

„Deus absconditus“

Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems¹

Von Thomas Reinhuber

Theodizee, dieses wohl von Leibniz erdachte Kunstwort, bedeutet nach einer naheliegenden Worterklärung² Rechtfertigung Gottes. Wenn nun im folgenden über Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems gehandelt wird, müßten sich zunächst Bedenken erheben: Ist doch nach Luther das eigentliche Thema der Theologie der sündige Mensch und der rechtfertigende Gott;³ wie paßt hierzu die Theodizee als Rechtfertigung Gottes? Zumal, wenn sich mit dem Begriff der Rechtfertigung Gottes noch die ausdrückliche Vorstellung eines Gerichtes verbindet? Vor allem seit Immanuel Kants Theodizeeschrift gehört ja das Bild des Gerichtes zum Hintergrund der Theodizeediskussion, in der, so Kant, ein „Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft“⁴ betrieben wird. Ein Buchtitel – „Theodizee – Gott vor Gericht?“⁵ – bringt die Frage und das Problem zum Ausdruck: Steht Gott wirklich vor Gericht?

Müßte es, vor dem Hintergrund von Luthers Rechtfertigungslehre, nicht ganz anders heißen, nämlich: der Sünder steht vor Gottes Gericht, der Mensch hat sich vor Gottes Gerichtshof zu verantworten? Stattdessen kommt der göttliche Richter im Gerichtsverfahren der Theodizee selbst vor Gericht. Ein Skandal, der nicht nur im Rahmen einer lutherischen Theologie sofort Einspruch auslösen muß!

¹ Vortrag beim Seminar der Luther-Gesellschaft „Warum? Das Erdbeben von Lissabon und die Theodizee-Frage bis heute“ am 4. Juni 2005 in Eisenach auf der Wartburg. Der Vortragscharakter wurde im folgenden Text weitgehend beibehalten. Vieles im Vortrag Angesprochene ist näher entfaltet und belegt in meiner Dissertation: *Thomas Reinhuber, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin 2000.

² Nach Röm 3, 5 und 9, 14. Vgl. *Walter Sparr*, Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, München 1980, 17.

³ Vgl. WA 40 II, 328, 1 f. (Auslegung zu Psalm 51, 2): *subiectum Theologiae [est] homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator*. Luther wird (wenn möglich) nach der Bonner/Clemenschen Ausgabe (= BoA; „De servo arbitrio“ etwa immer nach BoA 3), sonst nach der Weimarer Ausgabe (= WA) angeführt. Luthers Bibelvorreden werden zitiert nach: *Heinrich Bornkamm* (Hg.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Frankfurt a. M. 1983. Luthers Pestschrift sowie Briefe Luthers werden zitiert nach „Insel-Luther“: *Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, hg. von *Karin Bornkamm* und *Gerhard Ebeling*, Frankfurt a. M. 1990.

⁴ *Immanuel Kant*, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee; in: *Ders., Werke in zehn Bänden*, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. 9, Sonderausgabe, Darmstadt 1981, 103–124, 105.

⁵ *Willi Oelmüller* (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990.

Besonders vehement hat diesen Einspruch der Lutheranismus unter den Lutheranern, Werner Elert, formuliert: „Nicht Gott hat sich vor uns zu rechtfertigen, sondern wir vor ihm – infolgedessen ist jede Theodizee Widerspruch gegen Gott.“⁶ Elert sieht in dieser Frage Luther in einer Linie mit Paulus: Bei Luther „wie bei Paulus hat sich der Mensch vor Gott zu rechtfertigen“.⁷ Elert bezieht sich damit natürlich auf die Frage des Paulus im Römerbrief: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?“ (Röm 9, 20). Und die Frage nach dem Warum gegenüber Gott, die im Vers 19 schon auftaucht, ist damit auch abgewiesen. „Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich so?“ (Röm 9, 20; Jes 45, 9) „So zu fragen“, führt Elert aus, „als ob der Fragende nur Zuschauer und nicht Angeklagter wäre, ist für ihn [für Luther] bereits Frevel an der Majestät Gottes.“⁸

Doch was ist, möchte man Elert zurückfragen, wenn der fragende Mensch nicht allein Zuschauer, sondern Leidender ist? Erträgt Gott gar keinen Widerspruch? Läßt er, der göttliche Richter, keinerlei Einspruch zu? Hört er auf keine Klagen? Hat nicht zumindest der leidende Mensch ein Recht zur Klage, zum Protest und zum Widerspruch?

Gerhard Ebeling greift diese Gedanken auf: „Die Theodizeefrage in ihrer schlichtesten Gestalt ist die Warum-Frage, die der leidende Mensch an Gott richtet.“⁹ Ebeling verweist auf die vielen Warum-Fragen, die hauptsächlich im Alten Testament gestellt werden, in den Klagepsalmen etwa oder besonders vehement im Buch Hiob: „Warum bin ich nicht gestorben bei meiner Geburt?“ (Hi 3, 11); „Warum gibt Gott das Licht [des Lebens] dem Mühseligen ...?“ (Hi 3, 20). Wer die entsprechende Motette¹⁰ von Johannes Brahms kennt, hat das quälend gedehnte, lang klagende Warum des Chores ganz zu Beginn vielleicht im Ohr.

Um Luthers Bearbeitung des Theodizeeproblems geht es, und ich möchte nach diesen einleitenden Bemerkungen das Folgende unter 5 Hauptpunkten entfalten:

1. *Der entschuldigte Gott bei Erasmus und der klassischen Theodizee.*
2. *Der verborgene Gott, der alles in allem wirkt.*
3. *Die Theodizeefrage vor dem verborgenen Gott.*
4. *Die Theodizeefrage vor dem offenbaren Gott.*
5. *Die vermessene und die angemessene Warum-Frage.*

⁶ Werner Elert, *Der Christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Erlangen ⁶1988, 267. An anderer Stelle: Auch die Menschwerdung Gottes ist „keine Theodizee, denn Gott braucht sich vor uns nicht zu rechtfertigen“ (a. a. O., 317). Mit dem Ausblick (am Ende von „De servo arbitrio“) auf ein ewiges Leben bei Gott erwarte Luther die „Lösung des Theodizeeproblems – allerdings nicht als Leibnizsche ‚Rechtfertigung Gottes‘“ (*Ders.*, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, München 1931, 455). Im Inhaltsverzeichnis der „Morphologie“ sind Rechtfertigungslehre und Theodizee sogar in strikten Gegensatz zueinander gestellt (a. a. O., XI: „Theodizee gegen Rechtfertigung“).

⁷ A. a. O., 417.

⁸ Ebd.

⁹ *Gerhard Ebeling*, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 3, Tübingen 1979, 512.

¹⁰ Johannes Brahms, *Motette Opus 74*: „Warum ist das Licht gegeben“.

Im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen wird Luthers Werk „De servo arbitrio/Über den unfreien Willen“ stehen, mit dem er dem Humanisten Erasmus von Rotterdam und dessen Buch über den freien Willen geantwortet hat. Luther folgt in „De servo arbitrio“ weitestgehend dem formalen Argumentationsgang des Erasmus; deshalb komme ich zunächst zu Erasmus und seiner Sicht des Theodizeeproblems, mit der er in einer breiten Tradition steht.

1. Der entschuldigte Gott bei Erasmus und der klassischen Theodizee¹¹

Worum es Erasmus in seiner Schrift „De libero arbitrio/Über den freien Willen“ geht, erschließt sich aus einem kleinen Textabschnitt am Ende des Buches:

„Warum, wird man sagen, wird dem freien Willen etwas zugestanden? Damit es etwas gibt, was den Gottlosen mit Recht angerechnet wird, die sich freiwillig der Gnade Gottes versagt haben, damit der Vorwurf der Grausamkeit und Ungerechtigkeit von Gott abgewendet werde, damit von uns die Verzweiflung abgewendet werde, und die Sorglosigkeit abgewendet werde, damit wir zum Bemühen angespornt werden. Aus diesen Gründen wird von fast allen der freie Wille behauptet, der aber ohne die ständige Gnade Gottes unwirksam ist, damit wir uns nichts anmaßen.“¹²

In diesem Text ist – unter anderem – die Theodizeeproblematik deutlich angesprochen: Ohne Zugeständnis des freien Willens gibt es keine Erklärung für die Herkunft der Gottlosigkeit, der Sünde und des Bösen. Nur unter Annahme des freien Willens kann das Böse mit Recht dem Menschen angelastet werden, der sich aus freiem Willen heraus Gott und Gottes Gnade verweigert hat.

