

WALTER SPARN

„PRÜFE MICH UND ERFAHRE, WIE ICH'S MEINE!“
WARUM UND ZU WELCHEM ENDE SOLLTE GOTT DEN
MENSCHEN PRÜFEN?*

Wen wundert es, daß das irdische Prüfungswesen der Gegenstand von positiven, um nicht zu sagen: positivistischen Entscheidungen, Ordnungen und Regelwerken ist und selten zum Gegenstand der praktischen Vernunft gemacht wird? Dieser Siebte Thüringentag für Philosophie ist da eine Ausnahme von der Regel... Erstaunlicherweise verhält es sich, wenn ich das so locker sagen darf, aber auch beim himmlischen Prüfungswesen nicht viel anders. Zwar spielt die Prüfung durch Gott in der christlich-religiösen Sprache eine nicht unbedeutende Rolle; daß Gott einem eine „schwere Prüfung auferlegt“, hört auch ein Pfarrer oft genug. Die im Vortrag von Herrn van Oorschot erwähnten biblischen Geschichten von Abraham und von Hiob sind in der Frömmigkeits- und Seelsorgepraxis bis heute ein Vorbild, verwirrend-schmerzliche „Heimsuchungen“ als Prüfung und Bewährung des Vertrauens in Gottes Fürsorge zu deuten. Nichtsdestoweniger ist das Thema in der theologischen Reflexion merkwürdig abwesend.

In den zeitgenössischen Dogmatiken sucht man vergeblich nach einem einschlägigen Kapitel; in den Registern fehlt das Stichwort. In den neuen Lexika derselbe Befund: Die *Theologische Realenzyklopädie* führt das Lemma nicht, und die *Religion in Geschichte und Gegenwart* bietet nur, ausgerechnet, einen juristischen Artikel über „Prüfungswesen, theologisches“.¹ Kaum eine Erklärung dafür ist, daß auch das *Historische Wörterbuch der Philosophie* Lemmata wie „Examen“ oder „Prüfung“ nicht kennt und nur einen kleinen Eintrag über den wissenschaftstheoretischen Begriff „prüfbar“ bietet – man muß schon die Stichwörter „Anfechtung“ und „Versuchung“ assoziieren, um fündig zu werden.² Sollte die gestellte Frage eine theologisch triviale sein?

I. Eine einfache Antwort?

„Erforsche mich, Gott, und erfahre mein Herz; prüfe mich und erfahre, wie ich's meine. Und siehe, ob ich auf bösem Wege bin, und leite mich auf ewigem Wege“

* Für Oswald Bayer zum 30. September 2005.

¹ *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (= RGG), hrsg. v. Hans Dieter Betz u.a., 4., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1998-2005, Bd. 6 (2003), Sp. 1759f.

² Art. *Prüfbar*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (= HWPh), hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Basel 1971-2004, Bd. 7 (1989), Sp. 1565; Lennart Pinomaa, Art. *Anfechtung*, in: HWPh 1 (1971), Sp. 301f; Oswald Bayer, Art. *Versuchung*, in: HWPh 11 (2001), Sp. 951-955.

(Ps 139, 23f). Die Bitte des Psalmisten stellt eine klare Antwort auf die Frage dar, warum Gott den Menschen prüfen sollte: um herauszufinden, was ein Mensch im Innersten meint und will, und um das möglicherweise böse Trachten und Streben dieses Menschen wieder auf den heilsamen Weg zu lenken. Wie hier, so ist das sprichwörtlich gewordene Prüfen „auf Herz und Nieren“ eine Bitte vieler alttestamentlicher Frommer an Gott, die ihrer Lauterkeit oder Unschuld gewiß werden und gegenüber Menschen, die sie bestreiten, bestehen wollen. Auch der Apostel sagt, er rede nicht Menschen zu Gefallen, sondern Gott, „der unser Herz prüft“ (1. Thess 2,4).

So weit, so gut! Aber diese Bitte ist nicht rundweg selbstverständlich. Der zitierte Psalm beginnt ja mit der Anrede: „du erforschest mich und kennest mich“, und in der Folge wird von Gott gerühmt, daß er überall schon da sei, wohin man sich auch verstecke, und daß er alle Rede wisse und alle Gedanken schon von ferne verstehe (Ps 139,1f). Weshalb dann die Bitte um Prüfung seitens des Menschen? Dem Bibelleser fällt ferner auf, daß jene Bitte im Neuen Testament nirgends mehr ausgesprochen wird; dort heißt es vielmehr: „... und führe uns nicht in Versuchung“ (Mt 6,13). Überdies ist im Neuen Testament positiv von „prüfen“ fast ausschließlich als einer menschlichen Tätigkeit die Rede, nämlich im Blick auf das ethische Urteil der Christen, die Selbstprüfung in ihrer Lebensführung. Die erste Beobachtung betrifft das *Gottesbild*, und sie läßt fragen, was es bedeute, daß ein Mensch die Prüfung durch Gott in der Form der „Versuchung“ fürchtet? Die zweite Beobachtung zum *Selbstverhältnis* des Menschen betrifft den Tatbestand, daß das Ziel des Verhaltens durch das göttliche Gebot nicht vollständig bestimmt ist, sondern aus einem „erneuerten Sinn“ näher bestimmt werden muß: „... daß ihr prüfen möget, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12,2).³

In einer langen Geschichte hat die christliche Dogmatik immer wieder diese beiden Aspekte des religiösen Phänomens „Prüfung“ zu unterscheiden gesucht: den praktisch-ethischen, das menschliche Verhalten betreffenden Aspekt, und den existenziell-religiösen, das Gottesverhältnis betreffenden Aspekt. Speziell die reformatorische Interpretation der Rechtfertigungslehre hat kategorial oder dimensional unterschieden zwischen der Prüfung von „Werken“ und der Prüfung der „Person“, entsprechend auch zwischen Gott als Gesetzgeber und Gott als Versöhner in Jesus Christus. So ist es etwas anderes, wenn man die Frage, warum Gott den Menschen prüfen sollte, in der Perspektive des *Gesetzes* oder wenn man sie in der Perspektive des *Evangeliums* stellt. In ersterer Hinsicht ist es selbstverständlich, daß der Gesetzgeber den Gehorsam gegenüber seinem Gebot prüfen darf, wenn auch für uns mit der Aussicht der Sanktion des Sünders im zeitlichen und ewigen Gericht. In der anderen Hinsicht ist es aber ebenso klar, daß es gar nichts zu prüfen gibt, da der Glaube ausschließlich aus dem Vertrauen zu Gott lebt, nicht aus den zurechenbaren (guten oder schlechten) Werken. Daher hat für ihn die Erwartung des Jüngsten Gerichtes nichts Bedrohliches – Jesus Christus wird sein Richter sein. Gewiß wird Christus auch die

³ Vgl. Phil 1,10; Eph 5,10 oder auch 1. Thess 5,21f.

