

GOTTVERTRAUEN

DIE ÖKUMENISCHE DISKUSSION UM DIE FIDUCIA

HERAUSGEGEBEN VON
INGOLF U. DALFERTH UND SIMON PENG-KELLER

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02250-0

Inhalt

Vorwort	7
Geleitwort	11
<i>Kurt Cardinal Koch</i> <i>Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung</i> <i>der Einheit der Christen</i>	
Einleitung	
Die Auseinandersetzung um die <i>fiducia</i> im Horizont gegenwärtiger Vertrauensdiskussionen	18
<i>Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller</i>	

I. Biblische Grundlagen

Was heißt Vertrauen?	
Biblische Erkundungen anhand von Ps 13 und der Abrahamüberlieferung der Genesis	31
<i>Konrad Schmid</i>	
Heilsamer Glaube	
Die synoptische Tradition	48
<i>Thomas Söding</i>	
Glaube – Hoffnung – Vertrauen	
Beobachtungen aus neutestamentlich-hermeneutischer Perspektive	80
<i>Hans Weder</i>	
Kann man Paulus noch vertrauen?	
Vertrauen im 2. Korintherbrief	105
<i>Lorenzo Scornaienchi</i>	

II. Theologiegeschichtliche Rekonstruktionen

Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart	129
<i>Simon Peng-Keller</i>	

<i>Fiducia</i> bei Martin Luther	163
<i>Wolf-Friedrich Schäufole</i>	

Das Evangelium als Befreiung zum Vertrauen bei Huldrych Zwingli	182
<i>Peter Opitz</i>	

Melanchthons <i>fiducia</i> Gegen die Selbstmächtigkeit des Menschen	209
<i>Cornelia Richter</i>	

Zum Glaubensverständnis des Rechtfertigungsdekrets des Trienter Konzils	243
<i>Peter Walter</i>	

III. Systematische Reflexion

Glaube als radikales Vertrauen?	257
<i>Andreas Hunziker</i>	

Fides – <i>Fiducia</i> – Emuna Alternativen oder Spannungen im Glaubensbegriff?	295
<i>Jürgen Werbeck</i>	

Heilsgewissheit im Spannungsfeld von Theorie und Existenz Zugleich: Ein Beitrag zur Frage nach der Gewissheit umfassenden Heils	313
<i>Eva-Maria Faber</i>	

Vertrauen und/oder Gewissheit? Kontroverstheologische und religionsphilosophische Fragen im Anschluss an Luther, Kierkegaard und Wittgenstein	345
<i>Claudia Welz</i>	

Christian Faith and Trust in the Age of Globalization	381
<i>Anselm K. Min</i>	

Vertrauen und Hoffen Orientierungsweisen im Glauben	406
<i>Ingolf U. Dalferth</i>	

IV. Bilanz

Die Kontroverse um die <i>fiducia</i> im Horizont gegenwärtiger Vertrauensfragen	437
<i>Simon Peng-Keller / Andreas Hunziker</i>	

Vorwort

Vertrauen ist ein kostbares Gut. Das gilt für das Gottvertrauen ganz besonders. Die Relevanz von Vertrauen mag leicht einzusehen sein. Vertrauen zu verstehen, ist dennoch anspruchsvoll. Auch das trifft für das Gottesvertrauen in besonderer Weise zu. Nicht ohne Grund bildete das angemessene Verständnis der fiducia das heiße Zentrum eines intensiv geführten theologischen Sach- und Deutungsstreites. Deshalb hat sich die Theologie schon aus ökumenischen Gründen mit dieser Frage zu beschäftigen. Sie muss es auch aus fundamentaltheologischem Interesse tun. Gründet doch die theologische Reflexion des Glaubens in einer vorgängigen Vertrauenspraxis, im Vertrauen auf verlässliche Zeugen und Quellen. Hinzu kommt, dass es für das Geschäft der Theologie ein gerütteltes Maß an Vernunftvertrauen braucht: ohne die Zuversicht, durch methodisches Nachdenken und kritische Analyse zu neuen und intersubjektiv gültigen Einsichten zu finden, würde sich wohl niemand auf ein solches Unternehmen einlassen. Zu den Vertrauensfragen, mit denen sich die Theologie heute zu beschäftigen hat, gehören schließlich auch die struktur- und zeitbedingten Vertrauensprobleme, denen sich die Kirchen und die christliche Verkündigung gegenwärtig ausgesetzt sehen und die in unterschiedlicher Weise auch auf die Theologie zurückwirken. Diese hat sich selbstkritisch zu fragen, welchen Anteil sie selbst an den vielschichtigen Vertrauens- und Vertrautheitskrisen hat, die die Kirchen nicht nur in unseren Breitengraden gegenwärtig herausfordern. Ebenso steht die Theologie vor der Frage, welchen Beitrag sie im Geflecht der Spannungen zwischen lokalen Traditionen, säkularen Staaten, multireligiösen Gesellschaften und sich globalisierenden Kulturen zur Vertrauens-Bildung in einem umfassenden Sinne leisten kann.

Der vorliegende Band konzentriert sich auf das theologische Herzstück dieser Fragen: die Frage nach dem Gottvertrauen. Er tut es im Ausgang von der Kontroverse, die im 16. Jahrhundert um die fiducia entbrannt ist. Von diesem Brennpunkt aus weitet sich der Fragenkreis zurück und nach vorn. Die Vielfalt an exegetischen, theologiegeschichtlichen und systematischen Aspekten,

die sich uns bei der Sichtung dieses weiten Gebiets und der gemeinsamen Durcharbeitung der alten Kontroverse zeigten, hat uns ebenso überrascht wie die Offenheit und Unabgeschlossenheit dieser Diskussion. Wir erhoffen uns, durch die Dokumentation unseres Untersuchungs- und Diskussionsprozesses einen ebenso klärenden wie anregenden Beitrag zu einer Hermeneutik religiösen Vertrauens vorlegen zu können. Die Studie, die Frucht einer intensiven Form ökumenischer Zusammenarbeit ist, möchte nicht zuletzt zum vertieften ökumenischen Gespräch über die genannten Vertrauensfragen beitragen.

Die vorliegende Studie ist Teil eines vom Schweizerischen Nationalfonds geförderten hermeneutischen Forschungsprojektes, das seinerseits eingebettet ist in das an der Universität Zürich angesiedelte interdisziplinäre Forschungsprojekt *Vertrauen verstehen. Grundlagen, Formen und Grenzen des Vertrauens*. Dieses Projekt, das neben der Theologie so unterschiedliche Disziplinen wie die (Neuro-)Ökonomie, die Sozialgeschichte, die Soziologie und die Psychologie umfasst, verfolgt das hochgesteckte Ziel, ein kohärentes Verständnis von Vertrauen zu erarbeiten, das der biologischen Genese und den natürlichen Grundlagen des Vertrauens ebenso Rechnung trägt wie seinen kulturellen Gestalten, sozialen Formen, gesellschaftlichen Institutionen, religiösen Ausdrucksweisen, pädagogischen Herausforderungen und philosophischen Problemen. Manche Anregung und Einsicht zu der im Folgenden dokumentierten Diskussion verdankt sich diesem interdisziplinären Austausch. Er nötigte uns, ‚unsere‘ theologischen Vertrauensfragen in einem wissenschaftlichen Raum befragen zu lassen und zu plausibilisieren, der vorwiegend mit ökonomischen, sozialpsychologischen und philosophischen Vertrauensfragen beschäftigt ist.

Unseren Versuch einer ‚Hermeneutik des Vertrauens‘ haben wir in Form dreier Einzelstudien konzipiert, die sich gegenseitig ergänzen. Die vorliegende Studie ist der in theologischer Hinsicht grundlegende Band dieser Trilogie. Sie wird ergänzt durch zwei Studienbände, die der *Kommunikation des Vertrauens*¹ und dem *Grundvertrauen*² gewidmet sind. Während wir in diesen beiden Bänden die Theologie ins Gespräch bringen mit der Vertrauensforschung in anderen Wissenschaften, kommen im vorliegenden Band verschiedene theologische Disziplinen zu Wort. Auch hier

¹ Vgl. Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), *Kommunikation des Vertrauens*, Leipzig 2012.