Ohne Zugeständnis des freien Willens ist die Frage nach Gottes Gerechtigkeit und Güte angesichts so vieler Übel in der Welt, nicht zu lösen. Die falsche Anklage Gottes, er sei ungerecht und grausam, ist nur abzuwenden, wenn er nicht für alles in der Welt verantwortlich gemacht werden kann und wenn einiges dem freien Willen des Menschen anzulasten ist.

Wenn es einen Gott gibt – woher dann das Böse?¹³ Diese uralte Frage der Theodizee ist auch die Frage des Erasmus, beherrscht als Hauptproblem den ganzen Schlußteil seiner Schrift über den freien Willen und findet eine klare Antwort: Die Freiheit des Menschen ist Ursprung des Bösen.

¹¹ Mit guten Gründen kann man die Theodizee als „spezifisch neuzeitliches Problem“ (*Sparn* [s. Anm. 2], 17) herausstellen; klar ist aber auch, daß die Frage, die Problematik der Theodizee uralte ist, wengleich der Begriff erst in der Neuzeit, bei Leibniz, auftaucht. Vgl. *Odo Marquard*, Schwierigkeiten beim Ja-Sagen; in: *Oelmüller* (s. Anm. 5), 87–102, 91.

¹² *Erasmus von Rotterdam*, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*/Gespräch oder Unterredung über den freien Willen; in: *Ders.*, *Ausgewählte Schriften*, hg. von *Werner Welzig*, Bd. 4, Darmstadt 1969, 191.

¹³ Vgl. *Boethius*, *Trost der Philosophie*. Lateinisch und Deutsch, hg. und übers. von *Ernst Gegen-schatz* und *Olof Gigon*, Zürich ⁴1986, 20–23: „Darum hat einer deiner Vertrauten nicht mit Unrecht gefragt: ‚Gibt es einen Gott, woher das Übel? Gibt es keinen, woher das Gute?‘“ („Si quidem deus, inquit, ‚est, unde mala? Bona vero unde, si non est?‘).

Diese Beschuldigung des menschlichen Willens führt zur Entschuldigung der göttlichen Güte. Der von Natur unendlich gnädige Gott ist gut, barmherzig und gerecht, deshalb auch schuldlos am Bösen, am Übel und am Unge rechten. Das Böse und die Folgen des Bösen sind dem verkehrten Willen der Menschen zuzuschreiben.¹⁴

Mit dieser Auffassung steht Erasmus in einer breiten Tradition des abendländischen Denkens: Schon Homer läßt am Anfang seiner Odyssee Zeus in der Götterversammlung die Klagen der Menschen über ihre Leiden zurückweisen mit dem Hinweis, daß die sterblichen Menschen selbst mit ihren Freveltaten ihr Elend schaffen. Bei Platon ist Gott schuldlos am Bösen, und Augustinus etwa weiß ohne die Anerkennung der Freiheit des menschlichen Willens keine Erklärung für die Herkunft des Bösen und die ganze Kette des Unheils. Auch für Thomas von Aquin kann die Schuld des Menschen nur dem freien Willen entspringen. Leibniz bestimmt in seiner Theodizeeschrift den freien Willen als „nächste Ursache für das Übel der Schuld und folglich auch für das Übel der Strafe“.¹⁵

Diese Denkweise ist noch heute bestimmend innerhalb der religionsphilosophischen Richtung der „free will defence“ als Hauptargument einer rationalen Theodizee. Für angelsächsische Denker, wie etwa Richard Swinburne oder Alvin Plantinga, stellt die Willensfreiheit einen so großen Wert dar, daß Gott gar nicht anders konnte, als den Mißbrauch der Willensfreiheit zuzulassen.¹⁶

Die Willensfreiheit ist die Einbruchsstelle für das Böse in Gottes guter Schöpfung; mit Unterscheidungen¹⁷ hinsichtlich des Bösen wird dann die Theodizee entfaltet: Das Böse wird unterschieden in das moralische Böse, also böse Taten, Verbrechen, Sünden – und das physische Böse oder das natürliche Übel: Krankheiten, Schmerzen, Unglücke, Leid, Tod. Das Böse der Schuld ist von Gott nur zugelassen. Der freie Gott wollte den freien Menschen als sein Ebenbild; er hat alles in seiner Schöpfung, besonders auch das herausragende Ge-

¹⁴ Vgl. Erasmus (s. Anm. 12), 11–13.

¹⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, Die Theodizee (1710), übers. von Artur Buchenau, Hamburg 21968, 320 (3. Teil, § 288); vgl. a. a. O., 110, 213, 310.

¹⁶ Vgl. zu den einzelnen Nachweisen von Homer bis Swinburne: Reinhuber (s. Anm. 1), 161–163.

¹⁷ In der lateinischen Tradition mittelalterlicher Theologie, etwa bei Augustin oder bei Thomas von Aquin (vgl. bei Anm. 43), wird das malum culpae (Böses der Schuld) vom malum poenae (Übel der Strafe) unterschieden. Bei Leibniz ist diese Unterscheidung aufgenommen; dazu kommt bei ihm noch eine dritte Art des Bösen, das metaphysische Übel, das in der notwendigen Beschränkung der geschaffenen Schöpfung im Gegenüber zum vollkommene Schöpfer besteht: Leibniz, Theodizee (s. Anm. 15), 110 f. (1. Teil, § 21): „Man kann das Übel im metaphysischen, physischen und moralischen Sinne auffassen. Das metaphysische Übel besteht in der einfachen Unvollkommenheit; das physische im Leiden und das moralische in der Sünde.“ Auch Kant beschreibt in seiner Theodizeeschrift drei Arten des Bösen: das moralische Zweckwidrige (Böses, Sünde), das physische Zweckwidrige (Übel, Schmerz) und schließlich das „Mißverhältnis der Verbrechen und Strafen in der Welt“ (Kant [s. Anm. 4], 107). Mit seiner dritten Kategorie des Bösen, die vor allem gegen Gottes Gerechtigkeit steht, erinnert Kant an die biblischen Klagen (v. a. in Ps 37 und Ps 73), warum es den Gottlosen gut geht und warum die Frommen leiden müssen!

schöpf, den Menschen, gut geschaffen. Der Mensch aber hat die gute Gabe der Willensfreiheit mißbraucht und hat durch seine Sünde das Böse in die Welt gebracht.

Die Schuld der Sünde nun erfordert Strafe: aus Gründen der Gerechtigkeit und der Erziehung muß Gott die Schuld bestrafen. Das Übel der Strafe ist von Gott gewollt. Als Schöpfer des Guten und zugleich Ordner des Bösen läßt Gott aber aus dem vielfältigen Bösen schließlich aber noch viel mehr Gutes entstehen. Mit dieser Zuordnung von Schuld und Strafe ist ein einsichtiges Entsprechungsverhältnis geschaffen: der Mensch erleidet Übel, weil er Böses getan hat.¹⁸

Es gibt nun Texte bei Luther, die eben von diesem Entsprechungsverhältnis geprägt sind:

In seinen verschiedenen Türkenschriften etwa deutet und interpretiert Luther mehrmals die Türkengefahr als Gottes Strafandrohung über die christliche Welt, die sich, durch vielfältigen Ungehorsam, durch Geiz oder Wucher zum Beispiel, von Gottes Gebot abgewandt hat. Die Türken erscheinen als „Gottes Zorn, Rute und Strafe über die ungläubige Welt“;¹⁹ mit dem drohenden Ansturm der Türken, die 1526 in Ungarn einen wichtigen Sieg errangen und 1529 schon vor Wien standen, sollen die Christen zur Buße, zur Umkehr aufgerufen, ja aufgerüttelt werden.²⁰

Auch in der Schrift Luthers „Ob man vor dem Sterben fliehen möge (1527)“²¹ erscheint das Leiden unter der Pest als Gottes Läuterungs- und Erziehungsmittel. Die Pest, die durch „Gottes Zulassen“²² vom Feind, also vom Satan, geschickt ist, bezeichnet Luther als „Gottes Verhängnis und seine Strafe“²³ – und als Erprobung, sowohl des Glaubens der Christen gegenüber Gott als auch ihrer Liebe gegenüber dem Nächsten.

¹⁸ Bei *Leibniz* (s. Anm. 15), 287 (3. Teil, § 241): „... man erduldet Schlechtes, weil man schlecht gehandelt hat ...“.

