

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 Gewichtverlagerung*: 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 motivgeschichtlicher 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 Gottesverhältnis 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 Deified 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 dazu gehört? 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 rekurrieren 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.

VI

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.