

Jürgen Werbick

Christlich glauben

Eine theologische Ortsbestimmung



FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagmotiv: Angelika Kasching, Tür zum Leben, 2001, Westerland/Sylt

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in the Czech Republic

ISBN Print 978-3-451-38590-2

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83590-2

Inhalt

Vorwort	9
1. „Seit ein Gespräch wir sind“	13
1.1 Glaubens-Gespräch: über den Glauben, im Glauben	13
1.2 Wer spricht, wenn Gott spricht?	16
1.3 In Gottes Namen sprechen? – Von Gott betört?	18
1.4 Gottes Wort im Glaubens-Diskurs?	23
1.5 In der Antwort haben wir das Wort	28
1.6 Ins Gespräch und ins Vertrauen gezogen?	30
1.7 Theologie des Glaubens	35
2. Wort zum Leben?	38
2.1 Ja und Nein – und alles dazwischen	38
2.2 Wir <i>sind</i> die Antwort	40
2.3 Ein Hoffnungswort?	42
2.4 Kein Wort? – Keine Antwort?	46
2.5 Theodizee – ausweglos?	48
2.6 Das Theodizee-Versprechen	55
2.7 Abrahams Glaube	59
3. Pistis – Fides – Fiducia – Emūnah – Ratio:	
Topologie der Glaubensweisen	63
3.1 Zum Glauben finden in dem Gespräch, das wir sind	63
3.2 Die „klassischen“ Markierungen und Unterscheidungen	64
3.3 Alternativen-Schärfung	70
3.4 Glaubenstypen – Glaubensweisen	72
3.5 Die „jüdische Glaubensweise“	82
3.6 Vernünftiger Gottesglaube ohne „Mythologisierung“: der Islam . .	86
3.7 Vergewisserung des Glaubens – vernünftiger Glaube	89
3.8 Glaube: Geschenk des Anvertrauenswürdigen und Tat des Vertrauens	96
4. „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9).	
Biblische Perspektiven und Irritationen	99
4.1 Glaubens-Entfremdung	99
4.2 In Ihm Stand gewinnen	103

Inhalt

4.3	Von Jesus ins Gespräch gezogen	111
4.4	Der Christusglaube allein?	120
4.5	Das gute Wort hören und glauben	127
5.	Licht des Glaubens – ohne den Schatten des Zweifels?	
	Zur Enzyklika „Lumen fidei“	130
5.1	Glaube: das Licht von innen heraus	130
5.2	Biblischer Glaubens-Personalismus	133
5.3	Die Verlässlichkeit und Kirchlichkeit des Glaubens	137
5.4	Die Praxis des Glaubens	141
6.	Glaubensgewissheit: von der Anfechtung heimgesucht.	
	Oder vom Zweifel?	144
6.1	Glaube ohne Bestätigung	144
6.2	Zweifel als Anfechtung	146
6.3	Der Zweifel als Diener Gottes?	150
6.4	Gottes Dasein entzieht sich	154
6.5	Zweifel als negative Theologie?	156
6.6	Innen- und Außenperspektive	159
6.7	Glaubens-Schwachheit?	162
6.8	Glauben heißt Interpretieren	167
7.	Glauben und Wissen: die gnostische Versuchung	172
7.1	Die Begründungs-Lücke des Gottesglaubens	172
7.2	Ist Gott menschlich notwendig?	177
7.3	Gott, das/der absolut Erstaunliche	182
7.4	Ohne Warum	185
7.5	Um seiner selbst willen	188
7.6	Für die Glaubwürdigkeit des Glaubens argumentieren?	191
7.7	Das Geheimnis der Reflexion	192
7.8	Glaubens-Entwicklung? – Gute Religion?	204
8.	Glauben und Fühlen	209
8.1	Gestaltwandel des Glaubens	209
8.2	Glaubens-Zeichen der Zeit	212
8.3	Die affektive Dimension des Glaubens	219
8.4	Glauben als Gefühl	228
8.5	Gefühl und Option	230
8.6	Glauben erleben: die Herausforderung durch pfingstlich-charismatische Religiosität	234
8.7	Sich wichtig fühlen dürfen	238

Inhalt

8.8	Resonanz-Gefühl	245
8.9	Nur Wunsch-Denken?	249
8.10	Der Glaube kommt vom Hören? Vom Fühlen?	252
8.11	Noch einmal: Ressentiment? Zustimmung-Gefühle?	255
9.	Glaubens-Freiheit	261
9.1	Befreiungs-Theologien	261
9.2	Freier oder unfreier Wille	268
9.3	Selbstbestimmung?	272
9.4	Freiheit und Selbst-Unverfügbarkeit	274
9.5	Negative Freiheit und erfüllte Freiheit	277
9.6	Glaubensfreiheit und Willensfreiheit	281
9.7	Befreiung zur Freiheit?	284
9.8	An der Grenze: Freiheitserfahrung als Glaubenserfahrung	289
10.	Mit-Glauben in Glaubens-Freiheit: die Gemeinschaft der Glaubenden	294
10.1	Freiheit, Befreiung?	294
10.2	Selbstverwirklichungs-Ideal und selbstbestimmte Leidenschaft	297
10.3	Selbstbestimmung im Ergriffenwerden	301
10.4	Identität und Freiheit	303
10.5	Freiheit der Glaubens-Kommunikation	306
10.6	Glaubens-Zeichen: Zeichen der größeren Freiheit in einer sündigen Kirche	311
11.	Glaube nicht ohne Werke	314
11.1	Die Fragestellung	314
11.2	Widerstrebende theologische Aussage-Interessen	318
11.3	Logik der Bekehrung	322
11.4	Die Logik der Metanoia	326
11.5	Das Kreuz Jesu Christi – um seine Kraft gebracht?	329
11.6	Keine „billige Gnade“!	334
12.	Erlösungsglaube	336
12.1	Im Zentrum des Glaubens: das Dunkle?	336
12.2	Übersetzen oder verraten?	339
12.3	Jetzt eben doch: ein Versuch der Relecture biblischer Sühne- Soteriologie	343
12.4	Eine andere „Logik“ des Erlösungsglaubens?	348
12.5	Übersetzungs- oder Inkulturations-Verrat?	355
12.6	Stellvertretung oder Solidarität?	359
12.7	Teilnahme und Anteilgeben: Kommunikation, Kommunion	362