¹⁹ WA 30 II, 124, 1 f. (Vom Kriege wider die Türken, 1529).

²⁰ Vgl. WA 51, 594 ff. (Vermahnung zum Gebet wider die Türken, 1541). Dazu auch Luthers Briefe an seine Frau (18. September 1541) und an Georg Weiß (14. August 1541): Der Türke ist „Gottes Rute und Zorn ... über die Welt und sonderlich über die Christen, die Gott also strafen will“ (*Martin Luther, Ausgewählte Schriften* [s. Anm. 3], Bd. 6, 225).

²¹ A. a. O., Bd. 2, 225–250. Die Pestseuche wütete 1525 in Breslau, kam dann 1527 auch nach Wittenberg, so daß viele flohen. Luther, der in Wittenberg blieb, wurde um Rat gefragt, wie man sich angesichts der Pest verhalten solle.

²² A. a. O., 242.

²³ A. a. O., 235. Luther geht dabei aus von der Unterscheidung der Starken und Schwachen im Glauben. Unter Christen gibt es wenige Starke und viele Schwache (vgl. a. a. O., 227). Nicht fliehen darf man, wenn man durch Gottes Wort und Befehl gebunden ist, durch ein kirchliches oder obrigkeitliches Amt in der Verantwortung steht. Wer schwach ist, soll fliehen, wenn sonstige Hilfe für den Nächsten da ist, d. h. wenn genügend Prediger oder Helfer für die „Notversorgung“ da sein können. Für diejenigen, die bleiben, ist die Pest Erprobung ihres Glaubens gegenüber Gott und ihrer Liebe gegenüber den Nächsten. Sünde aber ist es, wenn man Bedürftige einfach im Stich läßt. Aber auch die Starken können sündigen, wenn sie sich in Vermessenheit und ohne vernünftige Schutzmaßnahmen der Pest aussetzen: „Gott hat die Arznei geschaffen und die Vernunft gegeben“ (a. a. O., 241).

In seinem Brief an Hans Kohlhase, dessen Rechtshandel und Schicksal Heinrich von Kleist in seiner berühmten Novelle „Michael Kohlhaas“ aufgenommen hat, empfiehlt Luther dem betrogenen Kaufmann: „...könnt Ihr das Recht nicht erlangen, so ist kein anderer Rat da denn Unrecht leiden. Und Gott, der Euch so läßt Unrecht leiden, hat wohl Grund dazu. Er meint es auch nicht übel noch böse mit Euch, kann auch solches wohl redlich wieder erstaten in etwas anderem, und Ihr seid darum nicht verlassen“.²⁴ Luther sieht und beklagt deutlich das Unrecht und Unglück, das Kohlhase erlitten hat, fürchtet aber, daß sich dieser im zornigen Kampf für sein Recht noch mehr ins Unrecht setzt. Kohlhase soll sich prüfen, ob es nicht Gründe bei ihm gebe dafür, daß er Unrecht erleiden muß. Zugespitzt formuliert: Luther argumentiert und tröstet hier gleichsam wie die Freunde Hiobs und sucht beim Unglücklichen selbst nach Gründen und Ursachen für sein Unglück!²⁵

Mit all diesen Äußerungen, die Unrecht und Übel als göttliche Strafen oder Prüfungen verstehen, steht also auch Luther in der oben kurz entfalteten Tradition der Theodizee! Allerdings wird sich in den folgenden Abschnitten zeigen, daß Luther die Theodizeeproblematik noch in ganz anderer Weise aufgreift.

Zur Grundgestalt der klassischen Theodizee gehört jedenfalls als entscheidendes Element die Beschuldigung des Menschen. Mit dem freien Willen, dem Mißbrauch der von Gott geschenkten, guten Willensfreiheit, dringt das Böse in die göttliche und vernünftige Ordnung ein. Das Böse in seinen verschiedenen Gestalten bleibt dem göttlichen oder vernünftigen Ganzen eingeordnet, es bleibt unter Gottes Vorsehung und Zulassung und wirkt mit als Kontrastelement zur besonderen Hervorhebung des Guten, zur Prüfung, Erziehung und Läuterung der strebenden Menschen und so endlich zur Vervollkommnung des Ganzen. Die Beschuldigung des menschlichen Willens zum Zweck der Entschuldigung Gottes ist dabei nur ein, aber ein entscheidendes Element. Erasmus hat dies in seiner Schrift vom freien Willen besonders herausgestellt.

2. *Der verborgene Gott, der alles in allem wirkt*

Luther hält in „De servo arbitrio“ dieses Bemühen, Gott mittels einer Beschuldigung des Menschen einfach entschuldigen zu wollen, für vergeblich, ja gefährlich. Denn dadurch werde Gott schließlich zum lächerlichen Gott.²⁶ Lächerlich ist Gott, so Luther, „wenn er nicht alles kann und tut oder wenn irgendetwas ohne ihn geschieht“.²⁷ Lachhaft ist ein Gott, der zum bloßen Zulasser oder Zuschauer²⁸ des Bösen gemacht wird.

²⁴ Brief vom 8. Dezember 1534: Luther, Ausgewählte Schriften (s. Anm. 3), Bd. 6, 165 f.

²⁵ Vgl. bei Anm. 59!

²⁶ *ridiculus deus*: BoA 3, 213, 37.40; 215, 5.

²⁷ A. a. O., 213, 40 f.

Für Luther steht an diesem Punkt das Sein Gottes auf dem Spiel. Wird Gott nämlich hinsichtlich des Bösen zum unbeteiligten Betrachter, der das, was er vor sich sieht, zwar nicht will, aber zuläßt, so wird er auch gegenüber anderem Geschehen immer mehr zum teilnahmslosen Zuschauer „und es kommt schließlich so weit, daß die Menschen ohne Gottes Wissen gerettet und verdammt werden“.²⁹

Gegen diesen lächerlichen Gott des Erasmus stellt Luther nun in scharfem Kontrast den verborgenen, allmächtigen und allwirkenden Gott. Gott ist allmächtig, „nicht allein dem Vermögen, sondern auch der Wirksamkeit nach ..., andernfalls wäre Gott ein lächerlicher Gott“.³⁰

Luthers Bemühen, vor allem in „De servo arbitrio“, geht offensichtlich dahin, Gott aus der Distanz zu bringen und die Nähe Gottes zu seiner Schöpfung radikal zu denken. In diesem Bemühen findet er Aussagen über Gott, die den aus der Tradition überkommenen Bestimmungen und Beschreibungen Gottes in der Philosophie und der Theologie diametral entgegenstehen. Das Gottesbild ist bei Luther mit einer ungeheuren Unruhe und Dynamik aufgeladen.

In der klassischen philosophischen und theologischen Tradition erscheint Gott als ein in sich ruhender Fixpunkt, zu dem alle Wesen hinstreben, weil sie als letztes Ziel das Glück und höchste Gut begehren. Gott als unbewegter Beweger bewegt alles zu sich hin, zieht alles wie ein Magnet an sich. Der unbewegte Beweger, das sich selbst denkende, in vollkommener Harmonie um sich kreisende Denken bleibt in sich ruhig, während alles andere sich unruhig zu ihm hin bewegt.

Dagegen ist für Luther Gott nicht zuerst die vollkommene Ruhe, die der unruhige Mensch als Ziel der Glückseligkeit anstrebt,³¹ sondern ist selbst „unruhiger ... Täter ... in allen seinen Kreaturen“.³² Gott ist nicht nur überlegener

²⁸ Vgl. a. a. O., 202, 19; 205, 26; 207, 39; 248, 29 f. Hier fällt der andere Akzent auf: In der Pestschrift stand die Pest unter Gottes Zulassen, damit die Menschen geprüft werden; jetzt, in „De servo arbitrio“, kritisiert Luther ausdrücklich den Begriff der Zulassung!

²⁹ BoA 3, 200, 31 f. Luther „wittert“ bei Erasmus epikureische Gottesvorstellungen. Die Götter Epikurs (wie auch der aristotelische Gott, der als Denken des Denkens nur um sich selbst kreist!) werden gleichsam arbeitslos, weil sie in die Zwischenwelten abgeschoben sind und dort im gemeinsamen seligen Gespräch ihr sorg- und weltloses Dasein genießen. Vgl. Reinhuber (s. Anm. 1), 164–168.

