Lehre ver-
treten wird, ist sie völlig im Einklang mit, ja fördert sogar das ty-
pisch Religiöse, nämlich viele oder alle der folgenden Phänomene:
Beten, Fürbitte, Danken, Andacht, Buße tun, Hingabe an Gott,
885 Gotteserfahrung, Erleben des Heiligen, religiöse Motivation zur
moralischen Verbesserung, Einsatz des ganzen Lebens für Gott,
Evangelisation, Erwartung eines Lebens nach dem Tod, Riten,

³⁵Eine gründlichere Verteidigung dieser Auffassung findet sich in D. v. WACHTER, »Glauben mit Gründen«, in: *Handbuch der Analytischen Theologie*, hg. von G. GASSER u. a., im Erscheinen, Link.

religiöse Feste und Kalender. Wünschenswert ist eine Religion,
die diese Phänomene durch eine Lehre begründet und deren Leh-
890 re kohärent und plausibel ist. Das ist beim Christentum der Fall,
und wenn die christliche Lehre durch analytische Religionsphilo-
sophie untersucht wird, erhöht das das Verständnis der Kohärenz
und der Plausibilität der Lehre und verstärkt die Begründung
und die Motivation für das religiöse Leben.