

Michael Roth:

## Welches Gespräch kann der Glaubende dem Atheisten anbieten?

Für Prof. Dr. Rudolf Keller zum 60. Geburtstag

### 0. Vorbemerkung

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Kolleginnen und Kollegen\*. Obwohl ich von Hause aus kein Pfarrer bin, möchte ich in meinen Vortrag doch einen narrativen Zugang zum Thema wählen; denn im ICE von Bonn nach Erfurt durfte ich Zeuge eines interessanten Gesprächs sein, das ich Ihnen nicht vorenthalten möchte. Das Gespräch führten zwei junge Männer, die sich offensichtlich gut kannten. Zumindest war zwischen ihnen klar, daß der eine sich als Atheisten betrachtete, während der zweite sich zum Glauben bekannte. Welches Gespräch zwischen ihnen bisher gelaufen war, habe ich nicht mitbekommen. Aufmerksam wurde ich auf die beiden, als ich hörte, wie der eine zu dem anderen sagte: „Nein, zwar bin ich Atheist, aber ich streite mich gerne mit Glaubenden über die Existenz Gottes“. Er hatte lässig die Beine übereinander geschlagen und sah seinen Gesprächspartner ganz freundlich und erwartungsfroh an. Dann fügte er gutgelaunt hinzu: „Bisher haben mich keine Argumente für seine Existenz überzeugt. Vor allem scheint es mir absurd angesichts des Leidens und der Ungerechtigkeiten in der Welt an die Existenz eines guten und gerechten Gottes zu glauben“. Der andere sah ihn irritiert an. Offenkundig war er unwillig, auf das angebotene Gespräch einzugehen, ganz offenkundig schien er auch den Enthusiasmus seines Gesprächspartners irgendwie nicht zu teilen. „Was ist denn los?“ fragte daraufhin dieser: „Du mußt wirklich keine Sorge haben, es macht mir wirklich Spaß, mich mit dir über die Existenz Gottes zu streiten, Argumente für und wider seine Existenz auszutauschen. Das muß dir doch auch Spaß machen, schließlich glaubst du doch daran, daß Gott existiert. Versuche mich ruhig zu überzeugen, daß er existiert. Ich bin auf deine Argumente gespannt“. Nach längerem Überlegen sagte der Angesprochene: „Mich bewegt gar nicht die Frage, ob Gott existiert. Das ist nicht *meine* Frage“. Diese Antwort konsternierte nun den bekennenden Atheisten: „Ja, aber wenn du von der Existenz Gottes so überzeugt bist, daß du seine Existenz gar nicht in Frage stellst, dann dürfte es dir doch nicht schwer fallen, Argumente zu bringen.“ Daraufhin bekam er eine überraschende Antwort: „Du willst über Gott streiten, wie man über die Existenz eines Yetis streitet. So kann *ich* aber nicht über Gott reden!“ Auf die eingeworfene Frage, warum er dies nicht könne, antwortete der

---

\* Um Anmerkungen erw. Vortrag, gehalten am 25.06.2008 auf dem vom „Zentrum für Religion und Gesellschaft“ veranstalteten Symposium „Neues vom Atheismus?“ in Bonn.

auf seinen Glauben angesprochene: „Weil es ungleich ist. Du willst über Gott reden, ohne dich selbst aufs Spiel zu setzen! Das kann *ich* nicht!“

Ich muß zugestehen, daß ich auch bei meinem Vortrag nicht über die gegebene Antwort hinauskommen werde. Ich halte sie für richtig. Allerdings möchte ich doch genauer versuchen, mit Ihnen zu ergründen, warum derjenige, der auf seinen Glauben angesprochen wurde, in diese Weise reagiert hat. Ich möchte versuchen, einige Hinweise zu geben auf die Frage, aus welchem Grund Glaube mißverstanden wird, wenn er als ein „Für-wahr-halten“ der Existenz Gottes aufgefaßt wird. Die religiöse Rede von Gott unterscheidet sich nicht nur inhaltlich, sondern kategorial von dem Glauben an die Existenz eines Yetis. Und daher kann man sich mit dem Glauben auch nicht auseinandersetzen, indem man über Gott als einem theistischen Objekt streitet wie man über die Existenz eines Yeti-Objektes streitet; denn anders als beim Streit zwischen Anhängern der Hypothese von der Existenz eines Yetis und den Bestreitern dieser Hypothese geht es im Streit zwischen Glaubenden und Glaubens-Skeptikern gar nicht um ein theoretisches Wissen von einem bestimmten Wesen. Schließlich möchte ich einen Vorschlag unterbreiten auf die Frage, welches Gespräch der Glaubende dem Atheisten anbieten kann. Dabei werde ich in drei Schritten vorgehen. Zunächst werde ich Aspekte des Glaubens in den Blick nehmen (*Kap. 1*). In einem zweiten Schritt werde ich auf die christlich-religiöse Rede von Gott eingehen (*Kap. 2*), um schließlich eine Antwort auf die Frage zu geben, welches Gespräch der Glaubende dem Atheisten anbieten kann (*Kap. 3*).

## 1. Aspekte des Glaubens

Der Glaube – so habe ich gesagt – ist etwas anderes als das „Für-wahr-halten“ der Existenz Gottes, er ist etwas anderes als ein theoretisches Wissen um ein bestimmtes Objekt. Was aber ist der Glaube? Zu beschreiben, was dies für ein Phänomen ist, ist eine unabschließbare Aufgabe, es kann nur annäherungsweise geschehen. Ich versuche im Blick auf das Thema einige Aspekte des Glaubens zusammenzutragen, die für die Beantwortung unserer Frage vielleicht hilfreich sind. Ich werde dabei immer wieder auf das Gebet zu sprechen kommen; denn der Glaube ist wohl am ehesten zu verstehen, wo er sich am unmittelbarsten ausspricht: im Gebet<sup>1</sup>. Was bedeutet es, daß sich der Glaube im Gebet in den Formen von Bitte, Dank und Klage an Gott wendet und sein Leben vor Gott zur Sprache bringt?<sup>2</sup> Ich werde mich im Folgenden dem Glauben unter vier Aspekten nähern.

