

Peter L. Berger  
Erlösender Glaube?



Peter L. Berger

# Erlösender Glaube?

Fragen an das Christentum



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Übersetzt aus dem Amerikanischen von Dorte Huneke und Joachim Kalka

Originally published under the title:  
Peter L. Berger, *Questions of Faith. A Sceptical Affirmation of Christianity.*

© 2004 by Peter L. Berger  
First published 2004 by Blackwell Publishing Ltd.

This edition is published by arrangement with Blackwell Publishing Ltd., Oxford.  
Translated by Verlag Walter de Gruyter GmbH & Co. KG from the original English language version. Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with the Verlag Walter de Gruyter GmbH & Co. KG and is not the responsibility of Blackwell Publishing Ltd.

Für die deutsche Ausgabe:

© Gedruckt auf säurefreiem Papier,  
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN-13: 978-3-11-018895-0  
ISBN-10: 3-11-018895-3

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2006 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin  
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlagabbildung: Erik Rank, *Sunset over Calm Lake*  
Umschlaggestaltung: Martin Zech, Bremen

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur deutschen Erstausgabe	VII	
Vorwort	XIII	
Eins	„Ich glaube ...“	I
Zwei	„... an Gott ...“	17
Drei	„... den Vater, den Allmächtigen ...“	37
Vier	„... den Schöpfer des Himmels und der Erde.“	51
Fünf	„Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn ...“	63
Sechs	„... empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria ...“	82
Exkurs:	Über das Gebet im Namen Christi	96
Sieben	„... gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben ...“	101
Exkurs:	Über das leere Grab und andere Wunder	116
Acht	„... hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel, er sitzt zur Rechten Gottes, des Allmächtigen Vaters, von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten.“	123
Neun	„Ich glaube an den Heiligen Geist ...“	137
Zehn	„... die heilige allgemeine Kirche, Gemeinschaft der Heiligen ...“	155
Elf	„... Vergebung der Sünden ...“	173
Exkurs:	Über christliche Moral	187
Zwölf	„... Auferstehung der Toten und das ewige Leben ...“	195
Literatur		213
Register		217



## Vorwort zur deutschen Erstausgabe

Als Großvater hat man Gedanken, die einem als Vater nie kamen. Es ist eine Art großväterliches Erlebnis, wenn ein Buch, das man in einer Sprache geschrieben hat, nun in einer anderen Sprache erscheint. Ich glaube, dass dieses Buch nicht anders ausgefallen wäre, wenn ich es nicht in Amerika, sondern in Deutschland geschrieben hätte – oder in China – jedenfalls, was dessen theologischen Inhalt betrifft. Aber wie wird es gelesen? Deutsche Leser befinden sich in einer anderen Situation als amerikanische – vor allem, was Religion anbetrifft. Es könnte also nützlich sein, einige Bemerkungen zu diesem Unterschied zu machen.

Inzwischen ist es allgemein bekannt geworden, dass Religion eine unterschiedliche Rolle an den zwei Ufern des Atlantiks spielt. Amerika (genauer gesagt, die Vereinigten Staaten – Kanada gibt ein anderes Bild) ist eine intensiv religiöse Gesellschaft – in der Vitalität der Kirchen, in den Überzeugungen und Praktiken der Menschen, sogar in der Politik. Im Gegensatz dazu ist West- und Mitteleuropa der einzige wichtige Teil der Welt, wo man empirisch glaubwürdig von einer massiven Säkularisierung sprechen kann. In dieser Beziehung gehört Deutschland zu einem viel weiteren europäischen Kontext. Allerdings mit einem interessanten Unterschied: Das östliche Deutschland – also das Gebiet der ehemaligen DDR – hat ein besonders hohes Maß von Säkularisierung erreicht. (Der Religionssoziologe Paul Zulehner hat bemerkt, dass, einzigartig auf der Welt, das Gebiet der Ex-DDR und die Tschechische Republik die zwei Regionen darstellen, wo der Atheismus zu einer Art Zivilreligion etabliert worden ist.) Die Kirchen Europas, die evangelischen wie die katholischen, stehen in einer akuten Krise – in ihrem institutionellen Befinden (Beteiligung der Laien, Rekrutierung der Pfarrer, Finanzen), im Bewusstsein ihrer (meist nominellen) Mitglieder, im politischen Einfluss. Und was in Europa nur marginal vorhanden ist, ist der evangelikale Protestantismus, der eine massive und weiter anwachsende Präsenz in Amerika darstellt.

Man soll diese Unterschiede nicht übertreiben. Amerika ist nicht so religiös wie man zuerst meint. Beteiligung am kirchlichen Betrieb hat oft Motive sozialer Art, die nicht viel mit Glauben zu tun haben. Und dann besteht eine (man kann sagen) „europäisierte“ kulturelle Elite, die stark säkularisiert ist. Viele politische Konflikte seit 1963 (ein wichtiges Datum – der Oberste Gerichtshof urteilte, dass Gebete an öffentlichen Schulen

die Verfassung verletzen) sind viel besser verständlich, wenn man sie versteht als ein Widerstand der religiösen Bevölkerung gegen die Macht- ausübung der kulturellen Elite – also als eine Art von Kulturkampf. Und Europa ist nicht so säkularisiert, wie es zuerst erscheint. Außerhalb der Kirchen findet man allerlei religiöse Phänomene, oft unter der Kategorie von „Spiritualität“ – Leute, die sagen, „ich bin nicht religiös, aber spirituell“. Dazu kommt, was die britische Religionssoziologin Grace Davie mit dem Begriff „stellvertretende Religion“ („*vicarious religion*“) erfasst hat: Man geht nicht in die Kirche, aber man will, dass sie weiter da ist – als irgendwie eine moralische Instanz, weil man sie doch einmal brauchen könnte, damit die Kinder gewisse Werte vermittelt bekommen. So gibt es in Deutschland viele Menschen, die nichts mit der Kirche zu tun haben wollen, aber doch nicht formal austreten – obwohl sie sich durch einen Austritt die nicht unerhebliche Kirchensteuer ersparen würden. Die stellvertretende Rolle der Kirche kommt sichtlich hervor in Fällen von kollektiver Tragödie. So bespricht Davie den Fall des Untergangs der Fähre „Estonia“ in der Ostsee, bei dem eine große Anzahl schwedischer Touristen ums Leben kam. Auf einmal, ganz selbstverständlich, wurde die lutherische Kirche, an deren Gottesdiensten sonst nur wenige Schweden teilnehmen, zur offiziellen Trauerinstanz der Nation.