Werke des Gläubigen prüfen und bewerten; da dieser aber nicht *nach* seinen Werken gerichtet wird, wird er „wie durchs Feuer“ hindurch, das seine bösen Werke verbrennt, gerettet werden (1. Kor 3,15).⁴

Aber auch mit der Unterscheidung von „Glaube“ und „Werk“ ist die gestellte Frage noch nicht wirklich beantwortet. Denn *in concreto* lebt ein Christ, wie die reformatorische Lehre gegen allen pastoralpädagogisch motivierten Einspruch festhielt, unbeschadet allen „Wachsens“ im Glauben und in der Heiligung lebenslang in einer agonalen Koexistenz der beiden Perspektiven. *Simul justus et peccator* ist die spezifisch reformatorische Formel dafür.⁵ Die im Glaubensvertrauen immer neu ergriffene Unterscheidung zwischen sich als Sünder im Verhalten und sich als Gerechter im Angenommensein durch Gott ist eines; ein anderes ist jedoch die weiterhin zu machende Erfahrung, von Gott „geprüft“ zu werden. Diese Erfahrung ist viel bedrohlicher als die moralische Prüfung des Sünders, weil sie ihn nun zugleich als Gerechtgesprochenen betrifft. Was sonst das einsehbare Recht des Gesetzgebers war, gerät für den Glaubenden jedoch ins Zwielficht des Zweifels, ob Gott es bedingungslos ernst meine mit seinem Zuspruch des Evangeliums. Es handelt sich ja nicht mehr um die Prüfung der Mühe und des Erfolgs menschlicher Gesetzesbefolgung, sondern nun um Belastungsproben des Vertrauens in einen den Sünder annehmenden Gott. Welchen Sinn soll eine solche Prüfung des Gottvertrauens haben, das doch seine ganze Gewißheit *extra se*, im Zuspruch Gottes hat? Ihm scheint es unmöglich, daß eine solche Erfahrung Gott zum Urheber hat. Tritt sie dennoch ein, so besagt sie mehr und anderes als Prüfungen, die dem Geprüften einsichtig sind und um die er geradezu bitten kann. „Anfechtung“ und „Versuchung“ sind hierfür die Ausdrücke der Lutherbibel. Die zweifache Übersetzung eines neutestamentlichen Wortstamms (*peirasmos*)⁶ ist hier bereits ein sprachliches Indiz für die komplexere Problematik.

Ganz ohne Zweifel spielt die Erfahrung, in der *Glaubensgewißheit* angefochten zu sein und als Christ in Versuchung zu geraten, eine besondere Rolle in der reformatorischen Frömmigkeit und ihrer theologischen Reflexion. Schon die Grundfrage Luthers war ja die nach der Gewißheit des Glaubens, und die Explikation der Rechtfertigungslehre war stets an der Überwindung des Gotteszweifels orientiert. Prüfung durch Gott wird in diesem Horizont nicht nur komplexer als eine moralische Kontrolle, sondern wird auch intensiver: Die eigentliche bedrohliche Prüfung ist die innere, die im *Gewissen*. Und sie deckt nicht

⁴ Die Ablehnung eines Straf- zugunsten eines Läuterungsgerichts ist gegenwärtig weitgehender Konsens, vgl. z.B. Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 2000, S. 610ff; geradewegs von einem „Akt der Gnade“ spricht Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1999, S. 71ff.

⁵ Sie wird im ökumenischen Dialog selbst von evangelischen Theologen nicht immer ganz genau genommen, vgl. dagegen Jörg Baur, *Frei durch Rechtfertigung*, Tübingen 1999, S. 50ff, oder Eberhard Jüngel (Anm. 4), S. 183ff.

⁶ *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, neubearbeitete Ausgabe, hrsg. v. Lothar Coenen und Klaus Haacker, Wuppertal 1997-2002, Bd. 2 (2000), S. 1790-1793; Oswald Bayer (Anm. 2), Sp. 951f.

bloß sittliche Laster wie Gefräßigkeit, Geiz und Ruhmsucht (so die Tradition), sondern schon das Mißtrauen des Herzens gegen Gott, den Kleinglauben und die Verzweiflung auf. Noch stärker als die ältere Unterscheidung einer *tentatio interior* von der *tentatio exterior*⁷ hat sich die reformatorische Frömmigkeit daher extrem auf die Erfahrung der Angst vor dem unentrinnbar im eigenen Gewissen prüfenden und den Sünder mit dem Tod bestrafenden Gott konzentriert – „strafe mich nicht in deinem Zorn!“ (Ps 6,2).

Noch schlimmer: Auch die Überwindung dieser *terrores conscientiae* durch den rein umsonst rechtfertigenden Gott, d.h. der Christusglaube, beendet die Schrecken nicht einfach – der *agon conscientiae* setzt sich fort in der lebenslangen Buße, die den „alten Mensch“ abtötet und den „neuen Menschen“ lebendig macht und so das „ängstliche Gewissen“ immer wieder tröstet und befreit. Der dogmatische Ort der Frage, warum, wie und wozu Gott einen Menschen prüfen sollte, war daher (solange es das gab) das Lehrstück *De poenitentia*.⁸

Die gestellte Frage wird im christlichen Glauben mithin nicht gegenstandslos, sondern irritierender. In der reformatorischen Bußfrömmigkeit kommt der inneren Prüfung im Gewissen, der „geistlichen Anfechtung“, sogar eine so wesentliche Rolle zu, daß sie nicht nur das „Kreuz“ bedeutet, das jeder Christ zu tragen hat, sondern, als das „hohe und heimliche Leiden des Gewissens“, zugleich das „güldene Leiden“ ist – so daß es, wie Luther paradox zuspitzt, die „ferlichst Anfechtung“ wäre, „wen kein anfechtung da ist“.⁹ Von einer einfachen Antwort auf die gestellte Frage kann nun nicht mehr die Rede sein. Was „Prüfung“ durch Gott bedeutet, läßt sich bestimmen erst im Zusammenhang von „Anfechtung“ und „Versuchung“.

II. Prüfung als Erziehung

Es hat, auch schon lange vor der Reformation, nicht an theologischen Versuchen gefehlt, die Komplexität der gestellten Frage auf eine einfachere Konstellation zu reduzieren, nämlich auf die einer *göttlichen Pädagogie*. Dieses in sich widerspruchsfreie und daher als fromm und vernünftig gleichermaßen geltende Modell

⁷ Reinhard Schwarz, Art. *Anfechtung*, II. *Mittelalter*, in: *Theologische Realenzyklopädie* (= TRE), hrsg. v. Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin/New York 1977-2004, Bd. 2 (1978), S. 691-695, hier S. 692.

⁸ Eingeführt durch Philipp Melancthon, *Loci communes* (1521), hrsg. v. Hans Engelland, Studiaausg. Bd. II, Teil 1, Gütersloh 1952, S. 149-154; theologisch bündig, aber auch psychologisch eindringlich dargestellt dann in der *Confessio Augustana* (= CA) und ihrer *Apologia* (= AC), Art. IV (Rechtfertigung) und Art. XII (Buße), in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (= BSLK), hrsg. v. Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, 3., verb. Aufl., Göttingen 1956 (1930), S. 56, 66 (CA) bzw. (AC) S. 158-233 (bes. 167, 192f) und S. 252-291 (bes. 269f).