³⁰ BoA 3, 215, 3–5; vgl. BoA 3, 214, 11–14. Luther ist nicht so sehr an Gottes Möglichkeiten interessiert und bedenkt nicht die scholastischen Spekulationen hinsichtlich der göttlichen Allmacht, ob also Gott zum Beispiel in seiner Allmacht auch sündigen könnte oder ob er Vergangenes ungeschehen machen könnte. Das sind für Luther Spielereien und Spekulationen, die am biblischen Allmachtsbegriff (vgl. Dtn 32, 39; Ps 115, 3; Spr 16, 4; Am 3, 6; Jes 45, 7) vorbeigehen. Entscheidend ist für Luther, daß Gott in seiner aktuellen Allmacht alles Weltgeschehen wirkt und treibt.

³¹ Vgl. etwa die Gesamtkomposition der „Confessiones“ Augustins, die die Gott suchende Unruhe des menschlichen Herzens auf die endgültige Sabbatruhe in Gott ausrichtet!

³² BoA 3, 205, 39.

Gestalter und Anordner der Harmonie des Universums³³, sondern „Anstoßer“ und „Antreiber“³⁴ der Welt und der Kreaturen. Diese Überlegungen fließen schließlich ein in die Hauptaussage Luthers über den *deus absconditus* in „*De servo arbitrio*“: „Der verborgene Gott in seiner Majestät ... wirkt Leben, Tod und alles in allem.“³⁵

Schon in früheren Texten hat Luther von der Verborgenheit Gottes geredet; etwa in der Heidelberger Disputation vom gekreuzigten Gott, der gerade im Kreuz und im Leiden verborgen ist.³⁶ In „*De servo arbitrio*“ hat die Rede von der Verborgenheit Gottes aber einen anderen Akzent. Der verborgene, allwirkende Gott ist überall am Wirken; er wirkt Leben und Tod und alles in allem. Also wirkt er in den Kreißsälen und in den Sterbelagern der Welt, in der Herrlichkeit der Alpen und in zerstörenden Erdbeben, in der Mozartsymphonie und im Kriegsgreuel.³⁷

Luther spitzt den Gedanken des Allwirkens Gottes sogar so weit zu, daß der alles in allem wirkende Gott „notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen“³⁸ bewegt und treibt. Es gehört zu den anstößigsten Gedanken Luthers, daß der Satan, „der böse Feind“ des Menschen, oft vom verborgenen Gott, der sich dem Menschen auch als Widersacher feindlich entgegenstellt, kaum zu unterscheiden ist.³⁹ Es gibt für Luther schreckliche Zeiten der Anfechtung, in denen man nicht weiß, ob Gott der Teufel oder der Teufel Gott ist.⁴⁰ Der allwirkende Gott läßt sich vom Bösen nicht distanzieren; wenn es nichts gibt, was ohne Gott geschieht, muß auch das Böse mit dem allmächtigen, göttlichen

³³ Vgl. z. B. Thomas von Aquin, der in seiner „*Summa contra gentiles/Summe gegen die Heiden*“ im 71. Kapitel des 3. Buches eine Theodizee in nuce bietet! Thomas treibt seine Überlegungen, nach denen Gott zur Vervollkommnung der Harmonie des ganzen Universums in Teilbereichen notwendigerweise Böses zulassen mußte, sogar so weit, daß er im Gegensatz zu dem berühmten Boethius-Zitat (Wenn es Gott gibt – woher dann das Böse?, s. Anm. 13) das Böse nicht zur Infragestellung, sondern geradezu zum Beweis Gottes erhebt: „Wenn es das Böse gibt, dann ist auch Gott“ (Si malum est, Deus est)!

³⁴ BoA 3, 248, 3: impulsor, agitator.

³⁵ BoA 3, 177, 36–38: Deus absconditus in maiestate ... operatur uitam, mortem, et omnia in omnibus. Vgl. BoA 3, 203, 40–204, 1.

³⁶ BoA 5, 388, 19 f.: absconditum in passionibus; 388, 35 f.: Deum absconditum in passionibus; 389, 5: At deum non inueniri nisi in passionibus et cruce, iam dictum est. Dazu: BoA 1, 128, 32 f: Theologus crucis (id est de deo crucifixo et abscondito loquens).

³⁷ Thomas Mann hat ähnliche Gedanken in seinem Werk „Joseph und seine Brüder“, in dem faszinierenden Kapitel „Wie Abraham Gott entdeckte“, aufgenommen, wenn er von Gott sagt: „Er war nicht das Gute, sondern das Ganze. Und er war heilig! Heilig nicht vor Güte, sondern vor Lebendigkeit und Überlebendigkeit, heilig vor Majestät und Schrecklichkeit ...“: *Thomas Mann, Gesammelte Werke* in 13 Bänden, Frankfurt a. M. 1990, Bd. 4, 430.

³⁸ BoA 3, 204, 12–14: Quando ergo Deus omnia in omnibus mouet et agit, necessario mouet etiam et agit in Satana et impio.

³⁹ Vgl. schon im Alten Testament die merkwürdige „Austauschbarkeit“ von Gott und Satan: 2 Sam 24, 1 und 1 Chr 21, 1! Wieder greift Thomas Mann diese anstößigen Gedanken auf, wenn es im dritten Kapitel von „Lotte in Weimar“ heißt: „Da Gott das Ganze ist, so ist er auch der Teufel ...“: *Mann* (s. Anm. 37), Bd. 2, 439.

⁴⁰ Vgl. WA 24, 575, 16 f.; WA. TR 5, 600, 10–12.

Treiben in Verbindung gebracht werden. Alles, auch die verderbte, gefallene Natur des Menschen, auch das Böse, wird von der göttlichen Allwirksamkeit mitgerissen. Kommt also das Böse von Gott? Hier zieht Luther doch eine Grenze. Gott läßt das Böse nicht nur zu, er treibt im Bösen und durch das Böse, so daß Böses geschieht; dennoch handelt Gott nicht böse, denn Gott selbst ist gut.⁴¹ Ist die Kategorie „Zulassung“⁴² bezüglich des Bösen für Luther zu schwach, so ist die Kategorie „Schöpfung“ zu stark.

Die Unausgeglichenheiten in Luthers Argumentation sind oft nicht zu übersehen. Ein widerspruchsfreies, kohärentes oder konsistentes Begriffssystem, wie man heute gerne sagt, war gewiß nicht seine Sache. Luther wehrt sich auf jeden Fall gegen die sauberen gedanklichen Lösungen,⁴³ die Gott vom Bösen und vom Übel fernhalten. So wendet er sich auch gegen die „Sophisten“;⁴⁴ die Philosophen und Theologen, die dem verborgenen Gott mit diffizilen Distinktionen und abstrakten Begriffen zu begegnen suchen.⁴⁵ Der Versuch des Erasmus, Gott durch eine Beschuldigung des Menschen einfach entschuldigen zu wollen, gehört für ihn zu diesen Versuchen. Dagegen beruft er sich auf die Poeten und Schriftsteller, die oft die unmittelbarere Erfahrung mit der Verborgenheit Gottes haben. Wenn heidnische Schriftsteller, etwa Vergil, vom alles bestimmenden Schicksal reden, so zeigen sie für Luther, daß auch sie letztlich um das Wirken des allwirkenden und verborgenen Gottes wissen, der den Menschen eine Notwendigkeit auferlegt.⁴⁶

⁴¹ Vgl. BoA 3, 204, 21–25.

⁴² Luther verwendet zwar das Verb „zulassen“ (permittere) in „De servo arbitrio“ (BoA 3, 138, 30; 139, 39; 202, 19; 205, 26; 207, 39), aber eher beiläufig, ohne besondere kategoriale Betonung.

⁴³ Eine solche „saubere“ Lösung zeigt sich etwa im Umgang des Thomas von Aquin mit den radikalen Aussagen in Jes 45, 7, wonach Gott Licht und Finsternis, Heil und Unheil, wirke und erschaffe, und Am 3, 6, wonach kein Übel in der Stadt geschehe, das Gott nicht wirke. Für Thomas beziehen sich diese Aussagen nur auf das Übel der Strafe, das *malum poenae*, das Gott gerechter- und notwendigerweise angesichts des Bösen der Sündenschuld, des *malum culpae*, den schlechten Geistern und Menschen auferlegen muß (Summa theologica/Summe der Theologie I, q 49 a 2 ad 1). Nur das *malum poenae* ist von Gott direkt gewollt; das *malum culpae*, das aus dem schlechten Gebrauch der Willensfreiheit hervorgeht (q 23 a 3 ad 2), steht nur unter Gottes zulassendem Willen der Verwerfung (q 23 a 3 c).

