

Der verborgene Gott † von der Abgründigkeit Gottes

1 Unde malum? Die Frage nach Gott und dem Bösen

Unde malum – woher kommt das Böse?¹ Nach dem Bösen und seinem Ursprung zu fragen und in dogmatischem Denken zu antworten, ist eine Vermessenheit. Denn das Denken ist menschlich; es steht nicht über dem Bösen, und es kann selbst dem Bösen verfallen sein. Aber die Frage nach dem Ursprung des Bösen ist so alt wie die Frage des Menschen nach sich selbst – und die Frage nach Gott. Vom Bösen weiß man wie von Gott: durch Widerfahrnis. Man kann ihm nur hinterher-denken, *nach*-denken. Indem wir dem Bösen, das wir erfahren, nachdenken, steht in Frage, wie das Böse *in uns* zu verstehen ist und wie im Verhältnis dazu die Liebe und Gnade *Gottes* gedacht werden können. Mag es eine Vermessenheit sein, dem Bösen und Gott nachzudenken, Theologie ist *um Gottes und des Menschen willen* dazu angehalten, mit ihren bescheidenen Mitteln denkend dem Problem nachzugehen, wie es sich angesichts des Bösen mit der Liebe Gottes verhalte. Wie soll einem Gott vertraut werden, der – wie auch immer – mit dem Bösen zusammenhängt? Die Unterrichtsbarkeit der christlichen Religion hängt auch von dogmatischer Theologie ab.

Bereits in der Urgeschichte der Bibel wird beides, die unverdiente Gnade Gottes und das Böse sowohl *im* Menschen als auch *außerhalb* seiner zusammengebunden. Nach der Sintflut verspricht der Heilige im Angesicht des Bogens in den Wolken: »Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen; *denn* das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf« (Gen 8,21). – Rechtfertigung schon in der hebräischen Bibel. Mit dem, der es nicht verdient, wird ein Bund geschlossen, der Leben und Heil verheißt. *Dass* er es nicht verdient, bleibt explizit im Blick.

Unde malum? Die Frage nach dem Ursprung des Bösen fragt zugleich nach seiner Macht und der doppelten Erfahrung seiner Unableitbarkeit zum einen und seiner zuweilen schrecklichen Unentrinnbarkeit zum anderen. In den Psalmen Israels besteht ein Wissen darum, dass dem Beter seine eigene Abgründigkeit und Bosheit verborgen ist, so dass er darauf

1 Diese Frage stellt das Nachdenken in den Kontext des Theodizee-Problems, das sich kurz und bündig als Konflikt zwischen Gottesglauben und Welterfahrung charakterisieren lässt. Die folgenden Überlegungen stehen daher im Horizont des Glaubens an einen *gnädigen Gott*, ohne den sich die Theodizee-Frage erst gar nicht stellt. Zum Problem vgl. *W. Härle*, Dogmatik, Berlin / New York 1995, 439–455.

angewiesen ist, dass Gott seine bösen Wege aufdeckt und ihn auf ewigem Wege leitet (Ps 139,24). Paulus sieht den unter die Sünde verkauften Sünder (Röm 7,14) als so ignorant und machtlos gegenüber dem Bösen an, dass diesem zwar der gute Wille zugestanden wird, seine Tat aber, obwohl er das Gute will, ausschließlich vom Bösen beherrscht wird (Röm 7,19).²

Geradezu schicksalhaft wird die Frage nach dem Bösen im Kontext gegenwärtiger Leiderfahrung im globalen Horizont von Krieg, Terror und Gewalt, aber auch im alltäglichen Erleben von Scheitern, Missgunst, Lüge und Streit. »Am deutlichsten zeigt sich das Böse in der *bösen Tat*, wie ja die Tat als aktive Wirklichkeitsgestaltung und schicksalsbestimmender Umgang mit dem eigenen und dem fremdem Leben im Vordergrund jeder ethischen Betrachtung steht.«³ Während es immer noch möglich ist, der »Gewalt« distanziert und analysierend gegenüber zu treten, kommt mit dem »Bösen« eine Abgründigkeit zur Sprache, der wir ausgeliefert sind, weil es vor ihr kein Entkommen gibt. Während ich meine Bereitschaft zur Gewalt »in den Griff bekommen«, kultivieren und zivilisieren kann (und muss), bleibe ich dem Bösen gegenüber fassungs- und hilflos.