Inhalt

13. Auferstehungsglaube: an den Gott glauben, der alles neu macht	368
13.1 „Dann ist euer Glaube nutzlos“ (1 Kor 15,17)	368
13.2 Der Erste der Entschlafenen	371
13.3 Gottes Messias – ganz anders	373
13.4 „Brannte nicht unser Herz!“	376
13.5 Ursache unseres Heils und unserer Auferweckung?	380
13.6 Glaube apokalyptisch?	384
13.7 Auferstehung „am Ende“	387
13.8 Spes quae und Spes qua	391
14. Gebets-Glaube	395
14.1 Aufmerksamkeit	395
14.2 Auf der Schwelle	397
14.3 Die Tür zum Leben	400
14.4 Beten um den Mut, Gottes Zukunft zu wagen	401
14.5 Die Landschaft des Glaubens	403
Literaturverzeichnis	406
Personenregister	425

Vorwort

Was es *bedeutet* zu glauben, darum soll es in diesem Buch gehen. Viele Glaubensbücher handeln davon, legen die Glaubensinhalte mehr oder weniger nachvollziehbar und im Glaubens-Zusammenhang aus. Es ist ein Zeichen unserer Zeit, unserer Glaubens-Zeit, dass man sich nach *Glaubens-Konzentration* sehnt, und danach, dass der Glaube etwas mit dem Leben der Menschen zu tun hat: Die Verkündigung möge sich „auf das Wesentliche“ und auf den Menschen von heute konzentrieren, dabei die Hierarchie der Wahrheiten im Blick behalten.¹ Die in Katechismen weit getriebene Ausfaltung der Glaubens-Wahrheiten soll in Kurzformeln des Glaubens ein Gegengewicht erhalten. Die vielen Glaubens-„Gegenstände“ sollen aus dem lebendigen Vollzug des Glaubens heraus verstanden werden. Die Objektivität des *Glaubens an* soll nicht länger verdecken, wie Menschen als Subjekte des Glaubens das Evangelium verantwortlich leben und ihm in ihrem Glauben Raum geben.

Aber sind diese gut begründeten Anforderungen an ein neues Glaubens-Verständnis innovativ und radikal genug, wenn der christliche Glaube zu einer ganz und gar un-selbstverständlichen Version (post-)modernen Selbst- und Weltverständnisses geworden ist? Auf die Frage, ob jemand evangelisch oder katholisch sei, kann man schon mal hören, weder, noch, ich bin normal. Immer öfter auch: Ich bin gläubige Muslima. Siehst du das nicht an meinem Kopftuch? Das sind die Zeichen einer Glaubens-Zeit, in der sich die Bedeutung christlichen Glaubens radikal verändert, so sehr Katechismen sicherstellen sollen, dass Glaubens-inhaltlich alles so bleibt wie bisher und nichts Wichtiges „wegkommt“.

Wahrzunehmen, was sich da verändert, herausfinden wollen, ob bzw. wie die Transformation des Glaubens dahin führen kann, neu in die Mitte des Glaubens zu finden; Rechenschaft zu geben darüber, was wir meinen, wenn wir uns als Glaubende oder als Menschen bezeichnen, die nach dem Glauben – nach einem authentischen, tieferen Vollzug des christlichen Glaubens – suchen: Diese Herausforderung *theologisch* aufzunehmen ist eine Selbstverständlichkeit. Sie so aufzunehmen, dass man sich dabei ernsthaft auch von Nicht- und Andersgläubigen ins Gespräch ziehen lässt oder versucht, sie selbst ins Glaubens- oder Unglaubens-Gespräch zu ziehen, sollte theologischer Gold-Standard sein. Wenn ich mir vorgenommen habe, diese theologische Selbstverständlichkeit auf meine

1 So Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* 35 und 36.

Weise zu bearbeiten, will ich damit nicht behaupten, dass dies nicht anderswo geschehen ist und vielfältig geschieht. Aber mir scheint, dass es eine umsichtige theologische Ortsbestimmung braucht, um über all den Glaubens-Herausforderungen im Hier und Jetzt nicht den Kopf und das Herz und vielleicht auch den Glaubens-Mut zu verlieren. Wo – und wie – geschieht Glaube? Wohin führt er, will er mich führen? Was macht ihn aus, wenn man ihn in der Landschaft anderer religiöser und gesellschaftlicher Überzeugungen „lokalisiert“, die vielen Zeitgenossen näher liegen? Wie kommt mir am Ort des Glaubens nahe, was die Menschen unserer Zeit bewegt und herausfordert? Wie kann es uns nahegehen, die wir in der Gemeinschaft der Glaubenden zusammenfinden, uns zum Glauben ermutigen, in der Hoffnung stärken und zur Liebe inspirieren lassen?

Diese Fragen und noch einige mehr müssen gefragt werden, wenn man sich darüber klar werden will, was es *heute* bedeutet zu glauben. Aber kann es, darf es denn sein, dass heute anders geglaubt wird als vor fünfzig Jahren, vor fünfhundert, vor tausend Jahren? Anders auch, als es uns die Bibel vielfältig bezeugt? Ja, es kann und es muss so sein. Zugleich müsste christlich festgehalten werden, dass es der Glaube der Bibel und der christlichen Kirchen ist, von dessen Bedeutung *hier und heute* die Rede sein soll. Die Spannung, die in diesem *Zugleich* liegt, ist ungeheuer. Den Kirchen droht ein Schisma, wenn sie nicht ausgehalten und theologisch gestaltet, wenn nicht nachvollziehbar wird, warum und wie unser Glauben sich verändern muss und ändern darf, damit er sich und seinen biblischen Ursprüngen treu bleibt.

Auch dazu gibt es viele, mitunter irritierende Wortmeldungen. Ein verdienter Religionspädagoge, *Hubertus Halbfas*, publizierte mehrere Bücher, die den Änderungsbedarf im Christlichen mit Entschiedenheit einfordern; zuletzt: „Kurskorrektur. Wie das Christentum sich ändern muss, damit es bleibt. Eine Streitschrift.“² Halbfas lässt er keinen Zweifel daran, wie weit man nach seiner Auffassung gehen müsste, wenn das Christentum Zukunft haben soll. Die Formeln der Tradition seien für die Menschen allesamt bedeutungslos geworden, wie es ja überhaupt nicht mehr um ein Glauben im Sinne des Für-wahr-Haltens gehe. Originalton Halbfas: „Statt ‚Glauben‘ sage ich Engagement, und darin geht es nicht um Vorstellungen, die ich übernehme, sondern um Werte, die ich lebe. Paulus vertrat eine Glaubenslehre, die Glaubensgehorsam verlangte. Jesus vertrat einen Lebensmodus, der nicht argumentativ bewiesen werden muss, der auch keinem Verschleiß unterliegt, weil er seine Evidenz aus sich selbst besitzt.“³

Sind wir tatsächlich unterwegs zu einer so radikalen Neuformierung dessen, was man früher „Glauben“ nannte? Oder darf man mehr Differenzierung und

2 Ostfildern 2018.

3 Ebd., 9.

Tiefenschärfe einfordern? Eine theologische Ortsbestimmung des Glaubens tut not, damit deutlicher wird, in welche Richtungen Glaubende und theologische Reflexion sich weiterfragen müssen. Diese Ortsbestimmung führt hier nicht in sturmfreies Gebiet, in einen Gewissheits-gesättigten Schonraum, will deshalb keinen wohl abgewogenen, umfassend durchgearbeiteten Glaubens-Traktat bieten.⁴ Sie führt mitten hinein in neue und oft noch nicht hinreichend klar sich abzeichnende Glaubens-Herausforderungen, deshalb auch in Kontroversen, ins ungeduldige Weiterkommen-Wollen, in die Fassungslosigkeit angesichts der Rückschläge, hoffentlich auch in die Faszination neu zugänglicher Glaubens-Perspektiven.

