

**Dietrich Korsch**

Einführung in die  
**evangelische**  
**Dogmatik**

**Im Anschluss an Martin Luthers  
Kleinen Katechismus**





# Einführung in die Evangelische Dogmatik

Durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Neuausgabe von

Dogmatik im Grundriß. Eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott (UTB 2155), Tübingen 2000.

Dietrich Korsch

# **Einführung in die Evangelische Dogmatik**

Im Anschluss an  
Martin Luthers Kleinen Katechismus



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig



Dietrich Korsch, Dr. theol., Jahrgang 1949, ist Prof. em. für Systematische Theologie. Er lehrte von 1987 bis 2014 an den Universitäten Göttingen, Passau und Marburg. Er ist Direktor des Hans-von-Soden-Instituts für theologische Forschung an der Universität Marburg, Pfarrer im Ehrenamt und Mitglied der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck sowie Vorsitzender des Kuratoriums der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Sein besonderes theologisches Interesse richtet sich gegenwärtig darauf, elementare Einsichten

der wissenschaftlichen Theologie einem breiteren Publikum verständlich zu machen und damit das Christentum in der Kultur der Gegenwart zu stärken.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig  
Printed in Germany · H 7998

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig  
Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04299-9  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

## VORWORT ZUR NEUAUSGABE

Die Wirklichkeit des Glaubens zu verstehen und seine Wahrheit verständlich zu machen, das ist die Aufgabe der theologischen Disziplin der Dogmatik. Die Wirklichkeit des Glaubens durchdringt das gesamte Leben; darum führt die Wahrheit des Glaubens zugleich das Leben zu einem neuen Verständnis seiner selbst. Diese Verknüpfung von Glaube und Leben wahrzunehmen, ist die Absicht von Martin Luthers *Kleinem Katechismus*, der darum als ein Leitfaden der Dogmatik verwendet werden kann: Die Zehn Gebote zeigen die Struktur des Lebens vor Gott auf. Das Glaubensbekenntnis umreißt konzentriert den Rahmen der biblischen Geschichte als Horizont dieses Lebens. Das Vaterunser lehrt in das durch Jesus gestiftete Verhältnis zu Gott einzutreten, Taufe und Abendmahl lassen Jesu Gottesverhältnis zur Grundlage unseres eigenen Lebens werden, indem sie uns in seine Geschichte aufnehmen.

Wenn man die Dogmatik auf diese Weise in ihrer Funktion für die Deutung des Lebens wahrnimmt, erschließt sich der Sinn dieser Disziplin auch für diejenigen Leserinnen und Leser, die sonst möglicherweise vor dem Fach zurückschrecken. Im Ausgang vom Kleinen Katechismus lässt sich die Lebensnähe des Glaubens auch dann festhalten, wenn man sich an dessen gedankliche Durchdringung macht. Es zeigt sich, dass der Prozess des Verstehens der Dogmatik zugleich zum Verständnis des Lebens zurückführt. Darum ist dieses Buch für alle diejenigen in Kirche, Schule und Universität geeignet, die die Lebensnähe des Glaubens sich selbst erschließen und an andere vermitteln möchten.

Diese Konzeption einer Einführung in die Dogmatik hat sich mir bei der Durcharbeitung des Textes für die Neuausgabe bewährt, sodass nur redaktionelle Änderungen und eine Aktualisierung der Literaturangaben nötig waren. Das Nachwort hebt im Rückblick einige systematische Entscheidungen hervor, die dem Ganzen zugrunde liegen. Dankbar denke ich an die Entstehungszeit der ersten Fassung dieses Buches zurück und an die Zusammenarbeit mit Studierenden, Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die inzwischen längst ihren Weg in die Lehre an der Universität, in die Kirche und in die Schule gefunden haben. Stellver-

tretend nenne ich Prof. Dr. Cornelia Richter (Bonn), Dr. Insa Rohrschneider (Kassel/Marburg) und Dr. Melanie Mordhorst-Mayer (Jerusalem). Ihnen ist diese Ausgabe des Textes, den sie so intensiv mit mir diskutiert haben, zugeeignet.

Der Union Evangelischer Kirchen und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands danke ich erneut für ihre Zustimmung zum Abdruck des *Kleinen Katechismus* im Anhang dieses Buches.

Kassel, im November 2015

Dietrich Korsch



# INHALT

§ 1	Was dieses Buch will und für wen es gedacht ist .....	13
	Formwandel des Christentums (13) – Die Aufgabe der Theologie (14) – Gelebter Glaube als Ausgangspunkt zur Bestimmung des Christlichen (14) – Allgemeinheit und Besonderheit des Glaubens (16) – Leserinnen und Leser (18)	

## I GLAUBEN

§ 2	Was Glauben ist .....	21
1.	Glauben als Verhältnis .....	21
	Glauben: Stimmung oder Wissen (21) – Formaler Begriff des Verhält- nisses (22) Verhältnis und Gegenstand (23) Selbstverhältnis (23) Selbst- verhältnis und Weltverhältnis (25) – Deutungsbedürftigkeit des Selbst- und Weltverhältnisses (26) – Das Gottesverhältnis (28)	
2.	Glauben und Sprache .....	31
	Verhältnis und Sprache (31) – Verhältnisse in der Sprache (32) – Glau- be in der Sprache (33)	
§ 3	Ob man Glauben lernen kann .....	36
1.	Sprache als Lebensform .....	36
	Glauben lernen? (36) – Sprechen lernen – glauben lernen (37) – Soziale Orte des Lernens (38) – Glauben: eine Fremdsprache? (41)	
2.	Religiöse Lebensformen der Sprache .....	43
	Ansprechen, Sollen und Selbstsein (43) – Sprechen und Deuten (44) – Sprechen, Bitten und Empfangen (46)	
3.	Katechismus als Sprache des Glaubens .....	49

## II LEBEN

§ 4	Leben und Handeln .....	53
	Die Unmöglichkeit, nicht zu handeln (53) – Regeln des Handelns und die klassische Alternative der Ethik (54) – Der Vorrang tatsächlichen - Handelns und seine Deutung (57) – Die Notwendigkeit des Handelns und das Gottesverhältnis (59)	
§ 5	Das Gottesverhältnis und der Grund des Handelns .....	62
1.	Die Eröffnung des Gottesverhältnisses: Das Erste Gebot ...	63
	Selbstvorstellung (63) – Gott als Wort unserer Sprache (64) – Der eine	

	Gott und der Gewinn eigenen Lebens (67) – Die Verteidigung eigenen Lebens gegen den Anspruch „anderer Götter“ (68) – Die Resonanz des Ersten Gebotes im Menschen (72)	
2.	Die Beziehung des Gottesverhältnisses auf das Selbstverhältnis: Das Zweite Gebot .....	77
	Gott beim Namen nennen (78) – Gott gegenüber die eigenen Allmachtsansprüche aufgeben (79)	
3.	Die Beziehung des Gottesverhältnisses auf das Selbst- und Weltverhältnis: Das Dritte Gebot .....	81
	Das Handeln unterbrechen (82) – Den Sinn auf den Grund des Handelns richten (83) – Sonntagsruhe (85) – Der Zusammenhang der ersten drei Gebote und die Frage nach der Einheit des menschlichen Subjekts (86)	
§ 6	<b>Das Gottesverhältnis und die Bestimmungen des Handelns</b>	<b>88</b>
1.	Der Leib als Ort des Lebens und die Bestimmungsbedürftigkeit des Handelns .....	88
	Leib und Seele (88) – Natur und Kultur (90)	
2.	Die Herkunft des Lebens: Das Vierte Gebot .....	91
	Eltern haben: in die Geschichte eintreten (92) – Vater und Mutter haben: sich selbst kennen in der Geschichte (93) – Vater und Mutter ehren (94) – Das Gelingen eigenen Lebens (95) – „Obrigkeit“ ehren? (98)	
3.	Die Verantwortung für das Leben: Das fünfte Gebot .....	100
	Leben nicht vernichten (101) – Das Leben erhalten: Recht und Wirtschaft (103)	
4.	Die Weitergabe des Lebens: Das Sechste Gebot .....	105
	Fortpflanzung und Kultur (106) – Sexualität und Monogamie (107) – Ehe als Vereinbarung von Kontingenz und Selbstbestimmung (108) – Ehe und Sexualität (111) – Ehebruch und Förderung der Ehe (112)	
5.	Eigenes Leben in der Teilhabe an der gemeinsamen Welt: Das Siebente Gebot .....	113
	Leben und Aneignen (113) – Eigentum als Institution und seine Geschichte (114) – Der Sinn des Eigentums (115) – Die Verfehlung des Grundsinns der Institution Eigentum (117) – Maximen für den Umgang mit dem Eigentum (118)	
6.	Eigenes Leben in der Teilhabe an der Wahrheit: Das Achte Gebot .....	118
	Dimensionen der Wahrheit – Dimensionen der Sprache (119) – Wahrheit treffen – Wahrheit verfehlen (120) – Der Zusammenhang der Wahrheitsdimensionen (121) – Das Bedrohtsein der Wahrheit durch die Lüge (122) – Der religiöse Umgang mit dem Verfehlen der Wahrheit (123)	