Brisanz erreicht die Frage nach dem Bösen im Versuch, das Verhältnis des Bösen zu Gott zu bestimmen. »Die religiöse Kategorie der Heiligkeit fällt mit der ethischen Kategorie des Guten nicht zusammen.«⁴ Folgerichtig gibt es in polytheistischen Religionen böse Götter wie den babylonischen Nergal oder den ägyptischen Seth. Biblische Theologie erzählt die Geschichte des *einen* Gottes. Das Böse im christlich-theologischen Sinn⁵ ist jetzt das, was dem Schöpferwillen Gottes widerspricht und was diesen Gott verneint – nämlich das beziehungslose und in sich selbst verkümmerte Sein, das aggressiv in Widerspruch zu gelingendem, beziehungsreichen Sein tritt. Es ist die Verneinung der Gottheit Gottes, die Verweigerung des Ersten Gebots und der Versuch, die Stelle Gottes einzunehmen.⁶ Es begegnet aber auch außerhalb des personalen Handelns

2 Für die exegetischen Fragen zu Röm 7 verweise ich auf die Kommentare. Es geht nicht um die Frage, ob etwa Luther Paulus an dieser Stelle richtig versteht, wenn er Röm 7 als Kronzeugen für das »simul justus et peccator« anführt, sondern darum, der Beschreibung der Macht des Bösen über den Menschen innerhalb der Heiligen Schrift auf die Spur zu kommen.

3 J.B. Hygen, Art. Böse, das, TRE 7, 1981, 8–17; Zitat auf Seite 9 (Hervorhebung S.R.).

4 Hygen, 11.

5 Einen kurzen Abriss zur Thematik bietet der Artikel Böse, das, RGG⁴, Bd. 1, Tübingen 1998, 1703–1711. Relevant sind vor allem die von Chr. Axt-Piscalar und E. Jüngel verfassten Teile IV. (Religionsphilosophisch) und V. (Dogmatisch).

6 »Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum, et deum non esse deum.« So Luther schon am 4. September 1517 in der Disputatio contra scholasticam theologiam (WA 1, 225, 1f): Der Mensch kann naturgemäß nicht wollen, dass Gott Gott sei. Vielmehr wollte er, dass er selbst Gott sei und Gott nicht Gott sei. Diese m. E. hellsichtige Interpretation der menschlichen Situation *coram*

und Unterlassens im größeren Kontext. Ich trage es in mir und bin ihm gleichzeitig ausgeliefert.

Wie ist das Verhältnis von Gott und dem Bösen zu bestimmen? Das Böse kann gegenüber dem lebendigen Gott kein »Wesen«, sondern lediglich ein *Unwesen* besitzen.⁷ Aber es hat Macht. Deswegen verschweigt die Botschaft von der *Rechtfertigung des Gottlosen* die dunkle Seite nicht, die das Leben des Menschen von innen und außen bedroht. Nur dort, wo das Böse weder verharmlost noch verabsolutiert wird, ist das Evangelium der Rechtfertigung vor der Verkehrung zu einem seichten »ich bin o.k., du bist o.k.« bewahrt, das in seiner als Zutrauen zum Menschen getarnten Unbarmherzigkeit das Böse verharmlosend moralisiert und als ein vom Menschen verursachtes und von ihm aufzuhebendes Übel darstellt. Mit der Verharmlosung des Bösen, die es als grundsätzlich besiegbare und beherrschbar ansieht, wird der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen. Bildet das Böse ein *moralisches* Vergehen, so wird die Macht verleugnet, die es als zerstörerische Potenz in jedem Menschen, seiner Gottesbeziehung, seiner Beziehung zu den Mitgeschöpfen und zu sich selbst besitzt und entfalten kann.⁸ Die Einsicht in die *Macht* des Bösen und die Reflexion des Verhältnisses von Gott und dem Bösen stellen demgegenüber einen erheblichen *Realitätsgewinn* dar.

Das Nachdenken über die Macht des Bösen angesichts des Glaubens an den einen *gnädigen* Gott führt unmittelbar zur Problematik der Rede vom »guten Gott«. Die Güte Gottes ist mit meinen Erwartungen nicht deckungsgleich. Seine Gnade ist nicht funktionalisierbar; seine Liebe stellt keinen Garanten menschlicher Wohlfahrt dar. Wenn Gott die Welt, die von der Bibel »böse« genannt wird (Gal 1,4), umgreift und das Böse, das in ihr geschieht, zulässt, nimmt er das Böse in sich selbst auf. Wird Gott dann selber böse? Die Theodizee-Frage gehört unabweislich in unseren Kontext. Im Folgenden soll nicht einer modernen und vormodernen *Rechtfertigung Gottes* vor dem Forum der Vernunft nachgegangen, sondern der Frage nach Gott und dem Bösen soll in der Kontroverse zweier Großer des 16. Jahrhunderts nachgedacht werden.⁹

Deo bestimmt die mit dem Bösen eng zusammenhängende menschliche Sünde als Überschreitung der dem Menschen heilsam gesetzten Grenzen.