Von alldem soll hier in einem theologisch nachvollziehbaren Zusammenhang die Rede sein. Dabei gehe ich so vor, dass ich (*Kapitel 1 und 2*) nach einem anthropologisch angebahnten, elementaren Glaubensverständnis suche, das der traditionellen Unterscheidung in *Fides qua* und *Fides quae* noch vorausliegt: das Glauben an ein Bejaht-Sein, das mir die Möglichkeit schenkt, mein Dasein zu bejahen. Diese Möglichkeit ist mir so gegeben, dass ich darüber ins Gespräch gezogen bin, wie sich dieses Ja mitteilt, wie es mich – trotz allem, in einer wenig vertrauenswürdigen Welt – ins Vertrauen zieht. *Kapitel 3* profiliert dieses Ins-Vertrauen-gezogen-Werden – traditionell: die *Fiducia* – im Zueinander zu anderen Glaubensverständnissen und Glaubensweisen. *Kapitel 4* sucht die biblischen Quellen auf und will sie gerade da ins Gespräch ziehen, wo sie heute als irritierend erlebt werden. *Kapitel 5* präsentiert ein lehramtliches Glaubensverständnis, das sich von solchen Irritationen weitgehend freihalten und über sich eher Glaubens- und Kirchen-intern verständigen will. *Kapitel 6* ist von der *theologischen* Unmöglichkeit eines solchen Vorgehens herausgefordert und sondiert deshalb Möglichkeiten, dem Glaubenszweifel eine theologische Bedeutung zuzuerkennen. In *Kapitel 7* geht es darum, das diskursive Herausgefordert-Sein des Glaubens durch Zweifel und Kritik als unabdingbar, aber ohne Letztbegründungs-Ansprüche zu beschreiben. *Kapitel 8* wendet sich dem zu, was bei solchen Versuchen häufig im Schatten bleibt. Es widmet sich der Glaubens-theologischen Bedeutung des „affective turn“, wie er in Philosophie und Soziologie vielfach beobachtet wird. Dass das affektive Angesprochen- und In-Anspruch-genommen-Sein das „Feld“ ist, auf dem Glaubens-Freiheit *als solche* gewonnen wird oder verloren geht und auch ekklesial zu schützen ist, davon handeln die *Kapitel 9*

4 Für einen solchen bestünde angesichts der Entwürfe von Donath Hercsik (Der Glaube. Eine katholische Theologie des Glaubensaktes, Würzburg 2007) und Christoph Böttigheimer (Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes, Freiburg i. Br. 2012) auch kein wirklicher Bedarf. Näher bei der Intention meines Buches liegt Christoph Böttigheimer, Bedingungslos anerkannt. Der Beitrag des Glaubens zur Persönlichkeitsbildung, Freiburg i. Br. 2018.

und 10. Kapitel 11 wendet sich der Freiheit des Glaubens zum „guten Werk“ zu, die in der Rechtfertigungslehre zwischen den Konfessionen so lange kontrovers diskutiert wurde. Kapitel 12 und 13 wollen den christlichen Glauben als Erlösungsglauben profilieren. Er hat seine Sinnmitte im Glauben an die siegreiche Solidarität Gottes, der die Menschen nicht verloren gibt und „ewig“ mit ihnen da sein will. Das 14. Kapitel kommt abschließend und zusammenfassend auf den Gebets-Glauben zu sprechen: Die Glaubens-Geste des Betens ist zuinnerst die Bitte um den Glauben, um den Mut, sich in Gottes Zukunft hineinzuwagen, mitnehmen zu lassen.⁵

Angesichts der theologischen Überforderung durch diesen weiten und anspruchsvollen Parcours darf man als Autor um mildernde Umstände bitten, wenn die Leser manche ihrer Fragen nicht wiederfinden oder auf langen Klärungswegen ungeduldig werden. Den Mut, dieses fast unmögliche Buch zu schreiben, fand ich im verständnisvoll-weiterführenden Gespräch mit Kolleg(inn)en und Freund(inn)en, mit Paul Deselaers, Gotthard Fuchs, Veronika Hoffmann, Michael Seewald, Stefan Walser und manchen anderen, die sich ins Gespräch ziehen ließen. Clemens Carl, „mein“ Lektor im Verlag Herder, und Natalia Löster, meine erste aufmerksam-kritischen Leserin, haben dieses Buch konkret auf den Weg gebracht und mit ihren Vorschlägen mitgestaltet. Ihnen gilt mein besonderer Dank. Wie es „geht“, sich von den theologischen und homiletischen Herausforderungen unserer Gegenwart nicht den Glaubens-Mut abkaufen zu lassen, das haben mir Tiemo Rainer Peters OP und Klaus Eulenberger bezeugt. Sie sind während meiner Arbeit an diesem Buch verstorben. Ihren Andenken sei es gewidmet.

5 Zu vielen der in diesem Buch angesprochenen Fragen habe ich weitere Texte publiziert, die mitunter in Anmerkungen genannt werden. Aus einigen dieser Beiträge sind Textpartien und Gedankengänge in die entsprechenden Kapitel dieses Buches eingegangen. Ich nenne im Einzelnen: Fides – Fiducia – Emuna. Alternativen oder Spannungen im Glaubensbegriff?, in: I. U. Dalferth – S. Peng-Keller (Hg.), Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg i. Br. 2012, 295–312 (Kapitel 3); Licht des Glaubens – ohne den Schatten des Zweifels?, in: Theologie und Glaube 104 (2014), 344–357 (Kapitel 5); Glaubensgewissheit: von der Anfechtung heimgesucht. Oder doch vom Zweifel?, in: V. Hoffmann (Hg.), Nachdenken über den Zweifel. Theologische Perspektiven, Ostfildern 2017, 109–126 (Kapitel 6); Gott als Begründung oder als Herausforderung. Warum Gott nicht „notwendig“ sein kann, in: J. Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen, Freiburg i. Br. 2019, 325–342 (Kap. 7); Kirche der Freiheit? Eine katholische Perspektive, in: K. von Stosch – S. Wendel – M. Breul – A. Langenfeld (Hg.), Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 497–514 (Kapitel 10).