⁹ So Martin Luther in einer Predigt 1522, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe = WA), Bd. 10, III. Abt., S. 336; bzw. *Von den guten Werken* (1520), WA 6, S. 223. Vgl. Horst Beintker, Art. *Anfechtung*, III. *Reformations- und Neuzeit*, in: TRE 2 (1978), S. 695-708, hier S. 699f; Johann A. Steiger, Art. *Versuchung*, III. *Kirchengeschichtlich*, in: TRE 35 (2003), S. 52-64, hier S. 54f.

göttlicher Prüfung war lange Zeit minoritär, aber in der Neuzeit dürfte es das dominante geworden sein. Seit dem Kirchenvater Irenäus von Lyon liegt es in wesentlichen Zügen ausgearbeitet vor.¹⁰

Auch die Vorstellung, Gott prüfe die Menschen in erzieherischer, ihrem eigenen Besten dienenden Absicht, konnte sich auf die Bibel berufen, etwa auf die geschichtstheologische Interpretation der Wüstenwanderung des Volkes Israel im Alten Testament (Dt 8,2-6), auf die weisheitlich gepägten Freunde Hiobs (Hi 4ff), und vor allem auf die paulinische Interpretation des göttlichen „Gesetzes“, d.h. der bisherigen Heilsgeschichte, als „Pädagog auf Christus“ (Gal 3,24; Luther übersetzt „Zuchtmeister“). Auch die reformatorische Theologie zweifelte keineswegs am *usus paedagogicus legis*.¹¹ Ohnedies enthielt die Vorstellung einer göttlichen *oeconomia salutis*, einer Heilsgeschichte, in der sich das im Erbe des Alten Testaments stehende Christentum selbst plazierte fand, ein pädagogisches Element, und dieses wurde, das biblische Zeugnis der Treue Gottes und stoische Rationalität verknüpfend, im *Topos de providentia Dei* auch dogmatisch fixiert.¹² Die (insofern gemeinchristliche) Annahme einer Pädagogie Gottes wurde in der irenäischen Tradition jedoch universalisiert zur Alternative des anderen, des *apokalyptischen* Modells der Heilsgeschichte, der im Neuen Testament und in der christlichen Kirche lange Zeit dominanten Vorstellung des kosmischen Erlösungsdramas, in dem Gott und das Böse um den Menschen kämpfen. Diese Dramatik und die zugehörige Erwartung eines Jüngsten Gerichtes mit doppeltem Ausgang je für Gläubige und Ungläubige wird im irenäischen Modell unterlaufen durch die Teleologie der göttlichen Erziehung.

Wie jeder Pädagog seine Zöglinge prüft, um den erreichten Stand zu sichern und weitere Fortschritte zu initiieren, so legt Gott seinen Kindern Prüfungen auf, Übungsaufgaben also, die sie voranbringen und reifer werden lassen, verständiger und selbständiger, so daß sie, erwachsen werdend, die ihnen sich stellenden Aufgaben selber erkennen und erledigen können. Die widerborstigen, unvernünftigen, kindlich-kindischen Menschen werden von Gott erzogen, geprüft, zurechtgebracht und in die Gottebenbildlichkeit, zu der sie als seine Geschöpfe bestimmt sind, gleichsam hineingebildet; die Menschen, die ersten „Freigelassenen der Schöpfung“, wie Johann Gottfried Herder sie genannt hat, werden in diesem Prozeß zu erwachsenen Freunden Gottes. Diese neuzeitliche Pointierung des pädagogischen Modells prägt nicht nur die theologische und philosophische Anthropologie, sondern ist auch in der Religions- und der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts weithin zu beobachten. Im Gefolge des

¹⁰ Zu der hier leitenden Vorstellung des Rekapitulation aller Dinge in Christus (Eph 1,10) vgl. *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hrsg. Carl Andresen u. Adolf Martin Ritter, Göttingen 1982 (²1998), Bd. 1, S. 79-98, bes. S. 83ff, 95f.

¹¹ Im Vergleich detailliert dargestellt bei Albrecht Peters, *Gesetz und Evangelium* (= *Handbuch systematischer Theologie*, Bd. 2), Gütersloh 1981.

¹² Einen guten begriffsgeschichtlichen Überblick auch über die neuzeitliche Lehrentwicklung gibt Johannes Köhler, Art. *Vorsehung*, in: HWPh 11 (2001), Sp. 1206-1218; für die dogmatische Reflexion vgl. zuletzt Arnulf von Scheliha, *Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1999.

Verblässens des apokalyptischen Horizontes und seiner Ersetzung durch einen zunächst frommen, dann auch „philosophischen“ Chiasmus wird die Bühne des Heildramas umgestaltet in einen *Schulraum*, in dem der göttliche Pädagog erzieht und prüft: Er belohnt, um zu fördern, er bestraft nicht vergeltend, sondern fördernd. Die aufklärerische Pädagogik hat alles Prüfen in die Teleologie der Realisierung der Bestimmung des Menschen als freie Persönlichkeit eingestellt; die Theologie schloß auch Gottes Prüfen in den Rahmen dieser Teleologie der „Bildung“ ein. Die für die Neuzeit klassische Antwort auf unsere Frage hat Gotthold Ephraim Lessings These einer „Erziehung des Menschengeschlechts“ (1777) gegeben.¹³

Die strikt pädagogische Antwort auf die Frage, warum Gott einen Menschen prüfen sollte, machte eine zugegebenermaßen komplexe Problemlage theoretisch überschaubar und praktisch handhabbar. Sie *vereindeutigt* das Gottesbild vor dem Hintergrund der „dunklen Seiten“ Gottes, die in der alteuropäischen Rezeption der Bibel¹⁴ eine so große und, wo durch die Mächtigen instrumentalisiert, repressive Wirkung auf die von Hunger, Seuchen, Krieg und anderen Schicksalen leidgeprüften Menschen hatten. Zorn und Rache, Willkür und Gewalttätigkeit Gottes waren nun ausgeschlossen: Die Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott durch Gott selbst ist überführt in die Versöhnung des irrenden Menschen mit dem all-liebenden Gott. Was Zorn Gottes hieß, ist als erzieherische Weisheit erkannt, eine Weisheit, die auch den doppelten Ausgang der Geschichte in Himmel und Hölle aufhebt in einer *apokatastasis panton*. Die Entlastung des Jüngsten Gerichtes um den Aspekt der Strafe zugunsten der Erziehung und Läuterung und die ihr folgende Allversöhnung war zwar schon von der Alten Kirche an Origenes verurteilt worden, und die Reformation hielt daran fest;¹⁵ doch in der chiliastisch-pädagogisch gesonnenen Neuzeit, die sich gegen den göttlichen Zorn und die Rachsucht einer ewigen Verdammung moralisch empörte, wurde sie gleichwohl breit rezipiert.

Das pädagogische Modell der Heilsgeschichte und der in ihr erfahrenen Prüfungen durch Gott hat nicht zuletzt den theologischen Vorzug, daß es eschatologischen Dualismus vermeidet; in diesem Sinn wird die Apokatastasis-

¹³ Zum Zusammenhang von theologischer Anthropologie und Pädagogik vgl. Walter Sparr, *Religiöse und theologische Aspekte der Bildungsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, in: Notker Hammerstein, Ulrich Herrmann (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. II, München 2005, S. 134-168, bes. S. 145ff.

¹⁴ Vgl. die zugleich exegetische und systematisch-theologische Analyse von Walter Dietrich und Christian Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, Bd. 1: *Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 2000; Ralf Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002; Stefan Volkman, *Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie*, Marburg 2004.

¹⁵ *Edictum Iustiniani contra Origenem* (543), in: Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. v. Peter Hünermann (= DH), Freiburg i.B. 402005, n. 411; *Confessio Augustana* (1530), Art. 17 (BSLK, S. 72); dies ist zugleich ein Votum für Mt 25,31ff und die Offenbarung Johannis, aber gegen 1. Kor 15,28; Röm 11,32; Kol 1,20 u.a.

These neuerdings wieder diskutiert.¹⁶ Es reicht trotzdem nicht zu, um der Frage nach dem Sinn von Prüfungen durch Gott in ihrem zweideutigen Ernst gerecht zu werden.