⁴⁴ BoA 3, 109, 10: *sophistae*.

⁴⁵ Mit Wortspielereien (*ludibrii/ludibrium*: BoA 3, 109, 20.30; 210, 29), durch Disputationen (*disputationibus*: 110, 20 f.), durch leere Worte (*inanius uerbis*: 282, 39 f.; vgl. 281, 31), durch scholastische Spitzfindigkeiten (*scholasticas subtilitates*: 216, 37), durch dummes Geschwätz (*nugis*: 231, 22) und durch ein Hirngespinnst (*phantasma*: 218, 6) entziehen sich die Sophisten der Gewalt der Frage nach der Notwendigkeit.

⁴⁶ Vgl. BoA 3, 109, 40–110, 2; 213, 39. Wenn Luther sich auf Poeten und ihr „Wissen“ vom verborgenen Gott beruft, dann bezieht er sich auf die Schriftsteller der Antike, zum Beispiel Vergil oder Ovid, die ihm seit Schul- und Studienzeit vertraut waren. Aber auch moderne Schriftsteller reden vom verborgenen Gott: manchmal explizit, wie Alfred Andersch, der in seinem Roman „Sansibar oder der letzte Grund“ das Hadern des Pfarrers Helander mit dem *deus absconditus* schildert; manchmal auch implizit. Als Beispiel dafür sind hier im Text einige Hinweise im Werk Thomas Manns angeführt (vgl. Anm. 37; 39 und 49).

Mit Luthers Aussage vom *deus absconditus*, vom verborgenen Gott, der alles in allem wirkt, ist vor allem die Unbegreiflichkeit Gottes unüberbietbar auf die Spitze getrieben; der verborgene Gott ist ein maßloser und unbegreiflicher Gott, weil er mit keinem menschlichen Maß zu messen ist, weil er keinem Gesetz und keiner Macht untersteht und weil er in seiner Freiheit die Regel für alles ist.⁴⁷ Er bleibt als maßloser Gott unbegreiflich,⁴⁸ unzugänglich und undurchschaubar. Er bleibt, obwohl er doch alles bewegt, im Dunkel als verborgener und dem Menschen letztlich fremder Gott.⁴⁹ Luther warnt davor, sich diesem Gott gedanklich nähern zu wollen oder gar sich seiner spekulativ zu bemächtigen. Aber auch ohne spekuliert zu werden, bleibt der verborgene Gott unumgehbarer Erfahrung. Der alles in allem wirkende Gott in seiner Verborgenheit ist nicht zu durchschauen und nicht zu begreifen – gerade auch nicht mit einer Theodizee.

3. Die Theodizeefrage vor dem verborgenen Gott

Die Theodizee-Frage in ihrer einfachsten Gestalt, ich erinnere noch einmal an die Aussage Gerhard Ebelings,⁵⁰ ist die Warum-Frage: Warum gibt es das Böse, wenn Gott doch gut ist? Warum läßt Gott die vielen Übel in der Welt zu? Warum verhindert er nicht, daß gute oder unschuldige Menschen Schlechtes und Unglücke erleiden müssen? Am *deus absconditus* prallen diese Warum-Fragen wie an einer Mauer einfach ab! Mehrmals stellt Luther in „*De servo arbitrio*“ heraus, daß das „Warum“ gegenüber dem *deus absconditus* vergeblich ist.⁵¹ Der verborgenen Gott ist zwar zu wissen; der Mensch weiß, „daß“ es ihn gibt – aber sein „was“ und sein „warum“ bleibt dunkel und rätselhaft.⁵²

Luther sieht im Versuch der Vernunft, über begriffliche Konstruktionen Gottes Gerechtigkeit und Güte mit menschlichem Leid und Unglück auszusöhnen, die Gefahr, daß sich die Vernunft überhebt und die ihr gesetzten Grenzen überschreitet. In seiner Kritik an der sich selbst überhebenden Vernunft nimmt Luther in „*De servo arbitrio*“ dann auch das Bild Kants vom Gerichtshof der Vernunft vorweg, in dem die Vernunft Verteidigerin, Anklägerin und Richterin Gottes in einem zugleich ist.⁵³

⁴⁷ BoA 3, 208, 1–9. Vgl. 213, 35 f.

⁴⁸ A. a. O. 289, 14–40.

⁴⁹ Gegen Ende seiner Novelle „Der Tod in Venedig“ läßt Thomas Mann den Schriftsteller Gustav Aschenbach im furchtbaren Traum die Erfahrung des fremden Gottes machen. Aschenbachs Seele erliegt im Traum dem Rausch und der Raserei des Dionysos, so wie der Künstler in der Wirklichkeit seines Venedigurlaubs der Schönheit des Knaben Tadzio verfallen ist. Der wilde, fremde und feindliche Gott überwältigt Aschenbachs gefaßte und würdige Geistigkeit. Vgl. *Mann* (s. Anm. 37), Bd. 8, 515–517.

⁵⁰ Vgl. Anm. 9.

⁵¹ Vgl. BoA 3, 122, 34. 37 f.; 176, 40; 178, 11; 182, 28; 200, 23; 207, 27. 32. 39; 220, 38.

⁵² A. a. O., 178, 10–13.

Die sich überhebende Vernunft verlange schließlich, so Luther, „daß Gott nach menschlichem Recht handle“.⁵⁴ Gott soll sich im Rahmen menschlicher Begreiflichkeit bewegen, soll „auch nach unserm Maßstabe gerecht“⁵⁵ handeln. Er soll den Grundsätzen, die etwa bei Aristoteles in seiner Ethik festgesetzt sind, entsprechen und er soll für sein Gottsein Rechenschaft ablegen, warum er etwas will oder tut, was überhaupt nicht den Anschein der Gerechtigkeit hat. Damit werde, so Luther, Gott wie ein kleiner Flickschuster oder Gürtelmacher vor Gericht geladen.⁵⁶ Die Vernunft als Richterin der Worte und Werke Gottes⁵⁷ will insofern „Gott zur Ordnung rufen und will ihm Gesetze vorschreiben, daß er nicht jemanden verdamme, es sei denn, er habe es nach unserem Urteil verdient“.⁵⁸

Solche Versuche vernünftiger Theodizee sind für Luther den Bemühungen der Freunde Hiobs vergleichbar. Denn diese „treiben groß und lang Geschwätz, wollen Gott recht erhalten, daß er keinen Frommen strafe; strafe er aber, so müsse derselbe gesündigt haben. Und haben so einen weltlichen und menschlichen Gedanken von Gott und seiner Gerechtigkeit, als wäre er, gleich wie Menschen sind, und seine Rechte, wie der Welt Recht ist.“⁵⁹

Theodizee als Theodizee der Vernunft lehnt Luther also entschieden ab. Die Vernunft muß scheitern mit ihrem Versuch, die Mauer des unbegreiflichen und verborgenen Gottes durchbrechen zu wollen. In seiner Auslegung zu Psalm 51 bringt es Luther so auf den Punkt: Der *deus absconditus* – Luther nennt ihn hier den *deus absolutus* – ist „wie eine eiserne Mauer ... gegen die wir nicht anrennen können, ohne zu verzweifeln.“⁶⁰ Von dieser Mauer wußte auch Hiob, wenn er klagt: „Er [Gott] hat meinen Weg vermauert, daß ich nicht hinüber kann ...“ (Hi 19, 8; vgl. Klgl 3, 7).

⁵³ Vgl. Anm. 4.

⁵⁴ BoA 3, 226, 6 f.

⁵⁵ WA 18, 729, Anm. 2.

⁵⁶ Vgl. BoA 3, 226, 4–15.

⁵⁷ A. a. O., 202, 4.

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 226, 19–21.

⁵⁹ Luthers Vorreden (s. Anm. 3), 60. Luthers Feststellung hinsichtlich des Kernpunktes des Hiobbuches, „daß Gott auch die Frommen ohne Ursach, allein zu seinem Lobe peiniget“ (a. a. O., 59 f.), ist schwer zu deuten. Was bedeutet die Peinigung zu Gottes Lob? Luther will damit natürlich zunächst Joh 9, 3 aufnehmen. Von Eph 1, 11–14 her (V. 12 und 14: „Lob seiner Herrlichkeit“) erscheint der Blick auf das Licht der Herrlichkeit (*lumen gloriae*) als mögliche Antwort. Vgl. bei Anm. 84.