1. „Seit ein Gespräch wir sind“

1.1 Glaubens-Gespräch: über den Glauben, im Glauben

Seit 2015 streiten wir in Deutschland hingebungsvoll darüber, ob der Islam „zu uns“ gehört. Und das vor dem Hintergrund einer dramatischen Fluchtbewegung, die in einem Jahr mehr als eine Million vor Terror und Armut Flüchtende „zu uns“ nach Deutschland brachte, die große Mehrzahl von ihnen Muslime. Wenn der Islam nicht zu uns gehört, dann gehören auch sie nicht zu uns; dann müssen sie, dürfen sie, uns fremd bleiben. Dann darf uns ihr Muslim(in)-Bleiben fremd sein, befremdlich, unverstanden, weil mit guten Gründen für uns unverständlich. Die „Alternative für Deutschland“ steht nicht allein, wenn sie das so sieht – und den Islam dafür verantwortlich macht, dass die Flüchtenden nicht zu uns passen, unsere demokratischen Werte nicht teilen, gar nicht teilen können. Man meint zu wissen, was den Islam im Kern ausmacht – und dass man mit ihm religiös wie politisch nicht gemeinsame Sache machen darf. Er gehört nicht zu uns. – Aber gehört denn der christliche Glaube mit seinen Grundüberzeugungen überhaupt noch zu uns? Was gehört „religiös“ zu uns?

Was in Deutschland, in Europa, in der Türkei, im Iran, in Ägypten, in Saudi Arabien unter den Muslimen vorgeht, welche Diskussionen sie führen, welche Orientierungskonflikte sie austragen, muss uns das interessieren? Man muss vielleicht darauf Acht haben, damit man sich rechtzeitig auf die abwegige Denke islamistischer Terroristen einstellen kann. Aber muss es uns *theologisch* interessieren? Man kann sich dafür interessieren, um sich in seinen Vorurteilen bestätigt zu fühlen: Die brauchen noch eine richtige Aufklärung. Sonst wird das nichts mit einer kritischen Haltung zur eigenen religiösen Überlieferung. Sie stecken halt rettungslos fest in ihren archaischen religiös-rechtlichen Vorstellungsmustern; und zu alledem ist ihr Gründer ein ausgewiesener Kriegstreiber gewesen. So hält man sich die Muslime und ihre Religion vom Leib: Sie haben uns religiös nichts zu sagen; politisch schon gar nicht. Da sind wir einfach weiter. Wenn sie wollen, können sie von uns lernen: das Historisch-Kritische; Begründung und Hochschätzung der Menschenrechte; einen Glauben, der sich von politischer Ideologie einigermaßen freihält.

Wenn man aber Augen und Ohren aufmacht, kann man mitbekommen, wie Muslime überall auf der Welt und gerade bei uns in Deutschland über diese Themen streiten, alte Fragen neu aufwerfen, Fragen, von denen viele bei uns meinen, wir hätten sie längst hinter uns. Wenn wir genau hinhören, geht uns Christen vielleicht auf, wie diese Fragen in ihrer Art zu streiten neu auf uns zukommen und uns ins Gespräch – in ein Glaubens-Gespräch – ziehen. Der

deutsch-ägyptische Publizist *Hamed Abdel-Samad* und der muslimische Theologe mit libanesischen Wurzeln *Mouhanad Khorchide* haben so ein Gespräch geführt.¹ Es konzentrierte sich wie von selbst auf die Frage, ob und wenn ja in welchem Sinne man vom Koran als Gottes Wort zu sprechen habe, ihn als Gottes entscheidende Offenbarung glauben könne. Hamed Abdel-Samad vertritt ohne Umschweife die These, man müsse „die Behauptung, es handele sich um das Wort Gottes, beiseite [...] legen.“ Man müsse das schon deshalb, weil „die Menschen, die aus dem Koran Gottes Wort gemacht haben“, gar Gottes „letzte Botschaft“ an die Menschen, ihnen damit die Möglichkeit nehmen wollten, sich zu diesem „Manifest Gottes“ kritisch zu verhalten.² Mouhanad Khorchide hält dagegen:

„Der Koran ist Gottes Menschenwort. Gott spricht durch den Menschen. Aber: Der Koran wurde diskursiv verkündet, also in Abhängigkeit von den Adressaten. Er ist das Resultat von Dialog, Debatte, Argumentation, Annahme und Zurückweisung [...]. Und es ist die Herausforderung an uns heute, die Frage zu stellen, was der Koran uns heute sagen will. Wir dürfen keineswegs beim Wortlaut des Korans stehen bleiben.“³

Im westlichen Christentum hat man eine mehr als dreihundertjährige Erfahrung mit dem Thema. Aber haben wir es tatsächlich schon hinter uns? Oder hat es sich uns irgendwie erschöpft, in Positionen „auskristallisiert“, die sich nichts mehr zu sagen haben? Der Islam mag es mit der Frage, ob der Koran Gottes Wort ist, besonders schwer haben, weil es beim ersten Hineinlesen und Hineinhören selbstverständlich scheint und für viele Muslime als generelle Leseanweisung zu gelten hat, dass der Koran auf einen Offenbarungsvorgang zurückgeht, in dem Gott „einen Monolog führt“⁴ und es dem Propheten lediglich zukommt, Gottes Rede eine menschliche Stimme zu leihen. Die in der Bibel zu Wort kommenden Offenbarungsmittler scheinen nicht so eindeutig auf diese Rolle festgelegt – was in der katholischen Kirche der Neuzeit allerdings erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Offenbarungskonstitution *Dei verbum* eingestanden wird. In der evangelischen Theologie hat man seit dem 19. Jahrhundert von der Vorstellung einer Verbalinspiration Abschied genommen, nach der die Zeugen, die in der Bibel sprechen, dem Diktat des Heiligen Geistes verbatim folgten. Wie aber ist dann die Bibel als originäre Quelle und maßgeblicher

1 Es ist dokumentiert in dem Band: Mouhanad Khorchide – Hamed Abdel-Samad, „Zur Freiheit gehört, den Koran zu kritisieren“. Ein Streitgespräch, Freiburg i. Br. 2016.

2 Vgl. ebd., 73 bzw. 77.

3 Ebd., 71f.

4 Vgl. ebd., 73, wo Khorchide diese Vorstellung als Konsequenz eines einseitigen Gottesbildes apostrophiert.

„Referenztext“ christlichen Glaubens zu verstehen, als Gottes Wort, auf das der Glaube die allein angemessene Antwort sein will?