Trotzdem kann man weiterhin behaupten, dass Amerika, verglichen mit Europa, eine stärker religiöse Gesellschaft ist. Die empirischen Daten bestätigen diese Behauptung. Und dieser Tatbestand spielt eine erhebliche Rolle in der gegenseitigen Wahrnehmung: Viele Amerikaner sehen Europa als gekennzeichnet durch einen militanten Säkularismus, und viele Europäer meinen, dass in Amerika ein militanter Puritanismus in Gesellschaft und Politik dominiert. Beide Bilder sind verzerrt, aber sie haben doch eine gewisse Berechtigung in den Tatsachen.

Es ist umso wichtiger, zu verstehen, was beiden Gesellschaften gemeinsam ist. Und das ist vor allem der Pluralismus. Dieser Begriff beschreibt eine Situation, in der verschiedene Weltanschauungen und Moralsysteme friedlich zusammenleben, und in der deren Anhänger miteinander verkehren und sprechen. Es ist ziemlich klar geworden, dass Modernität nicht notwendigerweise zur Säkularisierung führt. Schon der Vergleich Amerika/Europa führt zu dieser Einsicht: Es ist nicht plausibel, dass Deutschland moderner ist als die USA. Aber ich meine, dass Modernität notwendigerweise zum Pluralismus führt, und zwar ganz einfach deshalb, weil die verschiedensten Menschengruppen wie nie zuvor aufeinander zusammenprallen – durch Verstärkung, Migration, und vor allem durch die Verbreitung der Kenntnis verschiedener Kulturen durch Massenbildung und neuerlich durch die Medien der Massenkommunikation und Information. Einfach gesagt: die „Anderen“ sind immer

schon da. Dieser Tatbestand hat weitreichende Folgen für die Religion.

Pluralismus bedeutet, dass jede religiöse Tradition ihre kulturelle Selbstverständlichkeit verliert. Die Kirchen müssen sich damit abfinden, dass sie keine Monopolstellung in der Gesellschaft mehr haben, so unangenehm ihnen diese Tatsache für ihr theologisches Selbstverständnis sein mag. Anders gesagt, die Kirchen befinden sich nun in einer Marktsituation, im Wettbewerb miteinander und mit nicht-religiösen Wertsystemen. Diese Dynamik ist am Werk, selbst wenn der Staat aus historischen Gründen diese oder jene Kirche weiter privilegiert. Aber natürlich verstärkt sich die Dynamik, wenn der Staat Religionsfreiheit schützt und noch mehr, wenn der Staat selbst religiös neutral ist. So oder so, die Kirchen können nicht mehr damit rechnen, dass die Polizei ihnen die Leute ins Haus treibt. Stattdessen müssen sie um ihre Anhänger *werben*. Ob sie es wollen oder nicht, die Kirchen werden soziologisch zu *freiwilligen Verbänden*. Das führt zu einer grundlegenden Veränderung in der Beziehung zwischen Klerus und Laien.

Aber Pluralismus führt auch zu einer radikalen Veränderung in der Stellung von Religion im Bewusstsein der Menschen. Wenn die Religion ihre Selbstverständlichkeit verliert, muss der Einzelne *entscheiden*, ob und wie er religiös sein will. Der Inhalt der jeweiligen Entscheidung kann ganz unterschiedlich sein – eine agnostische oder atheistische Weltanschauung, eine so oder so modifizierte religiöse Tradition, oder auch eine dezidierte Orthodoxie. Das sind dann alle empirisch gegebenen Optionen. Aber keine davon sind selbstverständlich, sie sind Resultat einer reflektierten Entscheidung. Damit aber haben sie nicht die subjektive Sicherheit einer kulturell selbstverständlichen Tradition. So ist auch eine militante Neo-Orthodoxie etwas ganz anders als traditionelle Religion, selbst wenn die dogmatischen Inhalte dieselben sind.

Anders gesagt: Neo-Traditionalismus ist etwas ganz anderes als genuine Tradition. Die letztere genießt innere Sicherheit, die erstere ist immer bedroht von Unsicherheit – man erinnert sich, wenn auch subliminal, dass man sich für seine religiöse Position entschieden hat, und jede Entscheidung ist im Prinzip reversibel. Der Unterschied kann aus einer schönen Geschichte aus dem neunzehnten Jahrhundert illustriert werden. Napoleon III. war auf einem Staatsbesuch in England. Königin Victoria ging mit Napoleons Gattin Eugenie, einer Dame mit einer etwas bewegten Vergangenheit, in die Covent Garden Opera. Beide Herrscherinnen waren majestätische Gestalten. Eugenie betrat die königliche Loge, empfing mit einer graziösen Geste den Applaus des Publikums, blickte anmutig hinter sich und setzte sich auf ihren Stuhl. Victoria gebar sich ebenso graziös und setzte sich ebenso anmutig auf ihren Stuhl. Aber Victoria

blickte nicht hinter sich. Sie wusste, dass der Stuhl da sein würde. Zurück zur Religion: Jemand, der in einer genuinen (d.h. selbstverständlichen) Tradition verankert ist, kann sich leisten, Andersgläubigen gegenüber tolerant zu sein. Der Neo-Traditionalist kann das nicht; jeder Andersgläubige stellt eine potentielle Gefahr dar.

Der Pluralismus führt also zu der Notwendigkeit, religiöse Entscheidungen zu treffen. In einem früheren Buch habe ich diese Tatsache mit dem Begriff „Zwang zur Häresie“ beschrieben – das griechische Wort „*hairesis*“ bedeutet Wahl oder Auswahl. Dieser Tatbestand existiert auf beiden Kontinenten. Der amerikanische Religionssoziologe Robert Wuthnow benützt dafür den Ausdruck „Flickenteppich-Religion“ („*patchwork religion*“): Der Einzelne strickt sich seine Religion zusammen, wie man einen Teppich aus verschiedenfarbigen Flecken zusammenflickt. Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger beschreibt genau dasselbe Phänomen mit dem Ausdruck „Basteln“ (*bricolage*): Der Einzelne bastelt sich seine Religion zusammen, wie ein Kind, das sich ein Haus aus Lego-Stücken zusammen baut, oder dann auch umbaut. Aus historisch verständlichen Gründen besteht in Amerika eine buntere Vielfalt von religiösen Gemeinschaften, die zum „Basteln“ bereit stehen. Die europäische Szene ist weniger bunt, aber der Einzelne hat dieselbe Notwendigkeit, zwischen verschiedenen religiösen und nicht-religiösen Optionen zu wählen. Auf beiden Kontinenten garantiert der demokratische Staat die Freiheit der Wahl. Und auf beiden Kontinenten ist innere religiöse und moralische Sicherheit schwer zu erlangen.

