

Glauben als unbedingtes Vertrauen. Religionsphilosophische, exegetische und theologische Aspekte¹

Gerd Theißen

Vertrauen durchzieht unser ganzes Leben in drei Formen: als allgemeines Lebensvertrauen, als ein auf andere Menschen gerichtetes Vertrauen und als Selbstvertrauen.² Religiöse Tiefe gewinnt es, wenn es zu einem unbedingten Vertrauen wird. Es bezieht sich dann nicht nur auf dieses und jenes im Leben und in der Welt, sondern auf den Grund von Welt und Leben, auf Gott. Unbedingtes Vertrauen nennen wir „Glauben“.³

Allgemeines Lebensvertrauen begleitet uns ständig. Ohne das könnten wir nicht auf die Straße treten. Wir wissen theoretisch: Ein Dachziegel könnte uns erschlagen, ein Auto überfahren, ein Krimineller überfallen. Wir vertrauen in der Regel darauf, dass alles gut geht. Wir begeben uns ständig in Situationen, in denen wir nicht genügend Wissen und Macht haben, um alle für uns wichtigen Faktoren zu kontrollieren. Ein Risiko bleibt immer. Hin und wieder wird tatsächlich jemand von einem Dachziegel erschlagen, hin und wieder tatsächlich jemand überfallen. Wenn uns jemand von außen beobachten würde, könnte er die Hypothese entwickeln: Das, was Menschen Vertrauen nennen, bestehe darin, so zu handeln, als seien sie mit einer Macht verbündet, die alles weiß und alles kann, oder als setzen sie eine wohlwollende Beschaffenheit der Welt und der Ereignisse voraus und erwarten sie auch für die Zukunft.

Dieses allgemeine Lebensvertrauen wird oft erst bewusst, wenn es erschüttert wird. Bei *zwischenmenschlichem Vertrauen* ist uns sehr viel deutlicher als bei jenem allgemeinen Lebensvertrauen, wie wenig selbstverständlich es ist. Wir müssen ständig darauf vertrauen, dass andere ihre Zusagen halten, dass sie mit anvertrautem oder zufällig erworbenem Wissen diskret umgehen, dass sie nicht jede Überlegenheit ausnutzen. Wir wissen aus Erfahrung: Das ist nicht selbstverständlich. Es ist auch deshalb nicht selbstverständlich, weil bei zwischenmenschlichem Vertrauen das kreative Element in allem Vertrauen hervortritt. Vertrauen setzt nicht nur rezeptiv eine Wirklichkeit voraus, auf die es bauen kann, sondern ist bei ihrem Aufbau beteiligt. Jeder erlebt das bei dem Vertrauen, das ihm entgegengebracht wird. Es bewirkt, dass wir uns eher so verhalten, wie es von uns erwartet wird. Umgekehrt beeinflussen wir durch unser Vertrauen andere Menschen. Diese kreative Kraft des Vertrauens wird mit starker Übertreibungsrhetorik in der Bibel dem Glauben zugesprochen: Ein Senfkorn Glaube kann Berge versetzen (Mt 17,19). Luther hat diese kreative Kraft des Glaubens auf Gott

¹ Vortrag zu, 80. Geburtstag von Prof. Georg-Hermann Delbrügge am 19. Juli 2010 an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau. Der Text wird ca. 2010/11 im „Studium Generale“ der Universität Heidelberg, Universitätsverlag Winter Verlag Heidelberg veröffentlicht.

² Man könnte weiter zwischen einem auf andere Personen und auf Institutionen gerichteten Vertrauen unterscheiden. Vertrauen bezieht sich in Wirtschaft, Recht und Politik ja auch auf Systeme und nicht nur auf Personen, obwohl alle Systeme durch Personen repräsentiert werden. Allgemein zum Vertrauen vgl. T. Gloyna, Art. Vertrauen, HWP 11, 2001, 986–990; E. Gräb-Schmidt, Art. Vertrauen, RGG⁴ 8, 2005, 1077–1080.

³ Gemeint ist religiöser Glaube im engeren Sinne, d.h. ein das ganze Leben bestimmendes Vertrauen in Gott, das kognitive, voluntative und emotionale Aspekte menschlichen Verhaltens und Erlebens umfasst. Zur Abgrenzung vom Wissen vgl. den katholischen Religionsphilosophen Th. Schärfl, Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Kevelaer 2004, 26–101.

selbst bezogen: Er definiert Gott durch den Glauben, der sich auf ihn verlässt. Zum ersten Gebot schreibt er im Großen Katechismus:

„Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Antwort: Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, wie ich oft gesagt habe, dass alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abgott. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederümb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.“⁴

Glaube wird hier zum Kriterium für die Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Gott. Die Kehrseite ist wie beim zwischenmenschlichen Vertrauen: Zerstörtes Vertrauen verletzt zutiefst, enttäuschter Glaube wird zur Anfechtung. Zum Glauben und zum Vertrauen gehört deren Krise.

In diesen Krisen brauchen wir *Selbstvertrauen*. In jedem Vertrauen bleibt ja ein Risiko. Wir müssen immer erwarten, dass es durchkreuzt wird. Wer sich zutraut, auch die damit verbundenen Schwierigkeiten bewältigen zu können, geht eher die notwendigen Risiken ein. Nun kann man sich gerade dieses Selbstvertrauen nicht selbst geben. Es basiert darauf, dass uns in der Kindheit von Eltern oder anderen Bezugspersonen Vertrauen entgegengebracht wurde. Wir haben Selbstvertrauen, weil man uns etwas zutraute. Das wird besonders dort deutlich, wo dieses Selbstvertrauen durch Misshandlung und Missbrauch in der Kindheit untergraben wurde. Das zieht sich als Trauma durch das ganze Leben. Wir müssen schwer daran arbeiten, mit ihm zu leben. Wenn dieses Selbstvertrauen bei anderen beschädigt wurde, sind wir verpflichtet, es stellvertretend für andere aufrecht zu erhalten, bis sie wieder zu ihm fähig sind. Manche brauchen lebenslang eine Begleitung, weil ihr Selbstvertrauen brüchig ist. Aber eben das zeigt, wie wichtig und wie wenig selbstverständlich solch ein Vertrauen ist.⁵

Religiöser Glaube ist dem Vertrauen in allen seinen Formen vergleichbar: Es ist unmöglich, dass wir im Leben alle für uns wichtigen Faktoren kontrollieren und überschauen. Wenn religiöse Menschen dabei ein Vertrauen entwickeln, das sich auf Gott „wie auf eine Person“ richtet, dann wird diesem Glauben eine produktive Kraft zugeschrieben: Zumindest der Mensch selbst verändert sich durch diesen Glauben. Er verändert aber auch sein Erleben der Welt: Er wird auf alles Positive aufmerksam und fühlt sich verpflichtet, nicht an ihm vorbei zu leben. Er erlebt Gott anders als ohne diesen Glauben. Man kann daher sagen, auch Gott wird ein anderer durch diesen Glauben. In Krisen wirkt religiöses Vertrauen wie Selbstvertrauen, nur dass der Mensch in ihnen außerhalb seiner selbst einen unbedingten Halt sucht. Vertrauen in allen Formen ist auf jeden Fall eine der Grundlagen der Religion, sofern sich das Vertrauen nicht nur

⁴ M. Luther, Großer Katechismus. Das erste Gebot, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche Bd 2, Göttingen 1930, 560.

⁵ Nach E.H. Eriksen, Kindheit und Gesellschaft (engl. 1950), Stuttgart ⁷1979, ist die Entwicklung eines „Grundvertrauens“, das einem „Urmisstrauen“ abgerungen werden muss, die große Aufgabe der ersten Phase unserer Kindheit. In späteren Lebensstufen kommen jeweils neue Aufgaben hinzu, die ebenfalls im Ausgleich zwischen entgegen gesetzten Tendenzen bestehen: Autonomie gegen Selbstzweifel, Initiative gegen Schuld, Kompetenz gegen Minderwertigkeit usw.

auf dieses oder jenes in der Welt, sondern auf die ganze Wirklichkeit richtet. Das allgemeine Grundvertrauen, das wir alle mitbringen, wenn es nicht durch Übergriffe und Unglück zerstört wurde, wird daher oft als ein Zeichen gedeutet, das auf Gott weist.⁶

Dass allgemeines Lebensvertrauen notwendig ist, ist unbestreitbar, umstritten ist das Vertrauen auf Gott. Moderne Religionskritik sagt, in diesem Vertrauen werde das frühkindliche Vertrauen in die Eltern auf einen imaginären „Vater“ im Himmel übertragen.⁷ Wir müssen uns in unserer gegenwärtigen intellektuellen Situation dessen vergewissern, ob sich Vertrauen in Gott überhaupt rechtfertigen lässt. In einem religionsphilosophischen ersten Teil soll daher die Frage gestellt werden: Wie kann religiöses Vertrauen gerechtfertigt werden, auch wenn es sich nicht zwingend begründen lässt, denn dann wäre es ja kein Vertrauen mehr? In einem zweiten theologischen Teil soll als typisches Merkmal des biblischen Glaubens herausgearbeitet werden, dass er ein Krisenglauben ist: Glaube ist Mut zum Leben, der gekreuzigt und begraben wird, um immer wieder *ex nihilo* aufzuerstehen. Er ist nur dann unbedingtes Vertrauen, wenn er dem Nichts standhält.