Christen können sich bei dem Ringen muslimischer Theolog(inn)en um ein neues Koran-Verständnis und eine neue theologische Sicht des Sprechens Gottes in unsere Menschenwelt hinein also nicht selbstzufrieden zurücklehnen, so als hätten wir die hier umkämpften Fragen abgehakt. Das gilt schon für den theologischen Diskurs nicht. Noch weniger gilt es für gelebte christliche Glaubensüberzeugungen oder für die christliche Liturgie. Wenn die Lektorin nach dem dringenden Rat des Apostels Paulus, um der Gottesherrschaft willen unverheiratet zu bleiben, da der Verheiratete sich nicht zuerst um das Reich Gottes, sondern um seine Frau und darum Sorge, wie er ihr gefalle (1 Kor 7,32–35), die Lesung mit „Wort des lebendigen Gottes“ abschließt: Wissen wir Zuhörer dann gleich, was es uns bedeutet, gerade eben *Gottes Wort* gehört zu haben? Fühlen wir uns zum vorsichtigen Widerspruch herausgefordert, wenigstens zur Differenzierung? Oder überhören wir das als Regieanweisung, gar als bloße Floskel?

Wie spricht Gott in den Zeugnissen der Bibel – und durch sie in unsere Zeit? Und wie haben wir sein Wort im Glauben aufzunehmen? Wie haben wir Prophetenworte aufzunehmen, die sich selbst als Gottes Wort verstehen und doch durch und durch Menschen-Worte sind – mit ihnen kommt überhaupt erst die Rede von Gottes Wort (dabar JHWH) in die Welt Israels –, Prophetenworte etwa, die vom glühenden Zorn JHWHs reden, der sich über sein abtrünniges Volk ergießen und es vernichten wird? Wie haben wir Jesu Worte über die „letzten Dinge“ zu verstehen, die noch den jetzt – zu seiner Zeit – Lebenden widerfahren und ein letztes Strafgericht heraufführen werden, Worte, die sich so offensichtlich nicht bewahrheitet haben? Gottes Wort? Ist es so zu *glauben*, wie es dasteht?

Das Streitgespräch zwischen Hamed Abdel-Samad und Mouhanad Khorchide kann uns Christen ins Gespräch darüber ziehen, wie wir über die Gedankenlosigkeit hinausdenken, die sich bei uns eingeschlichen hat, wenn wir von Gottes Wort sprechen. In den Diskussionen der islamischen Theologen geht es da um alles. Wir können es spüren. Ginge es nicht auch bei uns um alles, darum jedenfalls, wie wir Christen einer weithin verständnislosen Umwelt bezeugen können, was uns „Wort Gottes“ bedeutet – was es bedeutet, ihm zu *glauben*? Wie soll sie für uns und unsere Glaubensüberzeugungen Verständnis aufbringen, wenn wir selbst nicht verstehen, inwiefern unser Glaube Gott und seinem Wort gilt, was und wie er deshalb glaubt? Wenn das im Unklaren bleibt, hindert nichts, den Christen Schriftzeugnisse um die Ohren zu hauen, in denen offenbar ein grausamer und rachsüchtiger Gott zu Wort kommt, und entsetzt darüber zu sein, wie Menschen noch glauben können⁵ – oder Gottes Wort als Verlautbarungen unseres

5 Beides begegnet in dem Pamphlet Kurt Flaschs *Warum ich kein Christ bin* (München 2013).

Menschen-eigenen Tiefen-Bewusstseins zu dechiffrieren. Dass es bei der Selbstverständigung über das Hören und Glauben(-Können) des Wortes Gottes auch um ein Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen geht, liegt auf der Hand. Jeder der Gesprächspartner darf dankbar sagen: „Seit ein Gespräch wir sind“ (Friedrich Hölderlin) – und nur in einem auch diskordanten, Verständigung suchenden Gespräch mit den Anderen wir selbst sein können –, erschließt sich uns, was es heißt, zu glauben. Die folgenden Kapitel sind auch aus diesem Gespräch heraus gearbeitet – damit sich in ihm deutlicher zeige, wer uns da zuerst und zuletzt ins Gespräch und ins Vertrauen zieht und *glaub*-würdig wird.

1.2 Wer spricht, wenn Gott spricht?

Kulturbeflissene Touristen können in Griechenland, Ägypten und anderswo einiges darüber erfahren: wie in antiken Heiligtümern die Worte der um ein Orakel Nachsuchenden von den Priestern unbemerkt belauscht wurden, so dass man eine passende Antwort „Gottes“ formulieren konnte; oder wie man die Laute absichtsvoll in Menschensprache übersetzte, welche die in Trance versetzten Medien als „Gottesbotschaft“ hervorbrachten. Alles Lug und Trug? Womöglich präzisiert informierte, taktisch raffiniert eingesetzte politische Einflussnahmen?

Für kritische Zeitgenossen ist es fast schon ausgemacht, dass von Gottes Sprechen – wie auch von seinem Handeln – nur in einem Sprachspiel die Rede sein konnte, das mit der „Entzauberung“ unserer Welt und der Rationalisierung unseres Weltverhältnisses⁶ definitiv der Vergangenheit angehört; jedenfalls wenn man es „wörtlich“ versteht, dass Gott redet. Daran glaubt doch kein Mensch mehr „so richtig“! Wir handeln in der Welt und erklären uns Weltzusammenhänge unter der selbstverständlichen Voraussetzung, dass darin keine übermenschlichen Mächte oder Botschaften vorkommen, sondern ausschließlich menschliche Handlungs- und Kommunikationszusammenhänge oder Umstände, auf die menschliches Handeln sich bezieht, um sie anzueignen und „das Beste daraus zu machen“.

Entspringen geschichtliche Offenbarungsansprüche nicht samt und sonders menschlich-allzumenschlichen Handlungsstrategien, die sich der Glaubens-Bereitschaft der Menschen bedienen, um eigene Interessen effektiver durchzusetzen? Religionsgeschichtliche oder religionssoziologische Untersuchungen registrieren, wie in religiösen Überlieferungen von Offenbarung bzw. ursprünglicher von Offenbarungen im Plural die Rede ist. Aber an die Stelle der „naiven“ Frage, ob es im konkreten Fall einen guten religiösen Sinn hat, von *Gottes* Wort zu spre-

6 Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ³1968, 594.

chen, tritt die ganz andere, was Menschen oder soziale Systeme damit erreichen wollten bzw. davon hatten, bestimmte geschichtliche Phänomene auf eine Verlautbarung Gottes zurückzuführen, und was es unter den jeweils gegebenen historischen Bedingungen des Verstehens bedeutete, eine „Botschaft“ als Gottes Wort zu verkünden – und zu glauben. Lassen sich hier nicht Strategien der Bedeutsamkeitssteigerung bis hin zur absichtsvollen Tabuisierung bestimmter Wertsetzungen oder Einschätzungen erkennen, die Einforderung eines Glaubens, dem die „Gottes-Worte“ heilig sind? Der Prophet verkündigte als Wort Gottes, was von den Hörern nicht in Frage gestellt, eben: *geglaubt* werden soll; er griff damit zu einem im gegebenen Kontext höchst effektiven Legitimationsverfahren.⁷ Sind Gottes-Worte dann nur geschichtlich folgenreiche, relativ erfolgreiche Versuche, sich in einer religiösen Überlieferung oder religiösen Diskursen mit der eigenen Botschaft nachhaltig zu positionieren und für das verkündete Gotteswort Gehorsam zu finden? Ist die Inanspruchnahme von Offenbarungsqualität letztlich *nichts anderes als* ein Verfahren, Unwidersprechlichkeit zu erzeugen?