Hier wie dort entsteht dadurch eine merkwürdige Dialektik zwischen Relativierung und Fundamentalismus. Pluralismus relativiert: Die kognitiven und normativen Aussagen jeder religiösen Tradition sind nicht mehr selbstverständlich, sind verunsichert worden. Dieser Prozess wird oft, vor allem in seinen Anfängen, als eine große Befreiung erlebt. Aber derselbe Prozess wird auch zu einer Belastung. Menschen sehnen sich nach einem gewissen Maß von Sicherheit, wenigstens in den wichtigsten Fragen der Existenz. Damit entsteht ein Markt für jegliche Form von Fundamentalismus. Dieser kann ganz einfach definiert werden: Ein Versuch, die Selbstverständlichkeit, und damit die innere Sicherheit, wieder herzustellen – sei es in der Gesamtgesellschaft (ein schwieriges Unternehmen in der modernen Situation), sei es in einer Subkultur oder Sekte (etwas weniger schwierig). Der Prozess der Relativierung kann ideologisch legitimiert werden, als eine Weltanschauung des Relativismus (z.B. in sog. „postmodernen“ Theorien). Der Begriff „Wahrheit“ wird dann theoretisch liquidiert. Fundamentalismus andererseits kann ganz verschiedene kognitive und normative Inhalte haben, auch nicht-religiöse (Wissenschaft als exklusive Weltanschauung, politische Ideologien, Nationalis-

mus usw.). Aber auch jede historisch gegebene religiöse Tradition kann die Grundlage für eine fundamentalistische Bewegung liefern. Die entscheidende Frage ist nicht, *was* geglaubt wird, sondern *wie* es geglaubt wird.

Ich bin der Meinung, dass eine der wichtigsten Fragen für denkende Menschen in der heutigen Situation ist, wie man einen Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen finden kann – zwischen einem Relativismus, in dem alle weltanschaulichen und moralischen Möglichkeiten als gleichwertig angesehen werden – und einem Fundamentalismus, der nicht nur ehrliches Denken ablehnt, sondern jedenfalls potentiell zu Konflikten führen kann, die eine friedliche Gesellschaft zerstören. Diese Frage ist auf beiden Kontinenten von großer Wichtigkeit.

In dem vorliegenden Buch habe ich versucht, eine Antwort auf diese Frage zu formulieren. Die Antwort kommt aus einer Stellungnahme, die versucht, Glauben und Skepsis in einer kreativen Spannung zu halten. Mein Versuch steht in einer bestimmten Tradition, die eines liberalen Protestantismus, der seit Friedrich Schleiermacher christlichen Glauben mit modernem Denken ins Gespräch geführt hat. Das kommt vor allem ab Kapitel 9 des Buches zum Ausdruck. Aber ich bin überzeugt, dass ähnliche Versuche auf anderen religiösen Grundlagen möglich sind – römisch-katholischen und östlich-orthodoxen, aber auch jüdischen und islamischen. Die Spannung zwischen Glauben und Skepsis besteht heute überall. Vor einigen Jahren las ich ein Gedicht von einem Sufi im heutigen Iran. Der Dichter bezog sich auf einen traditionellen Begriff, den der Grenze zwischen dem Reich des Islam und dem Reich des Unglaubens. Das Gedicht endete mit dem Satz, dass diese Grenze heute im Herzen jedes Muslims liegt.

So hoffe ich, dass auch deutsche Leserinnen und Leser dieses Buches daran Gefallen oder wenigstens Anregungen finden werden. Vielleicht werde ich einige davon persönlich treffen. Jeder Autor wünscht sich so etwas.

Peter L. Berger  
Boston, Frühjahr 2006



## Vorwort

Dieses Buch ist eine Übung in der einmal so genannten „Laientheologie“. Das heißt: der Autor ist kein professioneller Theologe und es ist anzunehmen, dass die meisten seiner Leser sich auf diesem Gebiet bisher ebenso wenig ausgezeichnet haben. Die wenigen professionellen Theologen, die möglicherweise zu diesem Buch greifen, werden darin auf die eine oder andere Ungenauigkeit stoßen, auf Missverständnisse, was die Auslegung von religiösen Gedanken und Dogmen betrifft. Dies ist ein Risiko, dem ich als Laie, als welcher ich mich auf ein Feld begeben, auf dem ich keine akademische Ausbildung erfahren habe, ausgesetzt bin. Wie man sieht, nehme ich dieses Risiko in Kauf. Und wenn ich mir die Werke ansehe, die uns so mancher professionelle Theologe in den vergangenen Jahren beschert hat, dann festigt sich in mir die Überzeugung, dass ein Laie wie ich durchaus die Berechtigung besitzt, auf dieses fremde Terrain vorzudringen.

Das vorliegende Buch folgt einem sehr einfachen Muster. Jedes Kapitel (Exkurse ausgenommen) basiert auf einem Absatz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses – einem Dokument, das, leider, nicht aus der Zeit der Apostel stammt. Es wurde bereits sehr früh in der christlichen Westkirche verfasst, wahrscheinlich in Rom, und anschließend auch von der Ostkirche angenommen. Der christliche Glaube ist darin am dichtesten zusammengefasst und zusammen mit dem nicänischen Glaubensbekenntnis ist es wohl der im Gottesdienst am meisten zitierte Text. Natürlich ist daran nicht alles enthalten, was das Christentum ausmacht und im Laufe seiner Geschichte ausgemacht hat. Doch es enthält das Wesentliche und ist somit ein hilfreicher Leitfaden für eine *tour d’horizon* des christlichen Glaubens.

