

mit den Glaubensgenossen. Ein Modell dafür ist Mirjam, die mit ihrem Lied die Erfahrung aller wiedergibt (Ex 15,20f.). Nach dem Untergang des ägyptischen Heeres im Schilfmeer und der Errettung der Israeliten singt Mose ein Siegeslied zum Dank und Lobpreis des Rettergottes Jahwe, und Mirjam leitet den Freudentanz und Gesang der Frauen ein: »Singt dem Herrn ein Lied, / denn er ist hoch und erhaben! / Rosse und Wagen wirft er ins Meer« (Ex 15,20f.). An diese oft verschütteten Gebetstraditionen von biblischen Frauen knüpft eine moderne Glaubenskultur von Frauen heute an und sucht in der Gemeinschaft der Gläubigen kreative Wege und Weisen, den christlichen Glauben zu bekennen, zu verkündigen und zu vermitteln.

T. Berger, Sei gesegnet, meine Schwester. Frauen feiern Liturgie, Würzburg 1999; *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München 1970; *B. Hintersberger/S. Spindel* (Hg.), Stark bin ich und voller Leben. Frauen der Bibel kommen ins Wort, München 1997; —, Reiß mich in deine Zukunft. Mit Frauen der Bibel beten, München 1998; *P. Navè Levinson*, Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum, Gütersloh 1989; *H.-A. Pissarek*, Glauben: A. Lissner/R. Süsmuth/K. Walter (Hg.), Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven, Freiburg 1988, 450–455; *J. Plaskow*, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992; *D. Sölle*, Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur auf der Suche nach einer neuen Sprache: —, Mutanfälle. Texte zum Umdenken, Hamburg 1996, 187–201.

VERENA LENZEN

C. Aus evangelischer Sicht

I. Vor Gott glauben

Mit der Reformation verblasste der metaphysische Goldgrund hinter dem menschlichen Dasein. In Renaissance und Neuzeit begannen die Europäer, sich aus der kosmischen Hierarchie der Wesen und der ständischen Ordnung zu befreien. Das »Subjekt« trat heraus aus der scholastischen Einheit von Natur, Vernunft und Gott. Mit den Instrumenten von Denken und Glaube brachen die Menschen der Epoche die objektiven Bindungen kirchlicher und gesellschaftlicher Regulierung auf. Sie lernten sich als Handelnde zu begreifen und reorganisierten per Gesellschaftsvertrag die Welt als Gesellschaft. Allerdings war der reformatorische Begriff des Glaubens bei der Entstehung des neuzeitlichen Subjekts nicht einfach ein religiöser Vorgriff auf das Denken Descartes' (*Meditationes de prima philosophia* II.): »*cogito ergo sum*« – »Der Glaube macht die Person« (Luther, WA 39/I, 282).

Denn Descartes konstruierte das Subjekt aus dem Denken *im* Gegensatz zur Erfahrung. Luthers Glaubensbegriff hingegen ist von der Erfahrung her entworfen.

Wichtiger noch ist, dass Luther den ontologischen Rahmen für das Reden vom Glauben wechselte: Statt an der Kategorie der Substanz orientierte er sich an den *Relationen*. Es ist eine frühe theologische Entdeckung Luthers, dass das AT das Verhältnis zwischen Gott und Mensch häufig mit der Präposition *vor, im Angesicht von (al pene, lifne)* bezeichnet (Ebeling 1979, 349). Das bedeutet im Unterschied zur Scholastik dreierlei: Gottes Gnade oder Gericht beziehen sich nicht auf bestimmte »Seelenteile« des Menschen (z.B. die Vernunft) in besonderer Weise. Es gibt kein natürliches Streben des Menschen zu Gott, an das die Gnade perfektionierend anknüpfen könnte. Und schließlich steht vor dem Angesicht Gottes der ganze Mensch mit aller Erfahrung im Kontext der Welt. Relationales Denken und Erfahrungsbezug sind somit entscheidend für den Glaubensbegriff. Relational denken heißt hier erstens, Menschen von ihren vielfältigen Bezügen mit Gott, der Welt und sich selbst her verstehen; und zweitens, in Differenzen zu denken: Evangelium versus Gesetz, Glaube versus Unglaube, »Christperson« versus »Weltperson« usw. Glaube – das »Werk Gottes« – entfaltet sich in den menschlichen Lebensvollzügen, der Praxis (Aristoteles: *bíos*), vor Gott. Zu glauben heißt zunächst einmal, mit allen Sinnen zu realisieren: Wir leben vor einem gnädigen Gott. Selbst wenn wir »vor und mit Gott *ohne* Gott leben« (Dorothee Sölle), so leben wir doch *vor* Gott und *vor* der Welt, und zwar so, dass Gott und die Welt uns in unserem Leben zutiefst bestimmen – ob wir wollen oder nicht. Wir sind eben nicht das isolierte cartesianische Ich, sondern wir sind, was wir sind, nur dank vielfältiger Anderer. Glaube und Unglaube sind, frei nach Luther, menschliche Praxis vor Gott.

Auch heute stellt sich die Frage nach dem Glauben im Zusammenhang sozialer Erfahrung; und im Übrigen gibt es keinen Glaubensbegriff ohne Menschenbild. Was bedeutet es also zu glauben, angesichts rasender Zunahme von sozialer Ungleichheit, großer ökologischer Risiken, einer biotechnologischen Revolution, interreligiöser Kriege usw.? Wie weit tragen hier Glaubensbegriffe, die vom individuellen Subjekt oder von objektiven Glaubenswahrheiten her entworfen sind? Besser scheint es, den (glaubenden) Menschen als ein soziales Wesen zu begreifen; etwa nach dem Modell eines Netzwerks von Dispositionen des Denkens, des Fühlens, des leiblichen Existierens, des Handelns, abhängig von Gott und der Welt.