III. Pädagogie und Theodizee

Ein erster Einwand kann an den Umstand anknüpfen, daß im Rekurs nur auf den göttlichen Pädagogen die erzieherischen Mittel bzw. Kriterien der Prüfung eine entscheidende Rolle einnehmen. Korrespondieren diese Mittel und Kriterien mit der Endabsicht Gottes, wenn man diese Absicht, wie christlicher Konsens, nicht bloß als Verbesserung oder Vervollkommnung, sondern als „Versöhnung“ und „Erlösung“ versteht, ihr also die Überwindung von Negativität und nicht nur die Auffüllung von Privation zuschreibt?

Das Mittel der göttlichen Erziehung und Maß ihrer Prüfungen ist nach der jüdisch-christlichen Tradition das *Gesetz Gottes*, das, durch „Natur“ und „Offenbarung“ gegeben, dem Menschen sagt, was gut und böse ist und was Gott von ihm fordert; denn nur in der Verwirklichung des Willens Gottes wird der Mensch, was er sein soll: der Gott in Freiheit entsprechende Mensch. Das Gesetz Gottes aber, so die Meinung seit den Reflexionen des Apostels Paulus über die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, diese Tora ist heilsgeschichtlich beschränkt. Denn sie kann, da sie einen guten Täter voraussetzt, keine Erlösung von der Sünde bewirken, der Sünde, die jeden Menschen mit dem gleichsam unheilsgeschichtlichen Apriori verbindet, Täter des Bösen zu sein. Daher ist Christus das Telos des Gesetzes, sein Ziel und Ende gleichermaßen, indem er vom Fluch erlöst, den das Gesetz in der Hand des bösen Täters bedeutet (Röm 10,4; Gal 3,13). Das Evangelium setzt, solange der glaubende Mensch zugleich Gerechter und noch Sünder ist, das Gesetz in seiner den Sünder prüfenden und seiner Sünde überführenden Funktion jedoch weiterhin voraus, setzt es andererseits gerade für den Christusglauben in seiner Eigenschaft, den Willen Gottes auszudrücken, erst recht ins Licht.¹⁷ Die Frage ist, welche Rolle der biblischen Gesetzgebung als göttliches Erziehungs- und Prüfungsmittel für Christen zukommt.

Die vorreformatorische und tridentinische Antwort, das Evangelium mit seinem Liebesgebot als *nova lex* zu verstehen, hat den Nachteil, den Glauben und die guten Werke ineinander übergehen zu lassen und daher die Gewißheit des Glaubens zu einer bloß moralischen zu vermindern.¹⁸ Die reformatorische Theo-

¹⁶ Hartmut Rosenau, *Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch*, Berlin/New York 1993; Christine Janowski, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 2000.

¹⁷ Dies ist eines der wenigen Ergebnisse der fast unendlichen, in vielem jedoch schief angesetzten Diskussion des theologischen 20. Jahrhunderts über das Thema „Gesetz und Evangelium“ versus „Evangelium und Gesetz“, vgl. Albrecht Peters (Anm. 11), S. 103ff, sowie Christoph Schwöbel, Art. *Gesetz und Evangelium*, in: RGG 3 (2000), Sp. 862-867.

¹⁸ Concilium Tridentinum sess. VI (1547), cap. 9: *Contra inanem haereticorum fiduciam*, cap. 12-14, in: DH (Anm. 15), n. 1533f; n. 1562-1564.

logie, die um der Heilsgewißheit willen den rechtfertigenden Glauben und den Heiligungseifer dimensional unterschied, mußte sich demgegenüber an der Annahme der fortdauernden Geltung des Gesetzes abarbeiten. Die schließlich aufgestellte These eines *tertius usus legis in renatis*¹⁹ blieb immer umstritten, schon im Blick auf die reformatorische These, der zufolge gerade Christen „neue Dekaloge“ aufstellen können und sollen. Auch die neuzeitliche These der sittlichen Autonomie und die existenztheologische, situationelle Liebesethik schützten nicht vor dem Dilemma zwischen Nomismus oder Antinomismus. Wegen des Auseinandertretens der inhaltlichen Autorität von Gesetzen und ihrer Autorität aufgrund der Souveränität des Gesetzgebers, d.h. nach der Krise des modernen Naturrechts, wird in jüngster Zeit die normative Bedeutung des göttlichen Gesetzes auch in der Perspektive des Evangeliums exegetisch, reformationshistorisch und systematisch-theologisch neu bewertet – einschließlich einer positiven Antwort auf die Frage, warum und womit Gott einen Menschen prüfen sollte.²⁰

Ein weiterer Einwand entzündet sich daran, daß zur bloß pädagogischen Antwort auf die gestellte Frage ein *Gottesbild* gehört, das nicht ohne weiteres das christliche ist und das mit diesem geradezu in Konkurrenz treten kann. Weil gerade ein göttlicher Schulmeister in der Einheit seines erzieherischen Willens zweckrational handeln muß, darf äußerstenfalls eine taktische Varianz im Handeln Gottes auftreten. Andere, nicht im Erziehungsverhältnis und -ziel begründete Handlungen würden Gott unglaubwürdig und überdies erfolglos machen. Das universalisierte pädagogische Modell rekuriert also auf einen *naturrechtlichen (Mono-)Theismus*, welcher das Handeln Gottes nur in der linearen Logik des in seinem Wesen begründeten Erziehungsziels kennt. Die christliche Theologie hat den philosophischen Monotheismus in der Tradition Platos, Aristoteles' und der Stoa bekanntlich selber tradiert, hat aber doch (wenngleich lange Zeit unzureichend) darauf beharrt, daß der trinitarische Gottesbegriff, der das Verhältnis von Gott und Zeit ganz anders bestimmt als der monotheistische, der eigentlich christliche, „offenbarte“ Begriff Gottes sei – und etwa dadurch bestimmt sei, daß Gott die heilsgeschichtlich entscheidende Prüfung, das Gericht über den Menschen, am Kreuz an sich selbst übernommen hat. Ein menschliches Urteil hierüber ist unmöglich, denn es gibt hier keinen Maßstab außer Gottes Selbstbestimmung. Die pädagogisch-teleologische Logik des Monotheismus und seiner Korrelation zweier Handlungssubjekte steht dagegen in Gefahr, zur Inversion der Prüfung zu führen: Der göttliche Prüfer wird selbst zum Geprüften. Die Objekte der göttlichen Erziehung können beurteilen, ja müssen schließlich ihrerseits beurteilen können, ob das erzieherische Subjekt im Sinne seiner pädagogischen Rationalität konsistent handelt.

Diese Möglichkeit ist in der Neuzeit in großem Maßstab wirklich geworden. Solange die Zöglinge Gottes noch genügend Gründe hatten, das Erzie-

¹⁹ *Formula Concordiae* (1577), Solida Declaratio (= FC, SD), Art. VI, in: BSLK, S. 962-972.