Im Untertitel der englischen Originalfassung dieses Buches sind die Worte „skeptisch“ und „Bekräftigung“ kombiniert („A Skeptical Affirmation of Christianity“). Dies ist keineswegs ein Widerspruch in sich. Meine Thesen sind skeptisch insofern als sie keinen Glauben voraussetzen, an keine der traditionellen Autoritäten in Glaubensdingen gebunden sind – sei es eine unfehlbare Kirche, eine über alle Irrtümer erhabene Schrift oder eine überwältigende, persönliche Erfahrung – und sie nimmt die historischen Kontingenzen, deren gestaltenden Kräften alle religiösen Tradition unterliegen, sehr ernst. Meine Argumentation endet nichtsdes-

totrotz in einer Bekräftigung des christlichen Glaubens, wie heterodox dieser auch immer sein mag. Dem Leser steht es natürlich frei, zu einem anderen Schluss zu gelangen.

Um meinem Anspruch an ehrlicher Offenheit gerecht zu werden, sollte ich an dieser Stelle zunächst meinen eigenen Standpunkt auf der Landkarte der Theologie darlegen. Ich habe Schwierigkeiten mit den vorhandenen theologischen Labels und kirchlichen Zusammenschlüssen. Meine biographischen Wurzeln liegen im Luthertum und ich betrachte mich bis heute als einen Lutheraner, wenngleich mit einigen Vorbehalten. Ich besuche die Gottesdienste in einer episkopalen Kirche, nicht weil ich in irgendeiner Weise auf dem Weg nach Canterbury bin, sondern weil die beiden lutherischen Kirchen, die in gut erreichbarer Nähe zu meinem Haus liegen, aus sehr unterschiedlichen Gründen für mich nicht in Frage kommen (die eine gehört zur Missouri Synode, die sich an eine ziemlich strenge Orthodoxie hält; die andere ist eine Parodie der „politischen Korrektheit“, was, wenn überhaupt, eine noch engstirnigere Auslegung ist). Am wohlsten fühle ich mich in der Tradition des liberalen Protestantismus, der (in seiner Ausrichtung, nicht in seinen Inhalten) auf Friedrich Schleiermacher zurückgeht, denn diese Tradition verkörpert in meinen Augen genau die Balance zwischen Skepsis und Bekräftigung, die für mich die einzig akzeptable Möglichkeit darstellt, Christ zu sein, ohne der Moderne den Rücken zu kehren. Ich sollte jedoch vielleicht noch betonen, dass dieses Buch nicht als Manifest für einen liberalen Protestantismus gedacht ist. Leser, die sich auf der theologischen Landkarte woanders verorten, mögen feststellen, dass sie mich dennoch gedanklich ein Stück weit begleiten können. Einige der besten Gespräche habe ich in den vergangenen Jahren mit Katholiken geführt – denen, die geneigt sind zu sagen „Ich bin Katholik, *aber*...“

Dieses „*aber*“ ist entscheidend. Es ist mittlerweile bereits mehrere Jahre her, da habe ich in einem Buch mit demselben Titel von einem „häretischen Imperativ“ gesprochen, um die Situation religiöser Gläubiger in der Welt der Gegenwart zu beschreiben. Das griechische Wort *hairesis*, von dem das deutsche Wort Häresie abgeleitet ist (im Englischen *heresy*), bedeutet „Auswahl“. Das heißt: Ein Häretiker ist jemand, der aus der Tradition etwas auswählt, wobei er manches beibehält und anderes verwirft. Ich habe behauptet (zu Recht, wie ich bis heute denke), dass diese Auswahlübungen in der heutigen Zeit unausweichlich sind, in der keine religiöse Tradition mehr als selbstverständlich angesehen wird. Der Einzelne *muss* heute Entscheidungen treffen. Und selbst wenn er sich selbst als orthodoxen Anhänger dieser oder jener Tradition sieht, ist dies das Ergebnis einer Entscheidung. Diese Situation ist sowohl eine Befreiung als auch eine Belastung. Alles in allem halte ich es für etwas Gutes. Mir ist

nicht ersichtlich, wieso eine als selbstverständlich erachtete Religion etwas Besseres sein soll als eine gewählte Religion. Søren Kierkegaard drang in seinem leidenschaftlichen Angriff auf ein als selbstverständlich angenommenes Christentum der seiner Zeit in Dänemark etablierten Kirche darauf, die Menschen sollten „Zeitgenossen“ Jesu werden. Das ist kaum realisierbar. Das Christentum, gegen das sich seine Angriffe richteten, existiert heute kaum noch (auf jeden Fall nicht in Dänemark). Ihr Selbstverständlichkeits-Status wurde durch die Moderne und den Pluralismus gesprengt. Das bedeutet jedoch, dass wir auf merkwürdige Weise „zeitgenössisch“ mit den ersten Christen geworden sind, die ebenfalls in einer hochgradig pluralistischen Welt der späten griechisch-römischen Kultur lebten, und für welche der christliche Glaube nur als ein bewusster Entscheidungsakt möglich war. Die Tatsache, dass unsere Situation in diesem Punkt der des Paulus gleicht, als er in der Agora von Athen predigte, wo eine Vielzahl von Göttern miteinander im Wettstreit lagen, ist in meinen Augen keineswegs beklagenswert.

Einige wohlmeinende Freunde und Kollegen, denen ich das Manuskript vorab zu lesen gegeben habe, bemerkten, dass ich die zeitgenössische Theologie kaum in meine Überlegungen einbeziehe. Zu Recht. Doch die Absicht dieses Buches lag nicht darin, Kommentare zu diesem oder jenem Theologen zu liefern, handele es sich dabei nun um einen Zeitgenossen oder eine Person aus der Vergangenheit. Ich nehme nur Bezug auf diejenigen Theologen, die in einem direkten Zusammenhang zu dem hier verhandelten Thema stehen. Kurz gesagt: Das Buch erklärt, wie es einem Menschen unserer Zeit – skeptisch im Geiste und über ein gewisses Bildungsniveau verfügend – gelingen kann, Bekräftigung für seinen christlichen Glauben zu finden.

Diese Buch wurde über einen Zeitraum von etwa zwei Jahren geschrieben, in den ruhigen Momenten, die ich mir während meiner umfangreichen Aktivitäten als Sozialwissenschaftler herausnehmen konnte. Viele Gespräche, die ich mit zahlreichen Menschen geführt habe, haben mir bei dieser Unternehmung geholfen. Ich will an dieser Stelle nur drei nennen: Brigitte Berger, die mir, wie schon bei einigen früheren Büchern, in mancher von ihr so genannten „Dichterlesung“ als keineswegs passive Zuhörerinnen einen großen Dienst erwiesen hat. Robert Arida (von der Holy Trinity Orthodox Cathedral in Boston) und Claire Wolfteich (von der School of Theology an der Universität Boston) haben mir sehr geholfen, indem sie mich an Autoren und Denkweisen der Theologie herangeführt haben, die mir bis dahin unbekannt waren.