⁶⁰ WA 40 II, 330 (Auslegung zu Ps 51, 3). Im „Sermon von den guten Werken“ erscheint ebenfalls das Bild der Mauer: In der Leidenserfahrung steht Gott verborgen wie hinter einer Wand oder Mauer (und sieht doch auf mich und läßt mich nicht) BoA 1, 233, 7 ff. Auch der Schriftsteller Elias Canetti bezieht sich in „Die Stimmen von Marrakesch“ (*Elias Canetti*, Die Stimmen von Marrakesch, München 2004, 24) auf das Bild der Mauer; er beschreibt im Kapitel „Die Rufe der Blinden“ blinde Bettler, die unaufhörlich den Gottesnamen Allah im Munde führen: „Manche vertrauen auf seinen [Gottes] Namen allein und rufen nichts als diesen. Es ist ein schrecklicher Trotz darin, Gott kam mir wie eine Mauer vor, die sie immer an derselben Stelle berennen.“

4. Die Theodizeefrage vor dem offenbaren Gott

Der alles in allem wirkende Gott in seiner Verborgenheit, der maßlose, mit keinem menschlichen Maß zu messende und zu begreifende Gott hat sich selbst, so Luther, für die Menschen ein Maß gegeben. Der verborgenen Gott hat sich – als gepredigter und offener Gott – „in sein Wort gekleidet und dargebracht“. ⁶¹ Der maß- und grenzenlose Gott hat sich „in seinem Wort definiert“. ⁶² Dem *deus absconditus* tritt so der *deus revelatus* oder *praedicatus* entgegen, an den allein sich der Mensch im Glauben halten kann. Mit ihm allein kann der Mensch heilsamen Umgang haben – mit ihm kann er auch, wie es in Ps 18, 30 heißt, „über Mauern springen“ – nicht zuletzt auch über die Mauer des verborgenen Gottes!

Der Glaube ist aber nicht einfach Ersatz für das Unvermögen der Vernunft, Gott zu erkennen. Der Glaube sieht anderes, er sieht im Blick auf Gott mehr als die Vernunft, er sieht und durchschaut aber auch nicht alles – sonst wäre er eine weltenthobene Gnosis. Er muß es „tragen“, ⁶³ er muß „ertragen und erharren“, ⁶⁴ daß ihm in Gottes Wort etwas zugesagt ist, was er in der Fülle des Versprochenen noch nicht erfährt. Der Glaube muß es tragen, daß er von der geschehenen Vollendung (Joh 19, 30) und von der Neuschöpfung, in der das Alte vergangen ist (2Kor 5, 17), hört, daß er sie aber nicht sieht. Er muß ertragen, daß der Gott in Christus das Böse bekämpft (Lk 11, 20) und ihm entgegentritt (Mt 4, 1–11), daß dieser sich aber gegen den Gott, der das Böse wirkt (Am 3, 6; Jes 45, 7), nicht – noch nicht – durchgesetzt hat.

Der Glaube muß es aushalten, daß ihm eine Gewißheit geschenkt wird (Röm 8, 38 f.), daß er der Ungewißheit durch den verborgenen Gott und sein oft rätselhaftes Wirken (Röm 9–11) aber nicht einfach enthoben ist. So ist der Glaube angefochtene Gewißheit zwischen verborgenem und gepredigtem Gott! Und er bleibt angefochten – gerade auch angesichts der Fragen der Theodizee.

In einem dichten Text am Ende von „*De servo arbitrio*“ geht Luther noch einmal auf die bedrängenden Fragen des Erasmus ein, vor allem hinsichtlich der Theodizee und der Prädestination, und verknüpft sie mit den Antworten des Glaubens. Es geht in diesem Text, einem Bekenntnis, letztlich um die Gerechtigkeit Gottes angesichts der Ungerechtigkeiten in der Welt und angesichts des Rätsels, daß es unter den Menschen, die doch alle gleichermaßen der Sünde unterworfen sind, Gerettete und Verdammte geben soll.

Luther greift das Theodizeeproblem folgendermaßen auf:

„Siehe, so lenkt Gott diese körperliche Welt in den äußerlichen Dingen, daß du, wenn du das Urteil der menschlichen Vernunft ansiehst und ihm folgst, gezwungen

⁶¹ BoA 3, 177, 29

⁶² A. a. O., 177, 38.

⁶³ A. a. O., 117, 11; 226, 5; 255, 21.

⁶⁴ WA 19, 353, 15.

wärst zu sagen: Entweder es gibt keinen Gott oder Gott ist ungerecht, wie jener⁶⁵ sagt: ‚Oft werde ich verführt anzunehmen, es gebe keine Götter‘.⁶⁶

Hier ist zunächst noch einmal die vernünftige Theodizee-Frage im Blick; die Vernunft hat nach Luther nur zwei Möglichkeiten: entweder sie hält Gott für ungerecht oder muß überhaupt das Dasein eines Gottes verneinen. Doch nicht allein die Heiden stellen sich mit ihrer Vernunft diesen Fragen; allgemeinschliche Erfahrungen und die Erfahrungen der biblischen Heiligen gehen in eine gleiche Richtung:

„Denn siehe, wie es den Bösen bestens geht, wie ausgesprochen unglücklich hingegen den Guten, wie die Sprichwörter bezeugen und die Erfahrung, die Mutter der Sprichwörter: ‚Je frevelhafter, desto glücklicher.‘ ‚Es fließen über‘, sagt Hiob [Hi 12, 6], ‚die Hütten der Gottlosen.‘ Und Ps 72 [Ps 73, 12] klagt: ‚Die Sünder fließen in der Welt von Reichtum über.‘ Ich bitte dich, ist es nicht nach dem Urteil aller höchst ungerecht, daß die Bösen vom Schicksal begünstigt und die Guten heimgesucht werden? [vgl. Ps 37, 7] Aber so bringt es der Lauf der Welt.“⁶⁷

Es geht in diesem Zusammenhang nicht um spekulative Fragen einer alles wissen wollenden Vernunft, sondern um Fragen der angefochtenen Vernunft und des angefochtenen Glaubens. In ihren Anfechtungen und ihren Fragen sind die Weltweisen und die biblischen Heiligen vereint und es ergibt sich hinsichtlich der Theodizeefrage eine Solidarität zwischen den angefochtenen Heiden und den Gläubigen:

„Die Propheten aber, die Gottes Dasein geglaubt haben, werden von der Ungerechtigkeit Gottes noch mehr versucht, wie Jeremia, Hiob, David, Asaph und andere. Was, glaubst du, haben Demosthenes und Cicero gedacht, als sie alles, was sie konnten, bewirkt hatten und solchen Lohn durch einen elenden Untergang [vgl. Ps 49, 11] empfangen haben?“⁶⁸

Die beiden bedeutendsten Redner der Antike, Demosthenes und Cicero, stehen für die leidvollen Erfahrungen der Geschichte. Beide verdienstvollen Politiker mußten an ihrem Lebensende ein elendes Schicksal erfahren; Demosthenes wurde zum Selbstmord gezwungen; Cicero wurde von den Schergen des Antonius getötet und schrecklich verstümmelt. Mit dem Hinweis auf die Propheten – Luther erwähnt im Bekenntnis Hiob, Jeremia, David und Asaph (also wohl vor allem die Beter der Klagepsalmen) – legitimiert Luther die Theodizeefrage im biblischen Zusammenhang: „... Es will und muß gekämpft und gelitten sein, wir können nicht besser sein, denn die lieben Propheten und Apostel, de-

⁶⁵ Der Dichter Ovid; vgl. dessen Liebesgedichte/*Amores* III, 9, 35 f.

⁶⁶ BoA 3, 290, 6–11. Hier und in den folgenden Zitaten folge ich der von *Athina Lexutt* vorgelegten Übersetzung (s. o. S. 4 f.).

⁶⁷ A. a. O., 290, 11–17.

⁶⁸ A. a. O., 290, 23–27.

nen es auch also gegangen ist“.⁶⁹ In diesem Horizont ist die Theodizee-Frage für Luther also nicht einfach abweisbar; sie war auch für den Beter des Psalms 73, des Psalms 88⁷⁰ und für Hiob oder Jeremia nicht einfach abweisbar.