1. *Versuch einer Rechtfertigung religiösen Vertrauens. Religionsphilosophische Überlegungen*

Der Philosoph L. Wittgenstein hat in aphoristischen Gedanken über die Religion religiöse Erfahrungen und Meinungen unterschieden.⁸ Religiöse Erfahrungen sind für ihn einfach da, drängen sich spontan auf und werden in Bildern und Symbolen zum Ausdruck gebracht. Seine These ist: Religiöse Erfahrungen und Symbole sind weder wahr noch falsch, wahr und falsch sind nur die damit verbundenen Meinungen. „Einem religiösen Symbol liegt keine Meinung zu Grunde. Und nur der Meinung entspricht ein Irrtum“⁹. Wittgenstein nennt in seinem berühmten „Vortrag über Ethik“ drei religiöse Grunderfahrungen:¹⁰

– Das Staunen über die Existenz der Welt

⁶ So bei H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978.

⁷ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion* (1927), in: S. Freud, *Studienausgabe IX, Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, Frankfurt 2000, 135–189. Das ist nur ein Element der Religionskritik S. Freuds, hinzu kommt die Ableitung des Gewissens aus dem Ödipuskonflikt, die Erklärung von religiösen Ritualen als kollektiven Zwangshandlungen, die Deutung des Abendmahls als Ausagieren einer vorgeschichtlichen Urschuld einer Urhorde. Vgl. als zusammenfassende Darstellung: S. Heine, *Grundlagen der Religionspsychologie*, Göttingen 2005, 145–183.

⁸ Zu L. Wittgensteins Religionsphilosophie vgl. den katholischen Religionsphilosophen F. Ricken, *Religionsphilosophie, Grundkurs Philosophie Bd. 17*, Stuttgart 2003, 29–56; ders., *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007. Gute Grundinformation zur Religionsphilosophie findet sich in W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006.

⁹ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers Golden Bough*, in: L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. J. Schulte, stw 770, Frankfurt 1989, S 32.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, in: L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. J. Schulte, stw 770, Frankfurt 1989, 9–19, bes. S. 14–19. „Denn das erste dieser Erlebnisse (sc. das Staunen über die Existenz der Welt) ist, glaube ich, genau das, worauf sich die Menschen früher bezogen, wenn sie sagten, Gott habe die Welt erschaffen. Und das Erlebnis der absoluten Sicherheit ist mit den Worten beschrieben worden, dass wir uns in Gottes Hand geborgen fühlen. Ein drittes Erlebnis der gleichen Art ist das des Schuldgefühls, und dies wiederum hat man mit der Formulierung gekennzeichnet, Gott missbillige unser Benehmen. In der ethischen und religiösen Sprache verwenden wir also, wie es scheint, ständig Gleichnisse.“

- Die Erfahrung einer absoluten Sicherheit (ich würde sagen: eines unbedingten Vertrauens)
- Die Erfahrung von Schuld (ich würde elementarer sagen: von Verantwortung)

Das *Staunen über die Existenz der Welt* ist keine „Meinung“ über die Entstehung der Welt, keine Theorie darüber, dass sie vor 4.000 Jahren entstand oder vor Milliarden von Jahren, keine Meinung darüber, ob sie in einem pulsierenden Universum immer wieder entsteht oder in vielen Multiversen koexistiert. Solche Meinungen und Theorien können wahr oder falsch sein. Über sie muss man streiten, nicht aber darüber, dass Menschen von dem Wunder ergriffen werden, dass überhaupt etwas existiert und nicht nichts. Denn das Geheimnis, dass überhaupt etwas existiert, besteht unabhängig von allen Theorien über die Welt. Dieses Geheimnis drängt sich von sich her auf. Es ist souverän gegenüber unseren Meinungen von der Entstehung der Welt. Wittgenstein meinte sogar, dass die Wissenschaft dieses ursprüngliche Staunen ersticken kann: „Zum Staunen muß der Mensch [...] aufwachen. Die Wissenschaft ist ein Mittel, um ihn wieder einzuschläfern.“¹¹ Dem kann ich nicht zustimmen. Wissenschaft kann unser Staunen vertiefen. Aber es gibt in diesem Staunen etwas, das grundsätzlich jede Wissenschaft hinter sich lässt. Das Staunen darüber, dass etwas existiert und nicht nichts, ist nicht wertfrei. Es kann uns als ein großes Glück (oder als ein unendlicher Wert) aufgehen, dass etwas *existiert* und dass wir existieren. Das ist so, als feierten wir jeden Augenblick unseren Geburtstag und freuten uns, weil wir sind. Aber es kann uns ebenso gut über einem Abgrund schwindelig werden, wenn uns aufgeht, alles könnte auch *nicht sein*. Das ist, als wären wir mit unserem Tod konfrontiert, also damit, dass wir nicht mehr sein werden. Das Wunder, dass etwas existiert, kann also einerseits wie eine Musik alle Dinge durchziehen und uns zum Klingen bringen. Das Rätsel, alles könne ebenso gut nicht existieren, kann uns andererseits wie ein unendliches Schweigen erschrecken. Das Geheimnis des Seins ist Grund und Abgrund. Es zeigt sich in ihm etwas, das in sich wertvoll ist (d.h. etwas, das wir bejahen können und von dem wir unbedingt wollen, dass es existiert), und etwas, das jeden Wert zerstört. Warum sich die Bejahung des Seins souverän immer wieder durchsetzt, ist nicht zu erklären. Sein und Wert erfahren wir hier als Einheit. Das gilt mit anderen Vorzeichen auch dort, wo etwa im Buddhismus das Nichts als unendlicher Wert erlebt wird, das Sein dagegen als Illusion und Unwert. Auch für die Sehnsucht nach dem Verwehen im Nirvana gilt: Immer ist es eine religiöse Grunderfahrung, wenn wir eines unbedingten Werts oder Unwerts, eines unbedingten Sinns oder einer unbedingten Sinnlosigkeit gewiss werden. Wissenschaft fällt dagegen keine Werturteile, sie sagt nichts über den Sinn des Lebens und des Seins.

Die zweite religiöse Grunderfahrung ist *Geborgenheit*, ein unbedingtes Vertrauen. Auch diese Erfahrung drängt sich souverän gegenüber unseren Meinungen auf und durchkreuzt unser Misstrauen. Das wird einem im Umgang mit Kindern bewusst. Unsere Erwachsenenkultur ist zynisch und pessimistisch. Dennoch ist die Moral unserer Kinderbücher optimistisch. Wir infizieren unsere Kinder nicht mit unserer Gebrochenheit. Wir spüren, wir haben kein Recht, ihren Lebenswillen zu untergraben. Sie brau-

¹¹ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Werkausgabe Bd 8, Frankfurt 1984, 457.

chen dieses Vertrauen ins Leben.¹² Wir spüren selbst etwas von diesem Vertrauen, wenn ein Kind nachts von Kinderängsten geplagt aufschreckt und wir es mit den Worten trösten: „Es ist alles gut!“ Dabei wissen wir zu gut: Es ist nicht alles gut. Es ist vieles zum Aufschreien schlecht. Im Umgang mit Kindern setzt sich dennoch immer wieder ein Vertrauen souverän gegenüber unsere Meinungen über die Bosheit der Welt durch. Wittgenstein hat diese zweite religiöse Grunderfahrung der Geborgenheit nicht in Zusammenhang mit der ersten gebracht, nicht mit dem Staunen darüber, dass überhaupt etwas existiert. Aber es gibt eine Verbindung: Das Staunen, dass etwas existiert und nicht nichts, umfasst ja auch unsere eigene Existenz. Es schließt uns zusammen mit allen Dingen von den fernsten Galaxien bis zu den kleinsten Elementarteilchen. Das Geheimnis des Seins durchzieht alle Dinge wie eine Musik, es umgreift und ergreift auch uns selbst. Wenn wir das als einen positiven Wert erfahren, schafft das eine Geborgenheit durch Verbundenheit mit allen Dingen.

Die dritte religiöse Grunderfahrung ist die Erfahrung der Schuld – oder noch elementarer: *der Verantwortung* und des Gewissens. Hier begegnet nicht nur das Geheimnis des Seins, sondern des Sollens, das in der Erfahrung eines Wertes gegeben ist. Was wertvoll ist, soll auch sein. Auch dazu kann man viele Meinungen entwickeln. Die Imperative des Sollens, an denen wir uns messen, können wir als verinnerlichte Stimme der Eltern auffassen, als evolutionäres Überlebensprogramm, als Selbstbindung der Vernunft an ihre eigenen Regeln oder als göttliches Gebot. Über solche Meinungen lässt sich streiten, nicht aber über die Erfahrung selbst. Wenn wir über ihre Deutung streiten, folgen wir schon immer einem Imperativ, der uns verpflichtet, das als wahr Erkannte dem als falsch Erkannten vorzuziehen. Wenn wir etwas als falsch oder illusionär erkannt haben, müssen wir uns von ihm trennen – und wenn wir es nicht tun, erleben wir das als Versagen und Schuld. Dieser Imperativ der Wahrheit ist souverän gegenüber unserer Neigung zur Unwahrheit. Auch hier könnte man analog zur Aussage L. Wittgensteins über das Staunen hinzufügen: Zum Gewissen muss der Mensch aufwachen. Die wissenschaftlichen Erklärungen des Gewissens sind manchmal ein Mittel, es einzuschläfern. Wenn wir spontan die Verpflichtung spüren, einem Menschen zu helfen, so distanzieren wir uns schon von dieser Verpflichtung, wenn wir uns sagen: Meine humanistische oder christliche Sozialisation hat mich so konditioniert, dass ich meine, helfen zu müssen. Auch hier hat Wittgenstein keine Verbindung zu anderen religiösen Grunderfahrungen hergestellt. Für mich aber ist sie evident: Wir erleben im Staunen über die Existenz aller Dinge deren Kontingenz; d.h. sie könnten auch nicht sein und könnten auch anders sein. In der Erfahrung von Verantwortung erleben wir dieselbe Kontingenz in unserem eigenen Handeln: Wir könnten auch anders handeln und wir könnten auch nicht handeln. Deshalb wissen wir uns für unser Handeln verantwortlich, unabhängig davon, was wir für Meinungen über Freiheit und Determinismus haben. Während das unbedingte Geborgenheitsgefühl uns in den Zusammenhang aller Dinge einbettet, löst uns dieses Verantwortungs- und Freiheitsbewusstsein aus diesem Zusammenhang. Es verschafft uns Distanz gegenüber allem. Wenn man Freiheit konsequent denkt, ist Freiheit sogar die Fähigkeit, eine Kausalkette aus Nichts zu beginnen. Durch Freiheit werden wir daher zum Ebenbild jener Macht, die aus Nichts schaffen kann. Das würde auch dann gelten, wenn wir der „Meinung“ sind, dieses

¹² Das Argument der optimistischen Moral unserer Kinderbücher verdanke ich K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse Metaphysik IV*, Kopenhagen 1978, 251f.