7. Die Dynamik des eigenen Lebens in der Welt:	
Das Neunte und Zehnte Gebot .....	124
Die Macht des Selbstverhältnisses (124) – Selbstsucht als Begierde (126)	
– Das Selbstverhältnis als Negation des Gottesverhältnisses? (127)	
§ 7 Strukturen des Lebens im Handeln .....	128
Die Ordnung des Dekalogs (128) – Ambivalenz der Gebote und ihre religiöse Bearbeitung (130) – Zum theologischen Begriff des Gesetzes (132)	
<b>III DEUTEN</b>	
§ 8 Leben und Deuten .....	135
Unmittelbarkeit und Ordnung im Leben und Deuten (135) – Prozesse und Gestalten des Deutens (136) – Das Glaubensbekenntnis: eine Deutung? (139)	
§ 9 Gott und die Welt: Gott der Schöpfer .....	142
Der Vater – der Allmächtige (142) – Schöpfungsglaube als Lebensverhältnis (145) – Ich: Gottes Geschöpf im Rahmen der Schöpfung (146) – Die Kontingenz des Lebens und das Geschöpfsein (149)	
§ 10 Gott und Mensch: Jesus Christus .....	151
Erzählung statt Begriff (151)	
1. Quellen der Deutung: Jesus von Nazareth in der biblischen Tradition .....	152
2. Die Grundform der Deutung: Jesus Christus – mein Herr .....	155
Jesus: auf uns hin gedacht (155) – Wir: mit Jesus (158)	
3. Die religiöse Deutung Jesu .....	162
Geburt (162) – Leiden und Tod (164) – Höllenfahrt (164) – Auferstehung (165) – Auferstehung Jesu und Rechtfertigung des Sünders (166) – Himelfahrt und Wiederkunft (167)	
4. Die historische Deutung Jesu .....	169
Religiöse und historische Deutung (169) – Elemente eines historischen Bildes Jesu (171) – Jesu Verkündigung (172) – Jesu Tod (175)	
§ 11 Gott, Mensch und Welt: Der Heilige Geist .....	180
1. Der Heilige Geist, die Einheit Gottes und der Glaube .....	180
Gott: für uns (181) – Wir Menschen: mit Gott (182)	
2. Der Heilige Geist und die ganze Christenheit auf Erden ...	183
Historische Gestalt und geistliche Wahrheit der Kirche (184) – Die Heiligung der Menschen (186) – Die Gemeinschaft der Heiligen und die Kirche (188)	

3.	Der Heilige Geist und die Vergebung der Sünden .....	189
	Notwendigkeit der Verzeihung (190) – Vergebung und Verzeihung (191)	
4.	Der Heilige Geist, die Auferstehung der Toten und das ewige Leben .....	193
	Auferstehung der Toten (194) – Ewiges Leben (196)	
§ 12	Deutungsvollzüge des Glaubens .....	199
	Deuten und Religion (199) – Das Glaubensbekenntnis als Inbegriff religiösen Deutens (200)	
<b>IV BITTEN</b>		
§ 13	Leben und Bitten .....	203
	Deuten, Handeln, Bitten (203) – Die Sprache des Bittens: Risiko und Macht (206) – Bitten und Beten (207) – Bitten, Beten und Erhörtwerden (209)	
§ 14	Gott, unser Vater .....	212
1.	Unser Vater – im Himmel .....	212
	Vater: eine Anrede, keine Aussage (212) – Vater im Himmel (215)	
2.	Die Heiligung des Namens Gottes: Die erste Bitte .....	216
	Gottes Sein an sich (217) – Gottes Sein in Beziehung (218)	
3.	Das Kommen des Reiches Gottes: Die zweite Bitte .....	219
	Das kommende Reich (219) – Die Bitte um das Reich (220) – Gott und sein Reich (222)	
4.	Das Geschehen des Willens Gottes: Die dritte Bitte .....	222
§ 15	Unser Leben vor Gott .....	225
1.	Gottes Wille und unser Leben .....	225
2.	Das tägliche Brot und die Erhaltung des Lebens: Die vierte Bitte .....	226
	Lebenserhalt (226) – Lebenserhalt und Gott (228)	
3.	Die vergebene Schuld und die Erneuerung des Lebens: Die fünfte Bitte .....	230
	Schulden und Schuld (230) – Schulden und Schuld vor Gott (232)	
4.	Die Bewahrung vor Versuchung und die Bewährung des Lebens: Die sechste Bitte .....	235
	Das Phänomen der Versuchung und sein Grund in der Unmittelbarkeit des Selbst (236) – Die Versuchung und Gott (238) – Die Bitte um Versöhnung vor der Versuchung (239)	
§ 16	Beten als Lebensform .....	241
1.	Die Struktur des Vaterunsers und die Dimensionen des Lebens .....	241

2. Die Vielfalt des Gebets und die Phänomene des Lebens .... 242  
 Formen des Betens (243) – Das individuelle Gebet (243)
3. Die Einfalt des Gebets und die Häufigkeit des Betens ..... 244

## V EMPFANGEN

- § 17 **Leben und Empfangen** ..... 247  
 Bitten und Empfangen (247) – Empfangen und Selbstsein (249) – Glau-  
 ben und Empfangen (250)
- § 18 **Das Leben mit Gott beginnen: Die Taufe** ..... 252  
 1. Die Tradition der Taufe ..... 252  
 2. Die Handlung der Taufe ..... 254  
 3. Die Deutung der Taufe ..... 257
- § 19 **Das Leben mit Gott führen: Das Abendmahl** ..... 260  
 1. Die Tradition des Abendmahls ..... 260  
 2. Die Feier des Abendmahls ..... 264  
 3. Die Deutung des Abendmahls ..... 266
- § 20 **Das Leben in Gott vollenden: Das Wort Gottes** ..... 269  
 1. Sakrament und Predigt ..... 269  
 2. Wort und Tod ..... 271  
 3. Leben und Sterben ..... 274

## VI VERSTEHEN

- § 21 **Leben, Glauben und Verstehen** ..... 277  
 1. Leben und Verstehen ..... 277  
 2. Leben und Glauben ..... 279  
 3. Glauben und Verstehen ..... 280

## ANHANG

- Der Kleine Katechismus Dr. Martin Luthers ..... 283
- Register (Sachen/Namen) ..... 293
- Nachwort zur Neuausgabe ..... 299



## § 1 WAS DIESES BUCH WILL UND FÜR WEN ES GEDACHT IST

Was ist das Christentum? Die Identität des Christlichen zu bestimmen, gehört zu den elementaren Aufgaben der Theologie in der Kultur der Gegenwart. Dieses Buch will Leserinnen und Leser befähigen, mit Gründen und aus eigener Einsicht über die Eigenart des Christentums Auskunft zu geben.

### *Formwandel des Christentums*

Die Frage nach der Identität des Christlichen stellt sich gegenwärtig auf eine neue Weise. Denn das Christentum ist einem durchgreifenden Formwandel unterworfen, der seinen Abschluss noch nicht gefunden hat. Er äußert sich darin, dass die christlichen Kirchen in Mittel- und Westeuropa ihre gesellschaftliche Maßgeblichkeit verlieren. Man kann geradezu von einer Entkirchlichung der christlichen Religion sprechen. Es versteht sich keineswegs mehr von selbst, dass das bürgerliche Leben zugleich kirchliches Leben ist und sich einer bestimmten christlichen Konfessionsgemeinschaft zugehörig weiß. Nicht nur diese Selbstverständlichkeit der Lebensführung ist abhanden gekommen; mit ihr ist auch das öffentliche Verständnis, ja oftmals schon die Kenntnis dessen geschwunden, worum es im Christentum geht. Erfahrungen in der kirchlichen Praxis, in der Schule und an der Universität belegen das mit ebenso schonungsloser Deutlichkeit wie die Lektüre von Zeitungen und Zeitschriften. Damit ist noch nichts darüber ausgesagt, ob nicht doch Vorstellungen und Selbstdeutungen aus christlich-religiöser Herkunft den privaten Alltag prägen und auf welche Weise sie das tun. Allerdings ist es nicht leicht, solche Nachwirkungen oder Umformungen überhaupt feststellen zu können. Sie erst einmal zu erkennen, wäre aber die Voraussetzung dafür, sie dann möglicherweise kultivieren zu können. Viel deutlicher als ein solch „verborgenes Christentum“ ist ein religiöser Pluralismus, der eine bunte Mischung von Vorstellungen aus unterschiedlichen Quellen vornimmt, oder ein unbekümmerter Agnostizismus, der alles Religiöse verabschiedet zu haben meint.