7 Vgl. Jüngel, Art. Böse, das, V. Dogmatisch, RGG⁴, 1707f. Zitat 1708.

8 Vgl. W. Härle, Die Rechtfertigungslehre in ihrer Gegenwartsbedeutung, in: H. Schmidt / H. Rupp (Hg.), *Lebensorientierung oder Verharmlosung? Theologische Kritik der Lehrplanentwicklung im Religionsunterricht*, Stuttgart 2001, 72–79, Zitat 78. Der Sammelband untersucht theologische Grundlinien des baden-württembergischen Lehrplans. Härle setzt sich mit der Behandlung der Rechtfertigungslehre seitens des evangelischen Religionsunterrichtes auseinander und fordert um der »Realistik« des Unterrichtes willen (79) eine eingehende Beschäftigung mit den »dunklen Seiten«, namentlich mit der Macht des Bösen.

9 Im Hintergrund steht die Überlegung, dass der angemessene Umgang mit Gott und dem Bösen nicht ein lückenloses, der Ratio einleuchtendes System ist, das den Angeklagten – Gott – möglichst überzeugend freispricht, sondern die Ermöglichung der *Klage* über das Böse, die auf Erhörung hoffen kann.

Das Paradigma, an dem evangelische Theologie in jeder Generation das Buchstabieren der Frage nach dem Bösen einübt, ist der Streit zwischen dem Humanisten Erasmus von Rotterdam und Martin Luther um die Freiheit des menschlichen Willens. Diese klassische Auseinandersetzung kann die Theologie in jeder ihrer Disziplinen davor bewahren, Gott zur schieren Güte zu stilisieren. Innerhalb der Religionspädagogik erhält der Streit insofern Brisanz, als Erasmus explizit einen *Bildungsanspruch* vertritt und als Pädagoge angesprochen werden kann.

2 Die dunkle Seite Gottes. Luthers Rede vom »deus absconditus«

Im September 1524 erscheint von dem berühmten Humanisten Erasmus von Rotterdam eine Streitschrift gegen Martin Luther,¹⁰ in der er die These vertritt, das Christentum habe dem Menschen gegenüber einen Bildungsauftrag – es solle ihm helfen, sich auf dem Wege der Tugend nach vorne zu bewegen und damit das Böse sukzessive zu besiegen. Am Bösen bin ich immer beteiligt und trage eine Mitschuld dafür, dass es existiert. »Nemo cogitur ad malum nisi consentiat.«¹¹ – Es wird niemand zum Bösen *gezwungen*, es sei denn, er stimmt zu. Der Ansicht der Bildungsfähigkeit des Menschen entspricht die Anschauung, es sei diesem eine grundsätzliche Willensfreiheit zuzugestehen, mit der er in der Lage sei, sich zu bessern. Das Böse als vielleicht notwendiges und doch überwindbares Übel – dieser Standpunkt sieht die Relevanz von Unterricht im Christentum vor allem in der Vermittlung ethischer Werte, die den Lernenden helfen sollen, eine Orientierung für ihr Leben zu finden und das Böse in sich und um sich zu überwinden.¹²

Im folgenden Jahr erscheint Luthers Antwort an Erasmus »De servo arbitrio«, Vom in sich selbst geknechteten Willen.¹³ Für Luther ist die Auffassung des Erasmus, dem Menschen sei grundsätzliche Wahlfreiheit bis in die letzte Instanz zuzusprechen, unerträglich, weil diese dem Einzelnen eine Scheinwelt der unbegrenzten Möglichkeiten vorgaukelt. Diese so genannte Wahlfreiheit geht für Luther in Wahrheit an der Realität des Menschen vorbei, weil er in sich selbst schon immer gefangen ist. Luther fasst den Zustand der Gefangenschaft in sich selbst begrifflich als Sünde, in der ein Mensch nicht mehr in der Lage ist, die heilsamen Grenzen zu akzeptieren, die ihm gesetzt sind, sondern sich selbst Maß und Grenze sein will und sich damit letztlich an die Stelle Gottes setzt.

10 *Erasmus von Rotterdam*, De libero arbitrio DIATRIBE sive collatio, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *W. Lesowsky*, in: *W. Welzig* (Hg.), Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften, Bd. 4, Darmstadt 1969.

11 Diatribe IIIb4, in der angegebenen Ausgabe S. 128.

12 Eine Kernstelle der Diatribe (Ia8, S. 11.13): Wenn wir uns auf dem Wege der Frömmigkeit befinden, sollen wir mutig nach dem Besseren streben ...; wenn wir in Sünden verstrickt sind, sollen wir uns mit allen Kräften herauszuarbeiten suchen, sollen wir das Heilmittel der Buße suchen und die Barmherzigkeit Gottes auf jede Weise zu erlangen trachten.