### 1.1 Glaube und Wahrheit

Die Bestreitung des Glaubens als „unwahr“ setzt voraus, daß der Glaube für

- 1 Gerade daher bezeichnet G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* Bd. 1, 3. durchges. Aufl. Tübingen 1987, S. 193, das Gebet als „Schlüssel zur Gotteslehre“.
- 2 Vgl. hierzu auch: M. Roth, *Gottes Allmacht und Passivität des Menschen in der christlichen Frömmigkeit. Überlegungen zum Menschen im Gebet*, Luther 75 (2004), S. 123-142.

sich „Wahrheit“ beansprucht. Wenn man nun dem Glauben einen Anspruch auf Wahrheit bestreiten will, müssen wir zunächst fragen, in welcher Weise der Glaube Wahrheit beansprucht<sup>3</sup>. Von „Wahrheit“ kann nämlich in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen gesprochen werden. Nicht nur von Aussagesätzen wie „Der Tisch ist zwei Meter lang“, kann gesagt werden, daß sie wahr sind, vielmehr spricht man auch von „wahren Freunden“, einer „wahren Lebenseinstellung“ usw. Es ist sicherlich verständlich, wenn im Interesse eines einheitlichen Wahrheitsbegriffs und einer einheitlichen Wahrheitstheorie Teile der analytischen Philosophie sich auf Aussagesätze beschränken und eine rein formalisierte Sprache fordern, doch ist dies der Verwendungsweise des Begriffs und damit der differentiellen Praxissituation der Wahrheit unangemessen. In unterschiedlichen Zusammenhängen wird jeweils unterschiedlich von Wahrheit gesprochen. Auch wenn mit dem Wort „wahr“ immer eine Abgrenzung gegen Mißverständnis, Irrtum, Lüge oder Täuschung markiert wird, wird es semantisch nicht immer im selben Sinne gebraucht<sup>4</sup>. Der Sinn des Wortes wahr hängt am konkreten Kontext seines Gebrauches. Es sind verschiedene Gebrauchsweisen des Wortes gegeben, nicht aber eine immergleiche Eigenschaft. Folglich kann es nicht darum gehen, ein bestimmtes Verständnis von Wahrheit als absolut auszuzeichnen und für alle anderen Verwendungsweisen des Wortes wahr als grundlegend zu erklären, sondern darum, das Fungieren der Wahrheitsthematik in den unterschiedlichen Kontexten und Praxiszusammenhängen zu erkunden<sup>5</sup>. Was wird in den unterschiedlichen Praxiszusammenhängen eigentlich gefragt, wenn nach der Wahrheit gefragt wird?

Daß dies durchaus unterschiedlich ist, zeigte Hans von Soden bereits 1927, insofern er auf die Unterschiede des hebräischen und griechischen Wahrheitsbegriffs hinweist<sup>6</sup>. In der biblischen Tradition wird von Wahrheit „ämät“ und „anuna“ gesprochen im Sinne von „festmachen“; „Verlässlichkeit schaffen“, der der Mensch trauen kann<sup>7</sup>. Dies ist etwas völlig anders als von Wahrheit als Prädikat bzw. Eigenschaften von Sätzen bzw. Aussagen zu sprechen. Die Verwendungsweise des Begriffs „Wahrheit“ als Prädikat von Aussagen hat vor allem zu bedenken, daß nicht alle Aussagen deskriptiv sind. So hat die performative Sprachtheorie deutlich gemacht, daß es nicht nur Äußerungen gibt, die etwas

3 Vgl. hierzu auch: M. Roth, Enthält eine Religion notwendig exklusive Wahrheitsansprüche? – Wie ist im Glauben die Wahrheit gegeben und was folgt daraus für die Wahrnehmung fremder Wahrheitsansprüche?, in: Tim Unger (Hg.), Fundamentalismus und Toleranz, BFH 39, Hannover 2008.

4 Vgl. I. U. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, S. 178ff.

5 Vgl. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, S. 180.

6 H. v. Soden, Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit, Marburger akademische Reden (46) 1927.

7 Vgl. K. Koch, Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum, in: Was ist Wahrheit?, Hg. v. H.R. Müller-Schwefe, Göttingen 1965, S. 53.

beschreiben (konstatierende Sprachhandlungen), sondern auch solche, die einen Sachverhalt nicht als bestehend feststellt, diesen vielmehr allererst konstituiert (performative Sprachhandlung). John L. Austin<sup>8</sup> verweist zur Illustration der performativen Sprachhandlung vor allem auf den juristischen Bereich („Hiermit vollziehe / erkläre ich...“) und auf das Versprechen im allgemeinen zwischenmenschlichen Zusammenhang. Wer sagt: „Ich verspreche dir...“, tut damit zugleich auch etwas. Für den Gebrauch des Begriffes „wahr“ ist entscheidend, welche Sprachhandlung als „wahr“ prädiert wird. Es macht einen Unterschied, ob eine konstatierende Sprachhandlung, die einen Sachverhalt feststellt, als „wahr“ prädiert wird, oder eine performative Äußerung, die einen Sachverhalt nicht feststellt, sondern allererst konstituiert. Im Unterschied nämlich zu Wahrheit als richtige Beziehung von Aussagen auf die Wirklichkeit (Korrespondenz) auf den Aussage-Zusammenhang (Kohärenz) oder im Sinn der Übereinstimmung innerhalb des Diskurses (Konsens), liegt die Wahrheit einer solchen performativen Sprachhandlung darin, daß sie „fest macht“, *Verlässliches schafft*, mit anderen Worten: in ihrer Wirkung, *Beziehung zu stiften*. Wahrheit in diesem Sinne ist ein *Geschehen*.

Kehren wir zur Frage nach dem Glauben zurück. Die Wahrheit, von der der christliche Glaube – in Kontext hebräischen Denkens – spricht, ist eine solche „Wahrheit, die *geschieht*“<sup>9</sup>, eine „*gegebene Wahrheit*“<sup>10</sup>. In der Begegnung mit der Person Jesu von Nazareth wird eine *Verlässlichkeit* geschaffen, auf die der Glaube *vertraut*. Insofern ist Matthias Petzoldt zuzustimmen, wenn er formuliert: „Glaubenswahrheit ist in ihrem Grund (Fundamentalebene) eine personale, dialogische Wahrheit; das Widerfahrnis der Begegnung mit dem Menschen Jesus von Nazareth“<sup>11</sup>. In der Begegnung wird eine Zusage erfahren, auf die der Mensch sein Vertrauen richtet. Im Vertrauen auf diese Zusage geschieht Wahrheit. Und Wahrheit geschieht, indem der Mensch zum Leben befreit wird. Die Wahrheit, von der der Glaube spricht, ist keine behauptete Wahrheit, sondern eine *gelebte Wahrheit*. Der Glaube ist daher wesentlich als eine Bewegung zu verstehen, nämlich als eine Bewegung auf die Wahrheit hin, eine Bewegung die in Christus eröffnet ist, als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben.

## 1.2 Glaube als Vertrauen

Der Begriff „Glaube“ kann gebraucht werden im Sinne des „Für-wahr-haltens“ einer Aussage im Sinne von „Ich glaube, daß XY“. In dieser Weise wird

8 Vgl. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*. William James Lectures delivered of Harvard University 1955, Cambridge/Mass. 1962.