### *Die Aufgabe der Theologie*

In dieser Situation verändert sich die Aufgabe der Theologie, die zur

Identifizierbarkeit des Christlichen beitragen will, und zwar in doppelter Hinsicht. *Erstens* fragen Menschen, die sich als Christen verstehen, danach, wie sie ihres Glaubens gewiss bleiben können, wenn sich die Gestalt der eigenen Religion verändert. Was macht – im Unterschied zu anderen religiösen Auffassungen oder zu nichtreligiösen Selbstdeutungen – die Gewissheit des eigenen Glaubens aus? Was kann entsprechend dann auch Orientierungsgewissheit im Handeln vermitteln? Es wird eine ganz elementare Einsicht in die tragenden Fundamente des christlichen Glaubens nötig. Erst sie ermöglicht es, das Identische festzuhalten, auch dann, wenn sich die Erscheinung des Christlichen ändert, wenn sich das eigentümlich Christliche unter anderen Artikulationsbedingungen äußern muss. Nur wenn eine derartige Zuspitzung des wesentlich Christlichen gelingt, kann man hoffen, religiöse Tradition in eine wenig traditionsfreundliche Zukunft hinein zu vermitteln. Allein *Elementarisierung* eröffnet Perspektiven für religiöse Bildung und kirchliche Fortentwicklung. Das ist die theologische Aufgabe der *internen* Selbstdeutung des christlichen Glaubens, durch die er sich selbst durchsichtig wird und sich intellektuell zu behaupten vermag. Die Identitätsfrage stellt sich aber, *zweitens*, auch von außen. Christliche Religion gehört in die Aufbaubedingungen unserer Kultur, und wer die gegenwärtige Kultur verstehen will, muss um ihre Geschichte wissen und die Kräfte kennen, die an ihrer heutigen historischen Gestalt mitgewirkt haben. Der Beitrag des Christentums zur westeuropäischen Kultur und zur Weltgesellschaft wird inhaltlich unterschiedlich, ja gegensätzlich, bewertet. Jeder Bewertung aber muss daran gelegen sein, die Reichweite und die Grenze der Religion in diesem Kontext zu erkennen; sei es, um sie kulturell zu pflegen, sei es, um ihren vermeintlich schädlichen Einfluss zu vermindern. Solange die Theologie den Anspruch erhebt, als Wissenschaft tätig zu sein, muss sie sich auch dieser *Kulturaufgabe* unterziehen, den christlichen Glauben so zu beschreiben, dass er *von außen* erkennbar ist.

*Gelebter Glaube als Ausgangspunkt zur Bestimmung des Christlichen*  
Für die Identitätsbestimmung des Christlichen ist in der theologischen Wissenschaft diejenige Disziplin zuständig, die den Namen Dogmatik trägt. In der Dogmatik geht es darum, über das Wesen und die Wahrheit des Christentums – nach innen und außen – Auskunft zu geben. Dieser Aufgabe hat man sich in der langen Geschichte der Theologie zumeist



dadurch angenommen, dass man sich bemühte, christlich-religiöse Glaubenssätze in eine sinnvolle Ordnung zu bringen und zugleich ihre innere Logik zu erfassen und zu rekonstruieren. Als sinnvoll empfand man überwiegend die der Vorstellungswelt der Bibel entsprechende Reihenfolge von der Schöpfung der Welt über die Erlösung durch Christus bis zum Weltende; ihr pflegte eine Lehre von Gott vorauszugehen. Dabei wurde der Anschein nicht immer vermieden, die Sätze des Glaubens seien Sätze über religiöse Gegenstände, deren Existenz auch unabhängig vom Glauben feststände. Das musste in der Moderne zu erheblichen Irritationen führen. Denn damit schienen die Glaubenssätze in eine Konkurrenz zur nichtreligiösen, speziell zur wissenschaftlichen Weltauffassung einzutreten. Eine Dogmatik dieser Art ist gegenwärtig nicht mehr geeignet, die christliche Identität zu beschreiben, auch wenn ihre Kenntnis in der Ausbildung professioneller Theologinnen und Theologen unverzichtbar ist, schon weil sie zu verstehen gibt, wie sich die Lehrbildung in der Geschichte entwickelt hat.

Die Überzeugungskraft einer solchen traditionellen kirchlichen Dogmatik setzt nämlich voraus, dass die Menschen allgemein oder jedenfalls in überwiegender Mehrzahl ihr Leben im Rahmen der *Kirche* verstehen. Die kirchliche Weltdeutung gibt den Horizont ab für alles Selbst- und Weltverständnis. Nur dann kann man davon ausgehen, dass Aussagesätze Selbstbeschreibungen in sich enthalten. Es ist aber nicht mehr die Lehre, die als solche das Leben normiert. Freilich bedeutet das keineswegs, dass die für viele Menschen gelockerte Bindung zur Kirche eine Deutung ihrer selbst überflüssig machen würde. Das kann schon deshalb nicht sein, weil es ein Leben ohne solche Deutungen gar nicht gibt; denn Deutungen stehen in engster Verbindung mit Lebensformen, auf die wir nicht verzichten können, weil sie die Bezugsbasis für unser Handeln darstellen. Aus dieser Überlegung erwächst die Frage, ob sich nicht am Ort gelebten Lebens solche religiösen Deutungen finden und bestimmen lassen können, die die Identität des Christlichen erkennen lassen – in elementarer Gestalt und eingesenkt in tatsächliche Lebensformen. Die Kirche ist nicht mehr der einzige Interpretationsrahmen des Christlichen. Das Verständnis des Christlichen ist auch und dringlich im individuellen und sozialen *Leben* zu suchen.

Wenn wir nun diese Selbstdeutungen des Lebens als Ausgangspunkt der Frage nach dem Christlichen wählen, dann müssen wir damit rech-

nen, dass die Erscheinungsformen ganz verschieden sind, so verschieden wie die Gottesdienste im kirchlichen Protestantismus ausfallen. Eine *innere Struktur* aber wird sie alle verbinden: Dass sie nicht nur ein Ausdruck inneren Lebens sind, sondern zugleich eine Deutung für das Herkommen des eigenen Glaubens geben, also normativen, ja *konstitutiven Sinn* beanspruchen. In Selbstdeutungen des Glaubens sind darum stets ein beschreibender und ein bestimmender Aspekt miteinander verbunden. Glauben gibt es nicht ohne Menschen, die glauben. Und wo Menschen glauben, sind sie zu Recht der Überzeugung, dass dieser Glaube tatsächlich ihr Leben prägt. Das gilt ganz unabhängig davon, wie intensiv sie den Glauben erfahren, welcher Konfession sie angehören, ja auch dann, wenn ihnen eine kirchlich-religiöse Bindung fehlt. Es ist das Verständnis von *Religion als Lebensdeutung und Lebensform*, das dazu veranlasst, den Glauben als Ausgangspunkt für die Identitätsbestimmung des Christentums zu wählen.

#### *Allgemeinheit und Besonderheit des Glaubens*

Im Glauben gedeutetes Leben kann darum den Ausgangspunkt für eine Dogmatik neuer Art bilden, weil die Deutungen des Glaubens sprachlich verfasst sind. Die Beziehung von *Glauben auf Sprache* – in einem ganz weiten Sinne – ist ein Grundthema dieses Buches. Es wird in einer ganzen Anzahl von Variationen umspielt und durchgeführt. Leserinnen und Leser sind gebeten, ihre eigenen Auffassungen von Sprache erst dann zum Einwand zu erheben, wenn ihnen das gesamte Spektrum der Lebensformen vor Augen steht, die hier als Sprache ausgelegt werden. Sprache und Glaube sind – und nur darum geht es zunächst an dieser Stelle – ihrer Struktur nach verwandt. Die Sprache trägt in sich ein Regelsystem, das sich niemand von uns hat aussuchen können oder ausdenken müssen – und doch meinen wir zu Recht, uns mit der Sprache und in der Sprache als individuelle Menschen ausdrücken zu können. Mit dem Sprachgebrauch ändern sich möglicherweise, wenn auch langsam, die inneren Regeln; neu erfinden könnte sie freilich nie jemand. *Regelhaftigkeit* und *Variationsbreite* zeichnen auch den christlichen Glauben aus. Seine Regelmäßigkeit haftet daran, dass er sich entscheidend auf Jesus von Nazareth bezogen weiß. Vermittelt ist diese Beziehung über die Sprachformen der Bibel, sowohl des Alten wie des Neuen Testaments. Durch sie ist die Erkenntnis Jesu immer wieder leitend geworden; sie sind es gewesen, die immer wieder zu einer Konzentration

der religiösen Aufmerksamkeit auf Jesus geführt haben.

Aus dieser Konzentration folgt aber auch, dass die biblischen Überlieferungen nie in ihrer gesamten Breite Gegenstand religiöser Übung waren. Stets hat man sich dazu genötigt gesehen, Perspektiven zu finden, die *das Entscheidende der Bibel* erfassen. Darin steckt das Moment der Variation. Welche Medien der religiösen Übung gewählt wurden und wie sich die Menschen in Beziehung zu Jesus als der historischen Ursprungsgestalt und der sachlichen Norm des Christentums gesetzt haben, das hat sich in der Geschichte geändert. Allerdings nicht völlig beliebig und individuell willkürlich. Vielmehr haben sich seit Bestehen des Christentums unterschiedliche Kirchen ausgeprägt, die sich durch den jeweiligen Umgang mit den *Grundregeln christlich-religiöser Kommunikation* unterscheiden. Das hat zur Folge, dass es in der Gegenwart keinen unmittelbaren Zugang zu „dem“ Christlichen gibt; wir finden es nur in stets bestimmten Traditionen der Aneignung des Christlichen. Daher steht dieses Buch unausweichlich in einem konfessionellen Kontext. Es ist der des evangelischen Christentums in einer lutherischen Prägung.