Peter L. Berger  
Boston, Herbst 2002



# Kapitel Eins

## „Ich glaube ...“

*Dies ist ein Buch über Fragen des religiösen Glaubens. Wenn jemand keinen Glauben hat, gibt es irgendeinen Grund, warum er daran Interesse haben könnte?*

Wenn wir vorübergehend die Frage außer Acht lassen, warum jemand einen Glauben hat: Es gibt gute Gründe, weshalb viele Menschen, häufig sehr erfolgreich, ohne einen Glauben durchs Leben gehen. Schwieriger ist es einzusehen, warum jemand kein *Interesse* an diesem Thema haben sollte. Religiöser Glaube, egal in welcher Form, basiert immer auf einer Grundannahme – nämlich der, dass es eine Wirklichkeit jenseits der Wirklichkeit des gewöhnlichen, alltäglichen Lebens gibt, und dass diese tiefer liegende Wirklichkeit eine gutartige ist. Anders ausgedrückt: Religiöser Glaube impliziert, dass es etwas gibt, das über den Tod und die Verwesung hinaus geht, die, wie wir wissen, nicht nur uns selbst erfassen werden, sondern alles, was uns in der Welt etwas bedeutet – die Menschheit und den Planeten, auf dem die Menschheitsgeschichte ihren Lauf nimmt, und (wenn die moderne Physik Recht behält) das gesamte Universum. Es klingt durchaus vernünftig, wenn jemand sagt, er glaube nicht an ein solches transzendentes Schicksal; weit weniger vernünftig ist es zu sagen, man ist daran nicht interessiert. Religion impliziert, dass die Wirklichkeit für den Menschen einen Sinn ergibt. Es ist der wagemutigste Gedanke, den die Menschen je gedacht haben. Es mag eine Illusion sein; gewiss aber eine der ganz besonders *interessanten*.

Die meiste Zeit unseres Lebens gehen wir davon aus, dass die Wirklichkeit das ist, was sie zu sein scheint – die physikalischen, psychologischen und gesellschaftlichen Strukturen, die Parameter, an denen wir unser Handeln orientieren. Der Philosoph Alfred Schutz nannte dies „die als selbstverständlich hingenuommene Welt“. Immer wieder hat es Menschen gegeben, die diese Selbstverständlichkeit reflektierend in Frage gestellt haben, dazu gehören zum Beispiel Sokrates und Einstein; sie sind jedoch Ausnahmen. Die meisten Menschen beginnen erst dann die gewöhnliche Wirklichkeit in Frage zu stellen, wenn irgendetwas den gewohnten Ablauf der Dinge unterbricht. In der Regel sind es schlechte Ereignisse, die dies bewirken – Krankheit, der Verlust eines geliebten

Menschen, Verlust des gesellschaftlichen Status oder andere Unglücksfälle, die einem Einzelnen oder einer Gemeinschaft widerfahren. Die angenommene Selbstverständlichkeit der alltäglichen Wirklichkeit kann jedoch auch durch besonders gute Erfahrungen in Frage gestellt werden: ein intensives ästhetisches Erlebnis, die Liebe zu einem anderen Menschen oder die unbändige Freude über die Geburt des ersten Kindes. In jedem Fall wird dem Menschen plötzlich klar, dass es mehr mit der Wirklichkeit auf sich hat, als man zuvor angenommen hatte. Dies ist ein kleiner Ausschnitt dessen, was damit gemeint ist, wenn von einer Transzenderfahrung die Rede ist. Es handelt sich dabei noch nicht um eine religiöse Erfahrung – Atheisten und Agnostiker werden ebenfalls krank, bekommen Kinder und entflammen in Liebe oder in einer Leidenschaft für die Musik. Man kann diese Erfahrungen jedoch „vor-religiös“ nennen: Durch eine Relativierung der gewohnten Wirklichkeit eröffnet sich die Möglichkeit einer anderen Wirklichkeit – vielleicht auch mehrerer Wirklichkeiten –, die im so genannten Normalfall im Verborgenen bleibt. Diesen Schritt von einer vor-religiösen Wahrnehmung von Transzendenz zu einer religiösen Wahrnehmung von Transzendenz vollzieht der Mensch dann, wenn er annimmt, die Wirklichkeit jenseits der gewöhnlichen Erfahrungen sei eine gute. Noch einmal: Niemand ist gezwungen, daran zu glauben. Aber es ist zweifellos *interessant*, diese Möglichkeit in Betracht zu ziehen.

Ich kannte einmal einen Psychoanalytiker, den man einen orthodoxen Freudianer nennen könnte. Mit ihm habe ich zahlreiche Gespräche über Religion geführt. Ihm war nur schwer begreiflich, wie ein intelligenter Mensch (großzügigerweise zählte er mich zu diesem Kreis) religiös sein konnte. Er selbst war nach eigenen Aussagen, und sofern er sich selbst erinnern konnte, immer schon ein überzeugter Atheist gewesen, und überzeugt davon, dass die Religion nichts weiter ist als eine trostbringende Illusion. Ich fragte ihn einmal, ob er jemals Zweifel an dieser Haltung gehabt habe. Er sagte nein, er habe daran niemals gezweifelt. Aber nach einem kurzen Zögern fügte er hinzu: doch, eigentlich schon. Es habe immer wieder Momente gegeben, in denen er an seinem Atheismus gezweifelt habe – die Momente, in denen er die Chorpartie aus Beethovens Neunter Symphonie gehört habe, genauer gesagt, jene Passagen, die auf Schillers „Ode an die Freude“ basieren. Thornton Wilder legte Julius Cäsar in seinem Roman *Die Iden des März* einen ähnlichen Gedanken in den Mund. Wilders Cäsar sagt, er habe niemals an die Götter geglaubt (er führe nur die religiösen Rituale aus, die von einem offiziellen Staatsdiener in Rom verlangt würden, weil er sich daraus einen politischen Nutzen verspreche). Doch auch Cäsar räumte gelegentliche Zweifel an seinem Atheismus ein. Zweifel überkämen ihn zuweilen inmitten einer

Kampfhandlung oder einer wichtigen politischen Handlung, wenn er das Gefühl habe, von einer höheren Macht geleitet zu werden. Manchmal geschehe es auch während der so genannten epileptischen Aura, dem unmittelbaren Gefühl von Ekstase, das typischerweise kurz vor einem Grand-mal-Anfall eintritt.