9 E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zürich 21961, S. 401.

10 A. a. O., S. 402.

11 M. Petzoldt, *Wahrheit als Begegnung. Dialogisches Wahrheitsverständnis im Licht der Analyse performativer Sprache*, in: ders., *Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge*, Leipzig, 1998, S. 25-40, S. 39.

er verwendet, beispielsweise wenn ich sage: „Ich glaube, daß der Tisch zwei Meter lang ist“. Wird allerdings die Bewegung auf Gottes Zusage in Christus mit dem Begriff „Glaube“ bezeichnet, dann ist der Begriff in einem anderen Sinne verwendet als im Sinne des Für-wahr-haltens einer Aussage, Glaube wird hier im Sinne von Vertrauen gebraucht. Es ist streng zu unterscheiden zwischen der Verwendungsweise des Begriffs „Glaube“ im Sinne von Vertrauen („ich glaube dir“) und der Verwendungsweise der Begriffs im Sinne von „Für-wahr-halten“ („ich glaube, daß“)<sup>12</sup>. Christen sind nicht dadurch ausgezeichnet, daß sie bestimmte Aussagesätze für wahr halten, die andere bestreiten, sondern dadurch, daß sie in einer bestimmten Weise vertrauen. Wenn wir vom Glauben sprechen, bezeichnen wir daher in erster Linie<sup>13</sup> eine Vertrauensbewegung. Gerade die reformatorische Tradition hat den fiducia-Charakter des Glaubens betont. Als fiducia ist der Glaube etwas anderes als das „Für-wahr-halten“ einer Aussage, damit aber auch etwas anderes als das „Für-wahr-halten“ der Aussage, daß Gott existiert. Der Glaube ist nicht das „Für-wahr-halten“ der Aussage, daß Gott existiert, sondern eine Vertrauensbewegung, die in der Begegnung mit Gott ihren Grund hat.

Wenn ich gesagt habe, daß Christen nicht dadurch ausgezeichnet sind, daß sie bestimmte Aussagesätze für wahr halten, die andere bestreiten, sondern dadurch, daß sie in einer bestimmten Weise vertrauen, dann ist damit keineswegs bestritten, daß der Glaubende als über sich selbst nachdenkender und sprechender Mensch dieses Vertrauen auch in Gesagtem und Gedachtem zum Ausdruck bringt und damit zu konstatierender Sprache („ich glaube, daß“) kommt. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, das der Glaube in seinem Grund (Fundamentalebene) ein Vertrauen ist, das sich in Gesagtem und Gedachtem zum Ausdruck bringt. Das Gesagte und Gedachte darf aber nicht mit dem Glauben selbst verwechselt werden, sondern ist als Ausdruck des Glaubens ernst zu nehmen, als Versuch seiner Darstellungsweise<sup>14</sup>. Der Glaube empfindet sich daher auch nicht als unwahr entlarvt, wenn man diese konstatierenden Sätze bestreitet. Ingolf U. Dalferth macht zu Recht auf den aussagekräftigen Umstand aufmerksam, daß, wo religiöse Behauptungen auf Kritik stoßen oder widerlegt werden, nicht die skeptische Konsequenz gezogen wird, auf die Behauptung dieser Überzeugung zu verzichten, sondern sich um eine bessere Darstellungs- und Ausdrucksform bemüht wird. Dies macht deutlich, daß das Vertrauen von seiner gedanklichen und sprachlichen Fassung zu unterscheiden ist, so sehr das Vertrauen in Gesagtem und Gedachtem existiert. In Gesagtem und Gedachtem ringt der Glaube mit der Wahrheit, auf die hin er lebt.

12 Vgl. a. a. O., S. 38f.

13 Inwiefern der Glaube auch zu Aussagesätzen kommt vgl. den folgenden Abschnitt

14 Vgl. a.a.O., S. 39.

### 1.3 Glaube und Existenz

Wenn der Beter im Gebet sein Leben, seine erinnerte Vergangenheit wie seine erwartete Zukunft im gegenwärtigen Erleben und Verstehen vor Gott bringt, dann wird deutlich, daß es im sich aussprechenden Glauben um die eigene Existenz geht. Es geht im Glauben nicht um Fragen, die Einzelsachverhalte in der Erfahrungswelt betreffen, wie beispielsweise die Frage, ob Hasen Wiederkäuer sind oder nicht, es geht auch nicht um einzelne Fragen zu der Erfahrungswelt als Ganzer, wie etwa der, ob die Erde in 6 Tagen oder 6 Millionen Jahren entstanden ist. Es geht um die Frage „Wer bin ich?“. Durch das Vertrauen auf die Zusage Gottes in der Person Jesus von Nazareth wird der Mensch in der Welt in einer bestimmten Weise loziert und zu einem bestimmten Verhalten zur Welt und in der Welt befähigt. Die christlich-religiöse Rede versucht dies in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck zu bringen und bedient sich dazu konstatierender Sprache. Als Beispiel mag Luthers Interpretation des Schöpfungsglaubens dienen: „Ich gläube, daß mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturen, mit Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hofe, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung dies Leibs und Lebens reichlich und täglich versorget, wider aller Fährlichkeit beschirmet und für allem Ubel behüt und bewahret, und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn alle mein Verdienst und Wirdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin; das ist gewißlich wahr“<sup>15</sup>. Diese Aussagen sind keine Aussagen über die Welt, sondern über meinen Ort in der Welt. Sie sind nicht kosmologisch, sondern existentiell motiviert. Der Glaube, der die Welt als Schöpfung Gottes preist, macht damit eine Aussage über seinen Ort in der Welt und der Welt als Ort seines Lebens: die Welt wird als von Gott gewährter Lebensraum zur Sprache gebracht. Die christlich-religiöse Rede bringt kein theoretisches Wissen über die Welt zur Sprache, sondern macht Aussagen über den Menschen in der Welt: als den von Gott zum Leben befreiten. Die Rede von der Welt als Schöpfung Gottes innerhalb der christlich-religiösen Rede würde mißverstanden, wenn man meint, über Gott als Schöpfer reden zu können, ohne den konkreten Bezug ernst zu nehmen, von dem allein diese Rede Sinn macht

### 1.4 Glaube und die Rede von Gott

In welcher Weise nun spricht der Glaube von Gott? Ingolf U. Dalferth schlägt vor, Gott als „Indexwort“ der religiösen Rede zu verstehen<sup>16</sup>. Ist dies tragfähig?

<sup>15</sup> BSLK, S. 510f.

<sup>16</sup> Vgl. vor allem Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, a. a. O., S. 459ff.