II. Welterfahrung als Glaubensfrage

Um Welterfahrung theologisch zu würdigen, ist nur die schlichte hermeneutische Erkenntnis nötig, dass Wissen kontextabhängig, genauer: dass Sinn praktischer Sinn ist (Schäfer 2004, 307ff.). Auch Offenbarung ist somit über bereits gedeutete Welterfahrung vermittelt (Schillebeeckx 1982), der Erfahrung der Jünger mit Jesus ähnlich.

Kirchen und Theologen in Ländern der Peripherie haben bereits früh begonnen, das Bekennen ihres Glaubens programmatisch von der Bekenntnissituation her zu modifizieren. Es entstanden asiatische, afrikanische, lateinamerikanische und ozeanische Glaubensverständnisse (z.B. Míguez, Bujo, Song, May), für die die Herausforderungen ihres Kontextes *explizit* formgebend waren. Ebenso wird der christliche Glaube auch in der ökumenischen Bewegung verantwortet: mit Programmen für »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung«, zur »Bekämpfung des Rassismus« oder zum »Dialog mit Menschen anderen Glaubens«, mit Denkschriften etwa zur Wirtschaft (ÖRK 1992), Konferenzen zum Verhältnis von »Glaube, Wissenschaft und Zukunft« (Boston 1979) usw. Ähnlich verfahren politische (z.B. Metz, Moltmann), feministische (z.B. Schottroff, Schüssler Fiorenza) oder interreligiös verantwortete Theologien (H. M. Barth). Konstitutiv werden Erfahrung und Lebensgeschichte schließlich, wenn man »Stufen des Glaubens« untersucht (Fowler, Streib). Und schließlich kann man auch klassische Dogmatik aus dem »Ineinander von Glaube und Leben« entwerfen und Glaubenserfahrung als eine spezielle Form der »Erfahrung mit der Welterfahrung« (Ebeling) bestimmen – eine Herausforderung an die traditionelle Erfahrungsresistenz evangelischer Theologie.

III. Credo ergo sum

I. DAS VERDINGLICHTE SUBJEKT. *Descartes* skizzierte das durch Reflexion sich selbst konstituierende *Subjekt*, aber er verließ nicht das Denkmodell der *Substanzmetaphysik*. So verschmolz der alte aristotelische Begriff der Substanz mit dem neuzeitlichen Subjekt und ließ das subjektive Individuum entstehen, die Ursubstanz der Moderne, die *causa prima* fortwährender Selbstreproduktion. Die idealistische Reflexionsphilosophie führte zwar einen inneren Widerspruch in diese Substanz ein; aber sie blieb abstrakt und individuell. Theologen stellen sich auch heute noch Menschen gern als »individuierte geistige Substanz« (Ebeling 1979, 229) vor. Zudem verdinglicht unsere Sprache grammatische Subjekte fortwährend zu Substanzen: »Der Glaube erfährt sich selber als ...« usw. – so als sei »der Glaube« selbst eine individuierte Substanz. Vielleicht ist es ein Effekt des Substanzdenkens, dass das Beharren auf dem »Wort Gottes« als Gegengewicht ebenfalls erfahrungsleer bleibt.

Erst in jüngerer Zeit gewinnt eine relationale Betrachtungsweise der Wirklichkeit an Bedeutung, angestoßen aber weniger von der Theologie als von der Sozialwissenschaft (Durkheim, Levi-Strauss, Bourdieu) und der philosophischen Reflexion der Mathematik (Cassirer). Beschreibt man Menschen in ihrem Leben und Glauben von den Relationen her, die sie als soziale Wesen vor Gott konstituieren, so stellt sich die Frage nach Glaube und Erfahrung völlig neu und ungeahnt »lutherisch«.

2. SUBJEKTIVISMUS VERSUS OBJEKTIVISMUS. Seit der Neuzeit hat sich ein Gegensatz zwischen subjektivistischer (Pietismus, Bultmann) und objektivistischer *Redeweise* (Orthodoxie, Barth; auch: Tridentinum, I. Vatikanum) über »den Glauben« herausgebildet (Schäfer 2004, 104ff.), der die alte Unterscheidung von Akt und Inhalt (Augustinus, *De Trin.* 13,2,5) überdehnt. Volkskirchlich en vogue ist der subjektivistische Akt, eine inhaltsleere Beziehung zu einem absoluten Anderen (Welker 2004): Ich glaube (irgendetwas), also bin ich – eine Trivialisierung der Existenztheologie (Bultmann 1925, 36). Die Gegenposition bringt objektive Inhalte in Stellung bzw. den »Gegenstand des Glaubens, von dem unser subjektiver Glaube lebt« (Barth 1947, 18; 1932, § 6,4): das Wort Gottes. Der Mensch bleibt auch hier abstrakt, nur »Hohlraum« (1932, 256). Stellt man sich die Wirklichkeit ausgehend von Substanzen vor – gleich ob als Individuen oder als »Wort« gefasst –, treibt man Glaubensinhalte und -vollzug in einen Gegensatz zueinander.

Begreift man den Menschen aber als Netzwerk von Überzeugungen, Wünschen, Haltungen usw. vor Gott sowie vor und in der Welt, so laufen Inhalte und Vollzug in der Glaubenspraxis (unterscheidbar) zusammen.