Freiheitsbewusstsein sei eine Selbsttäuschung. Denn in der Kontingenz unseres Handelns erleben wir auch unter dieser Voraussetzung ein Echo der Kontingenz aller Dinge – und darin eine Spur unserer Ebenbildlichkeit mit dem Geheimnis des Seins.

Religion und religiöser Glaube basieren u.a. auf diesen drei elementaren Erfahrungen, die sich wie von selbst aufdrängen und souverän gegenüber den vielen Meinungen sind, mit denen wir sie erklären. Diese Erfahrungen enthalten durchaus einen kognitiven Inhalt: Dass etwas existiert und nicht nichts, ist ein Satz mit Wahrheitsanspruch. Aber erst in Verbindung mit einer starken emotionalen und motivationalen Reaktion auf den „Sachverhalt“, den dieser Satz meint, weist er auf eine religiöse Erfahrung.¹³ Nun könnte man mit Recht einwenden: Verbinden die Religionen mit solchen Grunderfahrungen nicht sehr fragwürdige „Meinungen“? Erdichten sie nicht merkwürdige Mythen von Weltentstehung und Weltvernichtung? Erzählen sie nicht phantasievolle Geschichten von Göttern? Zunächst einmal muss man sehen: Die Religionen bringen religiöse Erfahrungen in Bildern, Symbolen und Gleichnissen zum Ausdruck und machen sie dadurch kommunikationsfähig. Erst mit Hilfe von Sprache formulierte Erfahrungen können sozial geteilt werden. So werden die drei genannten Grunderfahrungen in der biblischen Religion in drei Bildern von Gott „kodierte“.

Wenn die Bibel von „Gott dem Schöpfer“ spricht, weist dieses Bild auf das Wunder, dass überhaupt etwas ist und nicht nichts. Die Alternative von Sein und Nichtsein wird bildlich als Entscheidung Gottes dargestellt. Und Gott sprach: „Es werde Licht! Und es ward Licht“ (Gen 1,3). Die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts wurde dabei erst in urchristlicher Zeit voll entwickelt.¹⁴ Religiöse Bilder sind mehr oder weniger adäquat. Sie entwickeln sich in der Geschichte.¹⁵

Wenn die Bibel von „Gott dem Vater“ spricht, werden in diesem Bild Erfahrungen unbedingter Geborgenheit kodiert. Von ihnen spricht Psalm 131,2: „Fürwahr, meine Seele ist still und ruhig geworden wie ein kleines Kind bei seiner Mutter; wie ein kleines Kind, so ist meine Seele in mir.“ Bilder von Gott als Vater oder Mutter sind im Alten Testament selten – wahrscheinlich, weil man den Gedanken an eine Götterfamilie fernhalten wollte. Im Neuen Testament aber entwickelt sich die Vatermetaphorik zum dominierenden Gottesbild.¹⁶

¹³ Die oben vertretene Position gehört trotz der großen Betonung des emotional-motivationalen Anteils in allen religiösen Erfahrungen und Aussagen zu den kognitivistischen Religionstheorien: Religiöse Sätze sind nicht nur Ausdruck von Emotionen, die missverständlich als kognitive Satz Wahrheiten formuliert werden. Auch L. Wittgensteins Position lässt sich m.E. nicht unter die non-kognitivistischen Religionsphilosophien einreihen. Zur Unterscheidung zwischen diesen beiden verschiedenen Typen von Religionsphilosophien, die dem kognitiven Gehalt der Religion verschiedenen großen Wert beilegen vgl. W. Löffler, Einführung, 24–27.118–125.

¹⁴ Erst bei dem christlichen Gnostiker Basilides (am Anfang des 2. Jh.) liegt diese Vorstellung voll entwickelt vor. Vgl. G. May, Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Arbeiten zur Kirchengeschichte 48, Berlin 1978.

¹⁵ Genauso wichtig ist eine parallele Entwicklung zur Verinnerlichung. Der Mensch wird aus einem Teil der alten Schöpfung zu einem „neuen Geschöpf“ (Gal 6,15; 2 Kor 5,17). In seinem Herzen geht erneut das Licht dessen auf, der gesagt hat: Es werde Licht (2 Kor 4,6).

¹⁶ Die klassische Darstellung von J. Jeremias, Abba, in: ders., Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15–82, betonte einseitig das Proprium der urchristlichen Vateranrede. Parallel dazu vermehrte sich auch im Judentum die Vatermetaphorik als Bild für Gott. Vgl. E. Tönges, „Unser Vater im Himmel“. Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur, BWANT 147, Kohlhammer 147, Stuttgart 2003. Auch hier gab es eine parallele Entwicklung zur Verinnerlichung: Der Mensch wird zum Sohn und Kind Gottes, weil Gottes Geist in ihm wohnt (Röm 8,14–17; Gal 4,6).

Wenn in der Bibel von „Gott als Gesetzgeber und Richter“ die Rede ist, so weist dieses Bild auf einen Imperativ, den wir uns nicht selbst geben können. Die Alternative von Gut und Böse wird bildlich als Gebot Gottes dargestellt. Gott spricht: „Du sollst nicht töten! Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht falsch Zeugnis reden gegen deinen Nächsten!“ (Ex 20,13–16). Auch hier können wir eine Entwicklung der Bilder feststellen: Gott wird erst in späten Texten zum Richter, vor dem alle im Jüngsten Gericht Rechenschaft über ihr Leben ablegen müssen. Genauso wichtig ist eine parallele Entwicklung: Gott will seine Gebote in das Herz der Menschen legen, so dass keiner den anderen belehren muss, sondern alle von selbst Gottes Gebote tun. Das ist eine Vision, die in der Verheißung vom neuen Bund bei Jeremia begegnet (Jer 31,31–34). Paulus sieht sie in einem vom Geist Gottes bestimmten Leben als erfüllt an.

Erst durch ihre bildliche Deutung und sprachliche Formulierung werden elementare religiöse Erfahrungen zu Erfahrungen Gottes. Sprachliche Bilder weisen nämlich nicht nur auf etwas, was wir auch ohne sie beschreiben könnten, sie öffnen die „Augen“ für etwas, das wir nur durch diese Bilder hindurch erkennen und erfassen können. Deshalb kann man sagen: Die Sprache eröffnet uns erst jene Tiefendimension religiöser Erfahrung, die wir mit „Gott“ bezeichnen. Gott erschließt sich in dieser Sprache. Daher spielt das Wort eine so große Rolle in den biblischen Religionen. Alle biblischen Religionen sind Religionen des Wortes. Sie sind überzeugt, dass Gott sich in seinem Wort erschließt, durch kognitive Umstrukturierung unseres Erlebens und Wahrnehmens durch sprachliche Bilder und Erzählungen, verbunden mit einer dynamischen Kraft des Wortes, die Motivationen und Einstellungen von Menschen zu verändern.¹⁷ Im Zentrum der christlichen Religion steht Jesus, der von Gott in Bildern und Gleichnissen redete – und den seine Anhänger später als „Gleichnis Gottes“ verehrten: als „Bild Gottes“, das den Menschen verwandelt, so dass er Zugang zu Gott findet. Diese eine Person gilt im Neuen Testament als „das Wort Gottes“, das den Menschen die Kontaktaufnahme mit Gott ermöglicht.

Um dieses Angesprochensein von einem Gegenüber außerhalb unserer selbst begrifflich zu erfassen, habe ich an mehreren Stellen das Attribut „souverän“ benutzt. In den religiösen Grunderfahrungen zeigt sich etwas, das sich gegen unsere Einstellungen und Erwartungen durchsetzt und ihnen gegenüber souverän ist. Der dänische Religionsphilosoph Knud Einar Løgstrup nannte solche Erfahrungen „souveräne Lebensäußerungen“, die sich gegen unsere Meinungen durchsetzen. Auch Vertrauen ist solch eine „souveräne liisytring“.¹⁸ Wieder möchte ich durch ein Bild veranschaulichen, was mit

¹⁷ Das ist das Wahrheitsmoment der Kerygmatheologie, die von der Selbsterschließung Gottes in seinem Wort ausgeht. Für sie ist das Wort Gottes das unhinterfragbare Axiom, von dem alle Theologie ausgeht, nicht die Grunderfahrungen, die in diesem Wort gedeutet und erschlossen werden. Durch dieses Wort wird gewiss der Zugang zu einer Realität geschaffen, die sich von sich her erschließt. Aber das Wort ist nicht die Sache selbst. Das Wort weist auf die Sache hin. Wird die Bibel mit dem „Wort Gottes“ identifiziert, kommt es zu einer Mythologisierung dieses Wortes. Vgl. J. Lauster, Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma, ThLZ.F 21, Leipzig 2008, 9–38.