*Andererseits, wenn man einen Glauben hat, warum sollte man diesen in Frage stellen?*

Manche Menschen haben einen Glauben und verspüren nicht das Bedürfnis, diesen Glauben zu hinterfragen. Ein solcher Glaube wird gelegentlich als ein „kindlicher“ abgetan, wobei keineswegs immer ein Grund dazu besteht, diesen als minderwertig anzusehen. Meist sind diese Menschen in einem sozialen Umfeld aufgewachsen, in dem der religiöse Glaube als selbstverständlich angesehen wurde oder ihnen ist etwas Eindrucksvolles widerfahren, das sie in ihrem Glauben bestärkt hat und diese Kraft haben sie in ihrem Gedächtnis gespeichert. Vielleicht ist der unhinterfragte Glaube aber auch eine Frage der Persönlichkeit; der Glaube ist ein Geschenk, um es einmal mit religiösen Begriffen auszudrücken. Je nachdem, wie viel Wert man der Reflexion beimisst, wird man einen solchen Menschen entweder beneiden oder unterstellen, ihm würde etwas Entscheidendes entgehen. Wie dem auch sei, die meisten Menschen (und keineswegs nur die Intellektuellen) fühlen den Drang, über ihre Erfahrungen und Überzeugungen zu reflektieren, und sei es nur, um verschiedene Erfahrungen und Überzeugungen auf eine Weise in Beziehung zu setzen, dass sie zusammen Sinn ergeben. Sobald die Reflexion einen systematischen Charakter annimmt, kann man von einem Akt des Theoretisierens sprechen. Offensichtlich kann jeder Aspekt der menschlichen Erfahrungswelt und des Glaubens Gegenstand der Reflexion werden. Die Religion ist keine Ausnahme. Die einfachste Definition von Theologie lautet, es handelt sich dabei um eine systematische Reflexion über den Glauben.

Das Wort „Theologie“ ist dem christlichen Sprachgebrauch entnommen. Die Menschen anderer Traditionen (unter anderem des Judentums und der indischen Religionen) gebrauchen es nur ungern (häufig, weil sie damit eine besonders intellektuelle Religionsausübung verbinden beziehungsweise weil sie sich von einem repressiven Dogmatismus distanzieren wollen, der von den Christen leider immer wieder gerne gepflegt wird). In dieser sehr einfachen Definition von Theologie ist Theologie aber notwendigerweise in jeder religiösen Tradition präsent, in den hoch entwickelten ebenso wie in den primitivsten. Ein Jude wehrt sich möglicherweise dagegen, den in der Talmud-Literatur zahlreich vorhandenen höchst anspruchsvollen Denkansätzen das Label „Theologie“ zu

geben, doch in dem oben genannten Sinne ist damit nur eine spezifische Art des Theologisierens gemeint, das hier geschieht (wenngleich sich, ausgehend von praktische Erwägungen zum religiösen Gesetz sich dieses Vorgehen wesentlich von der Entwicklung der christlichen Lehre unterscheidet). Das Gleiche gilt für die monumentalen Theoriegebäude, die im Laufe der hinduistischen und buddhistischen Geschichte konstruiert wurden. Doch selbst in den so genannten ursprünglichen Religionen – das heißt, Traditionen, die weder eine heilige Schrift noch ein Gremium gelehrter religiöser Funktionäre haben – wird ein gewisses Theoretisieren betrieben. Die Mythologie – Geschichten über Götter und andere übernatürliche Wesen – ist daher auch eine ganz spezielle Art der theoretischen Reflexion. Mit anderen Worten: Theologie findet immer dann statt, wenn ein systematischer Versuch unternommen wird, über den Glauben zu reflektieren. Jeder, der sich mit einer bestimmten Tradition identifiziert, tritt durch diese Reflexion zugleich in einen Dialog mit dieser Tradition, welcher er die eigenen Erfahrungen mit dem Glauben gegenüberstellt. Der Hinweis erübrigt sich, dass es sich bei dem vorliegenden Buch um eine eben solche Übung handelt.

Auf die Frage, wann in der Geschichte des Christentums die ersten ausgereiften theologischen Systeme entstanden sind, erhält man von unterschiedlichen Gelehrten unterschiedliche Antworten – ziemlich sicher scheint aber, dass dies spätestens dann einsetzte, als die frühen Kirchenväter es für notwendig hielten, ihren Glauben in Abgrenzung zur hellenistischen Philosophie zu definieren. Die Theologie – genauer gesagt: eine Reihe von Theologien – spielt jedoch bereits im Neuen Testament eine Rolle, und zwar nicht allein in den Briefen des Apostel Paulus und den Schriften des Johannes. Auch in den synoptischen Evangelien, die von der Lebensgeschichte Jesu berichten, gibt es theologische Überlegungen, die den Erzählton der Geschichte prägen (beispielsweise indem sie angesichts bestimmter Ereignisse Bezüge zu den Prophezeiungen in den hebräischen Schriften herstellen). Die Theologie war also seit jeher ein wichtiges Element in der Geschichte des Christentums. Über die Jahrhunderte übernahmen immer wieder sehr unterschiedliche Stimmen aus sehr unterschiedlichen theoretischen Lagern einen solchen Reflexionsprozess: rabbinische Autoritäten, griechische Philosophen, Vertreter des Gnostizismus und andere esoterische Lehren, zu erwähnen sind zudem die heftigen Kontroversen im Islam und die vielfältigen theoretischen Entwürfe der Moderne.