3. BRUCH ZWISCHEN HANDELN UND GNADE. Während in der Scholastik noch die Anknüpfung zwischen Natur und Gnade, menschlichem und göttlichen Handeln möglich war, wurde mit der Neuzeit das Verhältnis zwischen *Handeln und Gnade* problematisch. Erstens bekam das Handeln des cartesianisch verstandenen Subjekts immer stärker den Charakter einer *Selbstrechtfertigung* der Existenz, je weniger ein metaphysischer Gottesbegriff das Konstrukt sicherte (Jüngel 1978, 239ff.): Ich handle, also bin ich. Zweitens liefen cartesianische und kantische Philosophie auf einen scharfen Bruch zwischen Erfahrung einerseits und Vernunft bzw. Glaube andererseits hinaus. Im theologischen Denken koppelte sich die Diskreditierung von Erfahrung mit einem substanzialistischen Menschenbild und lief – unter dem Eindruck des Nationalsozialismus – auf eine Auseinandersetzung darüber hinaus, ob es im Menschen natürliche Anknüpfungspunkte für die göttliche Gnade gibt (Brunner 1934) oder ob der Hl. Geist seinen Anknüpfungspunkt selbst setzt (Barth 1934, 252).

Geht man freilich von einem konsequent relationalen Menschenbild aus, kommt das »natürliche« Handeln für Identität und Glauben eines Menschen durchaus in Betracht; aber die Idee eines »Anknüpfungspunkts« wird als Ganze unbrauchbar.

IV. Relationen und Habitus

1. SOZIALER KONTEXT. Was *Altes und Neues Testament* unter Glauben verstehen, hängt vom sozialen Gebrauchskontext der Begriffe ab. Bei der starken ethnischen Einbindung der Jahwe-Religion legt die hebräische Wurzel *'mn* im AT den Ak-

zent auf das vertrauensvolle Gehen auf den Wegen Gottes. Im NT meint die griechische Übersetzung von »glauben« (*pistéuein*) in der Konkurrenzsituation zwischen Christentum, Judentum und Mysterien (Bultmann: »Missionssituation«) eher, die Botschaft von Christus für wahr zu halten. Der Gebrauch changiert je nach Lage *zwischen* beidem. Man kann eben ohne Kontext weder glauben noch das Glauben theologisch beschreiben. Mindestens braucht man ein Bild vom Menschen, das dessen Gottes-, Welt- und Selbstrelation mit einschließt.

2. ERFAHRUNGSKONTEXT. *Luther* profiliert den Glauben nicht (im neuzeitlichen Sinne) gegen Erfahrung, sondern im Kontext von Erfahrung gegen den Unglauben (Ebeling 1975, 6ff.). Ob man glaubt oder nicht, wird nur »in, mit und unter der gesamten Lebenserfahrung« (14) als Glaubenserfahrung deutlich. »Glaube aber ist ein göttlich Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott [...] und den alten Adam tötet, uns zu ganz anderen Menschen an Herz, Gemüt, Sinn und allen Kräften macht, und den heiligen Geist mit sich bringet. Oh, es ist ein lebendig, wirkend, tätig, mächtig Ding um den Glauben, so daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß Gutes wirken sollte. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer im Tun« (Luther, WA DB 7, 11). Wenn man verstehen will, was mit *sola fide, sola scriptura, solus Christus, solo verbo* gemeint ist, muss man sie vom *sola experientia* her interpretieren (Ebeling 1975, 12); und zwar von den gewöhnlichen, alltäglichen Erfahrungen her, die »ihrer Tiefendimension nach zur Gotteserfahrung werden« (10), insbesondere von der Erfahrung der Anfechtung her.

3. DIMENSIONEN DER WIRKLICHKEIT. Luthers Texten unterliegt ein implizites Modell der theologisch relevanten Wirklichkeit (Ebeling 1978, 220ff.; Duchrow 1970, 572f.). Der Mensch existiert mit der gesamten Welt *vor* Gott (*coram deo*); und er existiert vor der Welt (*coram mundo*) sowie vor sich selbst (*coram seipso*). Damit sind gleichzeitig die Lebens-Relationen angesprochen (mit Gott, mit der Welt, mit sich selbst) sowie die Perspektiven, in denen die Relationen beurteilt werden. In diesem Geflecht werden wir zu dem, was wir sind. Wir sind also weitgehend das Produkt objektiver Relationen.

a. Theologisch gesehen ist die *Relation zwischen Gott und Mensch* entscheidend: Hier ereignet sich Gottes Wort als Schöpfung, Urteil, Freispruch und Verheißung. *Vor* Gott spielt sich das gesamte Leben ab und unterliegt dem Urteil Gottes. Von dieser objektiven, äußeren Relation her wird das menschliche Leben in jeder praktischen Hinsicht bestimmt, je nachdem ob Gott sich zu erkennen gibt oder nicht: Glaube oder Unglaube, vertrauensvolle (jetzt subjektive) Beziehung des Menschen zum Schöpfer oder die Erfahrung des Universums als eines kalten Nichts. Diese äußere Relation bestimmt uns Menschen somit zutiefst, so wie das Angesehen-Werden durch andere Menschen uns stärken oder verletzen kann. Doch wir Menschen können in dieser Relation gar nichts bestimmen; wir können das Heil nur an uns geschehen lassen.