13 *Luther*, De servo arbitrio 1525, WA 18, 600–787.

Im Gegenargument Luthers wird deutlich, wie »modern« Erasmus klingt. Es ist jedoch die Frage, ob in der Lehre von Gott »Modernität« ein inhaltlicher Maßstab sein kann.

Sich selbst und seiner Sünde kann der Mensch nach Ansicht Luthers nicht entkommen. Folglich muss ihm die Sünde immer wieder aufgedeckt, beim Namen genannt und auf den Kopf zugesagt werden; nicht, um ihn in seiner Sünde als einer moralischen Verfehlung klein zu machen, sondern damit er seine Situation vor Gott realistisch einzuschätzen lernt: »Pecca fortiter, sed fortius fide!« So schreibt Luther einem verzweifelten Melanchthon 1521 von der Wartburg aus:¹⁴ »sündige tapfer, aber noch tapferer glaube und freue dich in Christus!« Diese Aufforderung rechtfertigt nicht jedes Tun oder redet einem ethischen Liberalismus das Wort. Sie befreit aber von skrupulöser – zwanghafter – Selbstbezüglichkeit. Sie bestreitet nicht, dass Sünde Sünde ist und Leid verursacht, sondern will, dass wir mit ihr im Blick auf Christus leben können, in der Sphäre der Macht seiner Vergebung. Damit wird an das Zentrum des christlichen Lebens verwiesen: Christus, der Maßstab für das Christliche wird wieder zurechtgerückt. Ich kann mir selbst und meiner Sünde nicht entfliehen, aber ich darf darauf vertrauen, dass Gott das Urteil, das mir rechtmäßig zukäme, nicht sprechen wird. Meiner Sünde gegenüber herrscht die größere Macht seiner Gnade »in Christus«. Von ihm geht eine Kraft aus, die mein ganzes Leben, mein Handeln, mein Denken, mein Erleben und mein Unterlassen umfängt. Freilich bleibt die sich in der Sünde manifestierende Macht des Bösen in diesem Leben, obwohl »in Christus« besiegt, immer noch böse wirksam.

Wieder tritt in diesem Denken der unzeitgemäße Zug deutlich hervor: Die Spannung in Gott zum Bösen ist nur dadurch auszuhalten, dass Christen »in Christus« Gottes wahres Gesicht sehen und damit in die Sphäre seiner Macht eintreten können. Eine Rezeption dieses Denkens unter heutigen Bedingungen hängt wesentlich davon ab, ob für die Frömmigkeit eine entsprechende Anschauung von Christus entwickelt werden kann.

»Gegen den freien Willen, für die Gnade Gottes!«¹⁵ lautet Luthers Kernthese. *Anthropologisch* wird damit behauptet, dass der Mensch sich nicht selbst verdankt, sondern Gottes Geschöpf ist. *Theologisch* ist mit der grundsätzlichen Unfreiheit des Menschen in seiner Beziehung zu Gott die Frage nach der *Wirksamkeit Gottes* gestellt. Diese Frage ist gleichsam die Feuerprobe, denn weder Gott noch das Böse sind als Wesenheiten an und für sich gedacht, sondern als wirkende Mächte. Der Mensch ist immer schon in Besitz genommen – entweder von Gott oder vom Teufel. Luther verdeutlicht dies an dem berühmten Bild vom Reittier, das von einem der beiden Reiter buchstäblich besessen wird und sich

14 WA.B 2, 370–373. »Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi« (372, 84f).

15 WA 18, 661, 28: »Contra liberum arbitrium pro gratia Dei.«

selbst nicht aussuchen kann, wem es zugehört.¹⁶ Das Bild lässt die Grundfrage noch einmal deutlich hervortreten. Wenn das Böse und der Heilige (sc. als Reiter) darum kämpfen, den Menschen (sc. das Pferd) zu beherrschen, und Gott keine Anstalten macht, diesen Kampf durch ein Machtwort zu beenden, sondern vielmehr das Böse zulässt und duldet, dass es gegebenenfalls über einen Menschen die Oberhand gewinnt – in welchem Verhältnis stehen dann Gott und das Böse?

Mit Luthers Denken ist das von Kant aufgestellte Postulat eines »gerechten Gottes«, der jedem das Seine gibt (suum cuique) und Ungerechtigkeit durch Lohn im Jenseits ausgleicht, unvereinbar. Die Korrelation von Freiheit, menschlicher Verantwortlichkeit und göttlicher Güte ist menschlich gedacht. Gott handelt nicht »vernünftig«; er ist an unsere Maßstäbe nicht gebunden, sondern steht souverän außerhalb der Verfügbarkeit und der Vorstellungskraft des Sünders. Ist er dann aber ungerecht, wenn er den einen die Möglichkeit gibt, ihm glaubend zu vertrauen, und den anderen nicht? Wenn es den einen gut geht und die anderen Hunger, Kriege, Unterdrückung und Not leiden? Oder liegt die Schuld daran doch in der Hand des Menschen, so dass es – erasmianisch – darauf ankommt, wieder »richtige« Werte zu schaffen, Übeltäter zu bestrafen, sich selber »in den Griff zu bekommen« – und damit die Wirklichkeit des Bösen allmählich einzudämmen?