² Vgl. Ingolf U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), *Grundvertrauen. Hermeneutik eines Grenzphänomens*, Leipzig 2013 (in Vorbereitung).

mussten wir uns begrenzen. Die von uns gewählte Fokussierung brachte es mit sich, dass die vielschichtigen ethischen und praktisch-theologischen Fragen, die sich im Zusammenhang mit dem Vertrauen stellen, nur gestreift werden. Diese Eingrenzung wird aufgewogen durch eine Öffnung auf die jüngere philosophische Vertrauensdiskussion – eine Diskussion, die bisher von theologischer Seite erst ansatzweise aufgenommen wurde.

Unser Studienprojekt entwickelte sich in mehreren Phasen. Am Anfang stand die Einladung an alle Beteiligten, vorbereitend zu einer internen Tagung Arbeits- und Thesenpapiere zu verfassen, die vorgängig verschickt werden konnten und während der Tagung als Tischvorlagen dienten. Unser Ziel war es, ein breites und in ökumenischer und fachlicher Hinsicht ausgewogenes Spektrum an Perspektiven miteinander ins Gespräch zu bringen, ohne dass jemand verpflichtet war, für seine bzw. ihre Konfession sprechen zu müssen. Der Gesprächskreis bestand schließlich aus sechs katholischen, vier evangelisch-lutherischen, vier evangelisch-reformierten Theologen und Theologinnen sowie einem Waldenser. An der Arbeitstagung, die am 6. Juli 2010 an der Universität Zürich stattfand, wurden je zwei Vorlagen gemeinsam diskutiert. Es zeigte sich, dass die Unterscheidung zwischen exegetischer und theologiegeschichtlicher Rekonstruktion einerseits und systematischer Reflexion andererseits schwer durchzuhalten war. In der Diskussion überkreuzten sich nicht nur unterschiedliche Konzeptionen des Vertrauens, sondern auch die konfessionellen Selbstverortungen und Bezugnahmen. Anstelle eines schlichten Gegenübers zweier konfessioneller Positionen standen am Schluss verschiedene konfessionsübergreifende kleinere Koalitionen im Raum, die sich wiederum bei den verschiedenen Fragekreisen nochmals unterschieden.

Die vier Beiträge des ersten Teils, die von Konrad Schmid, Thomas Söding, Hans Weder und Lorenzo Scornaienchi stammen, erkunden die biblischen Grundlagen des Themas. Die fünf Beiträge des zweiten und mittleren Teils, die von Simon Peng-Keller, Wolf-Friedrich Schäufele, Peter Opitz, Cornelia Richter und Peter Walter verfasst wurden, sind der theologiegeschichtlichen Rekonstruktion gewidmet. Die sechs Beiträge des dritten Teils gehen das Thema systematisch-theologisch an. Wir ordnen die Reflexionen von Andreas Hunziker, Jürgen Werbick, Eva-Maria Faber, Claudia Welz, Anselm Min und Ingolf U. Dalferth in der Reihenfolge an, in der wir sie während unserer Tagung diskutiert haben.

Im Anschluss an die Tagung wurden die Teilnehmenden gebeten, ihre Entwürfe weiter auszuarbeiten und aufeinander zu bezie-

hen. Der letzte inhaltliche Arbeitsgang bestand in einer genauen Auswertung des nun schriftlich dokumentierten Diskussionsprozesses. Das Resultat dieser Zusammenschau und Analyse findet sich in den beiden Rahmenbeiträgen. In der Einleitung vergegenwärtigen die beiden Herausgeber den ökumenischen Hintergrund der in diesem Band diskutierten Fragen. Der bilanzierende Schlussbeitrag, den Simon Peng-Keller gemeinsam mit Andreas Hunziker verfasst hat, analysiert nach einer kurzen Rekapitulation der Diskussion verschiedene Konzeptionen des Gottvertrauens und versucht, die gewonnenen Einsichten systematisch weiterzudenken.

Die Beiträge dieses Bandes dokumentieren eine – in Form und Ergebnis – offene Diskussion. Dass ein neu initiiertes theologisches Fragen nach dem Verständnis des Vertrauens und nach seinem Verhältnis zu Glaube, Hoffnung und Liebe nicht allein die weitere theologische Reflexion befruchten wird, sondern indirekt auch dazu beitragen kann, den Zusammenhang zwischen *Gottes* Vertrauen und dem christlichen Gottvertrauen stärker ins kirchliche Glaubensbewusstsein zu rufen, ist eine Hoffnung, die uns bei der Durchführung dieses Projektes leitete und begleitete.

Wir danken allen, die zum Gelingen dieses Forschungsprojektes beigetragen haben: dem Schweizerischen Nationalfonds für die finanzielle Unterstützung, PD Dr. Johannes Corrodi Katzenstein für die Korrektur der Textvorlagen, Gaby Staub für die vielfältige Unterstützung bei der Durchführung des Projektes. Prof. Dr. Peter Hünemann und Prof. Dr. Thomas Söding danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der *Quaestiones disputatae*. Ein besonderer Dank gilt schließlich dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen Kardinal Kurt Koch. Trotz der starken Beanspruchung durch sein Amt hat er die Mitwirkung, die er uns 2009 noch als Bischof von Basel zugesagt hatte, nun in Gestalt eines Geleitworts verwirklicht, das die Sache ins Zentrum stellt, um die es in diesem Band geht: das Gottvertrauen.

Zürich, im Mai 2012

Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller

Geleitwort

*von Kurt Cardinal Koch
Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung
der Einheit der Christen*

Vertrauen sei gut, Kontrolle hingegen viel besser. Dieses dem Revolutionär Lenin zugeschriebene Wort dürfte mit Recht als Tiefpunkt der im alltäglichen Oberflächenbewusstsein weit verbreiteten Meinung gelten, beim Vertrauen handle es sich zumindest um einen defizitären Modus des menschlichen Selbstverständnisses und der menschlichen Lebensweise. Himmelweit – im wörtlichen Sinn – davon unterschieden ist die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens und der ihn bezeugenden Theologie. Für sie ist Vertrauen geradezu ein elementares Urwort, ohne welches das, wofür der christliche Glaube steht, gar nicht zum Ausdruck gebracht werden könnte. Die Erfahrung zeigt freilich, dass die elementarsten Sachverhalte zuweilen zu den schwierigsten gehören, weil das Einfachste sich selten von selbst versteht. Davon legt die vorliegende Publikation bereits mit ihrem Titel „Theologische Vertrauensfragen“ beredtes Zeugnis ab. Denn der Titel signalisiert, dass mit dem auf den ersten Blick einfachen Sachverhalt des Vertrauens sehr viele Fragen verknüpft sind, die zudem nochmals potenziert werden, wenn sie unter theologischer Rücksicht betrachtet und dann nochmals zugespitzt in einer ökumenischen Perspektive bearbeitet werden.

Diese Schwierigkeiten können dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Vertrauen zu den für jedes menschliche Leben grundlegenden Dimensionen gehört. Nicht nur die psychologischen Studien über das Urvertrauen als *conditio sine qua non* einer gesunden Entwicklung des Menschen, sondern auch die alltägliche Erfahrung zeigen, dass ohne Grundvertrauen ins Leben kein Mensch leben kann und in diesem grundlegenden Sinn des Vertrauens auch jeder Mensch „glaubt“. Wenn sich der christliche Glaube selbst als Vertrauen auslegt, dann ist damit auch ausgesagt, dass er zunächst nicht ein Spezialglaube sein will, der sich neben den alltäglichen Geleisen des menschlichen Lebens vollziehen und gleichsam nur sonntäglich ausgesparte Provinzen des menschlichen Lebens betreffen würde. Der christliche Glaube will viel-

mehr Glaube des ganzen Menschen sein, der dementsprechend alle Dimensionen und alltäglichen Bereiche des menschlichen Lebens berührt und uns darin Orientierung geben will. Diese anthropologische Fundierung des christlichen Glaubens zeigt sich vor allem darin, dass Vertrauen im Kern bedeutet, sich selbst zu verlassen, sich auf jemand anderen zu verlassen und sich ihm ganz anzuvertrauen. In diesem grundlegenden Sinn entspricht der Akt des Glaubens dem ekstatischen Wesen aller geistigen Erfahrung wie beispielsweise der Einsicht, die durch Erleuchtung geschieht, dem Erlebnis der Freiheit oder der künstlerischen Inspiration. Diese Ekstase des Geistes hat der evangelische Theologe Eberhard Jüngel in der Kürzestformel verdichtet: „außer sich sein“.¹