Insgesamt betrachtet unterscheidet sich die theologische Praxis von heute nicht wesentlich von der Art und Weise, wie die frühen Christen versuchten, sich die Bedeutung der Ereignisse im Leben Jesu zu erschließen. Dennoch gibt es etwas, das die moderne Situation von der Vergan-

genheit unterscheidet und es ist durchaus hilfreich, sich dies vor Augen zu halten: In der Moderne wird Schritt für Schritt jenes gesellschaftliche Umfeld unterminiert, das bis dahin ein Gefühl von Selbstverständlichkeit geliefert hatte, hinsichtlich der Religion, aber auch in Bezug auf alles, woran der Mensch einmal glauben konnte. Dies ist nicht der Ort, um auf dieses wichtige Phänomen näher einzugehen, doch die wesentliche Ursache für unsere veränderte Lage ist schnell ausgemacht: Der Mensch hält seinen Glauben so lange für selbstverständlich, wie die Menschen um ihn herum dasselbe tun. Anders ausgedrückt: Ein Glaube scheint sich von selbst zu erklären, wenn er eine mehr oder weniger vollständige gesellschaftliche Zustimmung erfährt. Die Moderne unterminiert durch einige ihrer grundlegenden Prozesse (wie Massmigration, Massenkommunikation, Urbanisierung) einen solchen Konsens. Der Einzelne sieht sich zunehmend mit verschiedenen Glaubensrichtungen, Werten und Lebensstilen konfrontiert und ist somit gezwungen, zwischen ihnen eine *Auswahl* zu treffen. Diese Entscheidung bedarf einer zumindest rudimentären Reflexion. Eine religiöse Entscheidung bedarf also eines wenigstens rudimentären Theologisierens.

Um einen philosophischen Begriff zu gebrauchen: die Moderne *problematisiert*. Es gibt einen alten (zugegebenermaßen nicht besonders guten) amerikanischen Witz, der illustriert, was mit diesem Begriff gemeint ist. Ein Soldat kehrt aus dem Krieg zurück. Vor dem Krieg war er noch sehr gesprächig gewesen, doch jetzt sitzt er nur herum und schweigt. Seine Familie macht sich Sorgen um ihn, und es bleibt nichts unversucht, um ihm das Leben angenehmer zu gestalten. Jeden Abend reicht die Mutter dem Sohn sein Lieblingsessen und stellt einen großen Salzstreuer neben seinen Teller, da sie weiß, dass er sein Essen gerne stark salzt. Eines Tages vergisst die Mutter aber den Salzstreuer neben seinem Teller zu platzieren, er steht am anderen Ende des Tisches. Der Soldat schaut sich um und sagt: „Kann mir irgendwer bitte den gottverdammten Salzstreuer geben?“ Alle sind sehr froh – der heimgekehrte Krieger scheint das Trauma, die Ursache des großen Schweigens, überwunden zu haben. Die Mutter reicht ihm den Salzstreuer und sagt: „Sohn, ich bin so froh, dass du wieder mit uns sprichst. Warum hast du vorher nicht gesprochen?“ Er antwortet: „Es gab vorher kein Problem.“

Aus soziologischer Sicht lässt sich konstatieren, die Moderne *problematisiert* den Glauben aufgrund der hochgradigen Pluralität, welcher er im gesellschaftlichen Umfeld des modernen Menschen ausgesetzt ist: Wo es eine Pluralität von Glaubensauffassungen gibt, und wo der Einzelne somit gezwungen ist, Entscheidungen zu treffen, wird ein höheres Maß an Reflektiertheit mit einem Mal unvermeidlich. Diese Tatsache hat weit reichende Konsequenzen für sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens.

Unter anderem bedeutet es, dass religiöse Gewissheit schwerer zu erlangen ist. Mithin muss im Grunde jeder reflektierende Mensch, wenn er sich auch nur im entferntesten mit Religion beschäftigt, eine Art Theologe werden. Und dies zieht wiederum Folgen nach sich: Mehr als jemals zuvor gilt, dass die Theologie heute nicht allein den professionellen Theologen überlassen bleiben sollte (ganz zu schweigen von der bedauernswerten Tatsache, dass diese Fachleute sich häufig nur untereinander austauschen). Wenigstens in einem minimalen Umfang sollte ein Dialog zwischen den professionellen Theologen und denen, die keine entsprechende Ausbildung besitzen, geführt werden. Es versteht sich von selbst, dass das vorliegende Buch diese Sichtweise unterstützt.

### *Warum sollte man aber überhaupt glauben?*

Das Verb „sollte“ wird oft in einem moralischen Sinne missverstanden, beispielsweise in dem Satz „man sollte Menschen helfen, die in Not geraten sind“ oder in dem Satz „man sollte die Würde jedes Menschen respektieren“. Die gleiche Implikation findet sich häufig auch in der religiösen Sprache: So sagt man uns in Predigten oder anderen religiösen Verlautbarungen, dass man Glauben haben sollte. Umgekehrt ist ein mangelnder (oder nicht vorhandener) Glaube ein moralisches Versagen, eine Sünde gegen Gott. Dies ist keine besonders plausible Vorgabe. Wenn Gott existiert, hat er es dem Menschen nicht gerade leicht gemacht, an ihn zu glauben – die Welt ist voll von schrecklichen Dingen, die es dem Menschen im Gegenteil leicht machen, *nicht* an ihn zu glauben (oder zumindest nicht daran, dass er ein guter Gott ist). Hinzu kommt: Wenn Gott tatsächlich so allwissend ist, wie angenommen wird, weiß er auch um diese Schwierigkeit und daher wird er es uns kaum übel nehmen, wenn es uns nicht gelingt zu glauben. Das Verb „sollte“ in der oben genannten Frage ist daher nicht als moralische Verordnung zu verstehen, sondern schlicht als Bitte um Erklärung: Gibt es gute Gründe dafür, einen Glauben zu haben?

Im christlichen Denken haben Gottesbeweise eine lange Tradition. Ihren Höhepunkt erreichte diese Tradition in der mittelalterlichen Scholastik, als Thomas von Aquino und andere christliche Philosophen mehrere anschauliche, sorgfältig durchdachte Beweise vorbrachten. Die Darstellungen sind bis heute höchst aufschlussreich, wenngleich es spätestens seit der von Kant vorgebrachten Kritik extrem schwierig geworden ist, sie als das zu nehmen, was sie vorgeben zu sein: Beweise. Man muss keineswegs Kantianer oder überhaupt Philosoph sein, um zu erkennen, dass der Glaube nicht wie ein mathematisches Theorem beziehungsweise als Problemstellung in Form einer wissenschaftlichen Hypothese darstellbar ist. Wenn er das wäre, wäre er kein Glaube mehr: Man glaubt das, was man

nicht *weiß*. Unglaube ist die Nicht-Bereitschaft, einen Schritt über das, was man mit Sicherheit weiß beziehungsweise was man zumindest mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen kann, hinauszutreten. Dies ist kein moralisches Versagen; im Gegenteil, es mag eine moralisch achtbare Haltung intellektueller Integrität sein. Was keinesfalls bedeutet, dass der *Glaube* ein moralisches Versagen ist beziehungsweise das Zeichen einer mangelnden intellektuellen Integrität (wie von vielen Religionskritikern behauptet wurde, die im Glauben eine feige Flucht vor den rauen Lebenswirklichkeiten sehen, wie zum Beispiel Marx in seiner Charakterisierung der Religion als „Opium“). Man sollte jedoch nichtsdestotrotz in der Lage sein zu begründen, warum man den Schritt in dieses Unbekannte wagt, das dem Glauben vorausgeht.