Religionsgeschichte und Religionssoziologie wollen nicht geradewegs ausschließen, dass man mit dem Anspruch, Gottes Wort zu verkünden, irgendwie Recht haben kann. Aber sie beschreiben gezielt nur Strategien und Interventionen, die im einen Fall zum Erfolg führten, in anderen Fällen eher nicht. Sie analysieren die Umstände, die den Erfolg oder den Misserfolg begünstigten. Explizit religionskritische Deutungen „wissen mehr“. Sie wissen, dass in „Gottes Wort“ niemand anderes spricht als der Wunsch von unterdrückten und um ihr Selbstsein gebrachten Menschen, endlich als sie selbst gewürdigt und aus der Hinfälligkeit eines sinnlosen Daseins gerettet zu werden. Oder aber die Ideologen, die sich das Glauben und Hoffen der Unterdrückten zunutze machen. Wenn man ihrer Sehnsucht nach dem Mund redet, hat man die Elenden und Unterdrückten in der Hand. Das haben die religiösen Genies aller Zeiten gewusst und entsprechend eingesetzt. Sie machten sich zu Sachwaltern eines Gotteswortes, um sich die Aura göttlicher Heilsbringer anzueignen. Man kann sich das alles erklären: Wo Gott spricht, da sprechen *in Wirklichkeit* Menschen, die sich in Gottes Rolle hineinsprechen, um eigene Legitimations- oder Machtansprüche zu sakralisieren, Glauben zu finden. Ist damit nicht alles gesagt?

Menschen sprechen mit, wenn „Gott“ spricht. Aber sprechen sie allein? Sind sie in jeder Hinsicht die Autoren der Rede, die sie als von Gott kommend ausgeben, damit sie „geglaubt“ wird? Die Religions- und Offenbarungskritik des 19. Jahrhunderts hat es so gesehen. Worauf könnte man sich theologisch beziehen, wenn man dieser Pauschal-Kritik widerspricht und Gott im Spiel sieht, im Spiel *glaubt*? Wenn man sich gleichwohl nicht auf die bloße Behauptung zurück-

7 Vgl. ders., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1956, 346–355, 570f., 1044.

zieht, genauso sei es eben gewesen: Gott sprach zu Menschen – und dann *durch* Menschen? Damals, durch die Propheten, zuletzt durch Muhammad, durch Jesus, den Christus; heute nicht mehr in gleicher Weise und im Wunder der „Inspiration“, vielleicht noch in den authentischen Auslegungen, welche die Gottesworte durch dazu bevollmächtigte Interpreten finden? Wem diese Behauptung hohl geworden ist, der wird fragen: Was verbindet ein religiös aufgeklärter, aber gläubiger Mensch⁸, der in der Gründerzeit der mosaischen Religionen nicht ganz andere Mächte am Werk sieht als in der Gegenwart, heute mit dem Ausdruck *Gott sprach*? Und was bedeutet es ihm, dem damals von Gott „gesprochenen“ Wort zu *glauben*?

1.3 In Gottes Namen sprechen? – Von Gott betört?

Wenn Gott spricht, so spricht ein von Gott Angesprochener, von ihm Beauftragter, dazu Genötigter, seinen Mitmenschen zu kommunizieren, was ihm widerfuhr, da er von Gott angesprochen, getroffen, zum Sprechen herausgefordert, genötigt, verführt wurde. Der Prophet Jeremia weiß ein Lied davon zu singen, von dem, der ihn betört, zum Narren oder tragischen Helden gemacht hat, und von sich selbst, der sich betören ließ:

„Du hast mich betört, o Herr, und ich ließ mich betören; du hast mich gepackt und überwältigt.

Zum Gespött bin ich geworden den ganzen Tag, ein jeder verhöhnt mich [...].

Denn das Wort des Herrn bringt mir den ganzen Tag nur Spott und Hohn.

Sagte ich aber, ich will nicht mehr an ihn denken und nicht mehr in seinem Namen sprechen!,

so war es mir, als brenne in meinem Herzen ein Feuer, eingeschlossen in meinem Innern.

Ich quälte mich es auszuhalten und konnte nicht (Jer 20,7–9).

Jeremia ist zum Sprechen genötigt, weil zu dem, was er sieht, JHWHs Wort gesagt werden muss: „Ja, sooft ich rede, muss ich schreien. ‚Gewalt und Unterdrückung!‘ muss ich rufen“ (Jer 7,8a). JHWH hat ihm die Augen geöffnet, hat ihm ein Feuer ins Herz gesenkt, eine Energie des Es-nicht-aushalten-Könnens mit dem, was man sieht, eine Hellsicht und Weitsicht, die mit JHWH fühlt, die wahrnimmt, was die Augen sehen – und zum Reden nötigt. Ob es JHWH ist, von dem

8 Es gibt gute Gründe, zwischen Religion und Glauben theologisch zu unterscheiden. Sie sind in der dialektischen Theologie scharf herausgearbeitet worden. Ich werde diese theologisch-terminologische Unterscheidung für meine Gedankenführung nicht maßgebend sein lassen, so sehr ich die Sachgründe, die zu ihr geführt haben, im Blick behalten will.

dieser Blick, das Feuer im Herzen, das sich nicht zähmen lässt, die Nötigung zu sprechen ausgehen? Viele spüren eine Nötigung zu reden – und die Legitimation dazu. Sie sind damit noch lange keine JHWH-Propheten, sondern oft nur Propagandisten. Von außen gesehen ist auch Jeremia ein Propagandist. Aber er hat seine Zuhörer und schließlich auch die, die ihre Ohren vor ihm verstopften, zur Glaubens-Einsicht gebracht; die jedenfalls, die sein Wort weitertrugen, weiter verkündigten, dem Gott glaubten, der darin sprach. War es wirklich Einsicht, Gottes-Inspiration, oder doch eher Ideologie, politisch-religiöse Meinungsmache?