Diese Definition entlässt aus sich freilich ein ganzes Bündel von Fragen. Denn „außer sich“ sein kann der Mensch in vielerlei Weise und aus mannigfachen Gründen. Es dürfte kein Zufall sein, dass im Alltagssprachlichen Umgang mit der Charakterisierung, dass ein Mensch außer sich sei, zumeist ein negatives Urteil über einen Menschen verbunden ist, und zwar im schlimmsten Fall dahingehend, dass er bei sich selbst nicht mehr zuhause sei und nicht mehr alle Sinne beieinander habe. Wir wissen aus Erfahrung, dass jeder Mensch in sich die Tendenz verspürt, außer sich zu gehen und sich über sich selbst hinaus erheben zu lassen, um Klarsicht zu gewinnen und den Horizont zu weiten. Aus Erfahrung wissen wir freilich auch, dass sich diese Tendenz in verschiedener Weise äußern kann. Menschen können beispielsweise Erhebung über sich selbst hinaus auch im Rausch aufgrund von Alkohol und Drogen suchen und finden. Doch der Rausch, der solche auf das erste Zusehen hin wohl-tätige Erhebung über sich selbst hinaus bewirkt, führt nur in einem trügerischen Sinn zur Horizonterweiterung; er führt vielmehr gerade- wegs ins Vergessen, so dass die im Rausch intendierte Selbstver- gessenheit letztlich Ausdruck von Selbstverschließung, Weltflucht und Verzweiflung und gerade nicht Ausdruck einer Lebenserhö- hung ist, die das Leben voll und ganz bejaht.

Die entscheidende Alternative, die demgegenüber mit dem christlichen Glauben fällig ist, hat der Epheserbrief treffend beim Namen genannt: „Berauscht euch nicht mit Wein – das macht zügellos – sondern lasst euch vom Geist erfüllen“ (Eph 5,18). In diesem Licht betrachtet haben Christen mit allen Menschen die Tendenz gemeinsam, sich über sich selbst hinaus erheben zu las- sen. Sie unterscheiden sich aber grundlegend darin, dass sie sich dazu nicht mit Wein berauschen lassen, sondern dass sie des

¹ Eberhard Jüngel, *Außer sich*. Theologische Texte, Stuttgart 2011.

Geistes voll sind. Und auf die Frage, woran dies denn zu erkennen sei, verweist der Epheserbrief gewiss nicht zufällig an den Gottesdienst: „Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn! Sagt Gott, dem Vater, jederzeit Dank für alles im Namen Jesu Christi, unseres Herrn!“ (Eph 5,19–20). Wenn folglich das schönste Erkennungszeichen dafür, dass Christen sich vom Heiligen Geist über sich hinaus erheben lassen, im unverzweckten Gotteslob besteht, dann kommt auch an den Tag, dass der christliche Glaube sich von allem menschlichen Vertrauen darin unterscheidet, dass er sich allein dem lebendigen Gott anvertraut und sich auf ihn verlässt. Denn sich selbst aus der eigenen Hand zu geben und sich restlos in die Hand eines anderen fallen zu lassen, ist letztlich nur Gott gegenüber möglich, der zu seinen Verheißungen treu steht und seine Treue in Jesus Christus hat Fleisch werden lassen, der „das Ja zu allem“ ist, „was Gott verheißten hat“ (2 Kor 1,20). Nur der in Jesus Christus offenbare Gott vermag der chronischen Angewiesenheit des Menschen auf eine absolute Vertrauenswürdigkeit zu entsprechen und damit der unendlichen Sehnsucht der Menschen gerecht zu werden. Erst das Vertrauen auf Gott erfüllt deshalb den vollen Sinn des biblischen Wortes „Glauben“.

Dass das Vertrauen allein nicht genügen kann, sondern dass es entscheidend darauf ankommt, *worauf* ein Mensch sein Vertrauen setzt, dies hat Martin Luther in der Auslegung des Ersten Gebotes in seinem „Großen Katechismus“ meisterhaft zum Ausdruck gebracht, wenn er auf die Frage, was denn Gott sei, antwortet:

„Ein Gott heißet das, wozu 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 Abegott. Ist der Glaube und 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 nun Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.“²

Luther setzt mit dieser Antwort offensichtlich voraus, dass jeder Mensch immer und überall glaubt und vertraut. Wie sehr der Mensch nicht leben kann, ohne zu glauben und zu vertrauen, dies

² Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1976, 560.

zeigt sich daran, woran er sein Herz hängt. Und dies wiederum zeigt sich beispielsweise daran, zu welchen „Opfern“ er bereit ist: man denke nur an die Verkehrsoffer; an die Opfer, die Staaten in ihren Kriegen zu geben bereit sind; an die Opfer, die wir Menschen in ausbeuterischer Manier der Natur abverlangen; oder an die alltäglichen Opfer, die wir Menschen im Namen von Macht, Ehre und Prestige zu bezahlen bereit sind. „Gott“ kann offensichtlich im menschlichen Leben die verschiedensten Namen erhalten. Denn genau dasjenige ist in meinem Leben „mein Gott“, auf das ich letztlich vertraue und an das ich mein Herz hänge. Worauf der Mensch vertrauen und sein Herz hängen kann, dafür hat Martin Luther selbst ein anschauliches Beispiel gegeben: „Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles genug, wenn er Geld und Gut hat, verlässt und brüstet sich drauf so steif und sicher, dass er auf niemand nichts gibt. Siehe, dieser hat auch einen Gott, der heisset Mammon, das ist Geld und Gut, darauf er alle sein Herz setzt.“ Denn „wer Geld und Gut hat, der weiß sich sicher, ist fröhlich und unerschrocken, als sitze er mitten im Paradies, und wiederümb, wer keines hat, der zweifelt und verzagt, als wisse er von keinem Gott“. Luther sah sich dabei bereits in seiner Zeit verpflichtet, hinzuzufügen, das Geld sei „der allergeameinst Abgott auf Erden“.³ Von diesem Beispiel her ist vollends deutlich, dass der entscheidende Unterschied, der mit dem christlichen Glauben aufbricht, noch nicht im Gegensatz von Vertrauen und Nicht-Vertrauen und auch nicht im Gegensatz von Glauben und Unglauben besteht, sondern viel radikaler in der Entgegensetzung von „Gott und Abgott“ und damit von Glauben und Aberglauben. Denn die entscheidende Frage, die der christliche Glaube stellt, ist die Frage, *worauf* wir unser ganzes Vertrauen setzen und *wem* wir glauben.

Diese Frage lässt sich freilich ihrerseits nicht beantworten ohne genaue Kenntnis dessen, worauf sich der Christ verlässt, und damit nicht ohne ausweisbare Rechenschaft darüber, was der christliche Glaube bekennt. Das Für-wahr-Halten von christlichen Basalsätzen, wie sie in den Glaubensbekenntnissen formuliert sind, ist insofern zwar nicht mit Glauben identisch, aber von ihm auch nicht ablösbar. Weil es dem Glauben zentral um die Wahrheit des Lebens geht, kann es ihn ohne Inhalt prinzipiell nicht geben. Wenn Glauben im Kern bedeutet, sich selbst zu verlassen und sich auf jemand anderen zu verlassen, dann ist es entscheidend wichtig, auf welchen Grund er sein ganzes Leben legt, und bei wem er zu-

³ Ebd. 561.

hause ist, wenn er „außer sich“ ist. Deshalb kommt alles auf die Verlässlichkeit dessen an, auf den hin ein Mensch sich verlässt und dem er sich anvertraut. Denn wer sich auf vordergründigen Trug verlassen will, der ist im buchstäblichen Sinn verlassen. Wer sich selbst verlässt, aber sich dabei nicht festmacht in dem Einen, der unerschütterlich verlässlich und unbeirrbar treu ist, wird keinen Bestand haben können. In diesem Sinn warnte bereit der Prophet Jesaja den König Ahas von Juda: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9), was man noch präziser so übersetzen könnte: Wenn ihr nicht glaubt und euch nicht an Jahwe fest-haltet, dann werdet ihr keinen Halt haben.