Indexworte wie „ich“, „du“, „hier“, „dort“, „jetzt“, „heute“ zeichnen sich nach Dalferth dadurch aus, daß ihre Funktion nicht semantisch ist, sondern pragmatisch. Ihre Funktion ist nicht, etwas begrifflich zu beschreiben oder zu bestimmen, sondern etwas in einem konkreten Praxiszusammenhang zu lozieren und zu identifizieren. Indexworte fungieren also nicht als Begriffe, die etwas in bestimmter Hinsicht zu charakterisieren erlauben. „Sie lassen sich nicht durch eine Menge bestimmter Merkmale definieren und sind nicht präzifizierbar. Sie fungieren aber auch nicht als Namen oder Kennzeichnungen: ‚Hier‘ benennt keinen Ort, ‚jetzt‘ keine Zeit und ‚ich‘ keine Person. Alle diese Ausdrücke haben keine definierbare Bedeutung, keine bestimmte Referenz, keinen konkreten Bezug, obgleich sie in bestimmter Situation zur Bezugnahme auf etwas Bestimmtes gebraucht werden können“<sup>17</sup>. Daher lassen sich Indexworte auch nicht ohne Beachtung ihrer konkreten Verwendung in Praxisvollzügen verstehen. „Sie fungieren praxisbezogen, und wer wissen will, von wem oder was mit ‚hier‘ oder ‚jetzt‘ oder ‚ich‘ oder ‚du‘ die Rede ist, muß die konkrete Situation in den Blick fassen, in der sie fungieren. [...] Der Gebrauch von Indexwörtern signalisiert, daß es ohne Beachtung der pragmatischen Gebrauchssituation kein adäquates semantisches Verständnis von Gesprochenem und Geschriebenem gibt“<sup>18</sup>. Indexwörter können daher auch nicht für sich gebraucht werden. „Es gibt kein Hier oder Dort oder Heute oder Gestern oder Ich oder Du, das für sich wahrgenommen oder reflektiert werden könnte“<sup>19</sup>. Dalferth weist auf einen weiteren wesentlichen Gesichtspunkt von Indexworten. Mit Indexworten beschreiben oder charakterisieren wir die Welt nicht in einer bestimmten Hinsicht, sondern wir lokalisieren uns in der Welt. „Mit Indexworten reden wir nicht von der Welt, sondern zeigen an, wie wir uns und andere in der Welt lozieren“<sup>20</sup>. Sie haben daher nach Dalferth keine semantisch-deskriptive, sondern pragmatisch-performative Funktion.

Als ein ebensolches indexikalisches Orientierungsmittel läßt sich nach Dalferth auch Gott verstehen. „Der Ausdruck Gott fungiert in verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Zusammenhängen auf verschiedene Weise, und nicht immer und überall wird dasselbe und derselbe gemeint. Der Sinn von ‚Gott‘ variiert und kann nicht unabhängig vom konkreten Gebrauch angegeben und bestimmt werden“<sup>21</sup>. Wie die Begriffe „Hier“, „Jetzt“ oder „Heute“ kann auch der Begriff Gott nicht für sich wahrgenommen und reflektiert werden. „Gott benennt nichts, was für sich betrachtet oder thematisiert werden könnte“<sup>22</sup>. Wie es für Aussagen mit den Indexworten „hier“, „jetzt“ oder „heute“

17 A. a. O., S. 463.

18 A. a. O., S. 463f.

19 A. a. O., S. 465.

20 A. a. O., S. 464.

21 A. a. O., S. 466.

22 A. a. O., S. 467.

gilt, daß ihnen keine Hier-, Jetzt oder Heute-Fakten entsprechen, gilt auch für Aussagen mit dem Indexwort Gott, daß ihnen keine Gott-Fakten entsprechen, die unabhängig von Gebrauch der Worte verstanden werden können<sup>23</sup>.

Dalferths Vorschlag, den Ausdruck „Gott“ als indexikalisches Orientierungsmittel in der religiösen Rede zu begreifen, macht deutlich, wo die Rede von Gott im Glauben loziert ist. Die christlich-religiöse Verwendungsweise des Begriffs Gott ist nicht zu lösen von dem, was in dieser Rede zur Sprache gebracht wird: die zum Leben befreiende Zusage in der Begegnung mit der Person Jesus von Nazareth. Die christlich-religiöse Rede spricht über Gott nicht an sich, sondern nur in Bezug auf den von Gott in Christus befreiten Menschen. Und damit kann sie auch über Gott nicht sprechen, ohne den Menschen in bestimmter Weise in der Welt zu lozieren. Natürlich kann ich den Begriff Gott auch für eine metaphysische Spekulation verwenden – aber ich verwende den Begriff dann eben nicht so, wie er in der christlich-religiösen Rede verwendet wird. Denkt der Glaube über Gott nach, so denkt er über das eigene Leben nach, das durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes befreit wird. Ich habe gesagt, daß der Glaube etwas anderes als die Theorie über ein absolutes Wesen ist, sondern eine in der Begegnung mit Jesus von Nazareth gründende Vertrauensbewegung. Die Rede von Gott hat daher in der religiösen Rede in der Versprachlichung dieser Vertrauensbewegung ihren (notwendigen) Ort. Die Frage des Glaubens ist daher nicht die, ob Gott existiert, sondern wie von Gott geredet werden kann und muß.

## **2. Zwischen Zusage und Anfechtung: Die christlich-religiöse Rede von Gott**

Die christliche Rede von Gott stand und steht bis heute unter dem Einfluß der metaphysischen Gottesrede, die ihren Ausgang bei der Frage nach der *mia archä*, nach dem einen – herrschenden – Prinzip, dem bestimmenden Grund aller Wirklichkeit nimmt<sup>24</sup>. Im Zentrum dieser metaphysischen Spekulation stehen der Unendlichkeitsgedanke und der Unveränderlichkeitsgedanke. Ich habe zu zeigen versucht, daß die christlich-religiöse Rede von Gott einen anderen Ausgangspunkt besitzt. Der Glaube ist kein Für-wahr-halten einer bestimmten Hypothese über den Grund der Wirklichkeit, sondern ein Vertrauen auf Gottes Zusage in dem Menschen Jesus von Nazareth. Von hier aus sieht sich die christlich-religiöse Rede genötigt, von Gott zu reden. Und sie redet von Gott als dem, der sich in Christus zugesagt hat.