²⁰ Zusammengefaßt von Heikki Räisänen, Art. *Gesetz, III. Neues Testament*, in: RGG 3 (2000), Sp. 848-850; Walter Sparn, Art. *Gesetz, IV. Dogmatisch und ethisch*, in: ebd., Sp. 850-854; vgl. insbesondere Andreas H. Wöhle, *Luthers Freude an Gottes Gesetz*, Frankfurt/M. 1998.

ungsverhältnis zu bejahen, haben sie es geprüft und verteidigt, sie haben, mit dem bekannteren Wort, eine *Theodizee* geführt. In der spezifisch neuzeitlichen Theodizee, formuliert seit Gottfried Wilhelm Leibniz, wird bekanntlich nachgewiesen, daß der Schöpfer und Erhalter der bestehenden Welt an den pädagogisch dysfunktionalen Phänomenen in ihr nicht ursächlich schuld ist, sondern daß er solche, in einem moralisch erheblichen Sinn allein von Menschen verursachten Übel als Element der bestmöglichen Welt in Kauf nimmt. Er läßt das aus menschlicher Freiheit mögliche Böse in seiner weisen *Providenz* zu, ohne es je selber zu wollen, verhindert weiteres Böses, begrenzt üble Folgen und lenkt das Ganze zum Guten, d.h. er macht es der Verwirklichung seines pädagogischen Ziels dienstbar.²¹

Dieser Umschlag der Rolle des Prüfers in die des Geprüften war solange noch minder folgenschwer, als die Theodizeefrage sich noch innerhalb der religiösen Praxis hielt und nicht ausschließlich protologisch, aus der Schöpfung (oder gar apriorisch aus dem Gottesbegriff) begründet war, sondern für den zeitlichen und in allem einzelnen unvorhersehbaren Verlauf der Heilsgeschichte offen blieb. Und nur wenn die Diachronizität der Zeit und die Kontingenz von Ereignissen nicht a priori aus dem Gottesbegriff ausgeschlossen bleibt, kann man mehr als metaphorisch von einem einzelnen und verschiedenen „Handeln“ Gottes reden.²² Das schließt eine Theodizee im Sinne der jederzeit gültigen Rechtfertigung Gottes freilich aus; die endgültige Rechtfertigung Gottes muß dem Ende der irdischen Heilsgeschichte im Jüngsten Gericht vorbehalten werden. Die Emanzipation der neuzeitlichen Theodizee aus der Diachronizität der religiösen Praxis zielte aber auf die vernunftrechtliche, d.h. eben auf die *zeitlose* Gültigkeit der Theodizee am Maß der a priori identischen göttlichen Weisheit – an der auch die menschliche Vernunft, von ihrer affektiven Beeinträchtigung gereinigt, teilhat.

Die Möglichkeit der Prüfung Gottes durch den Menschen in Gestalt einer rationalen Theodizee kostet diesen Prüfer allerdings Verzicht und Mühe. Der Mensch darf nicht mehr *Klage* führen über eine ihm ungebührliche oder ungerecht erscheinende Prüfung durch Gott, sondern hat, da gottseitig a priori alles zum Bestmöglichen steht, jeweils seinerseits das in der gegebenen Situation Bestmögliche *tätig* zu bewirken. In der idealistischen Fassung dieser Theodizee wird dieser Aktivismus dem Individuum ein Stück weit abgenommen zugunsten der Gattung oder ähnlicher Größen, dafür wird das Klageverbot nochmals verschärft: Alle Ansprüche des *Individuums*, pädagogisch sinnvoll oder überhaupt anständig behandelt zu werden, gelten als unberechtigt, da es sowieso nur die Bestimmung hat, auf der Schlachtbank der Geschichte dem großen Ganzen geopfert zu werden. Der Topos Friedrich Schillers, demzufolge die Weltgeschichte selbst das Weltgericht ist, führt den grausamen Preis deutlich vor Augen, den ein

²¹ Vgl. Walter Sparn, Art. *Zulassung*, in: HWPh 12 (2004), Sp. 1436-1439.

²² Vgl. Reinold Bernhardt, *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloh 1999.

konsequent pädagogisches, von dramatisch-kontingenten Elementen gereinigtes Modell der Heilsgeschichte zu entrichten hat.²³

IV. „Prüfung“ und „Versuchung“

Wie eingangs gesagt, ist der theologische Anlaß, die Frage, warum, wie und wozu Gott die Menschen prüfen sollte, nicht auf pädagogische Teleologie zu beschränken; die Verunklarung und Verschärfung der Situation der Prüfung kommt in der Rede von „Anfechtung“ und „Versuchung“ zur Sprache. Inwiefern sprengen die damit benannten Erfahrungen die pädagogische Situation?

Man muß zunächst darauf achten, daß christliche Erfahrung immer einen *temporalen* Index hat, der sich nicht teleologisch, also auch nicht zweckrational reduzieren läßt. So weist die spezifisch christliche Formulierung der Theodizeefrage stets eine Zeitstruktur auf. Sie orientiert das gleichsam stehend nach Gründen fragende „warum?“ in ein prospektives, Veränderungen einklagendes „wie lange noch?“ (Ps 13,2) um. Dies bedeutet (einstweilen) den Verzicht auf die Prüfung des göttliche Prüfers am Maß menschlicher Einsicht, nimmt aber das Recht auf die Klage vor Gott in der Form wahr, das aktuelle Handeln Gottes an anderem Handeln Gottes zu messen. Die Klage beruht nicht auf der Logik eines göttlichen „Heilsplanes“; ein solcher Plan würde sich nur unwesentlich unterscheiden von der teleologischen Rationalität, die ein Erziehungsprogramm zu jedem Zeitpunkt der Realisierung haben muß. Die Klage vor Gott und ihr Mut beruht vielmehr auf früheren Erfahrungen seiner Zuwendung, und sie klagt Erwartungen ein, die sich aufgrund gegebener und jetzt erinnerter „Verheißungen“ aufgebaut haben. Erwartungsenttäuschende Erfahrungen können in diesem Kontext allerdings nicht in die Einsichtigkeit einer a priori zweckmäßigen Prüfung durch Gott eingefügt werden; die Klage gegenüber Gott mit Gott nimmt aber die Form der dringlichen Bitte um ein neuerliches Handeln Gottes an: „Eile, mir zu helfen!“ (Ps 22,20).²⁴

Ebenso wichtig ist, die *Ungleichartigkeit* auch christlicher Gotteserfahrungen zu berücksichtigen, die in der Verschiedenheit von „Prüfung“, „Anfechtung“ und „Versuchung“ zutage tritt. Die semantische Varianz ist freilich nicht identisch mit einer begrifflichen Distinktion; alle drei Ausdrücke sind auch als Sammel- oder Oberbegriffe für alle drei Bedeutungen verwendet worden, sowohl im

²³ Wie die aufklärerische Theodizee Gott entlastet auf Kosten des Menschen, hat besonders klar herausgestellt Odo Marquard, *Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie* (1983), in: ders., *Zukunft braucht Herkunft*, Stuttgart 2003, S. 124-145; zur o.a. historischen und systematischen These vgl. Walter Sparn, Art. *Theodizee, V. Dogmengeschichtlich, VI. Dogmatisch*, in: RGG 8 (2005), Sp. 228-235.

²⁴ Diese und ähnliche Formulierungen finden sich im Psalter häufig, z.B. Ps 31,3; 38,23; 40,14; 69,8; 70,2,6; 71,12; 141,1; im Neuen Testament, post Christum natum, fehlen sie nicht zufällig ganz bzw. haben die Form des „Dein Reich komme!“ (Mt 6,10) oder „Maranatha!“, der Bitte um die Wiederkunft Christi (Offb 22,17.20) und der Bitte „Veni creator spiritus“ (Evangelisches Gesangbuch [= EG], Nr. 126). Vgl. Oswald Bayer, *Zur Theologie der Klage*, in: *Jahrbuch biblische Theologie* 16 (2001), S. 289-301.