Gleich ob wir glauben oder nicht, erfahren wir An- oder Abwesenheit Gottes durch unsere Erfahrung mit der Wirklichkeit der Welt. Nach Luther ist Gott selbst in der Welt, und zwar *als* der ganz Andere. Man kann Gott sozusagen als die »Rück-« oder »Innenseite« der weltlichen Wirklichkeit denken: »Die gesamte Kreatur ist Gesicht und Larve Gottes« (WA 40 I, 174; Nilsson 1966, 91). Luther meinte, dass Gott uns aus der ganzen Schöpfung heraus anblicke und uns durch die Ansprache des Nächsten herausfordere; ebenso wie das Böse sich in alltäglichen Erfahrungen präsent zu machen suche. Vor Gott und mit Gott ist der Mensch eingespannt in eine Welt, die ihm konstantes soziales Handeln und Entscheiden abverlangt.

b. Die *Welt-Relation* ist das Feld menschlicher Aktivität sowie des Urteils der Mitmenschen und der Verhältnisse über dieses Handeln. Auch die Dinge haben ein »Gesicht« (Ebeling 1978, 222f.), das den Menschen bestimmt. Modern gesprochen: Die gesellschaftliche Verteilung von Gütern und Macht, die sozialen Zuschreibungen, das lebensgeschichtliche Lernen von Verhaltensweisen usw. sind also keineswegs gleichgültig für unser Dasein als gläubige oder ungläubige Wesen. Die so erworbenen Dispositionen sind bedeutsam für das Verstehen des Wortes Gottes, denn »wie das Wort Gottes, denen, die sich fürchten, fürchterlich, denen, die brennen, ein Feuer, den Sanftmütigen Öl ist [...] wie du disponiert bist, so ist es dir« (WA 4, 511; Ebeling 1978, 223). Und unser Handeln steht unter dreifachem Urteil: vor Gott, vor den Menschen und vor uns selbst. Vor Gott wird es uns nicht die Seligkeit schaffen, gilt aber doch so viel, dass es im Gericht über die Werke gewürdigt wird. Vor der Welt wird es für Verurteilung oder für Anerkennung sorgen und trägt zum Nutzen oder Schaden bei.

c. In die *Selbst-Relation*, das Gewissen, fließt nach Luther die Gesamtheit aller bewussten Lebens-Relationen als Gegenstand ein. Im Gewissen reflektieren wir unsere Relation zur Welt vor dem eigenen Urteilsvermögen (der »natürlichen Vernunft«, Luther) und vor dem (mittels der Schrift, z.B. Mt 25,31ff., imaginierten) Urteil Gottes. Im Gewissen findet auch der Kampf darüber statt, was letzten Endes bestimmend für das eigene Leben sein soll: das Dasein vor Gott oder das vor der Welt (Ebeling 1978, 229). Aber diese Entscheidung treffen wir Menschen nicht frei und allein, sondern nach dem nicht zu begreifenden Willen Gottes (WA 18, 600ff.) beim Hören von Evangelium und Gesetz, und zwar geprägt durch unsere Stellung und Einstellung in der Welt: für die Hoffärtigen ist es Urteil und für die Verzweifelten Trost. Unser Gewissen im gesellschaftlichen Kontext kann uns sagen, wes' Gottes Glaube wir glauben, denn »worauf Du [...] Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott« (Luther, BSLK 560) – sei es der Mammon, die Gelehrsamkeit, die Heiligkeit oder eben Gott.

d. Sozialwissenschaftlich gesprochen, konstruiert Luther durch die Relationen einen theoretischen *Raum*, in dem Glaubenserfahrung verständlich wird. Dieses Modell berücksichtigt subjektive und objektive Perspektiven, Erfahrung und Wort

Gottes, Selbst- und Fremdrelationen ohne sich die Probleme eines individuell-substantialistischen, reflexionsphilosophischen oder subjektivistischen Menschenbildes einzuhandeln. Es läuft auf ein erfahrungsbezogenes relationales Menschenbild hinaus.

4. HABITUS-MODELL. Dieses kann heute mit einem sozialwissenschaftlichen *Habitus-Modell* interpretiert werden. Man kann die assoziative Vorstellung, Selbst, Sprache und Gesellschaft seien sich fortwährend wandelnde Netzwerke von Überzeugungen, Vorstellungen und Wünschen (Rorty 1989, 21ff.) mit Hilfe der Habitus­theorie Bourdieus (vgl. Schäfer 2004, 191ff.) ausbauen zu einer Theorie von Identität als Netzwerk (Schäfer 2005). So lässt sich darstellen, dass »der Glaube« nicht einen Lebensbezug »hat«, sondern dass das Glauben eine Lebensform ist (Ebeling 1979, 109).

a. Der erfahrungswissenschaftliche Habitusbegriff entspricht *Luthers Umgang mit Erfahrung* in hohem Maße; zumal sich seine Kritik am scholastischen Habitusbegriff gezielt gegen die un-aristotelische Idee eines »übernatürlichen« Gnadenhabitus richtet (Ebeling 1978, 169ff.).

b. *Habitus von Menschen* setzen sich aus sozialisatorisch erworbenen Dispositionen zusammen. Sie sind kognitiv, affektiv und leiblich akkumulierte Erfahrung und verarbeiten als Wahrnehmungs-, Urteils- und Verhaltensmuster ihrerseits wieder Erfahrungen. Im sozialisatorischen Prozess der Inkorporierung werden die erfahrenen sozialen Gegensätze, die entsprechenden Verbote und Gebote, Wünsche und Abneigungen – kurz: die gesamte Position eines Menschen im sozialen Raum – zu Dispositionen der Person. Diese Dispositionen verknüpfen sich über logische Relationen zu Netzwerken, die das Zusammenspiel praktischer Logik im Interesse einer unter den gegebenen Bedingungen optimalen Praxis ermöglichen. Entscheidend ist, dass die Dispositionen untereinander *und* mit sozialen Erfahrungen verknüpft sind. Das heißt in hermeneutischer Hinsicht, dass Zeichen jedweder Art für Gruppen und Einzelpersonen ihren Sinn nur im Zusammenspiel des inkorporierten sozialen mit dem objektiven Kontext bekommen. Auch das Evangelium wird in geformten sozialen Gestalten in konkreten Situationen verkündigt.