Ein klassisches Medium des lutherisch bestimmten Protestantismus, sich auf seinen christlichen Ursprung und seine biblische Herkunft einzustellen, sind der *Kleine* und der *Große Katechismus* Martin Luthers gewesen. In diesen Lehr- und Lerntexten hat Luther den Versuch gemacht, anhand der Zehn Gebote, des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers sowie einer Auslegung der Einsetzungsworte von Taufe und Abendmahl eine solche Wahrnehmungshaltung im Leben auszubilden, die sich ganz auf Gott bezieht, wie er in der Gestalt Jesu von Nazareth für die Menschen existiert. Der Sinn des Katechismus ist es, an Gott glauben zu lernen, den Glauben zu vertiefen und zu üben. Insofern ist der Katechismus auch immer als ein *elementarisierender Auszug der Bibel* selbst verstanden worden.

Weil der Katechismus aber lediglich die biblische Konzentration auf die Gestalt Jesu zu Wort kommen lassen will als den einen Schlüssel des Glaubens an Gott, darum werden durch ihn auch andere christliche Kirchen und Gruppen auf das angesprochen, was in ihnen das wesentlich Christliche ist. Sie können sich des wesentlich Christlichen in der eigenen Konfession versichern. In diesem Verständnis besitzt der Katechismus eine *überkonfessionelle Absicht* – und darum schließt sich dieser Grundriss der Dogmatik Luthers Katechismus an.

Auf dieser Linie möchte das vorliegende Buch drei Anforderungen gerecht werden. *Erstens* will es Angehörige des evangelischen Christentums gedanklich der Mitte ihres Glaubens versichern. *Zweitens* möchte es auch von Angehörigen einer anderen Konfession als authentische Darlegung des Christlichen verstanden werden. Und *drittens* will es für Beobachter, die aus einer betrachtenden Sichtweise an einer Beschreibung des Christlichen interessiert sind, die wichtigsten Merkmale zusammenstellen, die es ihnen erlauben, unterschiedliche Erscheinungsformen des religiösen Lebens als christlich zu identifizieren. Diese Absichten lassen sich natürlich nur erreichen, wenn sich Leserinnen und Leser als aktiv deutende Menschen an einem Verstehen dessen, was Glauben ist, beteiligen.

#### *Leserinnen und Leser*

Damit ist bereits gesagt, an wen sich dieses Buch richtet – *zuerst* an diejenigen, die selbst ein möglichst deutliches Bild vom Christentum vermitteln sollen und wollen: Lehrerinnen und Lehrer sowie Studierende in den Lehramtsstudiengängen, die im Unterricht so Auskunft über das Christentum geben wollen, wie sie es selbst verstehen und verantworten können; Pfarrerinnen und Pfarrer sowie Studierende der Theologie mit dem Berufsziel Pfarramt, die danach fragen, wie die Gegenstände des Studiums sachlich miteinander zusammenhängen und wie sich akademisches Studium und kirchliches Leben zueinander verhalten. *Sodann* richtet es sich auch an Studierende der Philosophie, Philologie und der Kulturwissenschaften, die eine Grundkompetenz für die Deutung christlicher Traditionsbestände in ihren Fachgebieten suchen und *schließlich* an religiös interessierte, aber weder christlich noch kirchlich erfahrene Zeitgenossen, die einen Einblick in das Funktionieren und den Sinn christlicher Religion gewinnen wollen. Vorausgesetzt wird im gesamten Buch die – für alle geistige Tätigkeit erforderliche – Bereitschaft, sich beim Mitdenken und Nachdenken ebenso wie in der Kritik der Anstrengung des Verstehens zu unterziehen. Nicht vorausgesetzt werden fachspezifische Kenntnisse der Theologie; das Buch beansprucht, für jeden Nachdenklichen verständlich zu sein.

Die Argumentationen dieses Buches nehmen die Themen des Katechismus im Kontext gegenwärtiger Wahrnehmungen des Menschseins in der modernen Welt auf. Sie verbinden anthropologische Beobachtungen und philosophische Bemerkungen mit theologischen Gedanken

und religiösen Vorstellungen. Auch dadurch ergibt sich ein Wechsel von Sprachebenen. Der Anlage der Gedankenführung folgen die Literaturangaben. Zu Beginn der Paragraphen verweise ich auf humanwissenschaftliche und theologische Grundlagentexte, denen ich Anregungen und Anstöße für meine eigenen Überlegungen verdanke; ihre Kenntnis ist jedoch für das Verständnis des Textes nicht vorausgesetzt. Am Ende jedes Paragraphen nenne ich weiterführende, differenzierende oder auch meiner Auffassung widersprechende theologische Literatur; damit möchte ich eine Fortsetzung des Studiums empfehlen, die der Vertiefung eines eigenen Urteils – auch in der Vorbereitung auf akademische Abschlussprüfungen – dient. Ich habe darauf gesehen, vor allem bei den klassischen Texten der Tradition, preiswerte Ausgaben zu nennen, die auch mit geringeren Mitteln eine Anschaffung erlauben. Diese sei allen Studierenden herzlich empfohlen.

### *Zur Weiterführung*

- Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hg. vom Amt der VELKD. Red. betreut von JOHANNES HUND und HANS-OTTO SCHNEIDER, Gütersloh 2013.
- MARTIN LUTHER, Der große Katechismus, Gütersloh 2005<sup>3</sup>.
- FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), Bd. 1 und 2, hg. v. ROLF SCHÄFER, Berlin/New York 2008: § 15–19 Vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit, Bd. 1, 127–150, § 20–31 Von der Methode der Dogmatik, Bd. 1, 150–197.
- ADOLF VON HARNACK, Das Wesen des Christentums (1900/1925), hg. und komm. von TRUTZ RENDTORFF, Gütersloh 1999.
- WILHELM HERRMANN, Christlich-protestantische Dogmatik (1909), in: DERS., Schriften zur Grundlegung der Theologie, hg. v. PETER FISCHER-APPELT, Teil 1 (Theologische Bücherei 36/I), München 1966, 298–358.
- ERNST TROELTSCH, Die Dogmatik der „religionsgeschichtlichen Schule“ (1913), in: DERS., Gesammelte Schriften II, Tübingen 1922<sup>2</sup>, 500–524.
- KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik I/1(1932), Zollikon 1947<sup>5</sup>, § 1 Die Aufgabe der Dogmatik, 1–23; § 7 Das Wort Gottes, das Dogma und die Dogmatik, 261–310.
- RUDOLF BULTMANN, Theologie als Wissenschaft (1941), in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 81 (1984), 447–469.
- GERHARD EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Tübingen 2012<sup>4</sup>: § 5 Glaube und Leben, Bd. 1, 79–110.

- WOLFHART PANNENBERG, Systematische Theologie, Göttingen 1988: 1 . Kap. Die Wahrheit der christlichen Lehre als Thema der systematischen Theologie, Bd. 1, 11-72.
- EILERT HERMS, Art. Dogmatik, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)<sup>4</sup>, Bd. 2 ,1999, 899-915.

# I GLAUBEN

## § 2 WAS GLAUBEN IST

### *Zum Hintergrund*

- GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Phänomenologie des Geistes (1807), neu hg. von HANS-FRIEDRICH WESSELS und HEINRICH CLAIRMONT, (Philosophische Bibliothek 414), Hamburg 1988, VII. C. Die offenbare Religion, 488–515.
- FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Der christliche Glaube, (1830/31) [wie § 1 Ende], § 4–5, Bd. 1, 32–53.
- LUDWIG WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung (1918) (Bibliothek Suhrkamp 1322), Frankfurt am Main 1999.
- DIETER HENRICH, Das Selbstbewußtsein und seine Selbstdeutungen. Über Wurzeln der Religionen im bewußten Leben, in: DERS., Fluchtlinien. Philosophische Essays, Frankfurt am Main 1982, 99–124.
- DERS., Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik (Reclams Universal-Bibliothek 18010), Stuttgart 1999, Bewußtes Leben. Einleitung und Übersicht zu den Themen des Bandes, 11–48.
- DERS., Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, Frankfurt am Main 2007.
- JÜRGEN HABERMAS, Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: DERS., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988, 63–104.
- EILERT HERMS, Glaube, in: DERS., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung christlichen Lebens, Tübingen 1992, 457–483.
- ULRICH BARTH, Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: DERS., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 3–27.

### 1. Glauben als Verhältnis

#### *Glauben: Stimmung oder Wissen?*

Nicht selten hört man gegenwärtig die Meinung, beim Glauben handle es sich um einen seelischen *Zustand*, der sich vor allem in Stimmungen der Ergriffenheit, eines Hochgefühls oder einer tiefen Beruhigung

ausdrücke. Damit wird der Akzent ganz auf das emotionale Erleben gelegt; aus ihm heraus soll sich ergeben, worauf es im Glauben ankommt. Gehalte des Glaubens – etwa Gott, Offenbarung, ewiges Leben – treten demgegenüber in die zweite Reihe; auf die psychischen Wirkungen kommt es an. „Was mir gut tut“ – das wird zum Kriterium für den Glauben. Dieses Verständnis sucht ein authentisches Leben; weil es aber von Stimmung zu Stimmung forteilt, kommt es nie zu der Erfüllung, nach der es doch verlangt.