In Konsequenz der These vom unfreien Willen trifft das von Gott Gewollte unbeirrbar ein. Durch Gottes Entscheidungen sind dem Menschen heilsame Grenzen gesetzt, die ihn in seiner Menschlichkeit schützen. Im Postulat des in jeder Hinsicht freien menschlichen Willens liegt dagegen die Apotheose des Sünders. »Wir sollen Menschen sein und nicht Gott. Das ist die Summa.«¹⁷ Wenn Luther den freien Willen bei Erasmus bestreitet, dann geschieht das aus Ehrfurcht vor Gott, die seine Verborgenheit in der göttlichen *majestas* respektiert.

Die grundlegende Kategorie in diesem Zusammenhang ist Luthers Unterscheidung des dunklen, entzogenen Gottes einerseits (*deus absconditus*) und des offenbaren Gottes (*deus revelatus*) andererseits: zwei Seiten des *einen* Gottes. Während sich Gott als offenbarer in Jesus Christus sichtbar, voller Gnade und vertrauenswürdig zeigt, macht ein Christenmensch in seiner Weltverflochtenheit immer wieder Erfahrungen, die der Offenbarung der Gnade direkt zu widersprechen scheinen – die klassische Situation der Anfechtung. Im persönlichen, aber auch im gesellschaftlichen, politischen oder ökologischen Bereich schreit unter Unrecht und Leid die Frage nach dem Warum oder dem Sinn: »Warum lässt Gott das zu?« »Warum ich, meine Angehörigen, meine Lieben?« »Herr, warum stehst du so ferne, verbirgst dich zur Zeit der Not?« (Ps 10,1): die Theodizee-Frage.

16 Vgl. WA 18, 635, 17–22.

17 Luther am 30. Juni 1530 von der Coburg aus an Spalatin. WA.B 5, 415,45f.

Luther lässt die Spannung zwischen dem verborgenen und dem »in Christus« offenbaren Gott in aller Unerträglichkeit stehen.¹⁸ Aber er fragt von dem Menschen her, der Gott sucht und ihn braucht, und bietet diesem Menschen eine Lösung. Der seelsorgliche Impetus richtet sich darauf aus, die Angefochtenen an die unverbrüchliche Gnade zu verweisen. Vor ihr hat die Verborgenheit, modern: die *Abwesenheit* Gottes, nicht das letzte Wort. Luther rät, das Wirken des verborgenen Gottes, der Leben *und* Tod wirkt, dahingestellt sein zu lassen und sich nicht in ständigem Fragen zu quälen: »Was über uns ist, geht uns nichts an.«¹⁹ Gott umfasst in seinem Heilswillen auch die Erfahrung des Bösen²⁰, aber um das erschreckende Wirken Gottes, in dem sich Gott gleichsam als Fratze zeigt, habe sich der Christ nicht zu kümmern. sondern er möge sich kontrafaktisch an die größere Gnade, die in der Offenbarung Christi gilt, halten und sich von da her in der Anfechtung Glauben schenken lassen. Sinnlose Situationen werden damit *als* sinnlos offen gehalten, beklagt und leiten an, vom verborgenen Gott zu Christus, zu Gottes gnädigem Antlitz zu fliehen.

In dieser Konzentration des Christseins auf die wirkende Gnade werden Leistungsethik und das Bestreben, durch rechtes Handeln ein besserer Mensch zu werden, *ad absurdum* geführt. Die menschlichen Maßstäbe werden relativiert, wenn nicht gar radikal entzogen – nicht ich bestimme, was – *nota bene*: in letzter Instanz – aus mir wird, sondern das Wirken Gottes. Es wird vor allem dort wirksam, wo die eigenen Hände leer sind. Vor allem Tun steht ein Sich-beschenken-Lassen und sich als Beschenkter in einer Beziehung wieder zu finden, die über das eigene Tun hinausgeht. Auch in der bedrückenden Erfahrung des Bösen wird dieses nicht das letzte Wort haben, weil der gnädige Gott auch dieses immer schon umfängt.