Selbstverständlich stellt sich diese Frage nicht in aller Schärfe, wenn, wie bereits erwähnt, der Glaube im gesellschaftlichen Umfeld des Einzelnen als Selbstverständlichkeit gelebt wird (obgleich es zu allen Zeiten infolge individueller oder kollektiver Erlebnisse Erschütterungen dieses Selbstverständlichkeitsgefühls gegeben hat). Die Frage gewann besondere Brisanz mit dem Einzug der Moderne. So erklärt sich auch, weshalb Pascal zu Beginn der historischen Moderne seinen berühmten Ausspruch getan hat, der Glaube sei als Wette zu begreifen. Wir können nicht wissen, ob ein Glaube wahr oder falsch ist, aber wir können durchaus nachvollziehbare Wetten darüber abschließen, dass er es ist: Wenn wir Recht behalten, gehen wir als glorreiche Gewinner aus diesem Spiel hervor; wenn sich herausstellt, dass wir Unrecht hatten, werden wir nichts verloren haben (tatsächlich werden wir gar nicht mehr da sein, um Konsequenzen daraus zu ziehen). Dies legt vermutlich eine vor allem intellektuell begründete Glaubensauffassung nahe, als ginge es dabei um die Verifizierung einer Hypothese (in der Tat vertrat Pascal eine sehr viel nuanciertere Sichtweise). Der Begriff der „Wette“ ist jedoch hilfreich. Der Glaube ist in der Tat eine Art Wette. Einfach ausgedrückt: Wenn jemand sich entscheidet zu glauben, dann setzt er auf das Gute in der Welt; umgekehrt setzt jemand darauf, dass alles, was einem in der Welt lieb ist, eines Tages endgültig ausgelöscht sein wird.

Luther besann sich auf ein lateinisches Wortspiel und beschrieb den Glauben (*fides*) als Vertrauen (*fiducia*). Anders als Pascal stand Luther erst auf der Schwelle zu einer modernen Wirklichkeitsauffassung und das Vertrauen, das ihm vorschwebte, bezog sich nicht so sehr auf die Existenz Gottes (die er offenbar nie angezweifelt hat), sondern auf die Güte Gottes. Wir können dieses Wortspiel jedoch auch in einem schärfer umrissenen, moderneren Sinne auffassen: Glauben heißt, auf das Gute in der Welt zu vertrauen. Unsere Erfahrungswelt gibt uns zwar ausreichend Grund zu der Annahme, die Welt sei ein sinnleeres Schreckenskabinett

und alles menschliche Streben ende unausweichlich in einem abgründigen Nichts. Gleichzeitig gibt es aber Hinweise auf ein anderes Schicksal, ein Schicksal, in das man Hoffnung setzen kann – die Wunder des Universums, die wundersamen Möglichkeiten des Menschlichen. Mein freudianischer Freund muss an etwas in dieser Richtung gedacht haben, als er von Beethovens Neunter Symphonie sprach. Ich möchte es einmal so ausdrücken: *Glauben heißt, auf den letzten Wert der Freude zu setzen.*

Die wahrscheinlich meistzitierte Bibelpassage, die explizit auf die Frage nach dem Glauben eingeht, stammt aus dem elften Kapitel des Briefes an die Hebräer und beginnt mit der eleganten Formulierung: „Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.“ Darauf folgt eine lange Auflistung biblischer Charaktere, die aus ihrem Glauben heraus gehandelt haben. Und an die christliche Gemeinde, die Adressaten dieses Briefes, ergeht die Aufforderung, diesem Beispiel zu folgen. Wenig später heißt es im gleichen Kapitel, „denn wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn gibt“. Festzuhalten ist allerdings, dass von den Genannten – darunter Noah, Abraham und Moses – die meisten, womöglich sogar alle, nicht die Existenz Gottes in Zweifel zogen, sondern das, was Gott ihnen aufgetragen hatte zu tun. Das heißt: Gott sprach zu ihnen und ihr Glaube war eine Erwiderung auf diese göttliche Ansprache. Bei aller Achtung, die ich vor diesem Text des Neuen Testaments habe, muss ich gleichsam mit Bedauern feststellen, dass er für ein Individuum, das heute zwischen Glaube und Unglaube hin und her schwankt, keine wirkliche Hilfe ist (und ebenso wenig für ähnlich schwankende Gemüter, die möglicherweise schon zu jener Zeit gelebt haben) – ganz abgesehen von der spürbaren Spannung zwischen dem „Glauben“ auf der einen Seite und zwei anderen im Text ebenfalls erwähnten Begriffen auf der anderen Seite: „Zuversicht“ und „Nichtzweifeln“. Wenn ich überzeugt bin, warum muss ich dann einen Glauben haben? Möglicherweise hat der Verfasser des Textes diese Spannung bewusst entfaltet, weil darin ein Paradox zum Ausdruck kommt, das dem Glauben implizit ist. Doch dieses Paradox ist nur für einen Gläubigen, nur aus dem Glauben heraus bereichernd; es ist keineswegs hilfreich für jemanden, der noch über den Akt des Glaubens nachdenkt, der sich fragt, warum man überhaupt glauben sollte.

Aber genau dies ist die Frage, um die es hier geht. Es ist die Frage allerer, die für sich konstatieren müssen, dass Gott *nicht* zu ihnen gesprochen hat – beziehungsweise falls es ihnen so scheint, als habe er zu ihnen gesprochen, sie sich darüber nicht wirklich sicher sein können. Anders ausgedrückt: Das Problem mit dem Glauben ist an ein grundsätzliches