Ein solcher Habitusbegriff macht Menschen als gesellschaftliche Wesen in vielfältigen Relationen begreiflich. Es wird deutlicher, was es in einem bestimmten Lebenskontext heißt, zu glauben, sein Herz an etwas zu hängen. Jede einzelne Disposition eines Habitus – und die Gesamtheit aller – wird interpretierbar auf ihre Relation zu und auf ihre Bedeutung vor der Welt und vor Gott. So kann etwa die Bereitschaft zum Verzeihen anerzogen sein und gut ankommen (Weltrelation); aber sie kann schwer auf einer Person lasten (Selbstrelation), wenn nicht der lebendige Glaube an einen gnädigen Gott diese Person zum Verzeihen befreit (Gottesrelation). Ähnlich kann auch die Erfahrung, gesellschaftlich als Ausschuss zu gelten, im Habitus inkorporiert werden und Menschen zum gebrochenen Le-

ben bestimmen – es sei denn, sie hängen ihr Herz an die Wiederkunft Christi (Schäfer 2003).

c. Zudem sind Glaubensinhalt, -vollzug und -stiftung durch Gott nur zusammengenommen *Glaube im reformatorischen Sinn*. Der gemeinsame Bezug stellt sich über die menschliche Erfahrung, d.h. auch: den Habitus, her. So verstanden, können Inhalte, Vollzug und göttliche Stiftung entsprechend zu den drei Raumdimensionen *Welt*, *Selbst* und *Gott* interpretiert werden.

V. Glauben und Leben

Wie wir glauben und leben, hängt nicht allein von uns selbst ab, sondern vornehmlich vom Handeln *Gottes* an uns, von den Umständen, unter denen wir nun einmal leben (*Welt*), und dann erst von eigenen Worten, Taten und Gedanken (*Selbst*).

1. INHALT UND WELTBEZIEHUNG. a. In der Weltrelation erwirbt man Glaubensinhalte (als »äußeres Wort«) im Laufe des Lebens durch Glaubenskommunikation im weitesten Sinne. Dieses Wissen ermöglicht, Wirklichkeit religiös zu deuten und religiöse Erfahrungen zu machen. Darin ist Gott unter »Larven und Masken« wirksam. Man kann solche Wissensgehalte allmählich erwerben und entsprechende Habitus ausbilden; oder sie brechen überraschend ins Leben herein und erzeugen Brüche (z.B. Bekehrung). In beiden Fällen *kann* sich Offenbarung ereignen. Auf jeden Fall aber wird Glaubenswissen gespeichert (*fides historica*), was aber ohne Vollzug (*fiducia*, Vertrauen) noch kein Glaube ist.

Christen erkennen (*notitia*) Jesus Christus als ihren zentralen Glaubensinhalt. Das läuft aber nicht auf Uniformität oder Positivismus hinaus. Denn erstens wird schon Jesus Christus je nach Kontext der Gläubigen unterschiedlich wahrgenommen: Versöhner, Erlöser, Allherrscher, Sieger, wiederkommender Herr, König, Heiland, Nazarener, Lehrer usw. Zweitens nimmt jeder einzelne Inhalt je nach Kontext unterschiedliche Bedeutung an. Der »wiederkommende Herr« löst sehr unterschiedliche Zustände in Gläubigen aus, je nachdem, ob sie Verfolgung leiden oder in satter Prosperität Investitionen planen. Drittens wird rechtfertigender Glaube in gegensätzlichen Kontexten mit entgegengesetzten Botschaften ausgesagt: bei Pfingstkirchen ohne soziale Zukunftsperspektive etwa mit dem arminianistischen »Schaffen, dass man selig werde« (Phil 2,12; Schäfer 2003). Rechtfertigung ist also nicht einmal im Hinblick auf das bloße »äußere« Erkennen abstrakte Freiheit; sie ist immer kontextuell konkret. Dass jeder Mensch ungeachtet seiner Werke von Gott angenommen ist, begründet darum auch seine Würde als ein gesellschaftliches Wesen: Er darf der sozialen Grundlagen seiner Würde nicht beraubt werden.

Die Relation von Habitus und Kontext ist »äußere« (!) Bedingung dessen, dass »äußeres« Wort zu »innerem« und »toter« Glaube zu »lebendigem« werden. Von Habitus und Kontext her können Glaubensinhalte das Unbegreifliche deuten

sowie Offenbarung und Glauben zeitigen (nicht jedoch: machen). In den Habitus sind immer die weiteren Lebenskontexte und somit auch die ungerechten, lebensfeindlichen Strukturen der Welt einverleibt, und zwar entsprechend zur Position, die jemand in den Strukturen innehat. Die einen genießen gute Aussichten und fühlen sich wohl in ihrer Haut; die anderen verlieren ihre Perspektiven und möchten aus der Haut fahren. Glaubensinhalte (*notitia, fides historica*) verhalten sich immer zu bestehenden Dispositionen. Sie können legitimierend oder kritisch wirken – auf jeden Fall ist ihre Wirkung widersprüchlich und strittig. *Coram mundo* sind sie Gegenstand der Religionskritik und des Streits in der Kirche. *Coram seipso* werden sie für Christen zur Gewissensfrage oder gar zur Anfechtung.