¹⁸ K.E. Løgstrup, Den etiske Fordring, Kopenhagen 1956 = ders., Die Ethische Forderung, Tübingen 1959; ders., Die spontanen Daseinsäußerungen in ethischer, sprachlogischer und religionsphilosophischer Sicht, ZEE 20, 1976, 25–34.

dieser Souveränität gemeint ist, die uns das eigene Leben als Antwort auf einen Ruf und einen Auftrag erleben lässt.¹⁹ Ich wähle dazu einen meditativen Text von mir.

In der Religion geht es uns wie jenem Menschen,
der im Winter in den Alpen zum Skifahren fährt.
Er nähert sich dem Ort und der Landschaft in der Hoffnung,
dass er Luft und Bewegung findet.
Er braucht die Alpenlandschaft, um sich zu erholen.
Aber wenn er vor der unberührten Schneelandschaft steht
und die Sonne alles durch ihr Licht verklärt,
spürt er die Aufforderung,
in die Schneedecke eine besondere Kurve zu ziehen,
um dieser Schönheit gerecht zu werden.
Alles andere wäre eine Verfehlung gegenüber der Landschaft.
Er hört in ihr einen Appell.
Er fragt nicht mehr, ob sie seinen Bedürfnissen entspricht.
Er wird von der Landschaft engagiert, sie zu vollenden.
So geht es uns in der Religion:
Wir finden uns in dieser Wirklichkeit vor,
verfolgen unsere Ziele und fragen,
ob sie unseren Bedürfnissen entspricht,
bis wir eine Umkehr erfahren,
einen mächtigen Appell, der uns dazu bewegt,
unser Leben als Antwort zu verstehen und nicht mehr zu fragen,
ob die Wirklichkeit unseren Bedürfnissen entspricht,
sondern ob wir ihrer Herausforderung entsprechen.

In den Bildern von Gott wird diese Umkehr kodiert, die den Menschen zu einer neuen Einstellung zu allem bringt: zu einem Leben als Antwort. Wer diese Wende als eine kleine kopernikanische Wende in seinem Leben erlebt, versteht die bildliche Aussage aus dem Schöpfungsbericht, wo Gott den Menschen fragt: „Adam, wo bist du?“ (Gen 3,9).

Ein „Leben als Antwort“ ist Antwort auf eine souveräne Wirklichkeit, die sich im Angesprochensein wie durch eine andere Person zeigt. Deswegen sprechen wir in Beziehung zu ihr von „Vertrauen“ – auch wenn das Phänomen des allgemeinen Lebensvertrauens zeigt: Vertrauen ist nicht an eine personal vorgestellte Wirklichkeit gebunden. Aber wo uns „Vertrauen“ bewusst wird, denken wir uns ihren Gegenstand und Grund „wie eine Person“. Natürlich müssen wir skeptisch fragen: Aktivieren wir dabei nicht eine uns durch die Evolution mitgegebene „theory of mind“, eine Vorstellung von Handlungs- und Intentionsträgern, die wir schon als Kinder spontan entwickelt haben, um soziale Interaktionen deuten zu können? Kleine Kinder erkennen hinter unseren Bewegungen sehr früh eine Intention, wenn wir nach einem Ball laufen – aber schreiben dem rollenden Ball deshalb nicht eine vergleichbare Intention zu, vor uns wegzulaufen. Sie setzen bei Personen Intention, Willen, Gefühl und Bewusstsein voraus, nicht aber bei Sachen.

¹⁹ G. Theißen, Vom wiedergefundenen Paradies, Stuttgart 2005, 36f.

Aber es gibt Ausnahmen. So übertragen Kinder ihre „theory of mind“ im Spiel auf alles Mögliche – auch auf Teddybären und Kuscheltiere. Sie bauen mit diesen sogenannten „Übergangsobjekten“ zwischen sich und der Welt eine fiktive Welt auf,²⁰ die ihnen Vertrauen ermöglicht. Auch aufgeklärte Eltern sagen: „Jetzt kannst Du schlafen. Der Teddybär passt auf dich auf.“ Andere aktivieren Schutzengel, die das Kind behüten. Wieder andere singen beim Einschlafritual das Abendlied von Matthias Claudius: „Der Mond ist aufgegangen“ – neben dem Vaterunser wohl eines der schönsten Gebete.

So legt euch nun, ihr Brüder,
in Gottes Namen nieder,
kalt ist der Abendhauch.
Verschon uns Gott mit Strafen,
und lass uns ruhig schlafen
und unsern kranken Nachbarn auch.

Für das Verständnis religiöser Überzeugungen ist wichtig, dass Vertrauensäußerungen in gemeinsame Rituale eingebettet sind. Machen wir uns das am Zu-Bett-Geh-Ritual kleiner Kinder deutlich. Es gibt hier nicht zuerst Vorstellungen von Teddybären, Schutzengeln oder Gott, aus denen sekundär ein Ritual abgeleitet wird. Beides, Vorstellung und Ritual, sind gleich ursprünglich und interpretieren sich gegenseitig. Wir verstehen die beteiligten Vorstellungen erst im Kontext des Rituals.²¹ Wir verstehen die Bedeutung von Teddybären für Kinder erst dann, wenn wir ihre Bedeutung im Rahmen des Zu-Bett-Geh Rituals verstehen. In diesem Rahmen sind sie ein Stück „Vertrauen zum Anfassen“. Ihre Botschaft ist: „Du bist nicht allein“. Die Eltern stehen hinter dieser Botschaft. Sofern sie dabei ihr Vertrauen ins Leben oder in Gott weitergeben, wird der Teddybär zum Symbol für dieses grundsätzliche Vertrauen, von dem auch sie getragen werden. Sind Teddybären eine Fiktion? Sind sie nicht eher ein Realsymbol des Vertrauens, das durch die Eltern, durch das Leben, durch die Wirklichkeit selbst ermöglicht wird.

Das aber macht erst recht die Frage notwendig: Wird hier nicht rituell eine fiktive „poetische“ Welt erbaut, weil wir es in der realen Welt nicht aushalten? Macht religiöses Vertrauen Gott zum fiktiven kosmischen Kuscheltier, nachdem wir die Teddybären als kleine Kuscheltiere verloren haben? Muss der erwachsene Mensch nicht die harte Er-

²⁰ Der Begriff der „Übergangsobjekte“ stammt von dem Psychoanalytiker D.W. Winnicott (1896–1971), der in ihnen den ersten Ansatz sieht, eine Welt von Deutungen und Bedeutungen zwischen der „objektiven“ Welt und dem subjektiven Ich aufzubauen – was später durch die Medien der Literatur, Kunst und Religion fortgesetzt wird. Eine gute Zusammenfassung seiner Gedanken bietet S. Heine, Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden, UTB 2528, Göttingen 2005, 194–208.

²¹ Auch religiöse Vorstellungen sind „embodied and embedded“ wie all unser Denken. Wir vollziehen sie (wie alle unsere Gedanken) mit dem ganzen Körper und entwickeln sie in sozialen Kontexten. Man kann diese somatische und soziale Einbettung religiöser Gedanken durch das Konzept des späten L. Wittgensteins von den pluralen Sprachspielen deuten, in denen Aussagen über „Gott“, „Schöpfung“, „Vergebung“ erst ihren Sinn erhalten: durch den Gebrauch, den wir von diesen Wörtern in bestimmten sozialen Kontexten machen. Jedoch kann sich ein glaubender Mensch damit nicht zufrieden geben: Er bezieht sich in seinem Sprachspiel auf eine transzendente Realität, die allen Sprachspielen voraus ist.

ziehung der Realität akzeptieren und sich von allen konkreten und imaginierten Kuscheltieren frei machen?

Die Religionsphilosoph Antony Flew hat die Notwendigkeit zu einer ernüchternden Einsicht in seiner bekannten Parabel vom Gärtner, den es gar nicht gibt, zum Ausdruck gebracht.²² Er wollte mit ihr die Sinnlosigkeit des Redens von Gott belegen. In Auseinandersetzung mit seiner berühmten Parabel habe ich einmal versucht, zum Ausdruck zu bringen, warum mich die darin enthaltene Religionskritik nicht überzeugt (und ich füge hinzu: Auch Antony Flew ist im hohen Alter wieder zu einem philosophischen Glauben an Gott zurückgekehrt).