Lateinischen (*experimentum, afflictio, tentatio*) als auch im deutschen (wo neben „Versuchung“ auch das Lexem „Bekorung“ *prüfen, anfechten* und *versuchen* bedeutet). Am deutlichsten ist noch der Bezug auf die beiden griechischen Wortfelder für *prüfen* (*dokimazein*) einerseits, *anfechten* oder *versuchen* (*peirazein*) andererseits, die in der Septuaginta und im Neuen Testament begegnen; aber auch diese Stämme haben eine gemeinsame Bedeutungszone „Versuch“ oder „Probe“. Was in diesem großen Feld dann gemeint ist, läßt sich erst relativ zu den durchaus unterschiedlichen Konstellationen der Teilnehmenden und den durchaus sich verändernden Situationen ihrer Beziehung genauer bestimmen. Die Frömmigkeitsgeschichte und speziell die Erbauungsliteratur geben hierfür überaus reiches, freilich noch vielfach unerschlossenes Anschauungsmaterial.²⁵

Wie schon angesprochen, tut sich die Dogmatik (wo sie sich überhaupt äußert: zugegebenermaßen)²⁶ schwer damit, die von der Erfahrungsseite her so komplex gestellte Frage, warum und wozu Gott die Menschen prüfen sollte, aufzunehmen und mit dem christlichen Gottesbegriff zu verknüpfen. In der Tat: Warum sollte der Gott des Evangeliums solche Menschen, die dem Evangelium vertrauen, nicht nur prüfen, sondern auch in ihrem Glauben anfechten und sogar zum Unglauben versuchen? Die Dogmatik hat daher, auch wo sie nicht das pädagogische Modell universalisiert hat, oft versucht, die Komplexität der Frage zu entschärfen.

Sie ging dabei zurecht von dem biblischen Befund²⁷ aus, daß zum Glauben die Erfahrung einer solchen Prüfung durch Gott gehört, die mit einer genauen Selbstprüfung einhergeht, so daß ihr Sinn dem Geprüften erkennbar ist: sein von Gott selbst festgestelltes und daher ihm selbst gewisses und von anderen anzuerkennendes Bewährtsein. Deshalb kann er in eine solche Prüfung vertrauensvoll gehen und die vielleicht eintretende „Bedrängnis“ als Gelegenheit zur *Bewährung* verstehen, einer Bewährung, die dann auch mehr zählt als die Prüfung durch Menschen und deren Urteil; das betont besonders der in seinen Gemeinden umstrittene Apostel Paulus. Die häufig gebrauchte Metapher für die Prüfung durch Gott ist denn auch das schmerzlich heiße, aber eben läuternde Feuer.²⁸ Der christlichen Theologie war stets daran gelegen, diese von ihrem Ziel her einsichtige Bewährungsprüfung abzugrenzen von den Anfechtungen und Versuchen des Glaubens; sie tat dies als Distinktion unter dem Oberbegriff „Ver-

²⁵ Den Fortschritt der Forschung gegenüber Reinhard Schwarz (Anm. 7) und Horst Beintker (Anm. 9) belegt immerhin Johann A. Steiger, Art. *Versuchung*, III. *Kirchengeschichtlich*, in: TRE 35 (2003), S. 52-64.

²⁶ So Horst Beintker, Art. *Anfechtung*, IV. *Dogmatisch*, in: TRE 2 (1978), S. 704-708; Oswald Bayer (Anm. 2), Sp. 954; Eric O. Springsted, Art. *Versuchung*, IV. *Systematisch-theologisch*, in: TRE 35 (2003), S. 64-68, hier S. 65.

²⁷ Für die jetzige Exegese und Hermeneutik vgl. W. Günther u.a., *Versuchung/Bewährung*, in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bd. 2, S. 1783-1809, sowie Erik Aurelius, Art. *Versuchung*, I. *Altes Testament*, in: TRE 35 (2003), S. 44-47; Martin Klein, Art. *Versuchung*, II. *Neues Testament*, in: ebd., S. 47-52.

²⁸ 1. Thess 2,4; Röm 5,3f; 2. Kor 8,2 (vgl. aber Jak 1,2-4,12); „Feuer“ Jer 9,6 u.ö.; 1. Kor 3,12; 1. Petr 1,7; vgl. W. Günther (Anm. 27), S. 1787f.

suchung“. So unterschied Augustinus, für lange maßgeblich, zwischen der *tentatio seductionis*, der Verführung oder Betörung zum Unglauben bzw. zum Bösen, und der *tentatio probationis*, der Erprobung des Glaubens diesem zugute. Petrus Lombardus vereindeutigte das weiter, indem er die möglichen Absichten der „Versuchung“ verschiedenen Urhebern zuordnete: *Tentat enim Deus ut erudiat* [!], *tentat homo ut discat, quod nescit, tentat Diabolus ut seducat*.²⁹ Es ist klar, daß von Versuchung im problematischen Sinne der Verführung zum Bösen und des Abfalls von Gott dann nur beim Teufel die Rede sein kann.

Aber so einfach ist das nicht. Die biblische Semantik unterscheidet auch bei „prüfen“ genau zwischen göttlichem und menschlichem Subjekt. Menschen können zwar prüfen, was der Wille Gottes und unter vielen Handlungsmöglichkeiten das Gute ist, aber sie können nicht wirklich Gott selbst prüfen, d.h. keiner Bewährungs- oder gar Läuterungsprobe aussetzen. Dagegen können sie Gott durchaus „versuchen“, nämlich aus Gott herausbekommen wollen, was sie noch nicht wissen, oder erlangen wollen, was sie noch nicht bekommen haben. Das ist auch die Grundbedeutung von „Versuchung“ (*nsh, peira-*, *tentare*).³⁰ Die traditionelle scholastische Definition, nicht zufällig in der Dämonologie formuliert, lautet: *Tentare est proprie experimentum sumere de aliquo*.³¹ Die Übersetzung von *peirasmos* und *tentatio* hieß bis ins 17. Jh. „Versuchnis“; erst dann zweigte das „Experiment“ mit Sachen sprachlich von der „Versuchung“ von Personen ab. Genau diese experimentelle „Versuchnis“ im Blick auf Gott wird den Menschen sowohl im Alten als auch im Neuen Testament verboten. Das Neue Testament zitiert dabei einerseits das Alte, bezieht sich mithin auf das Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen, und erweitert dies auf das Verbot, Christus zu versuchen, d.h. von Gott noch mehr wissen und haben zu wollen, als man in Christus von ihm weiß und hat.³²

Zu Gott kann ein Mensch demnach kein experimentelles Verhältnis haben, und er soll das auch nicht versuchen. Aber hat Gott nicht seinerseits ein experimentelles Verhältnis zu Menschen, wenn er Fromme wie Hiob testet oder auch nur testen läßt? Widersprüche das nicht diametral jedenfalls dem, was er in Christus den Menschen auf Vertrauen hin zuspricht? So erhält die Frage nach dem Urheber von Versuchungen im Neuen Testament eine neue Schärfe, da es nun nicht mehr nur um Gesetzesgehorsam und Erziehung geht. Die Antwort darauf fällt unterschiedlich aus, so daß man fragen muß: Ist es *Gott*, den man also bitten muß: „Und führe uns nicht in Versuchung“ (Mt 6,13), jenen Gott, der an einer auch neutestamentlich zentralen heilsgeschichtlichen Stelle, nämlich dem Ansinnen an Abraham, den Verheißungsträger Isaak zu opfern, diesen Abraham „versuchte“ (Gen 22,1)? Oder ist es *Satan*, der „Versucher“, und seine

²⁹ Aurelius Augustinus, *Quaestiones in Heptaemeron II, 58*, in: *Corpus Christianorum. Series Latina*, Bd. 33, hrsg. v. Johannes Fraipont, Turnhout 1958, S. 96; Petrus Lombardus, *Comm. in Ps 25,2*, in: Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus, series Latina* (= MPL), 217 Bde. u. 4 Erg.-Bde., Paris 1878-1890, Bd. 191, S. 230; s. Oswald Bayer (Anm. 2), Sp. 953.