In diesem tiefsinnigen Wortspiel scheint die eine Sprachwurzel „mn“ auf, die uns auch im Wort „Amen“ begegnet und eine Vielfalt von Bedeutungen wie Treue, Sich-Anvertrauen, Sich-auf-etwas-Stellen, aber auch Wahrheit, Festigkeit, guter Boden und fester Grund umfasst. Im Wort „Amen“ ist präzise zusammengefasst, was Glauben im christlichen Sinne heißt, dass nämlich ein Mensch sich auf einen festen Grund stellt, der gerade deshalb trägt, weil er ihn nicht selbst gemacht und nicht einmal nachgerechnet hat, sondern weil er ihn sich nur schenken lassen kann. Dieser feste Grund ist für den Propheten Jesaja der Gott Israels, und für uns Christen ist es derselbe Gott Israels, der sich in Jesus Christus als der absolut Verlässliche offenbart hat. Nur der ewige Gott mit menschlichem Angesicht kann unerschütterlicher Grund sein, auf den der Mensch, der ohne Vertrauen nicht leben kann, unbedingt und verlässlich bauen darf. „Außer sich“ zu sein, ist nur dann christlich, aber auch nur dann menschlich zumutbar, wenn man zugleich, und zwar mit allen Sinnen und mit seinem ganzen Denken, „in Christus“ ist, wie Martin Luther am Ende seines Traktates „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ diesen als einen Menschen charakterisiert hat, der „nicht in ihm selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten“.

Hält man beides, das grenzenlose Vertrauen in Gott und die Kenntnisnahme von seiner Vertrauenswürdigkeit, zusammen und vermeidet man sowohl eine intellektualistische Einschränkung des Glaubens auf ein Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen, wozu die katholische Tradition mit ihrer starken Betonung der „fides quae“ tendiert hat, als auch einen irrationalen Glaubenssubjektivismus, der die besondere Gefahr evangelischer Frömmigkeit mit ihrer starken Betonung der „fiducia“ darstellt, dann können auch die ökumenischen Probleme, die in den „theologischen Vertrauensfragen“ spätestens seit der Reformationszeit verborgen sind, mit größerer Gelassenheit und mit besserer Aussicht auf Verstan-

digung angegangen werden. Solche Verständigung dient freilich nicht nur der akademischen Aufarbeitung der Geschichte des europäischen Christentums und der von ihr aufgegebenen Kontroversen, sondern steht auch und vor allem im Dienst jener elementaren Herausforderung, die von der heutigen Welt auf das Christentum zukommt und die glaubwürdig nur in ökumenischer Gemeinschaft wahrgenommen werden kann. Denn in einer Welt, die oft genug in dem Sinne „außer sich“ ist, dass sie ihre Sinne und auch ihre Gedanken nicht mehr immer beisammen hat, muss das Christentum den Edelstein seiner Botschaft in neuer Weise zum Funkeln bringen und glaubwürdig bezeugen.

Dieser Edelstein besteht in dem einen Notwendigen, das Papst Benedikt XVI. in einer seiner frühen theologischen Schriften die „kopernikanische Wende des eigenen Lebens“ genannt hat, nämlich die Zumutung, dass das menschliche Ich sich nicht weiterhin als Weltmittelpunkt betrachtet, um den sich alle anderen zu drehen haben, dass es vielmehr neu beginnt, mit vollem Ernst zu bejahen, „dass wir eins von vielen Geschöpfen Gottes sind, die gemeinsam sich um Gott als die Mitte bewegen“⁴. Die alltägliche Erfahrung zeigt freilich, wie resistent die „vorkopernikanische“ Illusion auch im Christen lebt, indem er nicht nur dem Augenschein nach meint, die Sonne würde auf- und untergehen und sich um die Erde drehen, sondern indem er vor allem in einem viel tieferen Sinn existenziell vor Kopernikus lebt, wenn er illusionär meint, das eigene Ich für den Mittelpunkt halten zu dürfen und zu sollen, um den herum sich die Menschen und die ganze Welt zu drehen haben. Der christliche Glaube mutet demgegenüber dem Menschen zu, dass er diese kopernikanische Wende auch in seinem eigenen Leben vollzieht und den Egoismus, die Selbstzufriedenheit und das Zurückschauen auf sich selbst überschreitet, indem er sich im lebendigen Gott verwurzelt. Denn der Egoismus, der der eigentliche Gegenpol und Gegenspieler der Liebe ist, vermag sich erst im Glauben zu beenden, in jenem christlichen Urvollzug, in dem der Mensch sein Lebenszentrum nicht mehr in sich selbst sucht und findet, sondern in dem er sich selbst verlässt und festmacht in der Tiefe seines Lebens, die nur Gott sein kann.

Diese existenzielle kopernikanische Wende ist natürlich zunächst dem Christen und der Kirche selbst zugemutet, womit auch die Frage nach der Vertrauenswürdigkeit der personalen und institutionellen Vermittlungsgestalten des christlichen Glaubens, genauerhin der Kirche mit ihrer Verkündigung, ihren Sakra-

⁴ Josef Ratzinger, Vom Sinn des Christseins. Drei Predigten, München 1966, 58.

menten und ihren Ämtern, ein wichtiges Thema unter den „theologischen Vertrauensfragen“ sein muss. Nur durch ein solches theologisches Purgatorium hindurch sind Christen und Kirchen in der Lage, der heutigen Welt in glaubwürdiger Weise die heilsame Erfahrung zu vermitteln, wie sie in rechter und humanisierender Weise „außer sich“ sein kann. Darin erblicke ich den spezifischen Beitrag des vorliegenden theologischen Bandes im Gesamtkontext des an der Universität Zürich lozierten und interdisziplinär angelegten Studienprojektes „Vertrauen verstehen. Grundlagen, Formen und Grenzen des Vertrauens“. Dass dieser spezifisch theologische Beitrag nur in einer soliden ökumenischen Zusammenarbeit geleistet werden kann, davon legt der vorliegende Sammelband ein schönes Zeugnis ab. Die darin vermittelten Einsichten verdienen es, in der Theologie und in den Kirchen aufmerksam zur Kenntnis genommen zu werden und auch einzufließen in das heute notwendige Gespräch über die für das Leben des Menschen in der heutigen Welt elementar wichtige Thematik des Vertrauens.

Einleitung

Die Auseinandersetzung um die *fiducia* im Horizont gegenwärtiger Vertrauensdiskussionen

von Ingolf U. Dalferth / Simon Peng-Keller

I

„In Sachen Heilsgewißheit sind die meisten Katholiken bis zur Stunde gute Lutheraner – und belegen so die (meist verborgene) Gegenwart Luthers im heutigen katholischen Denken.“¹ Otto Hermann Pesch, von dem diese Aussage stammt, stehen Menschen vor Augen, die „unter den Bedingungen des sich selbst unsicher werdenden Glaubens“ danach fragen, wie und worauf sie sich verlassen können und täglich darum ringen, „den gewißmachenden Glauben durchzuhalten.“² ‚Gute Lutheraner‘ sind sie insofern, als sie sich aufgrund ihrer Erfahrung bewusst geworden sind, dass Heilsgewißheit eine Frage des Vertrauens ist, des Sich-Verlassens auf die Verheißung Christi – aller Anfechtung zum Trotz.

Zu glauben heißt dann im Kern: vertrauen. Zeichnet es einen guten Lutheraner aus, Glaube und Vertrauen zu identifizieren? Gegen eine solche Identifikation erhob sich kürzlich von evangelischer Seite der Widerspruch eines renommierten Neutestamentlers und ehemaligen Landesbischofs. In einem Gutachten zur *Bibel in gerechter Sprache* kritisiert Ulrich Wilkens die Entscheidung, *pistis* in vielen Fällen, in denen es bisher mit ‚Glauben‘ übersetzt wurde, nun mit ‚Vertrauen‘ zu verdeutschen. Der Schlüsselsatz der lutherischen Reformation lautet dann folgendermaßen: „Nach reiflicher Überlegung kommen wir zu dem Schluss, dass Menschen auf Grund von Vertrauen gerecht gesprochen werden – ohne dass schon alles geschafft wurde, was die Tora fordert“ (Röm 3,28). Durch die Ersetzung von ‚Glauben‘ durch ‚Vertrauen‘ vollzieht sich nach Wilkens „eine *sublime Gewichtsverlagerung*: Aus dem Glauben an das Heilshandeln Gottes im Christusgeschehen wird ein allgemeines Gottvertrauen.“³ Den durch eine solche Übersetzung sich nahelegenden

¹ Otto Hermann Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz ³2004, 144.

² Ebd.