Darum bleibt es nicht aus, dass sich gegenüber diesem eher subjektivistischen Verständnis vom Glauben eine andere Auffassung ausspricht, die die am *Inhalt* des Glaubens orientierte These vertritt, dass Glauben wesentlich über Sätze zu beschreiben sei, deren Wahrheit geteilt werden solle. Wahr ist dieser Ansicht zufolge der Glaube darum, weil ihm Sachverhalte zugrunde liegen, die von unserer Weise, sie zu erkennen, unterschieden werden müssen. Nur wer sich auf diese Sachverhalte verlässt, findet Halt für sein Leben. Gewissheit wird auch hier gesucht, aber gerade im Absehen von sich, im Objektiven. Schwierig ist diese These aber darum, weil doch wir Menschen es sind, die die Unabhängigkeit des Geglaubten von uns selbst behaupten. Die Behauptung, beim Glauben handle es sich um ein Verhältnis, grenzt sich von den zuvor skizzierten Zugängen zum Glauben ab – um dann ihre Wahrheit besser zu verstehen: dass Glaube ganz im Inneren wurzelt und doch einen letztgültigen Halt besitzt.

#### *Formaler Begriff des Verhältnisses*

Um diese These verständlich zu machen, muss man sich zunächst einmal klarmachen, was eigentlich der Ausdruck „Verhältnis“ meint. Das ist noch eine ganz formale Überlegung. Auf diesem Wege lassen sich vier Einsichten gewinnen. *Erstens* ist es für Verhältnisse eigentümlich, dass man sie nicht als solche anschauen, sondern nur wieder in anderen Verhältnissen ausdrücken kann. Wenn man sich etwa der Mühe unterzieht, ein Verhältnis mit mathematischer Präzision auszudrücken, dann ist auch die ermittelte Formel nicht dieses Verhältnis selbst, sondern nur eine solche zeichenhafte Darstellung desselben, die auf größtmögliche Berechenbarkeit ausgerichtet ist. Das heißt *zweitens*: Verhältnisse bestehen nur, wenn sie hergestellt, gedacht oder vollzogen werden. Wenn man eine sinnlich gegebene Erscheinung einer anderen zuordnet, dann haftet das Verhältnis beider nicht an den Erscheinungen selbst, sondern



daran, dass eben ein Verhältnis zwischen ihnen gesehen oder hergestellt wird. Das bedeutet *drittens*, dass es gar nicht notwendig ist, über ein „Sein“ von Verhältnissen „an sich“ nachzudenken; wohl aber ist es sinnvoll zu überlegen, wer eigentlich diejenigen sind, die solche Verhältnisse aufbauen, und warum sie in ihnen leben. Wenn es aber solche Wesen gibt, die in Verhältnissen leben, dann muss, *viertens*, der Aufbau der Verhältnisse auch für ihr Verhalten von Bedeutung sein. Denn wer in der Lage ist, Verhältnisse zu erkennen, kann gar nicht anders, als davon auch Gebrauch machen. Verhältnisse sind daher, so darf man vermuten, von vornherein lebensrelevant, unmittelbar praktisch bezogen.

Schon diese formalen Überlegungen führen uns über die reine Form hinaus, sofern wir auf die Frage stoßen, unter welchen Bedingungen Verhältnisse überhaupt möglich sind. Sie ist Gegenstand der nächsten Erörterung, die wir nun beginnen. Sie erstreckt sich über drei Gedankengänge; ein vierter, der die ersten drei interpretiert, schließt sich an.

#### *Verhältnis und Gegenstand*

Wenn wir ein Verhältnis zwischen gegenständlichen Erscheinungen konstatieren (beispielsweise: „größer als“ oder „passend zu“), sehen wir uns im Unterschied zu den Gegenständen, die wir einander zuordnen. Und wir wissen zugleich, dass wir es sind, die dieses Verhältnis setzen, denn wir könnten es auch nicht als solches feststellen – oder ein anderer Mensch mag es anders sehen. Bei einem *Verhältnis von Dingen* zueinander geht es also nicht nur um diese selbst, sondern darin zugleich um unsere Stellung zu ihnen. Das heißt aber: Noch bevor wir wirklich ein Verhältnis konstatieren, stehen wir selbst schon in einem Verhältnis zu den Dingen, die wir einander zuordnen. Die Frage ist: Wie kommen wir in dieses Verhältnis hinein? Selbst wenn man sich vorstellen wollte, wir fänden uns schon immer in solchen Verhältnissen vor (was ja in bestimmter Hinsicht richtig ist), so wäre damit noch immer nicht erklärt, inwiefern wir denn diese Stellung überhaupt als Verhältnis sollten begreifen können. Daher müssen wir uns die Möglichkeit, ein Verhältnis zu konstatieren, schon zuschreiben, bevor wir eine gegenständliche Zuordnung vornehmen.

#### *Selbstverhältnis*

Diese Einsicht lässt sich so ausdrücken – und damit beginnt der zweite Gedanke: Jedem tatsächlichen Verhältnis, das zwischen anderem wahr-

genommen wird, geht die Fähigkeit zum Verhältnis überhaupt voraus. Diese Fähigkeit, ein Verhältnis aufzubauen, muss in uns als den Subjekten gründen, die auf diese Weise tätig werden. Das ist nun wiederum ein sehr voraussetzungsreicher Satz. Denn er unterstellt, dass wir über so etwas wie ein Verhältnis zu uns selbst verfügen. Wie können wir uns ein solches Selbstverhältnis denken, von dem wir immer dann Gebrauch machen, wenn wir Verhältnisse konstatieren? Stets bei uns sein – das meint ja *Selbstverhältnis* – und uns doch ins Verhältnis zu anderem setzen, das können wir nur, wenn wir nicht unterschiedslos an uns selbst kleben, sondern uns gewissermaßen von uns distanzieren können, um aus dieser Distanz auf uns zurückzukommen. Das kann man sich am Bildungsgedanken beispielhaft klar machen: Es gehört gerade der Umweg über die Sachen dazu, um auf eine neue (dann „gebildete“) Weise zu mir selbst zu kommen. Nur indem ich mich etwa einer handwerklichen Tätigkeit ganz hingebende, erwerbe ich ein erweitertes Können. Allerdings taucht dann die Frage auf, wohin wir denn eigentlich zurückkommen, wenn wir zu „uns“ zurückkehren. Bin ich noch, vorher wie nachher, dieselbe Person? Nein – und ja. Dieses „mich“ gibt es nur so, dass ich von mir Abschied nehme, um auf mich zurückzukommen. Das in dieser Bewegung befindliche Selbst ist eben ein reines *Selbstverhältnis*. Darum handelt es sich beim Selbstverhältnis auch um nichts an sich Bestehendes; gerade das Selbstverhältnis existiert nur, indem wir es vollziehen. Das heißt aber: Es „gibt“ das Selbst, auf das sich unser Selbstverhältnis richtet, gar nicht auf irgendeine gegenständliche Weise. Vielmehr ist es eben dieses Verhältnis, das wir als auf uns selbst zurücklaufend aufbauen, das uns überhaupt von einem Selbst reden lässt. Ein Selbst entsteht erst durch das Verhältnis, das sich auf sich selbst richtet.

Es ist die Eigentümlichkeit eines solchen Selbstverhältnisses, dass es seiner selbst zugleich ganz gewiss und ganz entzogen ist. Weil in ihm diese Differenz wohnt, darum kann es dann auch von sich selbst Abstand nehmen und sich als Fähigkeit zur Bildung von Verhältnissen mit gegenständlichem Bezug begreifen, ohne sich selbst zu verlieren. Wenn wir dagegen ein Selbst gegenständlich denken wollten, so würde uns dieses gerade nicht verstehen helfen, wie wir in die Lage kommen, überhaupt Verhältnisse aufzubauen. Sofern wir aber tatsächlich Verhältnisse konstatieren und begreifen können, haben wir uns schon immer so aufgefasst, wie wir es uns hier klarmachten. Alle Verhältnisse gehen auf ein Selbstverhältnis zurück, in dem *Vertrautheit und Fremdheit koexistie-*

*ren* – ein *Zwiespalt*, der unüberwindbar ist: das ist die hier gemeinte zweite Einsicht. Dieser Gedanke eines spannungsvollen Zugleichs von Beisehsein und Sichentzogensein ist nicht nur, zugegebenerweise einigermaßen abstrakt, theoretisch zu denken. Dass er zutrifft, lässt sich in unserem Selbstgefühl durchaus spüren, nämlich in den Empfindungen von Selbstvertrauen und Sorge um sich selbst. Wir kennen beides, wir beobachten, wie beide Gefühle sich abwechseln, wie sie unterschiedlich stark sind. Und wir wissen: Beide Gefühle müssen präsent sein, wenn wir über ein stabiles Inneres verfügen wollen. Wer nur der Sorge nachhängt, macht sich immer wieder abhängig. Wer nur Selbstvertrauen an den Tag legte, wäre wenig realitätstüchtig, weil er Gefahren nicht richtig einschätzen könnte.