³⁰ W. Günther (Anm. 27), S. 1790f.

³¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae I q 114 a 2 c*.

³² Mt 4,7 zitiert Dtn 6,16; 1. Kor 10,9 = Ps 78,18; Hebr 3,8 = Ps 95,8f; Apg 5,9; 15,10.

bewußten oder in Gestalt ihrer Erwartungen unbewußten menschlichen Helfershelfer, wie in den lebenslangen Versuchungen Jesu?³³ Oder ist es der sündige *Mensch*, dessen *concupiscentia* die affektive Versuchlichkeit durch unbefriedigte Bedürfnisse zur Versuchung werden läßt? So sagt es schließlich der Jakobusbrief: „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde. Denn Gott kann nicht versucht werden zum Bösen, und er versucht niemand. Sondern ein jeder, der versucht wird, wird von seinen eigenen Begierden gereizt und gelockt“ (Jak 1,13f).³⁴

Die christliche Theologie ist dem Neuen Testament meistens so gefolgt, daß sie die Urheberschaft von Versuchungen zum Bösen im Blick auf Gott verneint, im übrigen aber die Urheberschaft offen gelassen hat. Denn Versuchungen sind überall und immer zu gewärtigen: *Temptatio est vita humana super terram*, wie Augustinus mit Hinweis auf den das Land durchziehenden und Gott berichtenden Satan des Hiobbuches sagt.³⁵ Aber die Versuchungen, die Jesus Christus zwischen der Wüste und dem Garten Gethsemane erlitten und bestanden hat, verbürgen, daß nicht wirklich Gott, sondern Feindschaft gegen Gott die Versuchung zum Bösen auslöst. Die vom Gottmenschen wirklich gefühlte (und nicht bloß aus pädagogischen Gründen als Mensch ertragene) und bestandene Versuchung der Gottverlassenheit und der Hölle ist (nach Hebr 2,17f und 4,15) auch die Bürgschaft dafür, daß man der Versuchung, dem Christusglauben abzusagen und dem Bösen zu folgen, nicht zwangsläufig erliegen muß, obwohl beim Menschen äußere Verführung und innere Sündhaftigkeit fatal zusammenwirken. Die neutestamentlich inspirierte Formel für dieses Verursachersyndrom lautete über viele Jahrhunderte: *caro, mundus, diabolus*. So erklärt auch Luthers Katechismus die sechste Bitte des Vaterunsers: „Gott versücht zwar niemand, aber wir bitten in diesem Gebet, daß uns Gott wollt behüten und erhalten, auf daß uns der Teufel, die Welt und unser Fleisch nicht betriege und verführe in Mißglauben, Verzweifeln und ander große Schande und Laster und, ob wir damit angefochten würden, daß wir doch endlich gewinnen und den Sieg behalten.“³⁶

V. Die Mächte der Versuchung und der angefochtene Glaube

Mit dieser Entlastung Gottes von der Sorge, er versuche Menschen, sind aber noch nicht alle Sorgen im Blick auf das prüfende Handeln Gottes beseitigt.

³³ Vgl. W. Günther (Anm. 27), S. 1792f; Martin Klein (Anm. 27), S. 49f.

³⁴ Auf die konstitutive Versuchlichkeit des Menschen, dessen Affekte noch ausstehende Güter begehren, stellt den Topos „Versuchung“ ab Eilert Herms, Art. *Versuchung*, IV. *Dogmatisch*, V. *Ethisch*, in: RGG 8 (2005), Sp. 1072-1074.

³⁵ Aurelius Augustinus, *Confessiones* X,18; mit Bezug auf Hi 1,7, vielleicht auf 1. Petr 5,8.

³⁶ Martin Luther, *Kleiner Katechismus*, Vaterunser, 6. Bitte (BSLK, S. 514); ausführlich *Großer Katechismus* (BSLK, S. 685-688). Zu den Versuchungen Jesu und ihrer Zuordnung zur hohepriesterlichen Funktion Jesu im Hebräerbrief vgl. Martin Klein (Anm. 27), S. 49f, 51; zur Trias „caro, mundus, diabolus“ vgl. Reinhard Schwarz (Anm. 7), S. 692.

Schon weil „Teufel, Welt und Fleisch“, zwar in Christus schon besiegt, ihr Unwesen so lange noch treiben können, als die „alte Welt“ und in ihr der „alte Adam“ noch existieren, hat wiederum die göttliche Providenz und deren *permissio* die Verantwortung dafür, sie bis zum Jüngsten Gericht agieren zu lassen, auch wenn sie ihren Versuchungen zugleich Maß und Grenze setzt. Der Apostel Paulus schreibt im Anschluß an seine Warnung, Christus zu versuchen und durch den „Verderber“ umzukommen: „Darum, wer meint, er stehe, mag zusehen, daß er nicht falle. Bisher hat euch nur menschliche Versuchung getroffen. Aber Gott ist getreu, der euch nicht versuchen läßt über eure Kraft, sondern macht, daß die Versuchung so ein Ende nimmt, daß ihr's ertragen könnt“ (1. Kor 10,12f). Der letzte Satz spielt deutlich auf mehr an als der vorletzte Satz, der von menschlicher Versuchung spricht – worauf?

Unmittelbar vor der Stelle, an der der Jakobusbrief die Vorstellung abweist, Gott selbst versuche, steht die Verheißung: „Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet; denn nachdem er bewährt ist, wird er die Krone des Lebens empfangen“ (Jak 1,12). Luther hat in diesem Satz das griechische *peirasmos* als „Anfechtung“ wiedergegeben, während er im folgenden Vers von „Versuchung“ redet; so steht es auch noch im revidierten Text von 1984. Luther führt hier die Unterscheidung von Versuchung (*tentatio*) und Anfechtung (*afflictio*) ein – was bedeutet sie? Man könnte die Versuchung dem Teufel und seinem Zerstörungswillen, die Anfechtung eher der aufs Gute gehenden Prüfung durch Gott zurechnen, etwa als von ‚unten‘ oder von ‚oben‘ kommend, wie Sören Kierkegaard; da es sich aber doch um dieselbe, wenn auch in ihrem Sinn (noch) uneindeutige Erfahrung handelt, kann man ebensogut sagen, sie ließen sich theologisch stichhaltig nicht unterscheiden.³⁷ Rein begrifflich dürfte die Unterscheidung in der Tat nicht zu etablieren sein, sondern erst relativ zum Verlaufscharakter christlicher Glaubenserfahrung: Die zeitliche Bestimmung „nachdem“ könnte dann der Grund für Luthers unterschiedliche Übersetzung sein. Nimmt man die temporale Struktur des Gottesverhältnisses als wirklich für wesentlich, so könnte man begrifflich so unterscheiden: Wo die *Versuchung* ihr Ziel, vom Glauben an Gott abzubringen, nicht erreicht hat, erscheint sie dem Geprüften als *Anfechtung*, die seinen Glauben, wenn auch unter Schrecken, erprobt und geläutert, nämlich noch mehr zum einfachen, unbedingten Gottvertrauen geläutert hat – eine Anfechtung, die er dann Gott zuzuschreiben vermag. Das Spezifische der Versuchung, ihre bedrohliche Kraft bestünde dann darin, daß sie verschleiert, wer der wirkliche Versucher ist. Die dafür typische Geschichte ist der Kampf Jakobs am Jabbok mit „einem“. Sein Gegner ist keineswegs ein Engel, wie viele hermeneutische und ikonographische Vereindeutigungen wollten – erst am Ende stellt sich