³ Ulrich Wilkens, Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache“,

Fiduzialglauben hält Wilkens deshalb für problematisch, weil dadurch die christologisch-soteriologische Qualifikation dieses Vertrauens verloren gehe und zu Unterscheidendes miteinander vermischt werde: Zum einen die „Rettung des Lebens in der Bekehrung zum Glauben an Jesus Christus als den Herrn“; zum anderen das Angebot einer „Lebenshilfe, die man durch ein Vertrauen auf Jesus gewinnen kann.“⁴

Transformiert sich ein Christentum, das im Verwischen der Differenz zwischen Rechtfertigung und Heiligung seine christologische Bestimmtheit verliert, zu einer Vertrauensreligion, die zwar Existenzängste erfolgreich beruhigt und sinnstiftend wirkt, jedoch nicht mehr das vermittelt, was die lutherische Theologie als Heilsgewissheit beschrieb – als die Gewissheit also, dass Gott in Christus unser Heil gewirkt hat und es im Wort vom Kreuz auch wirksam vergegenwärtigt, indem er durch den heiligen Geist Glauben weckt und erhält, so dass wir – *gratis propter Christum per fidem* (CA 7) – im Glauben durch Gottes Geist aufgrund seines Handelns in Christus an Gottes ewigem Leben partizipieren? Oder war die bange Frage nach dem *letzten* Heil selbst Ausdruck einer weitreichenden europäischen Vertrauenskrise⁵ und als solche eher eine religiöse Obsession, die das Christentum der Gegenwart glücklicherweise weitgehend hinter sich gelassen hat? Ist es nicht zu begrüßen, wenn sich Christinnen und Christen im Blick auf die prekäre Weltsituation darauf besinnen, dass Vertrauen in seinen vielfältigen Formen ein kostbares Gut ist, das aus dem Gottesvertrauen wie aus einem wasserspendenden Felsen täglich gewonnen werden kann?⁶

Mit den in gewisser Hinsicht gegensätzlichen Stellungnahmen von Otto Hermann Pesch und Ulrich Wilkens eröffnet sich ein theologischer und ökumenischer Diskussionsraum, in dem sich unterschiedliche Stimmen zu Wort melden und sich auf unterschiedlichen Ebenen treffen oder aneinander vorbei reden. Öffnet man das binnentheologische Gespräch auf den umfassenderen Raum heutiger Vertrauensforschung, so bekommen manche dieser theologischen Stimmen einen andern Klang. Durch die Einbettung in

<http://www.bigs-gutachten.de/bigs-theol-gutachten.pdf> (abgerufen am 12.01.2012), 17f.

⁴ Ebd. 18.

⁵ Vgl. Geoffrey Hosking, The Reformation as a Crisis of Trust, in: I. Markova/A. Gillespie (Hg.), Trust and distrust. Sociocultural perspectives, Charlotte 2008, 29–47.

⁶ Vgl. Elisabeth Gräb-Schmidt, Vertrauen in der Religion, in: Martin K.W. Schweer (Hg.), Vertrauensforschung 2010: A State of the Art, Frankfurt a. M. (u. a.) 2010, 103–123.

einen nicht primär theologisch bestimmten Forschungs- und Diskussionszusammenhang werden die theologischen Diskussionen um Glaube und Vertrauen durch neue Fragen angereichert und auch die alten Fragen in ein neues Licht gerückt. In den folgenden Abschnitten geben wir nicht allein einen kurzen Überblick über die in diesem Band versammelten Beiträge, sondern möchten die Leserinnen und Leser dieses Bandes bereits in das Gespräch verwickeln, das diese Texte hervorgebracht hat.

II

Dass die biblische Grundlage für das hier verhandelte Thema weniger homogen und unproblematisch ist, als man vermuten könnte, zeigt die Kontroverse um die Übersetzung des neutestamentlichen Schlüsselwortes *pistis*. In die Diskussion, ob es besser als ‚Glaube‘ oder als ‚(Gott-)Vertrauen‘ zu übersetzen ist, spielen unterschiedliche theologische Sichtweisen und divergente Einschätzungen der heutigen Situation hinein. Wie der Beitrag von Konrad Schmid zu diesem Band zeigt, ist auch die alttestamentliche Vertrauens- und Glaubensterminologie offener, als oft wahrgenommen wird. Wie läßt sich auf der Grundlage dieser Quellen theologisch zwischen Glauben und Gottvertrauen unterscheiden? Und in welchem Zusammenhang ist eine solche Unterscheidung sinnvoll bzw. nicht sinnvoll?

Man kann versuchen, sich von den terminologischen Fragen zu lösen. Würde es nicht weiter führen, statt sich auf bestimmte Worte zu versteifen, eher danach zu fragen, wo und wie das *Thema* des Gottvertrauens im Alten und Neuen Testament auftaucht? Ist es nicht oft gerade dort in besonderer Weise präsent, wo gar nicht ausdrücklich vom Vertrauen gesprochen wird, beispielsweise in Gen 3, der Geschichte eines folgenreichen Vertrauensbruches? Und müsste der Blick nicht vom menschlichen Gottvertrauen auf das Vertrauen Gottes gelenkt werden? Läuft die biblische Rede von Gott nicht auf die Aussage zu, dass Gott sich unzuverlässigen Menschen anvertraut? Was bedeutet es für die Verhältnisbestimmung zwischen Glauben und Vertrauen, wenn wir ‚Gottesvertrauen‘ als *genitivus auctoris* verstehen, als durch Gott gewecktes Vertrauen? Die psychologisch gewonnene Einsicht, dass allein Vertrauen Vertrauen zu wecken vermag, gälte dann auch hier. Hans Weder beschreibt deshalb das menschliche Vertrauen in Gott als Resonanzgeschehen, in dem die göttliche Kreativität im Menschen Anklang findet.

Doch auch eine solche thematisch orientierte Zugangsweise hat ihre Probleme: Führt sie nicht zu einer Überformung und Übersystematisierung des biblischen Befundes? Und wo sie die Nähe zum Text sucht: Kann sie vermeiden, sich in der schwer überblickbaren Fülle von Einzelfunden zu verlieren? Als Ausweg bietet sich ein traditions- und motifgeschichtlicher Zugang an. Geht man von der Rezeptionsgeschichte aus, lässt sich das Vertrauensthema an einigen wenigen Verdichtungspunkten festmachen, die auch in den Beiträgen dieses Bandes mehrfach auftauchen. Neben dem verhinderten Opfer Abrahams (Gen 22) wären besonders die Psalmen mit ihrem mehrschichtigen Vertrauensvokabular zu nennen und ebenso die Gebetslehre Jesu, die der erhörungsgewissen Bitte und der darin sich äußernden *fiducia* und *parrhesia* ein großes Gewicht gibt.

Im Hinblick auf die Verschränkung von Gottvertrauen und Vertrauen unter Menschen ist theologisch auch das Problem zu behandeln, dass die Hörerinnen und Hörer des Wortes denjenigen Vertrauen zu schenken haben, die es ihnen überbringen. Fehlt das Vertrauen in die Zeugen, dürfte das Evangelium als der verheißungsvollen Zumutung Gottes nicht bei seinen Adressaten ankommen. Was aber, wenn die Zeuginnen und Zeugen selbst, als Menschen aus Fleisch und Blut, nur begrenzt vertrauenswürdig sind? Wie kann absolutes Vertrauen in die Verlässlichkeit von Gottes Zuwendung angesichts der bestenfalls relativen Vertrauenswürdigkeit der Zeugen und Zeuginnen begründet werden? Die Betonung der *fiducia* als Interpretament für den Glauben ist in der evangelischen Tradition eng mit der reformatorischen Wort-Gottes-Theologie verknüpft, mit dem Gedanken also, dass Gottes Wort als *verbum efficax* sich selbst Geltung und Vertrauen verschafft – in Gestalt des ewigen Gotteswortes (*verbum aeternum*), der Person Jesu Christi (*verbum personale*), der Verkündigung des Evangeliums (*verbum externum*) und der darin gegründeten Gewissheit des Glaubens (*verbum internum*), die sich einstellt, „ubi et quando visum est Deo, in his, qui audiunt evangelium“ (CA 5). Nicht die Adressaten stellen dann die Botschaft und ihre Boten, sondern die Botschaft stellt ihre Adressaten und Boten vor die Vertrauensfrage.