Allerdings läßt sich die metaphysische Frage nach der Einheit nicht einfach abweisen. Zu Recht macht Oswald Bayer deutlich, daß die Frage nach der Einheit als Strukturprinzip jeglichen Denkens bis zum Ende bestehen bleibt und

23 Vgl. ebd.

24 Vgl. hierzu O. Bayer, *Zugesagte Gegenwart*, Tübingen 2007, S. 95ff (Die Vielheit des einen Gottes).

daher nach wie vor ihr Recht behält. „Eine Postmoderne, die mit Verweis auf die Vielheit der Geschichten und Mythen dieses Recht zu bestreiten versucht, würde die Unausweislichkeit der metaphysischen Frage kurzsichtig verken- nen“<sup>25</sup>. Und so ist nach Bayer auch Kants Urteil unumschränkt zuzustimmen, daß „die menschliche Vernunft“ „das besondere Schicksal“ habe, „daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beant- worten kann; denn sie übersteigt alles Vermögen der menschlichen Vernunft“<sup>26</sup>. Die metaphysische Frage beantwortet die Theologie aber nicht ungebrochen; denn sie redet von Gottes Zusage am Ort der Anfechtung. Zunächst möchte ich auf den Stand der christlich-religiösen Rede zwischen Zusage und Anfechtung verweisen, die sie in bestimmter Weise von der Einheit Gottes sprechen läßt (*Kap. 2.1*). In einem zweiten und dritten Schritt werde ich mit der Rede von Gottes Allmacht (*Kap. 2.2*) und der Rede vom dreieinigen Sein Gottes (*Kap. 2.3*) zwei Beispiele für die christlich-religiöse Rede zwischen Zusage und Anfechtung geben.

## 2.1 Einheit und Widerspruch – Glauben und Sehen

Ein wesentliches Element des in den biblischen Zeugnissen bekundeten Gebets ist die Klage. Was bedeutet es, wenn sich der Mensch in Form der Klage an Gott wendet? In der Klage bringt der Beter auch diejenigen „Lebenser- fahrungen, für die man schlechterdings nicht dankbar sein kann und im Blick auf die jede Bitte zu spät kommt“<sup>27</sup>, vor Gott. Wenn der Mensch diese Erfah- rungen nicht überspringt, sondern im Gebet als Klage vor Gott bringt, so ist hiermit zunächst zweierlei vorausgesetzt: Zum einen setzt die Klage voraus, daß es kein Ereignis gibt, in dem Gott nicht wirkt<sup>28</sup>, der Mensch es daher im- mer und überall mit Gott zu tun hat. Der allmächtige Gott, der alles in allem wirkt (1. Kor. 12,6), *omnia in omnibus*<sup>29</sup>, wirkt auch im Widerfahrnis blind wü- tender Naturkatastrophen, unaufhebbaren Unrechts, unschuldigen Leidens, oder im Widerfahrnis unheilbarer Krankheit. Gott ist in diesen Widerfahrnissen keinesfalls abwesend, sondern bedrohlich nahe. Gerade weil sich das Gebet an den Gott wendet, der alles in allem wirkt, wendet er sich auch mit diesen Le- benserfahrungen an Gott. Zum anderen ist die Klage überhaupt nur zu verste- hen, wenn diese Erfahrungen als solche zum Ausdruck gebracht werden, die dem Willen Gottes, wie er sich in Christus zugesagt hat, widersprechen: „[D]er

25 A.a.O., S. 97f.

26 I. Kant *KrV* A VII.

27 E. Jüngel, Was heißt beten?, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 397-405, S. 405.

28 Vgl. W. Elert, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik. Mit einem Ge- leitwort von W. Trillhaas, Erlangen <sup>6</sup>1988, 146f.

29 Diese Stelle hat für Luther in „De servo arbitrio“ eine entscheidende Bedeutung (vgl. u. a. WA 18, 614, 12; 685, 22; 709, 10; 732, 19).

Schrei der Empörung und Anklage setzt eine Erwartung voraus, die enttäuscht wurde<sup>30</sup>. Hat Gott sich in Christus als die barmherzige Liebe zugesagt, so werden diese Widerfahrungen als Widerspruch zu seinem offenbaren Wesen und Willen erfahren. Gerade deshalb klagt der Mensch im Gebet, er verklagt den, der nicht als der erscheint, als der er sich zugesagt hat. Im Gebet bringt der Mensch die Erfahrung der Widersprüchlichkeit Gottes zum Ausdruck, die Grund der menschlichen Anfechtung ist. So gilt es nach Luther „widder Gott zu Gott dringen und ruffen“<sup>31</sup>, zu dem im Evangelium offenbaren Gott. Bereits der alttestamentliche Beter erinnert Gott immer wieder an seine Güte, Treue und Barmherzigkeit<sup>32</sup>, fast als wolle er Gott dazu aufrufen, sich selbst nicht zu widersprechen. Und fast zudringlich kann Luther Gott ermahnen, sich selbst nicht zu widersprechen: „...laß uns doch dir die Schlüssel nicht für die Füße werfen“<sup>33</sup>. Indem der Beter aber Gott an seine Verheißung und seine Zusage erinnert, wird deutlich, daß die einander widersprechenden Erfahrungen nicht als „gleichwertige“ Erfahrungen des Wirkens Gottes verstanden werden. Der Beter vertraut auf Gottes Zusage in Christus, auch wenn er in den leid- und schmerzvollen Erfahrungen Gott in seiner Zusage nicht wiedererkennen kann. So initiiert der Glaube spannungsreiche und durchaus nicht in eine Einheit zu bringende Verstehensbewegungen. Diese versuchen die Situation des Vertrauens auf die göttliche Zusage auch angesichts von Erfahrungen, die dieser Zusage zu widersprechen scheinen, in denen durchaus nicht alles erschlossen ist, sondern alles verschlossen zu sein scheint, zu durchdringen. Auch der Glaube ist daher auf die Einheit Gottes bezogen. Es ist keineswegs so, daß er die leid- und schmerzvollen Erfahrungen nicht auf Gott bezieht. Die Einheit des Wirkens Gottes ist aber Gegenstand der christlichen Hoffnung und des christlichen Vertrauens, nicht Gegenstand des christlichen Erkennens. Die christlich-religiöse Rede verzichtet darauf, die Einheit Gottes denkerisch in den Griff zu bekommen; denn sie weiß um die Unterscheidung zwischen „Hoffen“ und „Sehen“ (Röm. 8, 25).

## 2.2 Die Rede von Gottes Allmacht

Wenn wir danach fragen, in welcher Weise der Glaube von Gottes Eigenschaften redet, legt es sich nahe, einen kurzen Blick auf die Verwendungsweise des Begriffes „Allmacht“ zu werfen; denn zum einen begegnet „Allmacht“ als einzige Eigenschaft im Apostolikum, zum anderen besitzt der Begriff „Allmacht“ auch Bedeutung innerhalb der theistischen und metaphysischen Rede

30 O. Bayer, *Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung*, Stuttgart 1984, S. 64.

31 WA 19, 223, 15f.

32 Vgl. J. Herrmann, *Art. Euchomai ktl. C., ThW II*, Stuttgart 1935, S. 782-799, S. 788.

33 WA TR 3, S. 487, 33.

von Gott. Daher ist zu fragen, in welcher Weise der christliche Glaube von der göttlichen Allmacht redet<sup>34</sup>.