Eine vornehme wissenschaftliche Skepsis gegenüber der Religion
kommt in der Parabel vom Gärtner zum Ausdruck:
Zwei Forschungsreisende stoßen im Urwald auf einen Garten,
finden aber keinen Gärtner.
Sie widerlegen die Vermutung, er sei unsichtbar,
durch Zäune, Bluthunde und Elektrofallen.
Der eine glaubt, dass der Gärtner unempfindlich
gegen elektrische Schläge ist,
ungehindert durch Zäune steigt
und Hunde ihn nicht riechen können.
Der andere ist ein Agnostiker.
Er sieht keinen Unterschied
zwischen einem unsichtbaren und ewig entweichenden Gärtner
und einem Gärtner, den es gar nicht gibt.
Beide, Skeptiker und Gläubiger, handeln atheistisch.
Sie bauen Stacheldraht, hetzen Bluthunde und stellen Elektrofallen auf.
Dass Gott sich ihren Methoden entzieht, spricht nicht gegen ihn.
Wie aber reagieren religiöse Menschen auf die Entdeckung des Gartens?
Sie feiern ein Fest, weil sie im Urwald Ordnung und Sinn gefunden haben!
Sie formulieren Gebote, die dazu verpflichten, den Garten zu pflegen.
Sie erkennen, dass die Ordnung im Garten und in ihnen dieselbe ist. ...
Sie erzählen schließlich die Geschichte von einem Gärtner,
der alles geschaffen hat und der ihnen den Garten anvertraut hat.
Ihre Geschichte ist Poesie, aber sie enthält Wahrheit,
obwohl sie durch und durch erfunden ist!

Wichtig ist auch hier die Einbindung von Aussagen über die Realität in pragmatisches, rituelles und ethisches Handeln. Die Forschungsreisenden gehen experimentell an die Wirklichkeit heran, die religiösen Menschen aber feiern ein Fest – und antworten auf ihre Schönheit mit einem Ritus. Sie verstärken dadurch in sich ihre ethische Überzeu-

²² A. Flew, Theologie und Falsifikation. Ein Symposium [Beitrag von A. Flew], in: I.U. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974, 85–87. A. Flew (geb. 1923) war einer der prominentesten Vertreter eines philosophisch begründeten Atheismus. Im hohen Alter hat er seine Überzeugung revidiert und einen Deismus vertreten, ohne an einen Gott zu glauben, der in diese Welt hineinwirkt und sich in bestimmten Traditionen offenbart; vgl. das von ihm autorisierte, aber nicht mehr allein verfasste Buch: A. Flew, There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind, New York 2007.

gung, dass sie verpflichtet sind, den Garten zu erhalten. In jedem Fall antworten sie mit ihrem Leben, ihren Festen und Aktivitäten auf etwas Sinnvolles – und führen es in poetischen Bildern auf einen „Gärtner“ zurück.

Haben wir damit in die Gesamtwirklichkeit eine „Intentionalität“ hinein projiziert, die nur Personen zukommt? Richtig ist: Religiöse Vorstellungen tasten als Intentionalitätsdetektoren die ganze Wirklichkeit ab. Aber sie entdecken dabei etwas, das unabhängig von dieser intentionalen Deutung ist: eine Verwandtschaft zwischen der eigenen Person und der Gesamtwirklichkeit, eine Verwandtschaft, die ich gerne mit der Metapher „Resonanz“ bezeichne. Resonanz zwischen zwei Saiten oder zwischen einer Saite und dem Klangkörper setzt nicht unbedingt Intentionalität voraus, sondern nur eine verwandte Struktur zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen. Und doch wirkt Resonanz so, als antwortete jemand auf eine Bewegung, die von uns ausgeht, und als antworteten wir auf eine Bewegung, die uns erfasst. Wir entdecken z.B. in der Ordnung der Natur eine uns überlegene „Intelligenz“, von der unsere eigene nur ein schwacher Abglanz ist.²³

Meine beiden Bilder von einer schönen Alpenlandschaft oder einem Garten im Urwald könnten aber noch sehr viel mehr den nahe liegenden Einwand hervorrufen: So ist das Leben nicht! Die Welt ist kein schöner Garten. Sie ist voll Leid und Schmerz. Daher soll hier ein Zeugnis aus einem ganz anderen Lebenskontext angeführt werden, in dem wir denselben Gedanken eines Lebens als Antwort finden.

Viktor Frankl erzählt, wie er nach Auschwitz kam und sich selbst eine Überlebenswahrscheinlichkeit von allenfalls 5% zubilligte. In dieser Situation bewährte sich ihm eine Einstellung, die er „eine Art kopernikanischer Wende“ nennt. Er beschreibt sie mit folgenden Worten:

„Was hier not tut, ist eine Wendung in der ganzen Fragestellung nach dem Sinn des Lebens: *Wir müssen lernen und die verzweifelnden Menschen lehren, dass es eigentlich nie und nimmer darauf ankommt, was wir vom Leben noch zu erwarten haben, vielmehr lediglich darauf: was das Leben von uns erwartet.*“²⁴

Diese kopernikanische Wende besteht darin,

„dass wir nicht mehr einfach nach dem Sinn des Lebens fragen, sondern dass wir uns selbst als die Befragten erleben, als diejenigen, an die das Leben täglich und stündlich Fragen stellt – Fragen, die wir zu beantworten haben, indem wir nicht durch ein Grübeln oder Reden, sondern nur durch ein Handeln, ein richtiges Verhalten, die rechte Antwort geben.“²⁵

²³ Vgl. A. Einstein, *Mein Weltbild*, hg. von C. Seelig, Zürich 1963, 21f, lehnt zwar den personalen interventionistischen Gott ab, charakterisiert aber die Religiosität des Naturwissenschaftlers mit folgenden Worten: „Seine Religiosität liegt im verzückten Staunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit, in der sich eine so überlegene Vernunft offenbart, dass alles Sinnvolle menschlichen Denkens und Anordnens dagegen ein gänzlich nichtiger Abglanz ist. Dies Gefühl ist das Leitmotiv seines Lebens und Strebens, insoweit dieses sich über die Knechtschaft selbstischen Wünschens erheben kann, Unzweifelhaft ist dies Gefühl nahe verwandt demjenigen, das die religiös schöpferischen Naturen aller Zeit erfüllt hat.“

²⁴ V. Frankl, „... trotzdem Ja zum Leben sagen.“ *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, München 1977, 124f. Hervorhebung von V. Frankl. Zu ihm und seiner Bedeutung für die Theologie vgl. R. Nurmela, *Die innere Freiheit. Das jüdische Element bei Viktor E. Frankl*, Europäische Studien zur Ideen- und Wissenschaftsgeschichte 9, Frankfurt / Bern 2001; S. Heine, *Grundlagen der Religionspsychologie*, Göttingen 2005, 376–391.

²⁵ V. Frankl, „... trotzdem Ja zum Leben sagen.“ *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 125.

Dieser Gedanke hält ihn im KZ aufrecht. Er sieht es auch als eine Aufgabe an, Leid in dieser Grenzsituation zu ertragen. Er sagt seinen Mithäftlingen:

„auf jeden von uns ... sieht in diesen schweren Stunden und erst recht in der für viele von uns nahenden letzten Stunde irgendjemand mit forderndem Blick herab, ein Freund oder eine Frau, ein Lebender oder ein Toter – oder ein Gott. Und er erwartet von uns, daß wir ihn nicht enttäuschen und daß wir nicht armselig, sondern stolz zu leiden und zu sterben verstehen.“²⁶

Gleichgültig, ob wir vor einer faszinierenden Alpenlandschaft stehen oder vor unserem Ende – die kopernikanische Wende, die sich im religiösen Glauben vollzieht, besteht in jedem Fall in einem Leben als Antwort auf einen Ruf. Charakteristisch für diese persönliche Wende ist immer, dass der Mensch auf etwas gestoßen ist, das in sich selbst Zweck und Wert ist. Dadurch kann er seine Egozentrität überwinden. Schon der Kontakt mit solch einer Realität lässt die Frage verstummen: Wozu ist die Welt gut für mich? Die Frage ist vielmehr: Wozu bin ich in ihr gut?

Ein Einwand gegen diese Ansicht, ein „responsorisches Leben“ sei für eine religiöse Einstellung charakteristisch, könnte sein, dass diese Sicht nur für die westlichen Religionen zutrifft, also für Judentum, Christentum und den Islam, weniger für die mystischen Religionen Indiens und die weisheitlichen Religionen Chinas. Die östlichen Religionen des Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus und Taoismus kennen neben personalen Gottheiten auch nicht-personale Absolutheiten. John Hick, Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie, sieht freilich gerade in der Befreiung von Egozentrität einen gemeinsamen Nenner aller Religionen, sowohl der westlichen wie der östlichen, der prophetischen wie der mystischen Religionen.²⁷ Freilich gibt es verschiedene Formen der religiösen „kopernikanischen Wende“: In den prophetischen Religionen des Westens geschieht sie als Antwort auf einen Ruf, in mystischen Religionen geschieht sie durch Auflösung der Ich-Grenzen in meditativer Versenkung. Die Zentrierung auf etwas Absolutes ist aber beiden Formen der Realitätszentrierung gemeinsam. Beide Formen begegnen im Übrigen dicht nebeneinander und ineinander. Mystische Strömungen finden wir auch in den westlichen Religionen, prophetische Bewegungen auch in den östlichen Religionen.

Soweit seien einige Grundzüge der Religionsphilosophie skizziert, die ich mir zu eigen gemacht habe. Ich wollte nicht zeigen, dass unbedingtes Vertrauen auf Vernunftgründen beruht, wohl aber, dass es vernünftig ist zu glauben – so wie es vernünftig ist zu

²⁶ V. Frankl, „... trotzdem Ja zum Leben sagen“, 133.