Propheten sahen und sagten, wie Gott im Spiel ist, sich einmischt, einmischen „muss“, da Israels Berufung auf dem Spiel steht. Sie sahen und sagten, inszenierten es gewissermaßen aus der Perspektive Gottes, der nicht länger zuschauen konnte und sein Volk durch die Intervention des Propheten ein letztes Mal zur Umkehr forderte – es mit dem ansonsten unweigerlich Kommenden bedrohte. Aber was war von dem Anspruch etwa des Jeremia zu halten, das Volk mit Gottes Sicht der bedrängenden Gegenwart zu konfrontieren? Hatte er tatsächlich Gottes Wort auszurichten, Gottes Sicht der Dinge geltend zu machen und für sie einen umkehrbereiten Glauben einzufordern? Viele in Israel ließen es sich gesagt sein, als alles so gekommen war, wie er es ankündigte. Jeremias Botschaft wurde als eine der Stimmen geglaubt, auf die zu hören war, wenn man Gottes Wort aus dem Stimmengewirr der Gottes-Interpreten heraushören wollte. An Jeremia kam man nicht mehr vorbei in dem „Diskurs“, der in immer wieder neuen Situationen der JHWH-Vergewisserung zu führen war.

Hatte Jeremia „Recht“, oder maßte er sich nur an, Gottes Wort zu sagen und dafür den Glauben des Volkes einzufordern? Die Überlieferungsgemeinschaft Israels gab ihm Recht, wenigstens insoweit, als sie seine Verkündigung unter die Zeugnisse rechnete, auf die man zurückgreifen musste, wenn man ermessen wollte, was es hier und jetzt bedeutet, *auf JHWH zu hören, an ihn zu glauben*. Israel gab Jeremia Recht, da es in seiner Botschaft JHWH „wiedererkannte“, sein Für-Israel-da-Sein wiedererkannte – nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels gegen den Augenschein. Man wusste sich auf Jeremias Stimme angewiesen, wenn man JHWH noch darin wiedererkennen wollte. Aber ist es nicht „immer schon“ so gewesen, dass man darauf angewiesen war, im Nachhinein JHWHs Dasein für Israel wiederzuerkennen, da es sich jetzt nicht von selbst verstand und überhaupt nicht mehr zu verstehen war, wie er da ist, da sein will? Dass man auf Gottes Wort und seine Propheten angewiesen war, die „von Gott her“ glaubwürdig ausdeuteten, wie Gott da im Spiel war, unerwartet, ganz anders?

So entsprach es ja dem „Gottes-Namen“, der dem Mose offenbart wurde: *Ich bin der Ich bin für euch da* – so wie ich für euch da sein will und da sein werde (Ex 3,14). Nach Buber, der diese im Hebräischen so beziehungsreiche Namens-Umschreibung neu entdeckt hat, verbindet sich in der „Namensmitteilung“ die

Treuzusage mit einem Souveränitätsanspruch: Ich bin der „Ich bin für euch da“ – genau so, wie ich für euch da sein werde. Der Gott Israels ist sein Dasein für die, die ihm ans Herz gewachsen sind. Dieses Dasein in Treue und Zuwendung aber realisiert sich so, wie er es will. Menschen können es nicht gedanklich vorwegnehmen, sondern können dem allenfalls „hinterher denken“ bzw. es erzählen, es sich sagen lassen, *wenn* es geschehen ist, *wie* es da geschehen ist, können, ja „müssen“ sie es glauben. So ist ihnen verboten, Gottes Dasein auf bestimmte Bilder festzulegen oder im Kult zu vergegenständlichen. Das Bilderverbot (vgl. Ex 20,4; Dtn 5,8) soll Gottes Souveränität schützen, in der er da sein wird, so wie er da sein *will*.

Die Gotteszeugnisse des Alten Testaments sind in diesem Sinne Bezeugungen geschichtlicher Erfahrungen oder auch von Naturerfahrungen, in denen das Dasein Gottes – seine Menschen-Präsenz – *glaubend wahrgenommen* und im Zusammenhang mit anderen Gotteszeugnissen ausgelegt wurde. Dabei konnte durchaus strittig werden, wie die Präsenz Gottes etwa in der Katastrophe des babylonischen Exils verstanden oder ob sie überhaupt angenommen werden durfte. War es wirklich Gottes Zorn über die Untreue des Volkes, der die Katastrophe herbeigeführt hatte? So die prophetische Ansage etwa durch Jeremia. Oder musste man sich nicht gerade gegen diese Schuldzuweisung an Israel zur Wehr setzen, wie es Ijob – die „Personifikation“ des geschundenen Israel⁹ – gegen die „Freunde“ tat, die ihm die Schuld für sein Leiden in die Schuhe schieben wollten? Warum hat Gott dann aber nicht seinem Namen entsprechend in machtvoller Treue eingegriffen? Weil die Weltwirklichkeit nicht vollständig nach dem moralischen Schema eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs geordnet ist? So geben die Reden Gottes am Ende des Ijob-Buches zu bedenken. Ist es nicht doch ein Skandal, wenn der Gott Israels nicht da ist, wenn sein Volk ihn so elementar bedürftig braucht? Macht es ihn nicht unglaublich? Wie lange wird das Volk darauf warten müssen, seine hilfreiche Treue zu erfahren? So klagt Psalm 74 und ruft den Gott in die Not des Volkes hinein, dem sie doch zu Herzen gehen müsste.

Der Gottesglaube Israels behauptet immer wieder neu die Präsenz Gottes inmitten der Geschehnisse, die das Volk und Einzelne elementar betreffen. Er lässt sich sagen, *wie JHWH darin ist*: von JHWH *selbst* durch die Prophet(inn)en und Zeugen, denen sein Wort gegeben ist oder gegeben sein sollte. Und doch streitet man darüber, wie Gott präsent ist, oder wie er abwesend sein kann, wenn sich die Not zur schlimmsten Katastrophe steigert. Man streitet im Blick auf Auschwitz, ob Juden ihren Gott jetzt noch verstehen und ihm noch verzeihen können,

9 Vgl. Raik Heckl, *Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels*. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen, Tübingen 2010. Heckl bezieht sich unter anderem auf: Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Zürich 1946.

was er hat geschehen „lassen“. Als die äußerste Möglichkeit des Gott-Denkens nach Auschwitz zeichnet sich die Möglichkeit ab, dass Gott gar nicht anders „konnte“, da er in der Welt alles in die Hände der Menschen gelegt habe, da er – wie es *Hans Jonas* erwägt – sich selbst in die Hand der Menschen gegeben hat, so dass sie ihm womöglich zum Schicksal werden.¹⁰ Aber wäre Gott dann noch *Gott*? Hätte es noch einen Sinn, an ihn zu *glauben*? Das müsste doch heißen: ihm etwas, ja das Entscheidende zuzutrauen.