Der Glaube ist das Vertrauen auf Gottes Zusage in dem Menschen Jesus von Nazareth, in dem sich der Allmächtige als barmherzige Liebe erwiesen und zugesagt hat. Im Blick auf diese Zusage redet der Glaube in einer bestimmten Weise von Gottes Allmacht: Die Rede von der Allmacht Gottes ist die tröstliche Rede davon, das derjenige, der sich als die barmherzige Liebe zugesagt hat, auch zu tun vermag, was er zugesagt hat. Damit geht vom Glauben inaugurierte Rede von Gott nicht von einem abstrakten Begriff der Allmacht aus, sondern legt die göttliche Allmacht aus durch Gottes barmherzige Zusage. Allmacht in dieser Weise verstanden bedeutet: Macht zur Barmherzigkeit, denn der Allmächtige hat sich als die barmherzige Liebe zugesagt. Ausgangspunkt der Verstehensbewegung des Glaubens ist somit nicht das „Gedankending“ Gott oder eine Idee der Allmacht, sondern der fleischgewordene Gott.

Allerdings ist diese Rede von der göttlichen Allmacht nicht unangefochten: Die Erfahrungen der schlechthinnigen Allmacht Gottes, d. h. die Erfahrung, daß Gott alles in allem wirkt und damit auch in den leid- und schmerzvollen Erfahrungen, wird als Widerspruch zur Zusage Gottes erfahren. Dabei ist ausdrücklich festzuhalten: Insofern Gott alles in allem wirkt, bestreitet die Glaubensrede nicht, daß Gott selbst es ist, der in diesen Erfahrungen wirkt. Doch er wirkt hier auf eine Weise, die seiner Zusage zu widersprechen scheint. Gottes Wille und Wirken ist in diesen Erfahrungen dem Glauben *verborgen*. Die Erfahrung der schlechthinnigen Allmacht, aufgrund deren Gott alles in allem wirkt, den Tod wie das Leben, das Leiden wie die Freude, gehört auf die Seite der Verborgenheit Gottes. Sie widerspricht dem offenbaren Willen und Wirken Gottes und der in ihm implizierten Allmacht. Diese mehrdeutige Allmacht Gottes läßt sich nicht in eine höhere Einheit aufheben und ruhig stellen. Erst im *lumen gloriae* wird die Einheit Gottes geschaut, erst dort wird Gottes Allmacht für den Glauben eindeutig. In der christlich-religiösen Rede fungiert der Begriff „Allmacht“ als ein „mehrdeutiges Metaprädikat“<sup>35</sup>. Der Begriff „Allmacht“ kann nicht abstrakt, losgelöst von der konkreten Situation seines Gebrauchs verstanden werden; denn die Rede von Gottes Allmacht hat einen jeweils verschiedenen Sitz im Leben. Sie von diesen verschiedenen Sitzen im Leben zu abstrahieren, macht die Rede von der Allmacht sinnlos.

### 2.3 Die Rede von Gottes dreieinigem Sein

Ich habe gesagt, daß die christliche Rede von Gott ihren Ausgang nicht bei der Frage nach der *mia archä* nimmt, sondern bei Gottes Zusage in dem Menschen Jesus von Nazareth. Von daher könnte man fragen, ob die Trinitätslehre

34 Vgl. Roth, Gottes Allmacht und Passivität des Menschen in der christlichen Frömmigkeit, a. a. O..

35 O. Bayer, Art. Eigenschaften Gottes V, in: RGG II, Tübingen<sup>4</sup> 1999, Sp. 1139-1142, Sp. 1141.

nicht eher in der Tradition der metaphysischen Spekulation über die Frage nach der Einheit steht<sup>36</sup>. Sucht sie nicht zu denken, wie Einheit in Differenz zu denken ist? In der Tat steht die Trinitätslehre in der Gefahr, eine „logische Abstraktion von der Erfahrung, ein Sichentfernen von der Situation des angefochtenen Glaubens, ein gottvergessenes Durchspielen göttlicher Strukturen, eine Verwechslung der Vollkommenheit Gottes mit theologischer Perfektion“<sup>37</sup> zu werden<sup>38</sup>. Allerdings scheint mir der Status der Trinitätslehre verkannt zu sein, wenn er als Versuch verstanden wird, einen theoretischen Begriff der Einheit Gottes und seines Wirkens durch die Annahme einer selbstverständlichen Selbigkeit Gottes zu gewinnen. Vielmehr versucht sie zur Sprache zu bringen, wie *angesichts* der Spannungen und Widersprüche des Erlebens Gottes von Gottes eigentlichem Wesen zu reden und daher im Glauben Vertrauen möglich ist.

Nun ist nicht bestreitbar, daß die Trinitätslehre die biblisch-konkrete Rede-weise von Gottes Wirken und den Gott aufgrund dieses Wirkens zugeschriebenen Eigenschaften in seinhaft-metaphysische Vorstellungen verlagert. Doch liegt der Ausgangspunkt der Trinitätslehre in dem Versuch, Gottes Zusage in Christus zur Sprache zu bringen. Dieser Ausgangspunkt der Trinitätslehre ist entscheidend, soll sie als Teil der *christlichen* Gottesrede verstanden werden. Weder der Versuch, Einheit und Vielheit Gottes zusammenzudenken (dies ist auch Thema in Platons Dialog „Parmenides“), noch der Versuch zu denken, wie Einheit in Dreiheit möglich ist (dies kann auch als rein logisches Problem auftreten und auch ausschließlich als Problem der Logik verstanden und behandelt werden), macht das trinitarische Denken zu einem Element der christlichen Gottesrede, sondern ausschließlich die Tatsache, daß sie ihren Grund in der Begegnung mit Gott in Christus hat und sich als Interpretament ebendieses versteht.

Die Trinitätslehre ist die *Hermeneutik des „eigentlichen Werkes“ Gottes*, insofern sie den Sachverhalt zur Sprache bringt, daß der Glaube in Gottes Evangelium dessen eigentliches Werk und Wort zu erblicken hofft. Der Grund, den die Trinitätslehre bedenkt, liegt in der *Selbstidentifikation Gottes mit dem Menschen Jesus von Nazareth*. Die Trinitätslehre formuliert diese Selbstidentifikation durch den Gedanken der Fleischwerdung des Logos als Person des göttlichen Wesens und der Erschließung dieser Selbstidentifikation durch Gott

36 Vgl. hierzu M. Roth, Trinitätslehre als Rahmentheorie? Überlegungen zur Einheit Gottes in der Vielfalt seines Wirkens, Kerygma und Dogma 49 (2003), S. 52-66; M. Roth, Die Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi – ein dogmatisches Relikt?, Lutherische Beiträge 11 (2006), 139-151.