²⁷ J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 60–80, betont S. 79, dass „die personalen und die nicht-personalen Absolutheiten eine gemeinsame Wirkung haben, nämlich die Verwandlung der menschlichen Existenz aus der Selbstzentriertheit in eine neue Zentriertheit auf den Gott, der verehrt wird, oder auf das Absolute, wie es in *samadhi* und *satori* erkannt wird. Dieser Transformationsstatus ist gekennzeichnet durch Freiheit vom ängstlichen, sündigen, selbstbezogenen Ego durch die konsequente Verwirklichung inneren Friedens und innerer Freude und durch ein von Liebe und Mitgefühl erfülltes Innwerden der Einheit der Menschheit oder sogar allen Lebens. Der fromme Jude oder Christ oder Moslem oder theistische Hindu oder Reines-Land-Buddhist, der sich glaubend in die Hände Gottes, des Bhagavan, der höchsten Person, des allmitfühlenden Buddha wirft, erfährt in verschiedenem Grade diese erlösende Neu-Schöpfung. Ebenso erfahren der aufrichtige advaitische Hindu oder der Theravada- oder Zen-Buddhist, während sie sich auf dem Pfad der Meditation einüben, der zur Auflösung der Ich-Grenzen führt, in verschiedenem Grade dieselbe befreiende Verwandlung.“

schlafen und zu essen, ohne dass Schlafen und Essen deshalb vernünftiges Denken sind. Die Ergebnisse seien noch einmal kurz zusammengefasst, ehe wir diese Skizze durch einen Blick auf die biblische Religion vertiefen: Wir bringen, wenn wir nicht schwere Traumata in der Kindheit erlitten haben, ein Vertrauen mit, das sich immer wieder souverän durchsetzt. Einige erleben beim Hineinwachsen in das Leben dabei eine Wende: Nicht ob sie der Wirklichkeit vertrauen können, wird für sie zur zentralen Frage, sondern dass ihnen eine Aufgabe anvertraut ist. Drei religiösen Grunderfahrungen legen den Grund dafür: Erstens das *Staunen* darüber, dass alles existiert und nicht nichts. Auf das Geheimnis, dass alles *existiert*, antwortet der Mensch mit einer zweiten religiösen Grunderfahrung, einem unbedingten *Vertrauen*, in dem er sich mit allem, was existiert, verbunden erfährt. Auf das beunruhigende Geheimnis, dass alles ebenso gut *nicht existieren* könnte, antwortet der Mensch schließlich mit einer dritten Grunderfahrung: mit einem Bewusstsein seiner *Freiheit*, dass auch das, was er tut, nicht oder anders sein könnte und er für sein Handeln verantwortlich ist. Sein Vertrauen bettet ihn in die Schöpfung ein, seine Freiheit hebt ihn über sie hinaus.

Damit sind nicht alle mir wichtigen Dimensionen religiöser Grunderfahrungen benannt. Ich nenne nur einige Stichworte, die darüber hinausgehen: Grundlegend sind *Transzendenz- oder Grenzerfahrungen*, d.h. die Erfahrung, dass sich uns das Sein entzieht und wir eine Grenze erfahren, hinter der es verborgen ist. Wir erfahren diese Grenze im Scheitern unserer Bemühung, den Weg zu den Dingen an sich zu finden, und im Scheitern unserer Absicht, das „wahre“ Leben zu verwirklichen. Diese Grenze wird an einer Stelle „durchbrochen“, nämlich in der oben beschriebenen *Kontingenzerfahrung*, d.h. dem Staunen darüber, dass überhaupt etwas existiert. Hier berühren wir unmittelbar das, was sich unserem Begreifen entzieht: Denn wir haben teil an jener Wirklichkeit, die sich uns entzieht. Wir existieren. Diese „Teilhabe“ am Sein ist aber nicht Identität mit ihm: Uns ist vielmehr unmittelbar bewusst, dass wir keinen Grund in uns selbst haben, sondern dass wir entstanden sind und wieder vergehen werden. Wir existieren, sind aber nicht Ursache unserer Existenz. Hinzu kommen viele Formen von *Resonanzerfahrung*, d.h. der Erfahrung, dass die Wirklichkeit innerhalb der Grenzen unserer Erfahrung in verschiedener Weise von uns als verwandt erlebt wird – vergleichbar einer Musik, die in uns etwas zum Schwingen bringt. Vertrauen und Verantwortung sind solche Formen von Resonanz. Sie antworten auf das Geheimnis des Seins. Zu solchen Resonanzerfahrungen gehört aber auch die wissenschaftliche Verständlichkeit der Natur, die in unserem Verstand ein Echo findet.²⁸ Zu ihnen gehört ferner die Vitalität aller Lebewesen, die in unserem Lebenswillen eine Entsprechung hat,²⁹ dazu gehört sicher die ästhetische Qualität der Dinge, die diese als etwas in sich selbst Wertvolles aufleuchten lässt, so dass sie auf etwas hinweisen, was in sich selbst Zweck ist. Die intensivste Form von Resonanzerfahrung aber ist die Liebe in ihren mannigfaltigen Formen – vom Verstehen und Vertrauen zwischen den Menschen bis hin zur gegliückten Zusammenarbeit, von der karitativen Unterstützung bis hin zur Erotik: „Gott ist die Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“

²⁸ Die beste Deutung dieser intellektuellen Resonanz, die mit der Verstehbarkeit der Natur gegeben ist, findet sich bei J. Polkinghorne, *Theologie und Naturwissenschaften, eine Einführung*, Gütersloh 2001, bes. 95–105.

²⁹ A. Schweitzer hat diese vitale Resonanz als „Ehrfurcht vor dem Leben“ mit beeindruckenden Worten beschrieben, z.B. in: *Straßburger Predigten über die Ehrfurcht vor dem Leben*, in: *Ges. Werke V*, München o.J., 117–134.

(1 Joh 4,16).³⁰ Solche Resonanzverfahren werden als Gabe empfangen und als Aufgabe erlebt, sofern sie unmittelbar mit der grundlegenden Kontingenzerfahrung verschmelzen: Nicht das Vorhandensein von Ordnung in der Natur als solches, sondern das Erleben ihrer Kontingenz verwandelt diese Ordnung in ein „Angesprochensein“, das eine responsorische Antwort verlangt. Die Ordnung kann jeder sehen und erkennen. Nicht jeder Naturwissenschaftler entwickelt deshalb eine religiöse Einstellung. Aber wenn er in ein tiefes Staunen darüber gerät, dass diese Ordnung überhaupt existiert und nicht nicht existiert, dass sie so ist und nicht anders, dann wird er in einer Weise von ihr ergriffen, dass sie Auswirkung auf sein Erleben und Verhalten hat. Dann wird sie zu einem Teil seiner Religion. Dasselbe gilt für die Vitalität der Lebewesen, die ästhetische Qualität der Dinge, die Erfahrung von Liebe – all das wird erst zu einer religiösen Erfahrung, wenn es als etwas erlebt wird, das auch nicht existieren könnte, wenn uns in ihm also das Wunder des Seins anspricht.

Wir können hier leider nicht diskutieren, wie die Evolution die Bedingungen für solche Resonanzverfahren hervorgebracht hat. Denn jene unwahrscheinliche Passung zwischen Mensch und Wirklichkeit, die wir als Resonanz beglückt erfahren und die für uns zur Aufgabe wird, wo sie an Grenzen stößt, ist zweifellos das Ergebnis einer langen Entwicklung.³¹ Mein Schnellkurs in Religionsphilosophie muss hier abgebrochen werden.

2. *Das durch eine Krise bestimmte Vertrauen in der Bibel.* *Einige theologische Gedanken*

Der zweite Teil dieses Aufsatzes besteht in einem Schnellkurs in biblischer Theologie anhand des Glaubensbegriffs. Im Neuen Testament ist Glauben zum zentralen religiösen Akt geworden.³² Ein „Senfkorn“ Glauben (Mt 17,20) wird zum archimedischen Punkt, aus dem heraus das Leben gelebt wird. Diese Zentralstellung des „Glaubens“ ist historisch geworden. Im Alten Testament begegnet das Wort Glauben (hebr. *hæ'æmin*, das in „Amen“ enthalten ist) meist in profanen Kontexten.³³ Es ist noch nicht *das* zentrale Wort für die Gottesbeziehung. In den wenigen Texten, in denen es sich auf Gott bezieht, geht es immer um einen Glauben, der in eine Krise gerät. Das belegen die vier wichtigsten Texte im Alten Testament zum Glauben, die alle im Neuen Testament aufgegriffen werden.

Die erste Text ist Gen 15,6. Obwohl Abraham kinderlos ist, verheißt Gott ihm eine Nachkommenschaft so zahlreich wie die Sterne am Himmel. Dann heißt es „Abraham glaubte dem Herrn, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit an“ (Gen 15,6). Dieser

³⁰ Zu Resonanz- und Absurditätserfahrungen Grundlagen der Religion vgl. G. Theißen, *Argumente für einen kritischen Glauben oder: Was hält der Religionskritik stand?* TEH 202, München 1978, ³1988; ders., *Religionsphilosophische Gedanken über „Gott“ und religiöse Erfahrung als hermeneutisches Problem*, in: M. Wladika (Hg.), *Gedachter Glaube*, FS Heimo Hofmeister, Würzburg 2005, 88–110.

³¹ Vgl. G. Theißen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984.

³² Der folgende Abschnitt stützt sich auf: G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007, 229–239. Zum „Glauben“ in der Bibel vgl. H.J. Eckstein, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, in: ders., *Der aus Glauben Gerechte wird leben*, 2003, 3–18; G. Dautzenberg, *Art. Glaube*, NBL 1 (1991) 847–851; O. Michel/ K. Haacker, *Art. Glaube*, ThBNT 1 (1997) 786–797.