#### *Selbstverhältnis und Weltverhältnis*

Unser Selbstverhältnis ist also nicht als unmittelbare Einheit oder Identität zu verstehen, sondern bedarf, ohne daraus ableitbar zu sein, des Aufbaus von *Weltverhältnissen*. Ja, gerade weil das Selbstverhältnis unerschöpflich ist, ist es stets mit einem Weltverhältnis verbunden. Wir suchen, so könnte man sagen, für unsere eigene Verhältnisförmigkeit Haftpunkte im Gegenständlichen. Ja, darüber hinaus gilt: Da, wo uns die Erkenntnis oder die Herstellung von Verhältnissen gelingt, empfinden wir nicht nur Befriedigung, weil wir ein Stück Ordnung in der Welt wiederfinden, sondern auch eine Übereinstimmung mit uns selbst. Daraus erklärt sich die Wirkung der Kunst auf unser Gemüt, sei es in den gespannten Harmonieverhältnissen der Musik, sei es in den Farb- und Flächenverhältnissen der Malerei, sei es in dem Form-Inhalt-Verhältnis der Poesie. Und auch wo die Natur als erhebend oder erschütternd erlebt wird, entsteht dies durch die Bildung von Verhältnissen; Naturerleben ist nie nur einfache Rezeption physikalischer Daten. Schließlich lassen sich so auch die Glücksgefühle verstehen, die eine neu gewonnene Erkenntnis mit sich zu bringen vermag.

Allerdings: So sehr es sich – in Kunst, Naturempfinden und Wissenschaft – immer um einzelne Verhältnisse handelt, die in steter Verbindung zu bestimmten sinnlichen Erscheinungen stehen, so wenig geht das Weltverhältnis in der jeweiligen Einzelheit auf. Jede Erkenntnis enthält die Verheißung und Forderung in sich, weiter zu fragen und zu forschen, jede Kunst will Ewigkeit: Es ist gerade die Fähigkeit des Weitergehens über den schönen Moment und die glückliche Erfüllung, es ist

die Hoffnung und Erwartung, Verhältnisse auch darüber hinaus finden zu können, die das Verhältnis zur Welt als ganzer ausmacht. *Welt*, so können wir sagen, ist der *Erfahrungsraum für alle Verhältnisse*, die sich *gegenständlich* darstellen. Und damit ist sie mehr als die Summe der in unserer Lebenszeit von uns erfahrenen Umweltkontakte. „Welt“ ist vielmehr die gegenständliche Entsprechung zu „Selbst“; die Idee von Gegenständlichkeit, die wir in unserer Art zu sein in Anspruch nehmen. Trotz ihres Unterschiedes also haben Selbstverhältnis und Weltverhältnis viel miteinander zu tun. Wir können unser Selbstverhältnis gar nicht als solches haben, wenn wir nicht stets ein Weltverhältnis damit verbinden; diese Verknüpfung steht so fest wie die Tatsache, dass wir unsere leibseelische Existenz nicht verlassen können. Wir kommen aber auf ein Weltverhältnis in diesem umfassenden Sinne eines allgemeinen Erfahrungsraumes nur dann, wenn wir die Selbstbezüglichkeit unseres Selbstverhältnisses voraussetzen; andernfalls würden wir uns in der Vielfalt von Umweltbegegnungen einfach verlieren. Die eigentümliche Koexistenz von Selbst- und Weltverhältnis, das ist der dritte Gedanke dieser Argumentation.

*Deutungsbedürftigkeit des Selbst- und Weltverhältnisses*

Allerdings wird damit zugleich auch die *Ungesicherheit* erkennbar, die beide Verhältnisse durchzieht; das kommt besonders an den Tag, wenn wir auf ihren Zusammenhang miteinander achten. Weder uns selbst noch die Welt können wir haben; stets müssen wir uns als wir selbst in der Welt bewegen. Wenn wir uns das klarmachen, dann wird leicht verständlich, dass diese Verfasstheit menschlichen Lebens nach weiterer Deutung verlangt, nach einer Deutung der Möglichkeit, dass Selbst und Welt zusammen Bestand haben können. Welche Deutungen das sind, darüber gehen die Meinungen auseinander. Ich skizziere eine etwas grobe, aber nicht unzutreffende Alternative, die dennoch nicht das letzte Wort zur Sache sprechen kann.

Erwogen wird heute *einerseits* vielfach der Versuch, das Selbstverhältnis am Ende doch als einen Spezialfall des Weltverhältnisses aufzufassen; dann müsste man annehmen, unsere Fähigkeit zum Selbstverhältnis sei einem evolutionären Schritt in der Natur entsprungen und darum grundsätzlich unter derselben Sicht abzuhandeln wie Naturzustände. Darin kommen die Spielarten menschlicher Selbstdeutung überein, die sich selbst als *naturalistisch* bezeichnen. Allerdings sind sie

mit der Schwierigkeit behaftet, dass wir uns selbst keineswegs ausschließlich als solche Naturprodukte zu verstehen pflegen, sondern etwas Eigenes zu sein beanspruchen. Darum ist diese naturalistische Sicht immer auch mit der Forderung verbunden, sich selbst anders als üblich zu verstehen, sich in einen Naturverlauf einzugliedern, wie immer dieser auch beschaffen sein mag. Dass hier überhaupt eine Forderung erhoben wird, das ist freilich selbstwidersprüchlich – darum lassen wir in der Regel auch eine solche Aufforderung zur Umdeutung unseres ganzen Lebens unbeachtet.

Weniger im gegenwärtigen Bewusstsein verankert sind, *andererseits*, solche Zuordnungen, die das Weltverhältnis lediglich als Spiegel des Selbstverhältnisses auffassen; ihnen zufolge ist es der menschliche Geist, der sich im Durchgang durch die Natur schließlich selbst erfasst. Diese Bemühungen kann man in einem philosophischen Sinn *idealistisch* nennen. Gegen den ersten Anschein haben diese Theorien eine relativ hohe Schlüssigkeit, weil sie darauf verweisen, dass unsere gesamte Weltkenntnis durchgängig deutungsabhängig ist. Aber auch sie verlangen von uns eine so radikale Umdeutung der alltäglichen Welt- und Lebensauffassung, dass wir ihnen nicht folgen, weil sie unserem natürlichen Leben nicht den Raum und die Selbstständigkeit lassen, die wir ihm doch zumessen. Eine gemäßigte Form des Idealismus stellt eine moralische Weltauffassung dar. Sie geht davon aus, dass wir selbst mit unseren praktischen Weltdeutungen für die Erfassung und Gestaltung der Welt im Ganzen zuständig sind. Doch sich auf diese Weltsicht zu verlassen, stellt auf alle Fälle einen Vorgriff über alles empirische Erfahrbare dar.

An dieser Stelle kann es nicht um eine ausführliche Diskussion dieser Deutungsalternative gehen; sie müsste dann sehr viel genauer beschrieben werden. Festhalten will ich nur, dass beide ihre je eigenen Schwierigkeiten in sich tragen und dass beide auf eine allgemeine Theorie der Wirklichkeit hinauslaufen, die für alles gelten soll, was es überhaupt gibt. Immerhin kann hier der Ort angezeigt werden, von dem aus sich die Unschlüssigkeit der Alternative von Naturalismus und Idealismus dartun lässt: Beide *übersehen*, wovon sie schon immer Gebrauch machen, nämlich die vorgängige Vermitteltheit der Unterschiede durch Sprache, also durch das intersubjektive Vermögen zur Bestimmung der Verhältnisse, um die es zu tun ist. Der Anschein, der Gegensatz zwischen Naturalismus und Idealismus sei unschlichtbar, stellt sich nur dann ein, wenn man eben die *in der Sprache* schon immer vorausgesetzte Ein-

heit von Weltverhältnis und Selbstverhältnis außer Acht lässt. Eben diese Beobachtung lässt uns nun aber verstehen, inwiefern gerade die Religion sich auf die bestimmungsbedürftige Einheit von Selbstverhältnis und Weltverhältnis bezieht – und damit ein besonderes Verhältnis zur Sprache entwickelt. Man kann sogar sagen, wie wir weiter unten sehen werden, dass die *Sprache der Schlüssel zur Religion* ist.

Das sprachlich vermittelte Ineinander von Selbstverhältnis und Weltverhältnis stellt den *Bezugspunkt von Religion überhaupt* dar. Das ist die These, der wir nun folgen. Die verschiedenen Religionen unterscheiden sich voneinander darin, wie sie die Koordination zwischen Selbst- und Weltverhältnis vornehmen. Dieser Bezugspunkt der Religion ist auch der Ort des christlichen Gottesverhältnisses. Damit beginnt der vierte Gedankengang, der sich auf die drei vorangehenden Argumentationen zusammenfassend bezieht.

#### *Das Gottesverhältnis*

Das Gottesverhältnis, so sage ich thetisch, ist die *Dimension der Unbedingtheit* in dem soeben analysierten Zusammenhang von Selbstverhältnis und Weltverhältnis.