37 G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens III, Tübingen 31993, S. 532.

38 Bereits bei Luther findet sich eine Polemik gegen die Spekulation der Sentenzenkommentare, die gleich im ersten Buch „zur Trinität mit dem Kopf durch den Himmel bohren und sehen sich da um“. „[D]a finden sie niemand, denn Christus liegt in der Krippe und im Schoß des Weibes, so stürzen sie wieder herunter und brechen sich den Hals“ (WA 9, 406, 17-20 [Predigt zu Gen 28, 12]).

selbst in seinem Geist. Damit betont die Trinitätslehre *zum einen*, daß die Begegnung mit Christus die Begegnung mit Gott selbst ist, *zum anderen*, daß Gott selbst diese Begegnung als Begegnung mit sich erschließt. Von hier aus gilt: Gottes Handeln in dem Menschen Jesus von Nazareth wird gerade dadurch zum „eigentlichen Werk“, daß *Gott hier selbst* erscheint und sich im Geist so erschließt, wie er *vom Menschen erkannt sein* will. Dies wird man nicht von Gottes verborgenem Handeln in Krieg, Hungersnöten, Naturkatastrophen etc. sagen können; denn hier erschließt sich Gott gerade nicht, Gott will hier gerade nicht erkannt sein. Die Trinitätslehre wäre daher mißverstanden, wenn sie als spekulative Antwort auf die Frage gesehen würde, wie das Absolute angemessen verstanden werden kann. Auch die Trinitätslehre ist nicht zu lösen von dem Ort des Glaubens: Dem Ringen um Gottes Zusage am Ort der Anfechtung.

### 3. Welches Gespräch kann der Glaubende dem Atheisten anbieten?

Wenn wir danach fragen, welches Gespräch der Glaube dem Atheisten anbieten kann, bedarf es natürlich einer Klärung der Frage, was eigentlich unter „Atheismus“ verstanden wird? Von dem griechischen Wort „theos“ (Gott) abgeleitet und mit der verneinenden Vorsilbe „A-“, versehen, kann der Begriff durchaus unterschiedliche Interessen und Haltungen zur Sprache bringen<sup>39</sup>. Es macht einen Unterschied, was dasjenige ist, wogegen sich der Atheist wendet. Wendet er sich gegen die Hypothese, daß Gott existiert oder wendet er sich gegen das christliche Vertrauen auf Gottes Zusage in dem Menschen Jesus? Vor allem: Welches Anliegen verfolgt der Atheist? Geht es ihm darum, an einem Gedankenspiel teilzunehmen und (eine bestimmte) Position zu beziehen oder ist damit eine bestimmte Lebensorientierung zum Ausdruck gebracht, die sich von der christlichen Lebensorientierung unterscheidet? Die Beantwortung unserer im Titel gestellten Frage macht einige Unterscheidungen nötig.

#### 3.1 Religiöser Glaube, Theismus und A-Theismus

Zunächst scheint es mir dringend erforderlich, den religiösen Glauben, von dem wir eben gesprochen haben, zu unterscheiden von dem Theismus, mit dem er häufig verwechselt wird, gerade in der Kritik am (christlichen) Glauben, die mit einer Kritik am Theismus verwechselt wird<sup>40</sup>.

*Theismus* ist der Glaube an die Existenz eines allmächtigen, allweisen und allguten Wesens, das die Welt erschaffen hat und erhält<sup>41</sup>. Bei dem Theismus

39 Vgl. hierzu M. Petzoldt, Atheismus – biblische Besinnung, systematische Erörterung, didaktische Hinweise, in: ders., Christsein angefragt, a. a. O., S. 104-120, S. 107ff.

40 Vgl. hierzu auch die notwendigen Klärungen von Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, a. a. O., S. 257ff.

41 So R. Swinburne, Coherence of Theism, Oxford 21993, S. 1, : Unter Gott verstehen Theisten eine "person without a body (i.e. a spirit) who is external, free, able to do anything, knows

handelt es sich um eine philosophische Theorie. Sie besitzt den Anspruch zu zeigen, daß die Hypothese der Existenz Gottes, eine bessere Erklärung für die Welterfahrung und ihre Phänomene bietet als die Hypothese seiner Nicht-Existenz. Der Theismus geht davon aus, daß sich die Existenz Gottes rational einsichtig machen lasse und bedient sich dafür philosophisch-ontologischer, empirischer oder naturwissenschaftlicher Argumente. Verstehen wir den Atheismus als Negation des Theismus (*A-Theismus*), dann ist er dem Theismus insofern verwandt, als er davon ausgeht, daß es sich bei Gott um eine Theorie hinsichtlich der Welterklärung handelt. Auch der A-Theismus geht wie der Theismus davon aus, daß die Hypothese der Existenz Gottes durch philosophisch-ontologische, empirische oder naturwissenschaftliche Argumente belegt werden muß. Im Unterschied zum Theismus hält er die Hypothese der Existenz Gottes für falsch oder für nicht beweisbar. Bei der Frage nach der Hypothese Gott für die Welterklärung ist es vor allem die Theodizeefrage, die den A-Theismus provoziert: Das Übel und Leid in der Welt sprechen für den Atheisten für die Nicht-Existenz Gottes.

Vom Theismus ist aber nicht nur A-Theismus sondern auch der religiöse Glaube zu unterscheiden. Der „theistische Glaube“ an die Existenz eines allmächtigen, allweisen und allguten Wesens, das die Welt erschaffen hat und erhält, ist keine geschichtliche Religion, kein selbständig religiöser Glaube. Er ist auch nicht das Kernstück religiöser Glaubensbekenntnisse, gewissermaßen der kleinste gemeinsame Nenner von Judentum, Christentum und Islam. Der religiöse Glaube wäre auch mißverstanden, wenn theistischer Glaube als Voraussetzung des religiösen Glaubens angesehen würde. Wir haben gesehen, daß die christlich-religiöse Rede die Rede von Gott innerhalb der Begegnung mit der Person Jesus von Nazareth loziert. Von diesem Bezug ist die Rede von Gott nicht zu lösen, ohne ihren Sinn zu verlieren. Der Begriff Gott fungiert dazu, die Unvergleichbarkeit und Unverfügbarkeit *dieses* Geschehens zu bezeichnen. Von diesem Gebrauch ist die christliche Rede von Gott nicht zu lösen, ohne leer zu werden: Gott ist der, der in Christus begegnet. Insofern ist der christliche Glaube etwas anderes als Theismus (Nicht-Theismus): keine philosophische Theorie, sondern ein im Leben sich vollziehendes Vertrauen, das Gott zur Sprache bringt.