³³ Es ist z.B. besser, sich nicht auf Menschen zu verlassen (Prov 14,25), Botschaften nicht blind zu glauben (Jer 40,14).

Glaube bezieht sich auf eine *physische* „Krise“. Abraham hatte keine Kinder. Nach der Geburt eines Sohnes wird Abrahams Vertrauen später in eine noch tiefere *religiöse* Krise gestürzt, als er diesen Sohn opfern soll (Gen 22,1–19). Denn jetzt muss er an der Verheißung Gottes zweifeln und an Gott selbst verzweifeln. Auch wenn die Erzählung in Gen 22 selbst nicht von „Glauben“ spricht, galt später die Bereitschaft Abrahams, Isaak zu opfern, als die große Bewährung des Glaubens Abrahams.³⁴

Der zweite Text ist die Exoduserzählung. Hier wird der Glaube zu einer Haltung des ganzen Volkes in einer *kollektiven* Krise. Mose wird zum Volk in Ägypten gesandt, um es in die Freiheit zu führen. Damit das Volk ihm und seinen Worten glaubt, vollbringt er Wunder (Ex 4,1–17): „Mose tat die Zeichen vor dem Volk. Und das Volk glaubte“ (Ex 4,30f). Nach dem Durchzug durch das rote Meer wird dieser Glaube explizit von Gott auf Mose ausgedehnt. Es heißt dort: „Und das Volk fürchtete den Herrn, und sie glaubten ihm und seinem Knecht Mose“ (Ex 14,31 vgl. 19,9).

Im dritten Text Jesaja geht es um *politische* Krisen des jüdischen Staates, Als ihn fremde Mächte bedrohen, warnt Jesaja den König davor, sich durch Machtkoalitionen zu schützen. Er ruft den Menschen zu: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“ (Jes 7,9). An anderer Stelle mahnt er: „Wer glaubt, flieht nicht!“ (Jes 28,16), im Neuen Testament wird das übersetzt als: „Wer glaubt, wird nicht zuschanden werden“ (LXX; Röm 9,33; 10,11; 1Petr 2,6). Auch hier ist Glauben Durchstehen einer Überlebenskrise.

Die vierte alttestamentliche Stelle bei Habakuk verbindet politische und moralische Krise. Der Prophet mahnt angesichts einer Bedrohung durch das neubabylonische Reich zur Standhaftigkeit. In dieser Krise gilt: „...der Gerechte aber wird durch seinen *Glauben* (d.h. durch seine Treue) leben“ (Hab 2,4). Paulus begründet mit dieser Aussage später seine Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch Glauben (Röm 1,17; Gal 3,11). Habakuk und Paulus denken beide auch an eine moralische Krise.

Das sind die wenigen Stellen, an denen der Glaube im Alten Testament zur zentralen Gottesbeziehung wurde: Er ist immer ein Krisenglauben. Erst im Neuen Testament stieg dann der Glaube zum entscheidenden Begriff für das Gottesverhältnis auf.³⁵ Substantiv und Verb finden sich hier 243-mal. Der Begriff umfasst den ganzen Menschen. Er hat eine *kognitive* Komponente, wenn es heißt: „Wir haben geglaubt und *erkannt*: du bist der Heilige Gottes“ (Joh 6,68). Ferner umfasst er eine *willentliche* Komponente, wenn Paulus schreibt: Alles Handeln, das nicht aus Glauben kommt, ist Sünde (Röm 14,23). Eine *emotionale* Komponente wird erkennbar, wenn Jesus die Jünger mahnt: „Was seid ihr so furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben?“ (Mk 4,40).

Der Inhalt dieses Glaubens reaktiviert im Neuen Testament seine Bedeutung als Durchstehen einer Krise: Kreuz und Auferstehung Christi sind im Neuen Testament sein zentraler Gegenstand. Diese Krise ist so einschneidend wie der Tod, ihre Überwindung so radikal wie eine Schöpfung aus dem Nichts. Glaube ist Mut, der gekreuzigt wird und aufersteht. Wieder wird das bei Paulus am deutlichsten. Vier Krisen sind

³⁴ Sir 44,20; Weish 10,5; Jub 17,15–18,16; 4Q225 Fr. 2 Sp.1; Philo imm 4; Jos. ant 1,222–236; 4Makk 16,19f; LibAnt 32,1–4; vgl. Hebr 11,17–19; Jak 2,21; 1Klem 10,7.

³⁵ Vgl. H.J. Eckstein, Das Wesen des christlichen Glaubens, 3ff.

bei ihm erkennbar: eine Krise des Lebens und der Moral, durch die sich das Menschenbild verändert, dazu eine Krise des Gesetzes und der Weisheit, bei der sich auch das Gottesverständnis tief greifend verändert.

An erster Stelle sei die *Krise des Lebens* genannt. Auch bei Paulus ist Abraham das große Modell des Glaubens, der sich in dieser Krise bewährt. Wir lesen über ihn in Röm 4,17–21, Gott habe ihm in der Schrift gesagt: „Ich habe dich dazu bestimmt, Vater vieler Völker zu sein“. Ihm hat Abraham geglaubt, dass er die Toten lebendig macht und das Nichts ins Sein ruft. Ihm hat er gegen jede Hoffnung auf Hoffnung hin geglaubt, dass er der Vater vieler Völker sein werde, weil ihm gesagt worden war: „So zahlreich sollen deine Nachkommen sein“. Denn er verlor nicht den Glauben an ihn, obwohl ihm seine abgestorbene Zeugungskraft bewusst war, war er doch fast hundert Jahre alt, auch wusste er um den abgestorbenen Mutterleib Saras. Dennoch zweifelte er nicht an Gottes Verheißung durch Unglauben, sondern nahm zu an Kraft des Glaubens, indem er Gott durch Zuversicht die Ehre gab und überzeugt war: Was Gott verheißen hat, das kann er auch tun. Das wurde ihm ‚zur Gerechtigkeit angerechnet‘“.

Die zweite Krise ist eine *Krise der Moral* (im Sinne der gelebten Moral). Paulus zitiert nebeneinander zwei Bibelstellen, in denen dasselbe Wort „anrechnen“ vorkommt: einmal Gen 15,6: „Abraham hat Gott geglaubt, und das ist ihm zur Gerechtigkeit *angerechnet* worden“ (Röm 4,3); dazu Ps 31,1f: „Selig ist der Mann, dem der Herr die Sünde nicht *anrechnet*“ (Röm 4,8). Aufgrund des wiederkehrenden Wortes „anrechnen“ bezieht er mit einem damals üblichen Auslegungsverfahren beide Aussagen auf denselben Sachverhalt: Abraham wurden seine Sünden nicht angerechnet, weil er glaubte. Aus dem Musterfrommen des Alten Testaments macht Paulus so einen exemplarischen Sünder, dem vergeben worden ist, weil er Gott vertraute.

An dritter Stelle steht die *Krise des Gesetzes* (im Sinne der geforderten Moral). Es geht dabei nicht nur darum, ob Menschen dem Gesetz entsprechen können, sondern grundsätzlich darum, ob das Gesetz mit seinen Forderungen überhaupt gut ist. Da alle Menschen Sünder sind, steht für Paulus fest, dass das Gesetz nicht zum Heil führen kann: „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke (allein) durch den Glauben“ (Röm 3,28). Hier geht es nicht darum, dass nur ein Teil der Werke überholt ist – etwa Beschneidung und Speisegebote, sondern es geht um alle ethischen Handlungen des Menschen. Sie können dem Menschen keine Gerechtigkeit verschaffen, seinem Leben keine Legitimität und keine Erfüllung geben. Das Gesetz führt den Menschen vielmehr grundsätzlich auf einen falschen Weg, wie Paulus selbst erfahren hat, der, vom Gesetz motiviert, die Gemeinde verfolgte. Nicht der Bruch des Gesetzes, sondern der Eifer für das Gesetz war sein Problem. Nicht die Unmoral, sondern das, was er einmal für Moral gehalten hatte, wirkte sich bei ihm als Verfehlung aus. Der Glaube, der den Sünder gerecht macht, weist somit auf eine *Krise des Gesetzes*. Und diese Krise betrifft sachlich alle Formen einer geforderten Moral: das jüdische Gesetz, die griechische Ethik und die christlichen Normen. Alle können in die Irre führen.

An vierter Stelle sei die *Krise der Weisheit* genannt. Während Paulus gegenüber Juden die Krise des Gesetzes betont, betont er gegenüber Griechen die *Krise der Weisheit*: Er beginnt den 1. Korintherbrief mit einer Predigt vom Kreuz, die sagt, dass das „Wort vom Kreuz“ zwei Formen von Gotteserkenntnis in Frage stellt: sowohl eine Erkenntnis aufgrund der im Kosmos enthaltenen Ordnung, als auch eine Erkenntnis aufgrund geschichtlicher Ereignisse. Die Griechen stehen für die Suche nach den Spuren Gottes im Kosmos, die Juden für die Suche nach seinen Spuren in der Geschichte. Kosmos- und Geschichtstheologie haben für Paulus dieselbe Struktur. Gott wird in ihnen aus der Welt, d.h. aus dem Kosmos oder aus der Geschichte, erschlossen. Das Kreuz aber ist für ihn deswegen ein Ärgernis und eine Torheit, weil es beide Wege durchkreuzt.