Luther geht auf die Theodizeefrage ein, diese in allen Jahrhunderten behandelte und niemals gelöste Frage: Für ihn ist es vor allem die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in einer Welt, in der es den Guten oft schlecht und den Bösen oft gut ergeht.⁷¹ Mit seiner Lösung, setzt er, einfach formuliert, auf eine ausgleichende Gerechtigkeit in einem anderen Leben bei Gott:⁷²

„Und die kurze Lösung dieser unlösbaren Frage besteht in einem einzigen kleinen Wort, nämlich: Es gibt ein Leben nach diesem Leben, in dem alles, was hier nicht bestraft und belohnt wird, dort bestraft und belohnt werden wird. Denn dieses Leben ist nichts als ein Vorlauf oder vielmehr: ein Anfang des zukünftigen Lebens.“⁷³

Luther sieht keine innerweltliche oder der Vernunft zugängliche Lösung des Theodizeeproblems. Sie kann, ja sie muß das Problem der Theodizee aus vielen menschlichen Erfahrungen erheben – sie kann es aber nicht lösen. Biblische, geschichtliche, literarische und volkstümliche Zeugnisse sind aber darin vereint, daß sie darstellen, wie die Menschheit immer unter dem Druck des Theodizeeproblems stand. Dessen Lösung sieht Luther nur darin, daß der Glaube, der sich ans Evangelium, an den offenbaren Gott hält, einen anderen Blick einnehmen kann. Er vermag diese Welt zu relativieren, zu übersteigen und kann in eine andere Welt, in Gottes Ewigkeit hineinblicken, hineinglauben. Dieser Blickwechsel ist dem Glauben möglich, weil er eine „Verheißung von der Zukunft“⁷⁴ hat.

Da diese Verheißung der Zukunft aber nicht allen gleichermaßen gilt und Gottes ausgleichende Gerechtigkeit, wie es scheint, nicht allen widerfährt, verbindet sich die Theodizeefrage für Luther unmittelbar und eng mit der Prädestinationsfrage.

⁶⁹ WA 50, 474, 6–8. Vgl. BoA 3, 214, 28–32: Luther spricht hier von seinen mehrmaligen Erfahrungen abgründiger Verzweiflung in der Anfechtung – Erfahrungen, in denen er wünschte, niemals geboren zu sein! Ganz deutlich ist der Bezug zu Hi 3, 1–26 und Jer 20, 14–18.

⁷⁰ Diesen Psalm bezeichnet Erich Zenger als „Theodizee-Klage“: der Psalm 88 sei „betender Kampf gegen Gott mit Gott“ (Stuttgarter Psalter, mit Einleitungen und Kurzkommentaren von Erich Zenger, Stuttgart 2005, 232). Der betende Kampf gegen Gott mit Gott ist besonders bei Luther herausgestellt; s. dazu Anm. 81.

⁷¹ Damit berührt sich Luther eng mit Kant, der neben dem Bösen der Schuld und dem Übel des Schmerzes noch das Mißverhältnis von Verbrechen und Strafen in der Welt, die Ungerechtigkeit, daß es den Guten oft schlecht und den Bösen oft gut ergeht, als eine dritte Kategorie des Bösen heraushebt; vgl. bei Anm. 17.

⁷² Für Luther ist es eine einfache Lösung; aus moderner Sicht ist man geneigt, in diesem Trost eher eine billige Vertröstung zu sehen. Dazu, wie Luther angesichts dieses Vorwurfs positiv verstanden werden kann, vgl. Reinhuber (s. Anm. 1), 203–206.

⁷³ BoA 3, 290, 31–36.

⁷⁴ WA 42, 482, 18 f.

Alle Menschen sind doch Sünder; die menschliche Schuld ist umschlossen von der göttlichen Allmacht und deren Notwendigkeit, deshalb kann es Luther nicht, wie etwa Erasmus, bei der einfachen Schuldzuweisung dem Menschen gegenüber belassen. Ein einfaches und einsichtiges Aufrechnen von menschlicher Schuld im Gegenüber zum göttlichen Handeln, zur göttlichen Verantwortung⁷⁵ ist für Luther nicht möglich. Im Licht des Evangeliums sieht der begnadigte Sünder zwar als begnadigter Sünder auf die andern, die auch Sünder sind – aber eben nicht begnadigte Sünder. So bleibt eine Solidarität der einen Kinder des Zorns,⁷⁶ die die Gnade empfangen haben, mit den anderen Kindern des Zorns, denen die Gnade – scheinbar – von Gott verweigert wird.

Für Luther sieht diese Solidarität konkret etwa so aus, daß er für den Heiden Cicero, den er so ungemein schätzt und liebt, den Stand der Seligkeit erhofft.⁷⁷ Gleichwohl macht Luther aus dieser persönlichen Hoffnung keine allgemeine Theorie, keine Allversöhnungs- oder Allerlösungslehre, sondern legt sich selbst die Einschränkung auf, daß man beim offenbarten Wort bleiben solle.

5. Die vermessene und die angemessene Warum-Frage

Luthers Umgang mit dem Theodizeeproblem ist – das hat sich hoffentlich angedeutet – vielschichtig: Er kann in bestimmten Texten klassische Unterscheidungen der Theodizee verwenden, so etwa in seinen Türkenschriften oder in der Schrift über das Pestproblem. Luther verweist dabei auf die menschliche Schuld als Ursache für göttlichen Zorn und göttliche Strafe; mit seinem Aufruf zur Schuldeinsicht und zur Umkehr verbindet er zugleich den Hinweis auf den gnädigen, offenbaren Gott, wie er sich im Evangelium zeigt.

In anderem Zusammenhang werden diese Unterscheidungen, etwa das einsichtige, verstehbare Entsprechungsverhältnis von Schuld und Strafe, von Luther problematisiert und vehement in Frage gestellt, hauptsächlich in seinem Werk „De servo arbitrio“. In der Auseinandersetzung mit Erasmus wendet sich Luther gegen einen umfassenden Rationalismus, der schließlich, so Luthers Vorwurf,

⁷⁵ Vgl. Walter Groß/Karl-Josef Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 217 f.: „Es ist biblisch legitim, von Gottes Verantwortung für das Übel zu reden. Nur wer Gottes Verantwortung benennen kann, kann auch Gottes Kampf gegen das Übel einklagen. Die Schrift aber kennt nicht die Rede von der Schuld Gottes [trotz Hi 9, 24]. Wir stoßen hier an eine Grenze.“

⁷⁶ Vgl. Eph 2, 3.

⁷⁷ Dazu Luthers Tischrede Nr. 3925 (BoA 8, 200, 18–26): „*De Cicerone*. Deinde fecit mentionem Ciceronis, optimi, sapientissimi et diligentissimi viri, quanta ille passus sit et fecerit: Ich hoff, inquit, unser Hergott wirdt im und seins gleichen auch genedig sein, quamvis non est nostrum illud dicere et definire, sondern sollen bey dem verbo revelato bleiben: ‚Qui crediderit et baptizatus fuerit etc.‘. Quod autem Deus possit cum aliis dispensare et discrimen habere inter alias gentes, hic non est nostrum scire tempora et modum. Erit enim novum coelum, nova terra multo amplior et latior. Bene potest singulis secundum sua merita retribuere.“ Vgl. im biblischen Zusammenhang die Hoffnung des Paulus: Röm 9, 1–3; 10, 1; dazu auch Ex 32, 32!

auf eine durchgängige Einsichtigkeit und Verstehbarkeit Gottes hinzielt. In dieser Perspektive ist die Theodizee für Luther eine inakzeptable Vermessenheit der Vernunft, die Gottes Geheimnis und Größe anzutasten versucht. Auch der Versuch des Erasmus, Gottes Entschuldigung und Rechtfertigung durch eine Beschuldigung des Menschen und seiner Willensfreiheit zu erreichen, also das Böse gleichsam nur auf das Konto des Menschen zu buchen, erscheint Luther vergeblich. Mit seiner Betonung der Verborgenheit Gottes, der alles wirkt und umgreift, auch das Böse, schiebt Luther diesem vernünftigen Theodizeeversuch einen Riegel vor.