b. Menschen reflektieren Glaubensinhalte im Blick auf ihr *eigenes Leben*. Glaubenskommunikation ruft zur Stellungnahme im Gewissen auf. Zustimmung zu Inhalten ist dabei kein bloß kognitiver Akt. Nur durch leiblich-affektive Aneignung, durch Vertrauen (*fiducia*), entsteht Glaube. Doch insoweit Gläubige bestimmte Inhalte – etwa bestimmte Christusprädikate – mit der Entstehung ihres Glaubens konstitutiv in Verbindung bringen, erscheinen diese ihnen als Offenbarung. Diese Inhalte (*notitia*) sind so für die Gläubigen Gegenstand der Aneignung (*assensio*) und glaubensgeschichtlicher Grund für das gelebte Vertrauen (*fiducia*). Sie werden zu zentralen Knotenpunkten für die Herausbildung religiöser Dispositionsnetze. Für die Theologie sind sie ein analytischer Einstiegspunkt, um Glaubensstadien und -weisen besser verstehen zu können. Für die Selbstreflexion der Glaubenden im Gewissen sind sie entscheidende Bezugspunkte.

Die im Gewissen reflektierten Glaubensinhalte stehen in einer sinnrelevanten Relation zu den Habitus und sozialen Kontexten der Gläubigen. Nicht nur an Gefühlen, auch an kognitiven Gehalten machen Gläubige fest, ob ihre religiöse Erfahrung die Anforderungen des Lebens zu bewältigen im Stande ist. Zugleich verbinden sich Inhalte des Glaubens im Laufe des Lebens in den Habitus der Gläubigen auf unterschiedliche Weise auch mit den nicht-religiösen Dispositionen. Das kann zu deren Korrektur führen oder auch zur (schleichenden) Anpassung des Glaubenslebens an positions-typische Denk- und Verhaltensmuster, bis hin zur (unbemerkten) Komplizenschaft mit der Zerstörung des Lebens. Dies wiederum kann unter die Kritik von Glaubensinhalten kommen und zur Gewissensfrage werden. Kognitive Gehalte bringen das religiöse Gefühl (*fiducia*) und die Welt miteinander in Verbindung. Aus den Widersprüchen von Lebenspraxis und Glaubensanspruch kann Anfechtung erwachsen. Den rechtfertigenden Glauben erfahren die Glaubenden in diesem Kontext als Freiheit gegenüber sich selbst, ihren eingefahrenen Lebensgewohnheiten und ihren Lebenslügen.

c. Die Inhalte, an denen sich Glaubende orientieren, stehen mitsamt ihrer Relation zur Welt *unter dem Urteil Gottes (coram deo)* und verstehen sich von Gott her. Dabei lässt die Absolutheit Gottes ihre Relativität deutlich werden. Da Gott

Gott ist und der Mensch Mensch, können Glaubensinhalte allenfalls die habitualisierte, meist auch kodifizierte Form einer Äußerung Gottes in *unserer* Sprache sein. Sie sind religiös gedeutete Erfahrung. Und was sie vor Gott bedeuten mögen, lässt sich immer nur durch Rückschlüsse aus denselben Inhalten (letztlich der Schrift) andeuten.

Im Blick auf Gott kommt der gesellschaftliche Zusammenhang (Wirtschaft, Politik, Religion usw.), in dem die Glaubensinhalte wirken, als Verantwortungszusammenhang zur Sprache. »Glaubenswahrheiten« stehen unter dem Gericht über die Werke. Es stellt sich folglich die Frage, wie Glaubenswissen (Überzeugungen, Bewertungs- und Handlungsmuster usw.) in der Welt wirkt: Manipuliert es (z.B. Prosperity Gospel, *spiritual warfare*-Doktrin) oder befreit es zu neuem Leben?

2. ANEIGNUNG (ASSENSIO) UND VERTRAUEN AUF GOTT (FIDUCIA). a. Hier interessiert besonders die Relation des Menschen zu sich selbst und seiner Praxis, das *Gewissen*. Der Glaubenserwerb ist kein leerer Akt der Entscheidung zur subjektiven Gewissheit. Nur die Zustimmung zu Inhalten (*assensio*) verwandelt ihn zum Lebensvollzug und führt zur Bildung von entsprechenden Dispositionen. Christen anerkennen Christus als ihren Glaubensgrund und hängen ihr Herz an ihn. Im Glaubensvollzug nimmt diese Relation die Gestalt der Nachfolge Christi an. Anerkennung und Zuversicht sind nicht abstrakt; sie ereignen sich im Zusammenhang des Lebens. Vor allem tiefe Widerspruchserfahrungen sind geeignet, den Glauben besonders zu fördern oder auch anzufechten – je nach rückschauendem Urteil.

Durch Reflexion der Glaubenserfahrung werden Wertungs- und Verhaltensdispositionen im Habitus verdichtet. Das begründet Identität als Christ. Vertrauen unterlegt die (kognitiv-inhaltlichen) Dispositionen und die Lebenspraxis mit tiefer affektiver Zuversicht. Das Habituelle steht für die Kontinuität dieses Glaubensvollzuges. Gleichwohl gibt es immer wieder Konjunkturen im Leben, in denen neu entschieden werden muss, woran das Herz hängt. Darin liegen Anfechtung und Offenbarung nahe beieinander. Im Gewissen (anders als vor der Welt) kann die Liebe ein Kriterium dafür sein, ob man auf lebendige Weise glaubt oder nicht. Das Gewissen ist Schlachtfeld und Versöhnungsstätte zwischen den Gläubigen, der Welt und Gott.

b. Die *Relation zu Gott* ermöglicht überhaupt erst, zu glauben. Der Glaubenserwerb ist in dieser Hinsicht ausschließlich das Werk Gottes. Alle »äußeren« Ereignisse sind nur »Larven und Masken« unter denen Gott selbst wirkt. Wer glaubt, dem geschieht so einzig aus der Kraft Gottes. Wir Menschen können nicht daran mitarbeiten, dass wir selig werden (Synergismus). Wir sind passiv gegenüber Gott und doch höchst beteiligt: durch die Annahme unserer selbst als befreiter Menschen mit unserer Geschichte und in vielfältigen verpflichtenden Relationen.