Die Abgründigkeit, die in der Konfrontation mit dem lebendigen Gott liegen kann, wird hier besonders deutlich. Nicht so, wie es meinen Wünschen und Erwartungen entspricht, offenbart sich Gott. Er lässt die Sonne aufgehen über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45) und verdunkelt nicht den Himmel über Verbrechern oder Gewalttätern, wie es mein Wunsch wäre. Ich kann nicht aus eigener Kraft und Vernunft »an Jesum

18 Die Christologie weist zugleich auf eine gleichsam doppelte Verborgenheit Gottes hin – denn Christus, der offenbare Gott, ist ja kein anderer als der Gekreuzigte, der sich unter seinen Leiden verbirgt (»Deus absconditus in passionibus«, WA 1, 362, 23f) und sich auch auf diese Weise meinen Erwartungen entzieht.

19 WA 18, 685,6f.: »Quae supra nos, nihil ad nos.«

20 Einer Gefahr darf das Denken an dieser Stelle freilich nicht erliegen: Gott umgreift zwar die Erfahrung des Bösen, ist mit dem Bösen aber nicht identifizierbar. Seine Macht ist größer als das *Unwesen* des Bösen, so dass nicht von einem banalen Dualismus und der Unentschiedenheit zweier Mächte auszugehen ist. Das Böse ist als Böses real, es ist nicht nur eine Schattenseite des »guten Gottes«. Dass der gnädige Gott dieses Böse gebraucht, geschieht aufgrund seiner Macht, die er ihm gegenüber besitzt.

Christ, meinen Herrn« gläuben²¹, sondern die Initiative liegt bei ihm. Mir bleibt es, in der Unzugänglichkeit Gottes auf die Begegnung mit Gott zu warten, an seiner Abwesenheit die eigene Gottlosigkeit zu erleiden und darin die Kraft Gottes zu empfangen, die in den Schwachen mächtig ist (2 Kor 12,9).

3 Die Frage nach Gott und dem Bösen – eine religionspädagogische Notwendigkeit?

Menschen waren fähig, Auschwitz zu planen und bis zum äußersten Punkt der Grausamkeit durchzuführen. Dies in einer »modernen« europäischen Gesellschaft, ohne dass die Mitmenschen Einhalt geboten hätten. Eine Antwort auf die Frage nach dem Woher des Bösen ist nur sehr bedingt zu geben. Auch die Frage, wie ein gütiger, die Welt lenkender Gott sich mit dem real wirkenden Bösen verträgt, ist rational nicht aufzulösen. Wer sich auf Luthers Denken einlässt, hütet sich, ein gedankliches, in sich geschlossenes Konstrukt zu entwerfen, das die Güte Gottes und das in der Welt wirkende Böse miteinander in Einklang bringt. Theologisch wäre damit nur der seine Grenzen überschreitende hybride Mensch am Werk.

Die Vernunft, die in der Schule gepflegt wird, sieht »Grenzen« als Hindernisse an, die es zu überschreiten gilt. Was sich heute dem Zugriff der Vernunft verschließt, wird morgen begreiflich sein. Das ist die Verheißung des wissenschaftlich geleiteten Lernens, auf dem der Schulunterricht aufruht. Diese Verheißung der Schule gilt auch dem Fach Religion. Wird in ihm die Religion der Zukunft synthetisiert? – Wenn christliche Religion unter der barmherzigen Unterscheidung von Gott als dem verborgenen und dem offenbaren vermittelt wird, ist ein Gegengewicht zu den Ansichten veranschlagt, dem Menschen seien keine Grenzen gesetzt, es komme alles auf den guten Willen an, und eine positive Einstellung setze gute Taten aus sich heraus. Die Besinnung auf die dunklen Seiten im Menschen, die von der Botschaft der Rechtfertigung des Sünders nicht getrennt werden darf, erweist sich insofern als menschenfreundlich, als sie zu einer realistischen Weltsicht befreit und zur Barmherzigkeit mit sich selbst und dem Nächsten anleitet. Sie ist der Feind aller platten Dualismen, weil sie nicht die »Guten« auf der einen den »Bösen« auf der anderen Seite gegenüber stellt, sondern zur demütigen Einsicht in die eigene Abgründigkeit führt.