Als Nicht-Theismus ist der christliche Glaube dem A-Theismus einerseits verwandt, andererseits von ihm unterschieden. Verwandt ist der Nicht-Theismus dem A-Theismus in der Überzeugung, daß das Modell des Theismus zum Scheitern verurteilt ist, vor allem deshalb, weil es angesichts der Tatsache des Übels nicht zu zeigen vermag, daß die erfahrbare Welt unzweideutig auf Gott als ihren Letztgrund verweist. Unterschieden ist der Nicht-Theismus vom A-Theismus in der Bewertung des Scheiterns des Theismus: Während der A-

---

everything, is perfectly good, is the proper object of human worship and obedience, the creator and sustainer of the universe”.

Theismus davon ausgeht, daß der Gottesgedanke durch das Scheitern des Theismus obsolet ist, urteilt der Nicht-Theismus, daß selbst wenn es dem Theismus gelänge, mit den Argumenten den Gott, den er denkt, zu erweisen, damit nicht die christlich-religiöse Rede von Gott erwiesen wäre.

Als Nicht-Theismus kann die christlich-religiöse Rede ihre Aufgabe daher nicht darin sehen, dem A-Theisten die Rationalität eines theistischen Modells zu beweisen, das er gar nicht vertritt. Der Glaube hat darüber Auskunft zu geben, was ihn vom Theismus unterscheidet und wie er sich selbst versteht und worin seine Gewißheit gründet: in Gottes Zusage in Christus, die zum Leben befreit. Damit wird aber auch deutlich, welcher Art das Gespräch ist, das der Glaubende anbieten kann: nicht ein Gespräch über die Wahrscheinlichkeit eines allmächtigen und allgütigen Wesens, eines theistischen Objektes, sondern als Gespräch über das eigene Leben, das durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes befreit wird.

### **3.2 Zweifel und Glaube**

Der Glaube ist nicht nur konfrontiert mit einem solchen Mißverständnis, das den Glauben mit einer theistischen Theorie verwechselt. Der Glaube ist auch konfrontiert mit dem Zweifel, der in Christus eine solche Zusage Gottes, die zum Leben befreit, nicht wahrnehmen kann.

Wie kann der Glaube hierauf reagieren? Hierzu abschließend drei Bemerkungen:

(a) Es zeigte sich bereits, daß die Wahrheit des Glaubens sich im Vertrauen auf die Zusage ereignet. Der Glaube glaubt nicht, weil er denkt, daß die Welt-erfahrung die Existenz eines Gottes wahrscheinlich macht, sondern weil ihn die zum Leben befreiende Begegnung in Christus dazu nötigt. Innerhalb dieser Begegnung geschieht Wahrheit. Die Wahrheit des Glaubens läßt sich nicht unabhängig von dieser Begegnung erweisen, eine extrinsische Verifikation ist nicht möglich. Genau hiernach verlangt aber der Zweifel: Er fragt danach, wie dieses Vertrauen durch außerhalb des Vertrauens selbst liegende Gründe gesichert werden kann. Einen solchen Beweis kann der Glaubende nicht erbringen, zum Erweis der Wahrheit des Glaubens kann er nur dasselbe sagen, was Philippus Nathanael antwortet: „Komm und sieh es!“

(b) Wenn der Glaube über die befreiende Wahrheit des Glaubens spricht, kann er Auskunft darüber geben, inwiefern er von dieser Zusage her lebt und was es bedeutet, auf diese Zusage hin zu leben. Diese Auskunft ist immer auch bestimmt durch die jeweiligen Anfragen an den Glauben. Vor allem ist dabei auch den Mißverständnissen hinsichtlich des Glaubens zu begegnen. Um nur zwei solcher wirkmächtigen Mißverständnisse anzusprechen: So ist zu zeigen, inwiefern der Glaube nicht zu einer Weltverneinung zugunsten einer Jenseitsbejahung führt, sondern der Glaubende durch die Zusage in Christus nicht nur dazu befreit wird, die Anmutungsqualitäten der Gegenwart zu entdecken, sondern auch befähigt, die geschöpflichen Dinge zu genießen – jenseits der Alter-

native von selbststüchtigem Mißbrauch und angstbesetzter Verteufelung, jenseits der Alternative von Vergötzung kreatürlicher Güter und deren Verachtung<sup>42</sup>. Um ein weiteres Mißverständnis zu nennen, über das aufzuklären ist: Es ist zu zeigen, daß das Leben des Glaubenden keineswegs durch das moralische Sollen verbittert und der Glaubende an einer lustvollen Entfaltung der eigenen Lebenskräfte gehindert wird, sondern der Glaubende sich den Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins deshalb frei zuwenden kann, weil er keinem Sollen gerecht zu werden versucht, da er auf eine Zusage des Lebens vertraut, die jedem Sollen vorausliegt<sup>43</sup>.

(c) Der Glaube ist nicht nur dem A-Theisten, sondern auch dem Glaubenszweifler verwandt. Es ist keineswegs so, daß er den Gott, der sich in Christus zugesagt hat, überall in der Welt entdecken kann. Wie der Zweifler, so steht auch der Glaubende vor dem Theodizeeproblem. Der verborgene Gott ist dem Glauben immer wieder Grund auch zur Anfechtung. Der Glaube ist keine statische Größe, etwa ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, sondern als angefochtener Glaube eine dynamische Bewegung. Weil der Glaubende das Theodizeeproblem nicht lösen kann, kann er der Bitte, dieses entscheidende Hindernis für das Wagnis des Glaubens im Vorfeld zu beseitigen, nicht nachkommen. Aber er kann versuchen, Auskunft über ein Vertrauen zu geben, das mit der Verborgenheit Gottes ringt, zweifelt, ja sogar immer wieder in ein tiefes Dunkel gestoßen wird, das aber von Gott nicht läßt, sondern ihn bei seiner Zusage behaftet, die zum Leben befreit: „Ich laß dich nicht, es sei denn, du segnest mich“.

42 Vgl. hierzu M. Roth, Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel, Leipzig 2002, M. Roth, Glück und Kreuz. Überlegungen zu einer protestantischen „Theologie“ des gelingenden Lebens, KuD 55 (2009).

43 Vgl. hierzu M. Roth, Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens? Thesen zur fundamentalethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Luther 76 (2005), 26-40. Ders., Die Spannung von Glück und Moral – eine Herausforderung für die theologische Ethik, Lutherische Theologie und Kirche 29 (2005), S. 166-204.