III

Die Ansätze für eine solche Neu- oder Näherbestimmung des Vertrauens sind bereits in vorreformatorischer Zeit zu finden. Wie der Beitrag von Simon Peng-Keller herausarbeitet, wird die *fiducia* bereits in der hoch- und spätmittelalterlichen Mystik zum Qualifikator

lebendigen Glaubens. Sie ist Ausdruck der Gottesfreundschaft, zu der Christen berufen sind. Nichts ist in Gott, das zu fürchten wäre, betont Meister Eckhart. Deshalb kann ihm vorbehaltlos vertraut werden.⁷ Die leitbild- und spiritualitätsformende Vertrauensperson für diese Strömung findet sich im Lieblingsjünger des Johannes-evangeliums.⁸ Etwas kühler ist die Vertrauensterminologie bei Thomas von Aquin, der Vertrauen als Kraft der Hoffnung konzipiert und es in den Zusammenhang der Gewissheit der Hoffnung einordnet. *Fiducia* als Manifestationsform der Gottesliebe und als Hoffnungskraft – die Reformatoren knüpfen weiterführend an beides an. Nach Martin Luther, Huldrych Zwingli und Philipp Melancthon, so zeigen Wolf-Friedrich Schäufele, Peter Opitz und Cornelia Richter, erfüllt sich die *fides* in der *fiducia*: Glauben bedeutet, der göttlichen Verheißung zu vertrauen und sich Gott anzuvertrauen. Aus dem Vertrauen in die Gegenwart des Heils erwächst die Hoffnung auf die endgültige Befreiung: „Fides est fiducia praesentis promissionis, spes est expectatio futurae liberationis.“⁹ Das Konzil von Trient, dessen Aussagen und Umfeld der Beitrag von Peter Walter analysiert, kritisierte an dieser Bestimmung die angebliche oder wirkliche Gefahr, zu einem „eitlen Vertrauensglauben“ (DH 1533) zu verleiten. Die Konzilstheologen standen unter dem falschen Eindruck, die Reformatoren würden eine subjektiv gefühlte Heilsgewissheit zum Fundament christlichen Lebens erheben und dadurch den Ernst des Glaubens untergraben. Manche Aussagen reformatorischer Theologie waren aus ihrer Sicht kaum anders zu verstehen. Luther hatte die *fiducia* im Horizont des Gottesverhältnisses als Wahrnehmungsweise der Gegenwart Gottes in seinem heilschaffenden Wort verstanden, also theologisch als zuversichtliches Sichverlassen auf Gottes gerecht machende Gegenwart und als Gründung der eigenen Existenz im Außerhalb (*extra se*) der sich selbst erschließenden Wirklichkeit Gottes in seinem Wort bestimmt, durch das Gott sich am Ort der Sünder so vergegenwärtigt, dass er für sie als guter Vater zugänglich wird und von ihnen als solcher angerufen werden kann. *Sie* dagegen verstanden die entsprechenden Aussagen im Horizont ihrer differenzierten Seelenlehre anthropologisch als fideistischen Ausdruck eines bloß affektiven inneren Gefühlserlebens des glaubenden Subjekts ohne Gründung in kognitiver Wahrheitseinsicht und voluntativ-pneumatologischer

⁷ Meister Eckhart, Werke II, Texte und Übers. v. J. Quint u. a., hrsg. u. kommentiert v. N. Largier. Frankfurt a. M. 1993, 429 und 433 (Reden der Unterweisung 23).

⁸ Vgl. Jeffrey F. Hamburger, *St. John the Divine. The Defied Evangelist in Medieval Art and Theology*, Berkeley/Los Angeles/London 2002.

⁹ WATR 4,461,3.

Glaubenserkenntnis und lehnten diese so verstandene menschliche Vertrauensseligkeit als „vana [...] et ab omni pietate remota fiducia“ (DH 1533) ab. Im Gegenzug betonte das Konzil und die katholische Schultheologie der Neuzeit den kognitiv-voluntativen Charakter des Glaubensaktes. Die Einseitigkeit einer solchen Glaubensanalyse, die dem Vertrauen wenig oder keinen Platz einräumt, wird heute von der katholischen Theologie weithin eingestanden; ebenso, dass die Trienter Theologen Luther nicht nur missverstanden, sondern seine Lehre von der Heilsgewissheit geradezu auf den Kopf stellten. Doch richten sich die kritischen Abgrenzungen allein gegen Luther und seine Weggefährten? Handelte es sich bei diesem Streit *allein* um ein Missverständnis, das heute als aufgeklärt betrachtet werden kann? Oder ergeben sich aus der Differenz der theologischen Denkansätze und Denkhorizonte nicht nach wie vor beinahe unvermeidlich tiefgehende Missverständnisse? Wird das Verhältnis von Glaube und Vertrauen, von fides und fiducia nicht auch bei scheinbar gleichlautenden Aussagen folgenreich verschieden verstanden, wenn man von der menschlichen Existenz coram Deo und damit dem Gottesverhältnis als grundlegender Wirklichkeit auch des menschlichen Seins coram seipso und coram mundo ausgeht, oder wenn man das differenzierte Zusammenwirken von kognitiven, voluntativen und emotionalen Dimensionen menschlichen Seins und damit die anthropologischen Grundgegebenheiten menschlicher Selbst-, Welt- und Gotteserfahrung zur Ausgangsbasis theologischer Explikation der fiducia bzw. des Gottvertrauens und der damit verknüpften Frage der Heilsgewissheit macht?

IV

Kritiker der 1999 unterzeichneten *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* sind der Überzeugung, dass nicht nur die Konzilstheologen des 16. Jahrhunderts, sondern auch die Verfasser dieses Dokuments Luthers Lehre an diesem Punkt missverstanden haben. Das von den Reformatoren herausgestellte Gottvertrauen stehe, was die *Gemeinsame Erklärung* nicht ausreichend betone, im Zeichen des *sola fide*, das die menschliche Mitwirkung bei der Genese des Glaubens ausschließe. Genau das sei aber für das Verständnis der Heilsgewissheit entscheidend.¹⁰ Trifft diese Kritik die

¹⁰ Vgl. zum weiteren Kontext der Auseinandersetzung Ingolf U. Dalferth, Bitte keine weiteren Antworten dieser Art! in: Streit um die Rechtfertigungslehre (3), epd-Do-

für die Frage der Heilsgewissheit entscheidende Passage der Gemeinsamen Erklärung? Es lohnt sich, die Stelle genauer zu betrachten:

„34. Wir bekennen gemeinsam, daß die Gläubigen sich auf die Barmherzigkeit und die Verheißungen Gottes verlassen können. Auch angesichts ihrer eigenen Schwachheit und mannigfacher Bedrohung ihres Glaubens können sie kraft des Todes und der Auferstehung Christi auf die wirksame Zusage der Gnade Gottes in Wort und Sakrament bauen und so dieser Gnade gewiß sein.

35. Dies ist in besonderer Weise von den Reformatoren betont worden: In der Anfechtung soll der Gläubige nicht auf sich, sondern ganz auf Christus blicken und ihm allein vertrauen. So ist er im Vertrauen auf Gottes Zusage seines Heils gewiß, wenngleich auf sich schauend niemals sicher.

36. Katholiken können das Anliegen der Reformatoren teilen, den Glauben auf die objektive Wirklichkeit der Verheißung Christi zu gründen, von der eigenen Erfahrung abzusehen, und allein auf Christi Verheißungswort zu vertrauen (vgl. Mt 16,19; 18,18). Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sagen Katholiken: Glauben heißt, sich selbst ganz Gott anvertrauen [Dei Verbum 5], der uns aus der Finsternis der Sünde und des Todes befreit und zum ewigen Leben erweckt [Dei Verbum 4]. Man kann nicht in diesem Sinn an Gott glauben und zugleich dessen Verheißungswort für nicht verläßlich halten. Keiner darf an Gottes Barmherzigkeit und an Christi Verdienst zweifeln. Aber jeder kann in Sorge um sein Heil sein, wenn er auf seine eigenen Schwächen und Mängel schaut. In allem Wissen um sein eigenes

kumentation 1/1998, Frankfurt a. M., 14–32. Tatsächlich taucht im Dokument nur eine abgeschwächte Version des *sola fide* auf. Wenn es in § 16 heißt: „Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen“, dann ist das eben nicht dasselbe wie ‚Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir allein im Glauben dieses Heil empfangen‘. Ohne den Zusatz des *sola* an dieser Stelle, so kann argumentiert werden, bleibt offen, ob wir nicht auch durch etwas anderes oder auf andere Weise das Heil empfangen und gerechtfertigt werden können, etwa indem wir durch den Geist instand gesetzt werden, das Gesetz zu erfüllen, oder indem wir das Gute tun, so gut wir vermögen, oder indem wir nicht im Glauben, sondern als Glaubende „durch die Taufe gerechtfertigt“ werden (§ 27). Entsprechend sagt auch der Hinweis, „daß der Sünder durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird“ (§ 25), nicht dasselbe wie ‚dass der Sünder allein durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird‘, und zwar aus den gleichen Gründen. Ohne das *sola fide* bleibt unklar, was mit der Heilsgewissheit gemeint und nicht gemeint ist. Klar kann das nur werden, wenn das *sola* dezidiert hier und nicht anderswo steht.