In den Paulusbriefen lässt der Glaubensbegriff vier Krisen erkennen. Dabei setzt er sich sowohl gegen eine Selbstabwertung des Menschen als auch gegen seine Selbstüberschätzung durch. Er widerspricht seiner Selbstabwertung, wenn er der Hoffnungslosigkeit widerspricht, weil der Mensch zu alt ist oder weil er sich verfehlt hat. Er widerspricht seiner Selbstüberschätzung, wenn der Mensch durch Kosmos und Geschichte hindurch meint, Gott erkennen zu können, und aufgrund seiner moralischen Taten gerecht zu sein.

Das Charakteristische des biblischen Glaubens und Vertrauens ist dieser durch Krisen hindurchgegangene Glaube. Er wird im Neuen Testament zum archimedischen Punkt des Lebens. Er ist eine Schöpfung aus dem Nichts. In ihm wirkt Gott im Menschen so, dass sein Leben in seinem innersten Kern noch einmal beginnt. Er erfährt in sich das Wunder der Existenz noch einmal neu – in seinem Personkern. Dabei ist er rezeptiv; denn keiner kann sich selbst erschaffen. So wie die religiösen Grunderfahrungen des Staunens, der Geborgenheit und der Verantwortung in den Bildern von Gott als Schöpfer, Vater und Richter verschlüsselt sind, so hat sich auch dieser durch Krisen geformte Glaube ein mächtiges Bild oder Symbol geschaffen: Es ist das Bild vom gekreuzigten und auferstandenen Christus. Glaube ist ein Vertrauen, das gekreuzigt wird und aufersteht – wie aus dem Nichts, als *creatio ex nihilo*. Damit ist gemeint: So grundlos wie unsere physische Existenz, so grundlos ist auch der Sinn unseres Lebens. Dieser Sinn unseres Lebens ist eine *creatio ex nihilo*, eine Verbundenheit mit der Macht, die *ex nihilo* schaffen kann. Um dieses Wunder der *creatio ex nihilo* zu verstehen, muss man ein wenig „Nihilist“ sein. Die theologische Argumentation, entweder gibt es Sinn oder alles ist sinnlos, lehne ich ab – nicht nur, weil es eine unzulässige Erpressung mit der einzig möglichen Alternative ist (eine Strategie, die Politiker wählen, wenn ihnen die Argumente ausgehen), sondern weil das Wunder der *creatio ex nihilo* eben diese Erfahrung des Nichts voraussetzt.

Nun könnten Sie mit Recht sagen: Ist das nicht eine auf den christlichen Glauben begrenzte Möglichkeit? Aber es gibt analoge Erfahrungen in anderen Religionen. Eine überzeugende Analogie ist in folgender jüdischen Überlieferung enthalten:

Nach dem letzten Krieg kamen jüdische Rabbinen in Wilna zusammen, um zu diskutieren, wer am Holocaust schuld ist. Waren es Menschen? Und welche Menschen? War es Gott? Und nach langer Diskussion stimmten sie mitten in der Nacht ab und kamen zu dem Ergebnis: „Gott ist schuld!“ Und sie verurteilten ihn. Es herrschte lan-

ges Schweigen. Niemand sprach. Es war ganz finster. Nach einiger Zeit aber ging die Sonne auf. Ein Rabbi öffnete das Fenster und sagte: „Der Morgen kommt. Es ist Zeit für das Morgengebet. Lasset uns Gott loben und preisen!“³⁶

Das ist unbedingtes Vertrauen. Es ist durch die Krise des Bruches mit Gott hindurchgegangen: durch die Verurteilung Gottes hindurch, um dennoch die Beziehung zu ihm neu aufzunehmen, ohne dass wir durch vorschnelle Erklärungen des Leidens irritiert werden. Die Beziehung zu Gott hat für diese Juden einen Wert in sich. Die Frage nach dem Sinn aller Katastrophen verstummt, wenn man durch alle Katastrophen hindurch wieder Gottes Gegenwart verspürt – so wie die Frage nach dem Sinn des Lebens verstummt, wenn man verliebt ist und in der Gegenwart der Geliebten ist.

Aber können wir im Leben auf solch ein alles bestimmenden Zentrum an Sinn und Wert unbedingt vertrauen? Sind wir nicht am Ende mit dem Nichts konfrontiert: mit dem Tod? Und ist der Tod nicht das krasse Gegenteil von Gott?³⁷

In der Tat, der Tod sagt uns: Alles ist endlich. Alles hört auf. Das zu wissen, ist keine Weltverachtung. Es ist hohe Lebenskunst! Versuche, jeden Tag so zu leben, als sei er der erste Tag deines verbleibenden Lebens – das gehört zur *ars vivendi*. Das Nichts konfrontiert uns heilsam mit unserer Endlichkeit, aber auch mit der Unendlichkeit. Wenn wir von ihm verschluckt werden wie von einem schwarzen Loch, dann ist seine Dauer $n + x$ Jahre, $n + x$ Millionen von Jahren. Es gibt in ihm keine Grenze. Das Nichts ist grenzenlos, unendlich, ohne Ende. Es ist darin ein Schattenriss Gottes. Gott ist unendlich.

An zweiter Stelle lehrt uns der Tod: Alles ist bedingt. Jede Zusage im Leben steht unter der Bedingung, dass wir sie nur einhalten können, wenn wir leben. Das Nichts konfrontiert uns mit etwas Unbedingtem. In Leuk im Wallis trat ich einmal zufällig in ein altes Beinhaus mit vielen Totenschädeln. Auf einem Wandgemälde sieht man den Herrscher des Landes dem Tod entgegen reiten. Er streckt ihm seinen Geldbeutel entgegen und sagt: Nimm mein Geld und all meinen Besitz, nur lasse mir das Leben! Aber der Tod zielt mit seinem Pfeil auf ihn und spricht: Ich will nicht dein Hab und Gut. Ich will dein Blut! Und er schießt. Wir wissen wie diese Menschen am Ende des Mittelalters: Wir können mit dem Tod nicht Bedingungen aushandeln, unter denen er weniger tödlich wäre. Er verlangt die bedingungslose Kapitulation. Er ist unbedingt. Er ist darin ein Schattenriss Gottes. Gott fordert unbedingt.

Und drittens gilt: Der Tod lässt uns unsere schlechthinnige Abhängigkeit spüren. Seine Übermacht ist so gewaltig, dass heute viele die Versuchung wie ein Sog erfasst, ihm durch Suizid zuvorzukommen. Sie wollen Selbstbestimmung üben, wo alle Selbstbestimmung zu Ende ist. Aber das ist Scheinfreiheit. Wir können nur auf das Ende des Lebens einwirken. Wenn wir in den Tod eingetreten sind, können wir nichts mehr bestimmen. Absolut nichts. Der Tod herrscht nicht weniger total über uns, wenn wir un-

³⁶ Zitiert nach H. Zahrnt, *Mutmaßungen über Gott. Die theologische Summe meines Lebens*, München/Zürich 1994, 125.

³⁷ Die folgenden Gedanken nach B. Welte, *Versuche eines Weges zu Gott in einer säkularen Welt*, in: S. Moser / E. Pilik (Hg.), *Gottesbilder heute. Zur Gottesproblematik in der säkularisierten Gesellschaft der Gegenwart*, Königstein 1979, 1–10.

ser Leben selbst beenden, als wenn wir es nicht tun. Und doch werden wir durch den Tod frei: Keine Steuern werden mehr von uns verlangt, keine Verpflichtungen binden uns. Niemand kann uns bedrohen. Wir spüren in Konfrontation mit ihm manchmal auch eine große Freiheit und Verantwortung. Der Tod ist auch darin ein Schattenriss Gottes. Gott gibt Freiheit.

Das Nichts des Todes hat Eigenschaften wie Gott: Unendlichkeit, Unbedingtheit und Freiheit. Es ist der Schattenriss Gottes. Mit Tod meine ich nicht das Sterben, sondern jenes Nichts, in das wir eintreten, wenn wir gestorben sind und verschwinden - wie Materie in schwarzen Löchern verschwindet mitten zwischen sichtbaren Sternen, ohne dass je eine Information von ihnen nach außen dringen kann. Die Konfrontation mit dem Nichts ist eine verborgene Konfrontation mit Gott. Wir begegnen hier einer Realität, die unendlich ist, die unbedingt ist, die uns Freiheit zumutet. Wer im Leben von dieser Macht umfassen wurde, weil ihn das Geheimnis des Seins wie eine gewaltige Musik ergriffen hat, wer dadurch von seiner Egozentrität befreit wurde, um ein Leben als Antwort zu führen, der vertraut auch angesichts des Todes sich dieser Macht an. Das ist unbedingtes Vertrauen.

Ich schließe mit einer islamischen Überlieferung, die für mich den Sinn der Gottesbeziehung auch in der Konfrontation mit dem Tod treffend zum Ausdruck bringt – auch damit in diesem kurzen Aufsatz viele Religionen zu Wort kommen: Christentum und Buddhismus, Judentum und Islam. Ich zitiere diese islamische Überlieferung in Form eines Gedichts, mit dem der christliche Dichter Kurt Marti Gedanken der islamischen Mystikerin rabi'a al-adawiya (ca. 717–801) nachgedichtet hat:³⁸

betete ich dich an
aus furcht vor der hölle
dann ach verbrenne mich
in der hölle

betete ich dich an
in hoffnung auf das paradies
dann ach verriegle mir
das paradies

bet' ich dich aber an
um deinetwillen allein
dann – o gott! vermähle mich
mit deiner ewigen schönheit.

³⁸ K. Marti, *abendland. gedichte*, Darmstadt / Neuwied 1980, 61.