Die Widerständigkeit der Lehre vom in sich selbst gefangenen Willen kann einem Menschen helfen, der sich im Fluch der unbegrenzten Möglichkeiten verzettelt und spürt, dass er seine Grenzen, seinen Halt verloren hat. Der psychische Mechanismus, sich selbst durch Leistung oder

21 So Luther in seiner Auslegung des dritten Artikels im Kleinen Katechismus; BSLK 511,46–512,13.

durch Zerstörung von neuem zu erschaffen, *sich* zu de-finieren und zu be-grenzen, ist schwerlich eine Lösung. Die Rechtfertigung des *Gottlosen* – nicht lediglich des Unvollkommenen! – ist ein zentraler Topos christlicher Theologie auch und vor allem im Religionsunterricht. Die abgründige Bedrohlichkeit muss um des Realitätsgewinns willen zur Sprache kommen. Im Zentrum steht die befreiende Erkenntnis, dass das Böse in mir selbst steckt, aber vom gnädigen Wirken Gottes umfungen ist, der sich den Menschen immer von neuem liebenswert macht. »Die Liebe Gottes findet nicht, sondern erschafft, was sie liebt. Menschliche Liebe aber entsteht durch das ihr liebenswert Erscheinende.«²²

4 Zur Frage der Vermittlung. Ein didaktischer Versuch²³

Entweder ist Gott der Herr, der das Weltgeschehen durchdringt und dahin leitet, wohin er es haben will, dann ist er für alles Grauen mitverantwortlich, das in der Welt geschieht. Der Gott, dem man vertrauen will, verwandelt sich in einen Dämon. Oder aber Gott ist die schiere Liebe, von der man sich gern lieben lässt, aber angesichts der Weltzustände ist er dann machtlos und muss, wenn er sich damit nicht selbst abgeschafft hat, von liebenden Menschen aus seiner Ohnmacht befreit werden.

Beide Sätze sind für sich allein abstrakt und darauf aus, Gott kalkulierbar zu machen und zu entmachten. Der Religionsunterricht, der die christliche Religion erschließt und ihren Gott nach-denkbar macht, hat von der schulischen Rationalität der Lernenden her mit solchen Sätzen zu tun. Wenn er es schaffen könnte, das Denken von Gott vor der willkürlichen Bemächtigung dieses Gottes durch das Denken zu schützen, hätte er im Ansatz in *Theologie* eingeführt. Freilich wäre das unterrichtliche Ergebnis eine Negation: Gott kann weder so noch anders gedacht werden. Die Unfasslichkeit Gottes wäre so gesteigert, dass die Unterrichtsbarkeit geradezu aufgehoben würde. »Über« Gott ist nicht zu reden, allenfalls »von« ihm, »von ihm her« und – in der Klage – »zu« ihm.

Durch die Heilige Schrift zieht sich eine Linie, die deutlich macht, dass erst den Menschen, die es mit Gott zu tun bekommen, ihre Endlichkeit, ihre Bosheit, ihre *Sünde* durchsichtig wird. »Weh mir, ich vergehe!« klagt der Prophet Jesaja bei seiner Berufung, »denn ich bin unreiner Lippen« (Jes 6,5). Erst an Gott zeigt sich, dass Menschen innerhalb heilsamer Grenzen Menschen sind und nicht Gott. »*Sünder*« ist nicht das Ergebnis einer Selbsteinschätzung, sondern eine Kategorie, die die Tragweite einer Begegnung mit dem christlichen Gott erfassen lässt.

22 WA 1, 354, 35f.: »Amor dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibile.«

23 Wesentliche Erkenntnisse dieses Kapitels verdanke ich dem gedanklichen Austausch über die Thematik mit Christoph Bizer.

In dieser Spur halten biblische Beispiele, nicht als Illustration für die richtige Lehre, sondern als Vorgaben, in die sich Lernende produktiv – fühlend, darstellend, denkend – einspielen. Unsicherheiten, Träume, Gewaltphantasien, Ängste und Verzweiflung bringen sich in die jeweiligen Gestaltgebungen der biblischen Vorlagen ein. Der verborgene Gott, der *abwesende* Gott, ist nicht eine Größe in einem gedachten System, sondern Erfahrung und durchlittene Not. Sie kann und darf vor allem *geklagt* werden. Es ist theologisch eine wichtige Aufgabe von Kirche, solche Klage laut werden zu lassen. Die Bibel stellt dafür in den Psalmen unverzichtbare Sprachhilfen bereit: »Warum verstößt du, Herr, meine Seele und verbirgst dein Antlitz vor mir?« (Ps 88,15)²⁴. Aber auch die Geschichte von Hiob²⁵ oder die Klagen des Propheten Jeremia bieten reiches Material dafür, wie Menschen mit der Erfahrung umgegangen sind, dass Gott sich entzieht.

Gelebte Religion besteht in Handlungen und Vorgängen. Die »Gnade Gottes« kommt in der Vermittlung religiöser Darstellungen auf Menschen zu. Ich gehe in den abschließenden skizzenhaften Überlegungen exemplarisch von der *Segenshandlung* aus. Segen wird erteilt durch Segnende. Die Unterscheidung vom verborgenen und offenbaren Gott müsste sich auch hier bewähren, wenn sie eine grundlegende theologische Kategorie sein soll. »Der Herr segne dich und behüte dich; der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der Herr hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden« (Num 6,24). Das Sprechen des Wortlauts gießt wahrnehmbar die Güte des strahlenden, leuchtenden Gottes über die Gesegneten aus. Wo ist da ein verborgener, ein dunkler Gott?