Versagen darf der Glaubende dessen gewiß sein, daß Gott sein Heil will.“

Analysiert man diese Aussagen auf dem Hintergrund der tridentinischen Dokumente, so ist aus katholischer Sicht ein Ansatz zu einer Lehrentwicklung bemerkbar. Zwar wurde die ursprünglich vorgesehene Formulierung „Glaube ist Heilsgewißheit“ auf Drängen der Glaubenskongregation der Römisch-katholischen Kirche gestrichen.¹¹ Doch im Blick „auf die wirksame Zusage der Gnade Gottes in Wort und Sakrament“ wird auch von katholischer Seite von ‚Gnadengewissheit‘ gesprochen. Zudem wird ‚Gottvertrauen‘ im Anschluss an das Zweite Vatikanum als Interpretament für ‚Glauben‘ benutzt.

Wird aber diese Öffnung gegenüber der lutherischen Position nicht sogleich wieder zurückgenommen, wenn es am Schluss heißt, dass im Blick auf seine eigenen Schwächen und Mängel jeder „in Sorge um sein Heil“ sein könne? Nach Joachim Ringleben bleibt an dieser Stelle die entscheidende Frage offen: „[...] ob (und wie) jeder Glaubende trotz der eigenen Schwächen und Mängel (d. h. in Wahrheit: seines Sünderseins!) jene ‚Sorge‘ im Blick auf Christi Verheißungswort für sich selber entkräftet und so seines Heils wirklich gewiss sein kann.“¹² Doch das trifft nicht den strittigen Punkt von § 36. Wenn dort gesagt wird, nach reformatorischem Verständnis sei im Glauben „von der eigenen Erfahrung abzusehen und allein auf Christi Verheißungswort zu vertrauen“, dann wird das ‚allein‘ zur Abgrenzung gegen etwas verwendet, um das es in der Auseinandersetzung um die Heilsgewissheit gar nicht geht. Nicht die Frage, ob man von der eigenen Erfahrung absehen muss oder nicht, sondern die Eindeutigkeit, Vollständigkeit und Verlässlichkeit von Gottes Heilshandeln in Christus steht zur Debatte.

Liest man das Dokument vor dem Hintergrund der divergierenden Traditionen, bleiben dennoch Fragen: Wie werden Rechtfertigung und Heiligung, das Wirken Gottes in Jesus Christus und im heiligen Geist auf der Seite Gottes und das Gerechtfertigtwerden des Sünders und das Leben des gerechtfertigten Sünders auf der Seite des Menschen theologisch voneinander unterschieden und aufeinander bezogen? Ist der Versuch des Thomas, die Heils-

¹¹ Vgl. Dorothea Wendebourg, Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“, in: ZThK 95 (1998), 140–205, hier: 164.

¹² Joachim Ringleben, Heilsgewissheit. Eine systematische Betrachtung, in: ZThK 95 (1998), 65–100, 69.

gewissheit als *Hoffnungsgewissheit* zu konzipieren, vereinbar mit Luthers Tendenz, im Blick auf das durch Christus erwirkte und gegenwärtige Heil die scholastische Unterscheidung zwischen Gnaden- und Hoffnungsgewissheit einzuziehen? Und spielt es für das Verständnis der *fiducia* eine Rolle, ob sich die *certitudo* allein auf den künftigen oder auch auf den gegenwärtigen Heilsstand bezieht? Das alte katholische Missverständnis der lutherischen Heilsgewissheit (*certitudo*) als Heilssicherheit (*securitas*) dürfte mit der Gemeinsamen Erklärung definitiv überwunden sein (vgl. § 35). Dennoch sind, wie die Beiträge von Eva-Maria Faber und Claudia Welz zeigen, auch in diesem Zusammenhang unzureichend gelöste Probleme auszumachen. Denn ist es im Blick auf die lutherische Betonung der *persönlichen* Heilsgewissheit nicht entschieden zu wenig, wenn in § 34 Gottes Verlässlichkeit allein in allgemeiner Weise für die Gläubigen insgesamt behauptet wird?¹³ Verkennt andererseits eine einseitige Betonung der persönlichen Heilsgewissheit nicht deren gemeinschaftlichen Charakter¹⁴, weil sie das Problem einseitig in der Perspektive der Rechtfertigung und nicht auch der Heiligung thematisiert? Müsste nicht stärker betont werden, dass wir nicht glauben, hoffen und vertrauen könnten, wenn andere nicht vor und mit uns glauben, hoffen und vertrauen? Und gehört zur lutherischen Thematisierung der Heilsgewissheit nicht immer auch die Erfahrung von deren Anfechtung und damit der Schritt von der Entfaltung der Rechtfertigung des Sünders durch Gott allein (Werden des Glaubens) zur Beschreibung der Heiligung des gerechtfertigten Sünders in der *cooperatio* des gerechtfertigten Sünders mit Gott (Werden im Glauben)?

V

Dass mit der Heilsgewissheit auch die ‚hohe‘ Anfechtung thematisiert werden muss, wird im Beitrag von Claudia Welz mit kritischem Blick auf bestimmte Ansätze in der gegenwärtigen evangelischen und katholischen Theologie herausgearbeitet. Glaube ist, so betont die lutherische Tradition in unzähligen Varianten,

¹³ Joachim Ringleben (ebd. 68) vermutet, dass „diese zurückhaltende Formulierung auch mit den katholischen Aussagen von § 33 zusammen[hängt], wo Christus implizit als ‚neuer Gesetzgeber‘ ausgegeben (vgl. DH 1570) und die Verheißung der Gnade des ewigen Lebens mit der Beobachtung der – für erfüllbar gehaltenen und kirchliche Gebote einschließenden – Gebote Gottes verbunden wird“.

¹⁴ Vgl. dazu den Beitrag von Eva-Maria Faber in diesem Band.

nie zu haben, sondern täglich neu zu gewinnen. Doch nicht nur die Pointierung der Gewissheit, auch diejenige der ‚ständigen‘ Anfechtung ruft Einwände hervor: Legt eine solche Akzentsetzung nicht einen Aktualismus nahe, der weder dem *mere passive* bzw. der Gabe des Vertrauens¹⁵, noch der von der katholischen Theologie stärker herausgearbeiteten Einbindung des persönlichen Glaubens in gemeinschaftliche Vollzüge Rechnung trägt? Ist nicht auch, so fragen Jürgen Werbick und Eva-Maria Faber, die reflexive Vergewisserung – nicht zuletzt in Gestalt der theologischen Reflexion und der kirchlichen Lehre – ein Moment, das wesentlich zur Gewisswerdung des Glaubens im Leben der Glaubenden dazugehört? Welches Maß an Vernunftvertrauen braucht die Theologie angesichts des Wagnisses eines Glaubens, der zumindest zeitweise als dunkel erscheint und sich nicht von selbst versteht?¹⁶ Und wie verhalten sich die durch reflexive Vergewisserungsprozesse zu gewinnenden Gewissheiten zur allein existentiell zugänglichen Heilsgewissheit *pro me et nobis*? Die Beiträge von Eva-Maria Faber, Claudia Welz, Jürgen Werbick und Andreas Hunziker geben darauf nicht nur unterschiedliche Antworten, sondern rekurren auch in unterschiedlicher Weise auf die philosophische Diskussion der Gegenwart, die sich für die Frage nach Lebens- und Wahrheitsgewissheit seit längerem interessiert und sich seit einiger Zeit auch des Vertrauenthemas angenommen hat. Bemerkenswert ist, dass in ihr die theologischen Fragen wiederkehren. Wie der Beitrag von Andreas Hunziker zeigt, spielt der Vertrauensglaube Abrahams – vermittelt über Kierkegaard – auch in dieser Diskussion eine wichtige Rolle. Abrahams Vertrauen wird in dieser Optik nicht mehr als Paradigma jüdischer und christlicher Vertrauenspraxis gelesen, sondern als Modell eines ‚authentic trust‘, eines leidenschaftlichen Vertrauens, das sich aus der Überzeugung nährt, allein im vertrauensvollen Wagnis zentrale Werte verwirklichen zu können. Inwiefern ist solch ‚authentisches Vertrauen‘ mit dem christlichen Gottvertrauen vergleichbar? War Abrahams Vertrauen ‚authentisch‘ in *diesem* Sinne?