Hinsichtlich Luthers Umgang mit dem Theodizeeproblem ist vor allem darauf zu achten, ob die anmaßende Vernunft oder der kämpfende Glaube in Frage steht. Denn die spekulative Warum-Frage der Vernunft ist nicht identisch mit der klagenden und anklagenden Warum-Frage des Glaubens.⁷⁸ Der vernünftige „Rechtsstreit *um* Gott“ vor einem Gerichtshof der Vernunft ist nicht gleichzusetzen mit dem „Rechtsstreit *mit* Gott“⁷⁹, den Hiob mit Gott geführt hat (vgl. Hi 13, 18 f.; 23, 1–7) und in dem der angefochtene Glaube steht. Der Widerspruch gegen Gott, der sicher auch in der klagenden Theodizeefrage des Glaubens liegt, ist durch die biblischen Klagen, ist durch die Klagepsalmen, durch Hiob oder Jeremia, legitimiert.⁸⁰

Die vermessene Vernunft scheitert am *deus absconditus*; der kämpfende Glaube kann aber vom verborgenen Gott zum offenbaren Gott fliehen und mit dem Gott heilsam umgehen, der sich in Jesus Christus gezeigt hat.⁸¹ Der *deus absconditus* entzieht sich dem Gerichtsverfahren der Vernunft und stellt sich keinem Gericht des Menschen. Alle Fragen prallen an ihm ab.

Der gepredigte und offenbarte Gott aber stellt sich dem Gericht der Menschen. Zeigt doch die biblische Passionsgeschichte, wie sich Gott, der in Jesus Christus war, vor das Gericht führen und verurteilen ließ. In Christus läßt sich Gott hineinziehen in das weltliche Gerichtsverfahren, läßt sich anklagen, beschuldigen und verurteilen. In Christus geschieht dann die Rechtfertigung des Gottlosen, in ihm kommen der sündige Mensch und der rechtfertigende Gott

⁷⁸ Vgl. den Unterschied im Hebräischen zwischen dem eher klagenden *lamma* und dem eher informatorisch erfragenden *madua*; dazu: *Alfred Jepsen*, *Warum? Eine lexikalische und theologische Studie*; in: *Das ferne und nahe Wort*, FS Leonhard Rost, hg. v. *Fritz Maass*, Berlin 1967, 106–113, bes. 108–110.

⁷⁹ *Oswald Bayer*, *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*; Tübingen 1991, 207.

⁸⁰ Auf die Illegitimität der Theodizeefrage im Zusammenhang der Theologie Luthers verweist etwa *Hans Joachim Iwand*: *Die Theodizeefrage bei Leibniz, mit dem Optimismus der Aufklärung im Hintergrund*, „kann sich erst da einstellen, wo die Warum-Frage Gott gegenüber als legitim angesehen wird. Sie ist natürlich auch vorher da, auch bei Luther, aber sie bestimmt nicht das Denken in der Theologie. Sie bekommt – keine Antwort“ (*Ders.*, *Nachgelassene Werke*, Bd. 5, *Luthers Theologie*, hg. v. *Johann Haar*, München 1983, 96). Vgl. bei Anm. 6 die Einwände Elerts.

⁸¹ Vgl. WA 19, 223, 15 f.: „wider [den verborgenen] Gott zu [dem offenbaren] Gott dringen und rufen“, und WA 5, 204, 26 f.: *ad deum [revelatum] contra deum [absconditum] confugere*.

ganz zusammen.⁸² Die klagenden Warum-Fragen der Menschen sind von Jesus am Kreuz mit seiner Warum-Frage aus Psalm 22 aufgenommen und aufgehoben. Stellvertretend für die Menschen schreit Jesus sein Warum – und darin alle Warum-Fragen der Menschen – zu Gott.⁸³

Luthers letztes Wort in „De servo arbitrio“ ist seine Rede von den drei Lichtern.⁸⁴ Im Licht der Herrlichkeit sollen alle Fragen schließlich in die endgültige Klarheit treten: die im Licht der Natur unlösbare Frage der Theodizee, die im Licht der Gnade ihre Beantwortung findet, wie auch die im Licht der Gnade unentwirrbare Anfechtung angesichts der Ungerechtigkeit der Prädestination.

Der verborgene Gott behält sein rätselhaftes, Leben und Tod, Gutes und Böses umgreifendes Wirken bis zum Licht der Herrlichkeit. Bis dahin liegt er mit dem Wirken des offenbaren Gottes im Streit. Der verborgene Gott hat universale Wirkung (vgl. Jes 45, 7); der gepredigte Gott hat universale Geltung (vgl. Mt 28, 18–20), aber nur begrenzte Wirkung. In der Jetzt-Erfahrung ist der gepredigte Gott noch eingebunden in den verborgenen Gott; das Wirken des gepredigten Gottes aber gibt die Hoffnung, daß es einmal umgekehrt sein wird und daß der verborgene Gott mit seinem mehrdeutigen Wirken ganz im offenbaren Gott mit seinem eindeutigen Liebes- und Lebenswillen aufgehoben sein wird. Dieses völlige Zusammenfallen von deus absconditus und deus revelatus zu einer letzten Einheit thematisiert Luther mit seiner Rede vom Licht der Herrlichkeit.

Mit der Hoffnung auf das Licht der Herrlichkeit, das ja auch ein Bild für das Jüngste Gericht ist, verbindet sich für Luther auch eine Gerichtsdimension,⁸⁵ in der das Verborgene der Menschen⁸⁶ und das Verborgene der dunklen Werke und Wege Gottes zum Vorschein kommen werden. Auch die Mauer des verborgenen Gottes erscheint in dieser Sicht noch einmal in einem anderen Licht: nicht mehr allein als undurchdringliche Mauer, an der alle Fragen abprallen, sondern gleichsam als Klagemauer, an der die unbeantworteten Fragen und ungelösten Rätsel der Welt haften und endlich und endgültig auf eine Antwort und eine Lösung warten.

⁸² In seiner Auslegung zu Gal 3, 13 im Großen Galaterkommentar schildert Luther eindrücklich, wie sich in Christus als Kampffeld die Sünde und die Gerechtigkeit miteinander streiten, wie beide Seiten in ihm mit aller Kraft gegeneinander angehen und aufeinander stoßen (WA 40 I, 438, 32 f.) und wie in diesem Zweikampf (439, 9: in illo duello) schließlich die Gerechtigkeit siegt.

⁸³ Vgl. Luthers Ausführungen zu Psalm 22, 2 in seinen Operationes in Psalmos: WA 5, 601–603, bes. 602, 13 ff.; 603, 4 ff. Jesus Christus hat die menschliche Natur angenommen, damit auch das menschliche Leid, die menschlichen Fragen und Klagen gegenüber Gott.

⁸⁴ Zur Tradition dieser Unterscheidung der drei Lichter und zu Luthers Aufnahme dieser Tradition vgl. Reinhuber (s. Anm. 1), 186–233. Der Text von Luthers Lichterlehre (BoA 3, 291, 4–19) findet sich oben S. 5 unter der Rubrik „Luther – für heute neu entdeckt“ in der von Athina Le-xutt vorgelegten Übersetzung.

⁸⁵ Vgl. BoA 3, 227, 34 f. Mit der Erwähnung des Menschensohn ist deutlich dessen Kommen zum Gericht angesprochen (Mt 25, 31 ff.).

⁸⁶ Röm 2, 16; vgl. Ps 19, 13 und Ps 51, 8.

Wäre nicht hier dann auch der angemessene Raum für Romano Guardinis Fragen, die von ihm, als er auf dem Krankenlager war, überliefert wurden? „Er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen ...: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“⁸⁷

Mit der Aussicht auf das Licht der Herrlichkeit ist die Hoffnung gegeben, daß der alles in allem wirkende und verborgene Gott ganz in den in Christus offenbaren Gott aufgehen wird, so daß schließlich Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15, 28). Dann, wenn der letzte Feind, der Tod, vernichtet und besiegt sein wird (1 Kor 15, 26), wird auch das Wiedereinander von gepredigtem und alles in allem wirkenden Gott, wird auch der Rechtsstreit mit Gott in den klagenden und anklagenden Theodizeefragen beendet sein. Und dann soll es auch keine (Warum-)Fragen mehr geben, wie es Jesus im Johannesevangelium versprochen hat: „An dem Tag werdet ihr mich nichts fragen“ (Joh 16, 23).⁸⁸

Pfarrer Dr. Thomas Reinhuber, Koloniestraße 21, 78532 Tuttlingen;
E-Mail: thomas.reinhuber@t-online.de

⁸⁷ Zitiert nach *Johann Baptist Metz*, Theologie als Theodizee?, in: *Oelmüller* (s. Anm. 5), 103–118, 116.

⁸⁸ Vgl. *Oswald Bayer*, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 313 f. im Zusammenhang mit 190–192.