In dieser Intensität des Fragens und Streitens über Gottes Präsenz und Abwesenheit wird Gottes Wort in den Zeugnissen, an denen man in Israel nicht vorbeikommt, immer wieder neu befragt und ins Gespräch gezogen. Hält es den Erfahrungen stand, in denen JHWHs Dasein für sein Volk zweifelhaft wird? Den Erfahrungen, nach denen gerade den Gerechten die schlimmsten Leiden aufgebürdet sind? Christlich kommen neue Stimmen hinzu, die dem Gotteswort des *treuen Zeugen* Jesus Christus (Offb 1,5) Geltung verleihen und es verstehen wollen. Viele von ihnen – insbesondere die Evangelien und die echten Paulusbriefe – sind in Atem gehalten vom Skandal seines gottverlassenen Sterbens am Kreuz, das ihn von vornherein als Gott-verbundenen Messias und Zeugen *unglaubbar* zu machen schien. Paulus hat das Tora-Wort vor Augen, dass, wer am Holz (des Kreuzes) hängt, der von Gott Verlassene ist (Dtn 21,23; Gal 3,13). Wie kann Gott mit diesem Kreuz in Verbindung gebracht werden, *in ihm da sein*, nicht als der Verurteilende und Verfluchende, mit dem Gekreuzigten vielmehr zutiefst eins?

Paulus bietet alle ihm als Schriftgelehrtem zugänglichen Argumentationsressourcen auf, um das Kreuz Jesu Christi nicht als Widerlegung der Sendung Christi und des Weges der Nachfolge im Namen Christi, sondern geradezu als Eröffnung dieses Weges für Juden wie für Heiden herauszustellen. In überbietender Parallelisierung zur Bundeslade bzw. deren Deckel (kapporát, griechisch hilastérion) wird das Kreuz als Heilsgegenwart Gottes, als Gottes Thron in einer zutiefst heillosen Menschenwirklichkeit, verstehbar gemacht (Röm 3,21–26), die Auferweckung des Gekreuzigten aber als Teilhabe an Gottes Herrlichkeit, die sich auch den in Christi Tod und Auferweckung „Hineingetauften“ öffnen wird (vgl. Röm 6,3–11). Mit höchstem theologischem Einsatz erschließt Paulus mit dem am Alten Testament geschulten Blick des Schriftkundigen atemberaubende Dimensionen eines biblischen Gottesglaubens: Gottes treue und heilende Menschen-Gegenwart geschieht am radikalsten im Kreuz Christi. In ihm ist er da: in der abgründigsten Gottferne, nur dem Glauben „sichtbar“. Sie ist nicht mehr gottlos; auch sie ist Ort der rettenden Gottbegegnung. Mit seinem Christus geht Gott

¹⁰ Vgl. etwa Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987.

den Weg der Erniedrigung bis zuletzt, damit auch dieses Letzte noch von seiner Präsenz erfüllt werde (Phil 2,5–11). Weiter kann der Glaube gar nicht gehen, risikierter könnte er nicht sein. Ist das tatsächlich noch Gott, der Gott Israels und seiner Zeugen? Sprechen die Stimmen wahr, sprechen sie glaubwürdig Gottes Wort, wenn sie JHWHs *Ich bin da für euch* im Blick auf das Kreuz Jesu von Nazaret zur Sprache bringen? War dem Zeugnis zu trauen, dass Gott bis in diese letzte Konsequenz der Erniedrigung „drin war“ in diesem Jesus von Nazaret? Durfte man ihm glauben; durfte man den Zeugnissen glauben, die das behaupteten?

Wie Gott *involviert* ist in Jesus, dem Christus, in seine Reich-Gottes-Verkündigung und Reich-Gottes-Praxis, darum geht es in den Zeugnissen, von denen dann gesagt wird, sie seien als das Neue Testament „Referenz-Zeugnisse“, in denen Gottes Wort laut wird. Sagt und handelt Jesus, der Christus, zuverlässig Gottes Wort? Ist er es gar selbst, in Person – wie im Prolog des Johannesevangeliums behauptet? Wird uns in den Zeugnissen des Neuen Testaments zuverlässig mitgeteilt, wie Gott sich in das In-der-Welt-Sein seines Christus so innerlich involvieren lässt¹¹, dass dieser Christus tatsächlich sein *Ich-bin-für-euch-da* in Person genannt werden darf? Wird uns das im Gotteswort und als Gottes Wort gesagt?

Die Glaubenden ließen und lassen sich über die Jahrhunderte hinweg von den Zeugnissen der Bibel darüber ins Gespräch ziehen, wie das *gemeint* ist: Gottes *Ich bin für euch da, so wie ich für euch da sein werde und da sein will*. Und sie lesen diese Zeugnisse so, dass in ihnen Gottes Selbstzeugnis hörbar und glaubbar wird. Sie binden die biblischen Zeugnisse zusammen, verstehen sie als Glaubens-Diskurs darüber, warum und wie das wahr ist, wahr wird – und warum es in Jesus Christus in einer Weise wahr geworden ist, die ihn als die einzigartige Gotteswirklichkeit in dieser Welt auszeichnet. Der Glaubens-Diskurs geht über die Jahrhunderte hinweg weiter. Aber alle daran Beteiligten wissen sich auf die Zeugnisse bezogen – und von ihnen in Pflicht genommen –, die im Glaubens-Diskurs der Bibel eine anerkannte Stimme haben. Ihnen und dem biblischen Glaubens-Diskurs, in dem sie ihre eigene Stimme finden, trauen sie zu, dass sie Gottes Wort *zu Gehör bringen*. Sie wissen sich auf die Zeugnisse bezogen, die bezeugen, wie man den *Gott darin* erfahren hat. Und sie wissen sich zum Glaubens-Diskurs verpflichtet, in dem sie immer wieder neu Glaubens-vernünftig-kritisch aushandeln müssen, ob die Zeugnisse vom Darin-Sein Gottes Zutrauen verdienen, ihn in seinem Darin-gewesen-Sein aufschlussreich erkennen lassen.

11 Die Formel von der *Selbstinvolvierung Gottes* (in die Geschichte Israels und Jesu Christi) übernehme ich dankbar von Bernd Janowski: ders., Ein Gott der Gewalt? Perspektiven des Alten Testaments, in: I. Müllner – L. Schwienhorst-Schönberger – R. Scoralick (Hg.), Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger, Freiburg i. Br. 2012, 11–33, hierzu 27.