Deshalb ist der mit der Erfahrung in Glauben und Leben erworbene Habitus kein natürliches oder übernatürliches Vermögen, um Gott zu erkennen oder seinem Willen zu folgen. »Habitus« ist einfach eine Modellvorstellung für menschliche Disponiertheit. Und die steht als Ganze unter dem Urteil Gottes. Allerdings können glaubende Menschen im Laufe ihres Lebens versuchen, ihre Dispositionen dem Willen Gottes gemäß zu formen. Lernen und »Wachsen im Glauben« ist möglich. Wie weit das gelingt, steht aber wiederum allein in Gottes Hand.

c. In der *Relation zur Welt* leben Glaubende im *Vertrauen auf Gott*. Nur bleibt das Vertrauen für die Welt meist unbemerkt oder wird von ihr bestritten. Das von Gott geschenkte Vertrauen auf Gott verleiht Stabilität in der Orientierung auf die Welt und ihre Herausforderungen. Das Vertrauen auf Gottes Nähe unterlegt die Nachfolge Christi mit einem zuversichtlichen Grundton, der dem Habitus des Nazareners entspricht. Die Nachfolge wird so zum Zeugnis vor der Welt.

Glaube vollzieht sich immer in geschichtlich geprägter Gestalt, nicht nach der Alternative von Determination versus Freiheit. Wer glaubt, ist *zugleich* »freier Herr und ein dienstbarer Knecht« (Luther). Zuversicht und Liebe entsprechen in affektiver Hinsicht der Tatsache, dass die Freiheit des Glaubens nicht abstrakt ist. Erstens leben Gläubige ihre Freiheit unter den Bedingungen der Welt, ohne aber an deren Unberechenbarkeit ausgeliefert zu sein. Zweitens ist der »Glaube in der Liebe tätig« (Gal 5,6), und zwar nicht als »Werk« (*fides caritatae formata*), sondern so spontan wie das »Brennen und Leuchten des Feuers« (Luther) zusammengehören – oder wie es eben für habituelles Verhalten typisch ist.

3. »DER GLAUBE IST EIN GÖTTLICH WERK IN UNS« (Luther). a. Was seine Stiftung angeht, ist deshalb zunächst die *Gottesrelation* der Glaubenden von Interesse. Gott schenkt uns den christlichen Glauben, indem er sich uns in Jesus Christus als Gott *und* Mensch offenbart. Er eröffnet Gotteserfahrung als Erfahrung mit dem Menschen Jesus. Und er lässt menschliche Welt- und Selbsterfahrung zu Gotteserfahrung werden durch die Gegenwart des auferstandenen Christus. Somit erfahren glaubende Christen ihr Heil außerhalb ihrer selbst (»extra nos«, Luther): im geschichtlichen Leben des Menschen Jesus und in der nicht aussagbaren Präsenz des göttlichen Christus, des Fremden im eigenen Herzen: »So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Identität im Glauben heißt deshalb auch: nie komplett sein ohne jenen Fremden, offen sein für seine unberechenbare Gegenwart. Am Tisch der Familie ist ein Gedeck überzählig usw. Dass man nur aus der *fremden* Kraft Gottes heraus glauben kann, wird in Zeiten schwerer Anfechtung durch das Unbegreifliche zur letzten Rettung des Glaubens.

b. Dass Menschen dank göttlicher Stiftung glauben, ist für die Gläubigen *in der Welt* grundlegend und (dadurch) für die Welt von Belang, wenn auch vor der Welt gering geachtet. Gläubige erfahren die Entstehung ihres Glaubens in den Lebenszusammenhängen der Welt nicht selten als Offenbarung. Hat man ein relationales

Menschenbild, so braucht man aber weder einen Anknüpfungspunkt im Menschen (Brunner) noch reduziert man Letzteren zum bloßen »Hohlraum« für das Wort (Barth). Offenbarung ist freie Tat des Hl. Geistes. Über die leibliche Wahrnehmung (»Hören«, Röm 10,17) *unterbricht* sie die habituellen Routinen des sozialen Wesens Mensch und die mit ihnen verknüpften Dispositionen und Werte auf eine heilsame Weise (Jüngel 1990, 103ff.): so z.B. die Rechtfertigungsbotschaft jene Selbstkonstitution des modernen Subjekts durch seine »Werke«. Und durch die Unterbrechung eröffnet sie neue Möglichkeiten des Lebens: so z.B. die Entlastung des Handelns vom Druck der Selbstrechtfertigung. Indem sie laufende Praxis unterbricht, wird Offenbarung konkret. Der »alte Mensch« bleibt Mensch, wird aber »neuer Mensch«. Dadurch dass die Offenbarung die Gläubigen in ihren Lebenszusammenhängen verändert, wird sie belangvoll für die Welt.