Das ist, wie gesagt, eine These – keine Schlussfolgerung aus dem bisherigen Gedankengang. Darum will ich schon vorab zwei Aspekte unterstreichen. Einmal: Mit dieser These ist noch kein christlicher Gottesbegriff als solcher vorausgesetzt. Wir nehmen vielmehr eine Haltung ein, die sich erst auf die Suche nach Verstehen macht; wir arbeiten, mit zwei Fachausdrücken gesprochen, hermeneutisch, nicht konstruktivistisch. Was wir von Gott aussagen können, das wissen wir noch nicht (zum Beispiel, ob wir ihn als Person anreden können, ob er trinitarisch zu denken ist usw.). Die These spricht allerdings die Vermutung aus, dass Gott unbedingt an diesem Ort der Verknüpfung von Selbst- und Weltverhältnis zu suchen ist. Genau diese Haltung des Suchens und Findens (also nicht des Herleitens) meint, zweitens, der Ausdruck „Unbedingtheit“. Das Gottesverhältnis geht weder aus dem Selbst- noch aus dem Weltverhältnis hervor. Gott wird nicht gebraucht als Garant der Stabilität des Ich, ebensowenig als letzter Grund des Seins der Welt. So sehr er sich auf den Ort menschlichen Lebens im Selbst- und Weltverhältnis bezieht, so wenig ist er dessen Produkt. Diese beiden Erklärungen werden jetzt in einem negativ und einem positiv ausgerichteten Gedankengang weiter erläutert.

Zunächst können wir uns *negativ* klarmachen, was das Gottesverhältnis *nicht* ist; nämlich ein *Verhältnis zu irgendetwas Einzelnem* als solchen, sei es in der Welt oder, wie immer man sich das denken mag, außer der Welt. Das heißt: Das Gottesverhältnis bezieht das Selbstverhältnis und das Weltverhältnis immer mit ein; es lässt sich niemals als solches isolieren. Wenn wir das doch versuchten, machten wir Gott zu einem Stück Welt; wir wären dann ein Gegenüber Gottes, von uns aus in der Lage, das Verhältnis zu Gott aufzubauen – oder auch nicht. Damit wären wir mächtiger als Gott. Eben dies meinen wir aber nicht, wenn wir von Gott sprechen. Wen immer wir durch ein solches Verhältnis meinten erreichen zu können: Es wäre nicht Gott, sondern ein Produkt unserer Wahl. Ein Gott, den man wählen könnte, der wäre gerade nicht unbedingt, sondern ein Gegenstand; und das würde auch dann gelten, wenn man sich Gott als jenseitigen Gegenstand vorstellte, denn von allen Gegenständen können wir absehen.

Wenn wir nun *positiv* annehmen, dass das Gottesverhältnis die *Dimension der Unbedingtheit des Selbst- und Weltverhältnisses* bedeutet, dann lässt sich das in vier Auslegungsschritten näher beschreiben. (a) Zunächst ist es ja *überraschend*, dass zu dem Selbst- und Weltverhältnis überhaupt noch ein anderes Verhältnis in Anspruch genommen wird. Dass wir uns nicht damit begnügen, die eigentümliche Koexistenz von Selbst- und Weltverhältnis als die letzte und umfassendste Beschreibung unseres Lebens hinzunehmen. Wenn wir aber dieses dritte Verhältnis annehmen, dann können wir auf den Versuch verzichten, die Differenz in unserem Leben naturalistisch oder idealistisch reduzieren oder aufheben zu wollen. Wir bleiben dann in der Situation des anfälligen, wenig beständigen Ineinanders von Selbstverhältnis und Weltverhältnis. Das ist der Grundgedanke; das Gottesverhältnis ist nicht jenseits, sondern *inmitten* der Selbst- und Weltverhältnisse von uns Menschen zu suchen. Das bedeutet für eine Lebensführung, die sich darauf einstellt, zweierlei. Das Gottesverhältnis kommt (b) darin als die Dimension der Unbedingtheit des Lebens als Selbst in der Welt zur Geltung, dass wir verstehen: dieser Ort des Lebens und die Art und Weise, es zu führen, sind für uns *ohne Alternative*. Wir sind und bleiben Wesen, die in einem Verhältnis zu sich stehen, das nicht aus der Welt erzeugt ist, das aber ohne Welt nicht sein kann. Das Gottesverhältnis ist (c) weiterhin darin unbedingt, dass uns die Erkenntnis dieser Lage nicht in Ablehnung oder gar Verzweiflung über die Verfasstheit unseres Lebens stürzt,

sondern dazu verhilft, dass wir *unser Leben annehmen* und uns der Gestaltung unseres Lebens an diesem Ort froh und gern widmen. Durch den Blick auf die Gestaltung unseres Lebens wird nun aber (d) deutlich, dass die Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses auch mich selbst als *individuellen Menschen* erreicht. Ich bin immer schon in dieses Verhältnis einbezogen, finde mich darin vor, sobald ich die Augen aufschlage.

Das Ineinander von Selbstverhältnis und Weltverhältnis als nicht veränderliche Struktur meines eigenen Lebens anzunehmen und sich auf die Aufgabe einzulassen, es zu gestalten, macht die Unbedingtheit aus, für die das Gottesverhältnis einsteht. Genau das ist gemeint, wenn die theologische Sprache von *Offenbarung* redet. Mit diesem Wort ist nicht die Übermittlung sonst unbekanntes Wissens an unwissende Menschen gemeint, sondern das unbedingte, ohne Vermittlung, ohne Medium gegenwärtige Gottesverhältnis in unserer menschlichen Lebenswelt. Und so lässt sich auch beschreiben, was Glaube ist: *Glaube* ist die am Ort meines eigenen Lebens vorhandene Gewissheit, dass aufgrund meines Daseins im Gottesverhältnis ein unverbrüchliches Ineinander von Selbstverhältnis und Weltverhältnis besteht und dass ich als Mensch mein Leben genau in diesem Zusammenhang der drei Verhältnisse unter elementarer Grundlegung des Gottesverhältnisses gut und richtig führen kann. Diese vier Interpretationsschritte des Gottesverhältnisses als Unbedingtheit sind nun in der Weise eines analysierenden Gedankens vorgenommen worden. Immerhin haben wir schon gesehen, wie sich mit ihrer Hilfe die Begriffe Offenbarung und Glaube näher erfassen lassen.

Wir ändern jetzt die Redeweise und sprechen im nächsten Abschnitt aus der *Innenperspektive des Glaubens*. Was ergibt sich, wenn wir uns – und sei es probeweise – in diese Position der Unbedingtheit des Gottesverhältnisses versetzen? Die Antwort mag überraschen: Es folgt daraus nichts weniger als die klassische *Struktur der christlichen Dogmatik*.

Unser Leben im Glauben führen heißt einmal, dass wir uns auf die Gegebenheit unseres Lebens einstellen. Wir leben als Menschen in der Welt, die wir uns nicht ausgesucht noch selbst gemacht haben; in ihr leben wir unser Selbstverhältnis als stete Suche nach uns selbst. Das ist gemeint, wenn die theologische Sprache von *Schöpfung* spricht.

Unser Leben im Glauben führen heißt sodann, dass wir um die Anfälligkeit der Verhältnisse wissen, die sich zwischen uns Menschen ent-



spinnen, die wir in der Welt unser Selbstverhältnis suchen und gestalten müssen. Wir stoßen auf soziale und natürliche Schwierigkeiten, wir erfahren Grenzen und Verletzungen, erleben Versagen und Scheitern. Aber das Wissen um Anfälligkeit und Schuld im Leben verbindet sich im Glauben dank des Gottesverhältnisses stets mit dem Wissen darum, dass diese Zerbrechlichkeit des Lebens gehalten ist und erhalten bleibt, sodass uns neue Anfänge nach Abbrüchen nicht nur möglich werden, sondern dass sie sich wirklich ereignen. Davon redet die theologische Sprache, wenn sie den Ausdruck *Versöhnung* gebraucht.

Schließlich: Im Glauben vermittelt sich nicht nur ein Bewusstsein des Gegebenenseins und des Neuanfangenkönnens, sondern auch die Gewissheit, dass das Leben letztlich gelingt. Wir haben die feste Aussicht, dass es zu einer guten, lebensförderlichen Koordination zwischen den Menschen in der Welt kommt, so sehr sie alle im individuellen Verfolgen ihrer Lebensziele begriffen sind. Darauf ist geblickt, wenn die theologische Tradition von *Erlösung* und *Vollendung* spricht.

Der Durchgang durch diese Eckpfeiler christlicher Lehre zeigt, dass der *Glaube* als das genaue Ineinander von Gottesverhältnis, Selbstverhältnis und Weltverhältnis das *gesamte Leben zu begleiten* vermag. Er erlaubt uns, die Strukturen des Lebens zu akzeptieren und ermöglicht uns eine Lebensführung in ihnen, die realistisch bleibt und dennoch zuversichtlich ist. Der Sache nach bietet dieses Buch nichts anderes als eine fortlaufende Erläuterung dieser Lebensdeutung des Glaubens. Dabei wird sich der Gedanke von der Unbedingtheit des Gottesverhältnisses Zug um Zug konkretisieren. Es wird dann auch verständlich werden, inwiefern die Auffassung vom Glauben als Verhältnis die jeweilige Wahrheit der Auffassungen von der Innerlichkeit und der Objektivität des Glaubens in sich befasst. Die nächste Überlegung gilt aber der Frage, inwiefern es denn überhaupt möglich ist, Glauben als Verhältnis zu erfassen.