¹⁵ Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Mere passive*. Die Passivität der Gabe bei Luther, in: Ders., *Umsonst*. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011, 50–91.

¹⁶ Vgl. Ingolf U. Dalferth, Glaubensvernunft oder Vernunftglauben? Anmerkungen zur Vernunftkritik des Glaubens, in: F. Schweitzer (Hg.), *Kommunikation über Grenzen*. Gütersloh 2009, 612–627.

Eine systematisch-theologische Reflexion auf das Gottvertrauen darf sich nicht auf ererbte Problemkonstellationen fixieren. Im Kontext von globalisierten und multireligiösen Gesellschaften und ihren Vertrauensproblemen stellt sich die Frage nach der Heils- und Hoffnungsgewissheit in neuer Weise. Die Beiträge von Ingolf U. Dalferth und Anselm Min versuchen auf diese Herausforderungen zu antworten, indem sie das Vertrauen im Horizont christlicher Hoffnung interpretieren. Im Licht der kreativen Wirklichkeit Gottes, die Hans Weder in seinem neutestamentlichen Beitrag ins Zentrum stellt, erschließen sich dem Menschen *in statu viae* – konkret: im globalen Klima des Misstrauens und der Hoffnungsarmut – neue Möglichkeiten zu vertrauen und zu hoffen. Die Antworten gehen auseinander, wo sie das Verhältnis zwischen Gottvertrauen und Welt- bzw. Selbstvertrauen genauer zu bestimmen versuchen. Ist das Gottesvertrauen (auch im genitivus objectivus!) ein Vertrauensphänomen sui generis, wie es Ingolf U. Dalferth nahelegt? Oder ist es, wie es Anselm Min in kritischem Anschluss an Hans Küng beschreibt, eine besondere Form von Grundvertrauen? Ist Gottvertrauen überhaupt phänomenal zu beschreiben? Ist es nicht vielmehr etwas, was sich an vielerlei Phänomenen zeigt, also nicht nur eine bestimmte Erfahrung unter und neben anderen, sondern eine bestimmte Erfahrung mit allen anderen Erfahrungen?¹⁷ Isoliert ließe es sich dann niemals finden, sondern immer nur an, in, mit und unter anderem. Es wäre kein besonderer Fall des Lebens, sondern ein bestimmter Lebensmodus, der bewusste Vollzug des ganzen Lebens *coram deo*. Alles, was im Leben geschieht und widerfährt, wird im Licht der Gegenwart Gottes erlebt und erfahren, dem wider alle gegenläufigen Erfahrungen vertraut wird, weil er sich als der vergegenwärtigt, der den Menschen vorbehaltlos vertraut und sie nicht bei ihrer Wirklichkeit behaftet, sondern zu ihren Möglichkeiten befreit.

¹⁷ Vgl. Eberhard Jüngel, *Erfahrungen mit der Erfahrung*. Unterwegs bemerkt, Stuttgart 2008.

I. Biblische Grundlagen

Was heißt Vertrauen?

Biblische Erkundungen anhand von Ps 13 und der Abrahamüberlieferung der Genesis

von Konrad Schmid

1. Glaube und Vertrauen im Alten Testament

Glaube, ein Zentralbegriff der neutestamentlichen und kirchlichen Überlieferung und Lehrbildung, spielt im Alten Testament eher eine randständige Rolle. Zwar finden sich immerhin 46 Belege für die Wurzel אָמַן hi., die in der Regel mit „glauben“ wiedergegeben wird,¹ doch nur wenige Stellen haben theologisches Gewicht und sind entsprechend auch Gegenstand von ausgreifenden Auslegungen geworden (bes. Gen 15,6 oder Jes 7,9).

Weitet man den Blick jedoch aus und fragt nach dem weiteren Feld von Vertrauensäußerungen oder -beschreibungen im Alten Testament, ohne den Blick auf bestimmte begriffliche Fixierungen einzuengen, so lassen sich einige grundlegende Beobachtungen anstellen, die in theologischer und theologiegeschichtlicher Hinsicht auch für die Entwicklung des späteren Glaubensbegriffs im Neuen Testament, seiner kirchengeschichtlichen Entfaltungen und Wirkungen von Bedeutung sind.

Von vornherein zu relativieren sind allerdings Erwartungen, die sich vom Blick in die Bibel eindeutige Klärungen kontroverstheologischer Fragen erhoffen. Wie in den meisten Fällen gilt auch für das Thema von Glaube und Vertrauen, dass die Bibel nicht so sehr die Einheit der Kirche, sondern eher die Vielzahl der Konfessionen begründet.² Der folgende Beitrag wird zunächst mit Psalm 13

¹ Vgl. zur Sortierung der Belege Rudolf Smend, Zur Geschichte von אָמַן (1967), in: Ders., Die Mitte der Schrift. Gesammelte Aufsätze Bd. 1, BevTh 99, München 1986, 118–123; ausführlich Alfred Jepsen, Art. אָמַן , ThWAT I, Stuttgart u. a. 1973, 313–348. S. auch Reinhard Gregor Kratz, Art. Glaube, in: Angelika Berlejung/Christian Frevel (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 221f; Thomas Hieke, „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9). Die Rede vom Glauben im Alten Testament, in: ThGl 99 (2009), 27–41 (weitere Lit. dort 28 Anm. 3).

² Vgl. Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 214–223.

ein Beispiel vorstellen, dass gewissermaßen das reformatorische Verständnis von Glauben als *fiducia* stützt, um dann mit Gen 15 und 22 auf zwei weitere Texte zu sprechen zu kommen, die eher dem tridentinischen Verständnis nahe stehen. Die abschließende Auswertung dieses Beitrags wird deutlich machen, dass die unterschiedlichen Akzentuierungen von Ps 13 einerseits und den Belegen aus der Abrahamüberlieferung andererseits auch mit unterschiedlichen theologiegeschichtlichen Bedingtheiten im Alten Testament selbst zusammenhängen.

Mit diesen Beispielen ist selbstverständlich die Bandbreite möglicher alttestamentlicher Positionen zum Thema nicht ausgeschöpft. Wie Ingolf U. Dalferth und Simon Peng-Keller in der Einleitung zu diesem Band schreiben, ist das Thema von Vertrauen – oder *e negativo* des Vertrauensbruchs – auch aufgrund von Texten erschließbar, in die die Vertrauensterminologie begrifflich nicht eingespielt worden ist. Ein Beispiel wäre etwa die sogenannte Paradieserzählung in Gen 2f³, die allerdings weniger von einem Vertrauensbruch *unter anderen*, auch nicht von einem *paradigmatischen* Vertrauensbruch erzählt, sondern davon, wie nach der Separierung von Gott und Mensch im Rahmen von dessen nachparadiesischer Existenz überhaupt erst Vertrauen möglich und nötig, aber auch vermeidbar wird. Die Vertreibung aus dem Paradies aufgrund des Erwerbs der „Erkenntnis von Gut und Böse“ steht erzählerisch für die Erfahrung der Gottferne, die sich mit dem autonomen Gebrauch der Vernunft des Menschen einstellt, wobei zu beachten ist, dass Gen 2f in keiner Weise gegen diesen Gebrauch polemisiert, ihn mit der alttestamentlichen Tradition (Dtn 1,39f; Jes 7,15f; 2Sam 19,3; 1Kön 3,9.12) vielmehr als unabdingbar für die erwachsene menschliche Lebensführung einstuft.⁴ Gen 2f lässt sich als Adoleszenzmythos der Menschheit beschreiben, der erklärt, wie deren nachparadiesisches Leben in all seiner Ambivalenz zustande kam, dass es daraus aber kein Zurück in die naive vorparadiesische Existenz mehr gibt.⁵ Allerdings ist das vor-

³ Vgl. dazu Hermann Spieckermann, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Genesis 2f, in: Axel Graupner u. a. (Hg.), Verbindungslinien. FS Werner H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 363–376; Konrad Schmid, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f und ihrer theologischen Tendenz, in: ZAW 114 (2002), 21–39.

⁴ Vgl. Konrad Schmid, Lebensgewinn durch Wissensverzicht? Eine biblische Annäherung anhand der Paradieserzählung Gen 2f, in: Petra Bahr/Stephan Schaepe (Hg.), Das Leben. Historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs. Band 1., Tübingen 2009, 91–106.

⁵ Vgl. dazu Erhard Blum, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottesähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: Göhnke Eber-