c. Aller Glaube kommt allein von Gott. Im *Blick auf sich selbst* bedeutet das für Glaubende Entlastung in jeder Hinsicht. Glaubende verdanken sich dem Schöpfer auch als soziale Wesen, die aus der Relation mit der Welt leben (Eltern, Kinder, Arbeit usw.), in der wiederum Gott »in Larven und Masken« allgegenwärtig ist. Wenn man nun *alles* aus Gottes Hand nimmt, wird die Frage nach dem Glauben im Leben sogleich zur Frage nach Gott in der Welt. Wenn man an Gott glaubt, wird man sich eines Tages fragen, wie man an einen *allmächtigen* Gott glauben kann, der all das unglaubliche Leiden in der menschlichen Geschichte wenn schon nicht gewirkt, so doch hat geschehen lassen. Und dann: Wie kann ich selbst einen »Glauben nach Auschwitz« verantworten? Die Theodizeefrage verdichtet sich zur Anfechtung des Glaubens.

Als geschichtliche Wesen haben wir Menschen keinen metaphysischen Punkt außerhalb von Welt und Gott, von wo aus wir Urteile über Gottes Allmacht und die Existenz des Bösen fällen könnten. Auch die christliche Überlieferung bietet einen solchen Fixpunkt nicht. Sie weist nur auf Jesus Christus, die Gestalt Gottes für uns. Und der geglaubte Auferstandene weist zurück auf den Gefolterten, der am Ende schreit: »Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (Mk 15,34). »An Christus zu glauben« heißt damit nur, an den »unfassbaren Gott« (Luther) zurückverwiesen zu werden. In einem menschlichen Leben, das endlich, geschichtlich und kontingent ist, führt auch der Glaube nur in den infiniten Regress, denn die Herrlichkeit Christi ist noch nicht offenbar geworden. Nur glauben Christen eben, dass Jesus von Nazaret Gott selbst war. Und wenn dieser Glaube schon keinen metaphysischen Fixpunkt herbeizaubert, so bildet er doch ein über zwei Jahrtausende gewebtes kollektives Netzwerk von Überzeugungen, Wünschen, Geschichten, Bildern, Riten, Praktiken, Dispositionen usw., an dem Glaubende durch ihren Glauben teilhaben. Für sich selbst genommen ist auch dieses gemeinschaftliche Netzwerk nur endlich, geschichtlich und kontingent; über sein Woher, den Hl. Geist, können wir nicht verfügen. Aber immerhin, in der Anfechtung fängt dieses Netzwerk uns auf und lässt individuell Vergessenes

wieder gegenwärtig werden; und sei es nur die Ermahnung: »Bitte Gott, daß er Glauben in dir wirke, sonst bleibst du wohl ewiglich ohne Glauben« (WA DB 7,11).

VI. Glaubensleben

Wenn man christlichen Glauben in den Strukturen der Welt verantwortet, geht es nicht darum, ihn auf die Welt »anzuwenden«. Die Welt ist *in* den Glaubenden immer schon da. Welterfahrung – Herkunft und Perspektiven, Chancen, Erfolge, Rückschläge usw. – macht Menschen zu dem, was sie sind. In diesem Geflecht von Dispositionen und Lebenspraxis macht Gott Menschen glauben, ereignet sich Offenbarung. Denn »wie einer ist, so ist ihm Gott, die Schrift, die Kreatur« (WA 4, 483) – und wie einer Mensch ist, so macht Gott ihn auch zum neuen Menschen.

K. Barth, Dogmatik im Grundriss, Stuttgart 1947; –, Die kirchliche Dogmatik I/1, Zürich ⁸1964 (1932); –, Nein!: W. Fürst (Hg.), Dialektische Theologie in Scheidung und Bewährung, München 1966 (1934), 208–258; *E. Brunner*, Natur und Gnade: ebd. (1934), 169–207; *R. Bultmann*, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?: –, Glaube und Verstehen 1, Tübingen ⁷1972 (1925), 26–37; *U. Duchrow*, Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1970; *G. Ebeling*, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache: –, Wort und Glaube, Tübingen 1975, 3–28; –, Luther, Tübingen 1978; –, Dogmatik des christlichen Glaubens 1, Tübingen 1979; *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978; –, Wertlose Wahrheit: –, Wertlose Wahrheit, München 1990, 90–109; *K. O. Nilsson*, Simul, Göttingen 1966; *ÖRK*, Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft (epd-Dokumentation 40/1992); *R. Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt 1989; *H. Schäfer*, Das Unterscheiden macht den Unterschied: A. Schultze/R. v. Sinner/W. Stierle (Hg.), Vom Geheimnis des Unterschieds, Münster 2002, 112–123; –, Praxis – Theologie – Religion, Frankfurt 2004; –, Identität als Netzwerk, Berliner Journal für Soziologie 15 (2005) 261–284; *E. Schillebeeckx*, Erfahrung und Glaube: F. Böckle u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg 1982, 73–116; *M. Seils*, Glaube (Handbuch Systematischer Theologie 13), Gütersloh 1996; *M. Welker*, Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle, EvTh 64 (2004) 239–248.

HEINRICH SCHÄFER

NEUES HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE

Neuausgabe 2005 • Band 2

Herausgegeben von Peter Eicher

Redaktion: Angela Schlenkrich

Kösel

06-1723

K

16
A7076.05
N4H2T

2



ISBN 3-466-20456-9

© 2005 by Kösel-Verlag GmbH & Co., München

Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten

Druck und Bindung: Kösel, Krugzell

Umschlaggestaltung: Kaselow Design, München

www.koesel.de

*Gedruckt auf umweltfreundlich hergestelltem Werkdruckpapier
(säurefrei und chlorfrei gebleicht)*