## 2. Glauben und Sprache

### *Verhältnis und Sprache*

Verhältnisse müssen ausgedrückt werden, um als solche verstanden zu werden. Das folgt aus der Einsicht in den Begriff des Verhältnisses, den wir uns eben erschlossen haben. Etwas auszudrücken, dafür ist ein Zei-

chensystem, eine Sprache nötig. Darum kann man sagen, dass diejenigen Wesen, die in Verhältnissen leben, auf alle Fälle Sprachwesen sind; *Sprache haben* und *in Verhältnissen leben* gehört unmittelbar zusammen. Sprache ist gerade: Verhältnisse stiften. Diese Einheit ist charakteristisch für menschliches Leben. Ja, das menschliche Leben ist so tief von ihr gekennzeichnet, dass es ohne Sprache gar nicht vorstellbar ist; das zeigt sich für unsere gegenwärtige Erfahrung darin, dass wir uns die Sprache, in der wir aufwachsen, nicht ausgesucht haben; und das zeigt sich in der Wissenschaft daran, dass alle möglichen Vereinbarungen über Zeichensysteme am Ende auf eine irgendwie funktionierende Alltagssprache zurückgreifen müssen. Hegel hat einmal gesagt, die Sprache sei das Dasein des Geistes (Phänomenologie des Geistes, 1807, 428); damit hat er diese grundlegende Funktion der Sprache im Blick gehabt, hinter die niemand zurückgehen kann, über die kein einzelner verfügt und die gerade darin Verhältnisse ermöglicht. Und über einhundert Jahre später hat Wittgenstein bemerkt: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.“ (Tractatus logico-philosophicus, 1918, Ordnungsziffer 5.6) Er hat darin zum Ausdruck gebracht, dass alle Welterschließung auf Sprache angewiesen ist.

### *Verhältnisse in der Sprache*

Glaube lebt im Netz der Verhältnisse. Die Sprache repräsentiert in sich dieses Netz der Verhältnisse. Darum hat Glauben auch Anteil an den Strukturen der Sprache. Die *Strukturen der Sprache* sind selbst *Strukturen des Glaubens*. Unser nächster Blick gilt der Art und Weise, wie die Verhältnisse in der Sprache selbst zum Vorschein kommen und miteinander verknüpft sind, ja ineinander übergehen.

Was das Weltverhältnis angeht, so finden wir in der Sprache die bezeichnende Funktion, der es um die Erfassung und Vermittlung von *Gegenständlichem* geht. In diesem Sinne verfährt die Sprache propositionale, das heißt: Sie formuliert *Aussagesätze*. Nun gibt es aber bereits diese auf Sachverhalte bezogene sprachliche Erschließung von etwas nicht anders als so, dass ihr ein Selbstverhältnis beigeordnet würde – so gewiss ich weiß, dass ich (von etwas) spreche. Darum ordne ich mich auch in solchen Aussagen, die sich auf Gegenständliches beziehen, immer schon dem zu, von dem ich spreche. Wenn ich etwa sage: „Dieser Gegenstand hat die Form einer Kugel“, dann eröffnet oder verschließt mir dieser Satz Möglichkeiten des Umgangs mit dem wahrgenommenen und bezeich-

neten Objekt. Kegeln kann ich zum Kegeln verwenden oder sie jemandem an den Kopf werfen; ich kann aus ihnen keine Mauer aufschichten. Welche von den positiv gegebenen Möglichkeiten ich dann tatsächlich wähle, geht nicht schon aus dem Urteil über den Sachverhalt hervor, sondern aus dem Selbstverhältnis, in dem ich mich stehen sehe. Die Gründe für die *Wahl einer Handlung* habe ich vor mir selbst zu verantworten, welche Instanzen ich auch sonst noch mit ins Spiel bringe. Kegeln oder an den Kopf werfen – das geht nicht aus der Erkenntnis eines Gegenstandes als Kugel hervor, vielmehr bin ich selbst, ist mein Gewissen gefragt. Insofern ich mir mögliche Gründe für mein Handeln auch wiederum nur sprachlich klarmachen kann, bildet die Sprache *präskriptive Sätze* aus, also solche Sätze, die sagen, was ich tun soll. Wenn man sich nun fragt, nach welchen Gründen ich mich entscheide, worauf denn mein Gewissen sensibel reagiert, dann kann man sagen: Solchen Entscheidungen liegt ein *Selbstbild* zugrunde, auf das ich mich vor allem einzelnen Handeln quasi automatisch zurückbeziehe. Dieses Selbstbild ist nicht mit meinem Handeln identisch und geht in ihm auch nicht auf. Es muss aber, wenn es für sich verstanden werden soll, auch als solches aussagbar sein. Daher kann man sich erklären, dass es noch eine weitere elementare Funktion der Sprache gibt, nämlich die *expressive*, also eine solche, die nichts in der Welt bezeichnet und niemanden zum Handeln auffordert, sondern nur Ausdruck ist. Sprachliche Artikulationen unseres Selbstbildes sind expressiv verfasst.

Nun hängen freilich alle diese Dimensionen zusammen. Darum gibt es auch im Bereich sprachlicher Ausdrucksformen – so sehr man ihre Eigentümlichkeit auf elementare Weise unterscheiden kann – Überschneidungen und Wechselwirkungen. Ganz konzentriert gesagt: Aussagesätze können in präskriptiver und in expressiver Funktion gebraucht werden, Expressionen enthalten neben Präferenzen auch Sachverhaltsurteile, Präskriptionen sind expressiv getönt und besitzen regulative Implikationen. Dass die Sprache das Dasein des Geistes ist, zeigt sich gerade in dieser Verknüpfung unterschiedlicher Aspekte.

### *Glaube in der Sprache*

Glaube lebt im Netz der Verhältnisse, also im Netz der Sprache. Darum hat auch das Gottesverhältnis an allen diesen Sprachstrukturen teil. Die Sprache ist das Dasein des Glaubens, könnte man Hegels Satz abwandeln. Es kommt also für den Glauben nicht ausschließlich *eine* der

Sprachdimensionen in Betracht. Vielmehr erschließt sich der religiöse Sinn im *Gebrauch aller möglicher Sprachformen*. Sie sind darin eins, dass in ihnen eine gemeinsame Funktion erfüllt wird, nämlich das Ineinander von Selbst- und Weltverhältnis im Gottesverhältnis gegründet sein zu lassen und von ihm herkommen zu sehen. So wie wir als Menschen tatsächlich in der Sprache leben, so können wir auch an der Sprache des Glaubens teilnehmen, die die Sprachvollzüge in das Licht des Gottesverhältnisses rückt. Das heißt aber: Das Gottesverhältnis baut sich allein in der Sprache auf – und zwar in einem bestimmten Umgang mit ihr.

Die Eigentümlichkeit dieses Umgangs besteht darin, die menschlichen Lebensverhältnisse auf ihre grundlegenden Beziehungen hin durchschaubar zu machen und damit eine Lebensführung vor Gott, im Gottesverhältnis, zu ermöglichen. Von der Sprache aus bauen sich dann nichtsprachliche religiöse Lebensvollzüge auf, ja sie werden allererst als solche und in ihrer religiösen Bestimmung wahrnehmbar und unterscheidbar. Auch unter diesem Gesichtspunkt, dass die Dimensionen der Sprache ineinander verwoben sind, bestätigt sich die Auffassung, dass Glaube als Verhältnis sowohl die emotional-expressiven als auch die rational-kognitiven Anteile in sich vereint, ausgedrückte Gefühle ebenso wie behauptete Sachverhalte. Das hat sich in diesem Paragraphen darin niedergeschlagen, dass bewusst zwischen „glauben“ als lebendigem Deutungsvollzug und „dem Glauben“ als einem beschreibbaren Sachverhalt nicht unterschieden wurde. Die Sprache als Lebensweise des Glaubens bedingt und ermöglicht schließlich auch das weitere sprachliche Vorgehen in diesem Buch, den schon bezeichneten Wechsel zwischen reflexiven, theoretisch-analytischen Passagen und religiöser, bildhaft-vorstellungsbezogener Redeweise. In der religiösen Sprache stecken immer schon Strukturen der Sprache überhaupt; die Strukturen der Sprache selbst weisen auf religiöse Interpretation, ja verlangen nach ihr. Weil die Sprache das Dasein des Glaubens ist, darum ist Glauben auch lernbar.

#### *Zur Weiterführung*

- PAUL TILlich, *Systematische Theologie* (1956), Nachdruck Berlin/New York 1987, Band 1, Gott als Idee, 247–273.
- WILFRIED HÄRLE, *Dogmatik* (de Gruyter Lehrbuch), Berlin/New York 20124, 2.2. Glaube, 55–71.
- INGOLF U. DALFERTH, „Was Gott ist, bestimme ich!“ *Theologie im Zeitalter*

- der „Cafeteria-Religion“, in: DERS., *Gedeutete Gegenwart*, Tübingen 1997, 10–35.
- DERS., *In Bildern denken. Die Sprache der Glaubenserfahrung*, in: *Evangelische Kommentare* 3/1997, 165–167.
  - NIKLAS LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. ANDRÉ KIESERLING, Frankfurt am Main 2000, Kap. 3 *Die Funktion von Religion*, 115–146, Kap. 4 *Kontingenzformel Gott*, 147–186.