Lassen wir uns einen kurzen Moment in die Dynamik der Segensformel hinein nehmen. Sie wird in einem Ritus von einem Ritenmeister mit weit ausgebreiteten Armen erteilt; bei dem Wort »Frieden« wird ein großes Kreuz über die Gesegneten geschlagen. Die »Wirksamkeit« der Gotteswirklichkeit wird im rituellen Akt dargestellt und zugleich vollzogen. »Der Herr behüte dich« ist zwar ein Konjunktiv, der zwischen dem Aussprechen der heiligen Worte und dem Heiligen selbst eine Differenz eröffnet, auf dass der Segensherr nicht vereinnahmt werde. Als Konjunktiv in der Liturgie schafft der Satz jedoch, was er besagt. Die Gesegneten *sind* gesegnet, Gottes Wort wird nicht leer zu ihm zurückkommen (Jes 55,11).

Im Segen setzt der *behütende* Herr den Gesegneten seine(n) *Hut* auf; sie sind durch Segen und Kreuzeszeichen vor dem Einbruch des Bösen geschützt. Gleichzeitig ist in der Logik der Handlung die Gestalt des *Ge-*

24 Ingo Baldermann hat eindruckliche religionspädagogische Erfahrungen mit diesen Texten gemacht. Vgl. *ders.*, Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte, WdL 7, Neukirchen-Vluyn ²1994; *ders.*, Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen, WdL 4, Neukirchen-Vluyn ⁵1995.

25 Viel versprechende Perspektiven für die Behandlung von biblischen Texten, namentlich des Buches Hiob auch schon in der Grundschule bietet R. Oberthür, Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht, München 1998.

kreuzigten als wirkendes Zeichen auf sie gelegt. Sein Ausruf vor dem Sterben »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« (Ps 22,2) liegt durch den Segen auch auf ihnen. Die Gesegneten befinden sich – nach der Logik der Handlung – paradoxerweise in der Gottverlassenheit: Gott kommt ihnen abhanden. Durch den Segen haben sie es mit Gott zu tun, aber der Segen nimmt ihnen zugleich – den ihnen offenbaren – Gott weg: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« Sie sind dem Segen unterstellt und damit in Gottverlassenheit versetzt und doch gleichzeitig, weil vom Kreuz Jesu Christi die Macht österlichen Lebens fließt, von der Gnade und dem Frieden Gottes überströmt, der höher ist als alle Vernunft. Der Heilige entzieht sich.

Auf diesen Gott sich lernend einzulassen, bedeutet auch einen Denkstil zu entwickeln, der den abwesenden und den anwesenden Gott zusammen denken kann. Wer einlinig rationalistisch denkt, nimmt dem Segen theologisch die Verborgenheit Gottes – und macht ihn zu einer seichten Wohlfahrtsdroge.

Die Unterscheidung von verborgenem und offenbarem Gott sei noch auf eine zweite Weise durchgespielt. Der Segen wird in einen Raum hineingesprochen. Er umhüllt die Gesegneten mit dem aufleuchtenden Licht Gottes und mit den Strahlen, die vom erhobenen Angesicht Gottes ausgehen. Sie sind mit der Wirksamkeit Gottes geradezu überschüttet – nun kommen sie in ihren Alltag zurück, und von ihrer Gottzugehörigkeit ist nichts mehr zu merken. Der eben noch gegenwärtige Gott hat sich im Nu von seiner Gegenwart abgewandt und hat sich abwesend gemacht. Gilt darum die erteilte Gnade nicht? Wird sie nachträglich zu einem Nichts? – Die göttliche Gnade setzt sich gegen Marginalisierung zur Wehr, denn sie übersteigt die Erfahrung; sie ist mehr, als an den Begnadeten zu merken ist. Das Böse, das sie wirken und das sie erfahren, ruht immer noch auf einem Grund von Gnade auf. Dem auf die Spur zu kommen, hilft die Unterscheidung des verborgenen vom anwesenden Gott: Weil Christen den gekreuzigten Jesus Christus in Gott glauben und umgekehrt im Gekreuzigten den gnädigen Gott sehen, können sie behaupten, auf die gnädige, die lichte Seite Gottes sei »im finstern Tal« (Ps 23,4) absoluter Verlass.

Dr. Sibylle Rolf, Theologin, lebt mit ihrer Familie in Heidelberg und arbeitet an einem Forschungsprojekt zur Frage nach der Bedeutung der Rechtfertigungsbotenschaft für die Predigt der Gegenwart.