³⁷ Oswald Bayer, Art. *Anfechtung*, in: RGG 1 (1998), Sp. 478-480, hier Sp. 478; Horst Beintker (Anm. 9), S. 705f; zu Kierkegaard (*Furcht und Zittern*, 1843) vgl. Lennart Pinomaa (Anm. 2), Sp. 302; Oswald Bayer (Anm. 2), Sp. 954.

heraus, daß er nicht mir einem Dämon, sondern mit Gott gekämpft hat (Gen 32,25-31).³⁸

Auf diese Spur der gleichsam dramatischen Unterscheidung zwischen Versuchung und Anfechtung führt auch die vom versuchten Jesus gelehrte Vaterunserbitte: „...und *führe* uns nicht in Versuchung“ (Mt 6,13). Sie spricht zweifellos Gott als möglichen Versucher an. Weil Jesus in der Gethsemane-Szene die Jünger auffordern wird: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung *fallt*“ (Mk 14,38), hat eine beachtliche theologische Tradition jenes „hineinführen“(!) in ein „nicht geraten lassen“ abgeschwächt.³⁹ Eine solche Bereinigung des Gottesbildes kommt jedoch gleichsam zu früh; es bedürfte eines apriorischen Wissens von Gott, um von vornherein ausschließen zu können, daß Gott nicht zum Bösen versucht. Nein, der Weg mit Gott geht noch weiter: Im matthäischen Vaterunser gehört die Bitte, Gott möge nicht in Versuchung hineinführen, unmittelbar zusammen mit der Bitte: „... sondern erlöse uns vom Bösen“. Erst nach der Erfüllung auch dieser Bitte, im erneuerten Gottvertrauen also, kann man mit Gewißheit sagen, Gott habe einen nicht zum Bösen versucht. Das Leben im heilsgeschichtlichen Zwischenraum von „schon“, der Erscheinung Jesu Christi, und „noch nicht“, seiner Wiederkunft zum Ende der Zeiten, begegnet Versuchungen, deren Urheber nicht als uneindeutig verursachendes Handlungs-subjekt zu identifizieren ist.

Deshalb ist es angemessen, sich der biblischen Redeweise anzuschließen, die von „Mächten und Gewalten“ der Versuchung und, im Falle des Erfolgs, ihrer Herrschaft über Menschen gesprochen hat. Nach einer Zeit der „Entmythologisierung“ dieser (als solche ja nicht konstitutiv christlichen) Figuren drängt sich, erfahrungsbedingt, die schmerzliche Vermutung wieder auf, daß es Verführungen zu einem Bösen gibt, das nicht aus der Summe der Taten der dafür verantwortlichen Menschen erklärlich ist. Wer oder was wäre das Subjekt von willentlichem Handeln und moralischer Zurechnung, wenn Menschen freiwillig-unfreiwillig einer wie auch immer sich imponierenden Verführung zur völligen Unfreiheit und Knechtschaft erliegen, sich in immer engeren Netzen verstrickt finden und dem sich fortzeugenden Bösen das Ohr, die Hand und den Verstand abtreten?⁴⁰ Auch die personale Repräsentation der Versuchung zum Bösen als „Satan“ besagt kein solches Subjekt. Der Teufel ist, wohlgemerkt, kein Artikel des Glaubens; aber er ist eine imaginative Verdichtung der Erfahrung, daß man sich in einer Weise bedroht finden kann, die einstweilen nicht auf eine binäre Logik oder lineare Kausalität zwischen Willens- und Handlungssubjekten hin aufgelöst und so gebannt werden kann. Die Alternative von „Fiktion“ und „Realität“ ist in einer solchen Situation noch nicht entschieden; es ist aber realistisch, den Teufel zu fürchten als Verführung zur Absage an die Torheit des Christus-

³⁸ Die Übersetzungs- und Auslegungsgeschichte, aber auch die ältere Ikonographie der Szene zeigen die Scheu, die Situation der Uneindeutigkeit auszuhalten, vgl. Hermann Spieckermann, *Der Gotteskampf Jakob und der Engel[!] in Bibel und Kunst*, Zürich 1997.

³⁹ Belege bei W. Günther (Anm. 27) S. 1792, 1807f; Martin Klein (Anm. 27), S. 50.

⁴⁰ Vgl. Thomas Zeilinger, *Zwischen-Räume. Theologie der Mächte und Gewalten*, Stuttgart 1999.

glaubens, an die Freiheit der Kinder Gottes zugunsten der Sicherheit durch Wissen und Handeln „wie Gott“, tatsächlich zugunsten der Durchsetzung des ‚Guten‘ mit Macht statt durch Liebe. Als schlimmste Versuchung galt daher bis in die Neuzeit stets die durch den „Antichrist“. ⁴¹

Bezogen auf den dramatischen und ambivalenten Erfahrungsprozess „Prüfung“ kann man mithin so unterscheiden: Die Rede von *Versuchungen* durch die Macht des Bösen spiegelt prospektiv die Sorge, man könne der Verführung zum Mißtrauen gegen Gott, und das heißt zur Unfreiheit, aus einem subjektiv wohlverstandenen Freiheitsinteresse nachgeben; retrospektiv spiegelt sie die Trauer darüber, einer solchen Verführung, gegen alle Vernunft und allen Glauben, nachgegeben zu haben. Sie rechnet dies aber keinem ‚Anderen‘ zu, um sich als Opfer statt als Täter zu plazieren – gerade so würde man mit dem Teufel paktieren. Die Frage ist vielmehr, ob man stark genug im Glauben war und sein würde, um mit Christus jeden Teufel in die Wüste zu schicken: „Weg mit dir!“ (Mt 4,10). ⁴² Einen solchen apotropäischen Gestus hat übrigens die reformatorische Frömmigkeit betont, im Unterschied zum früheren Rat, die Geduld Christi nachzuahmen; und sie hat die nötige Glaubensstärke nicht als heroische Tugend angesehen, nicht als „Werk“, sondern rein als „Glauben“, d.h. als das Für-sich-Zitieren des Evangeliums ungeachtet des eigenen Könnens und Fühlens (so wie auch Christus den Teufel nicht durch Taten, sondern durchs Wort Gottes besiegt hat) – man kann den Teufel erfolgreich bekämpfen, indem man ihn lächerlich macht. ⁴³

Die Rede von *Anfechtungen* spiegelt ebenfalls Sorgen und Seufzer; im Unterschied zur radikalen Versuchlichkeit des Menschen ist hier der Anlaß aber die Einsicht des Glaubenden in sein oft nur schwaches oder träges Gottvertrauen, das lieber Besitz und Sicherheit hätte als sich ganz auf Gott ‚ver-lassen‘ zu müssen. Unter der Signatur des *simul justus et peccator* muß ein Christ mit Anfechtungen durch Gott rechnen, ja muß solche fast wünschen, damit sein Glaube geläutert und gestärkt werde: Sie gehören zur *militia Christi* in dieser Weltzeit. Der christliche Glaube ist daher wesentlich „angefochtener Glaube“, im Sinne der Bitte: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ (Mk, 9,24). ⁴⁴ Geistliche Anfechtungen sind gleichwohl ein „Kreuz“, weil Gott in ihnen Leiden zufügt,

⁴¹ Vgl. Hans-Josef Klauck/Volker Leppin/Martin George/Walter Sparn, Art. *Antichrist*, in: RGG 1 (1998), Sp. 531-536.

⁴² Die jenseits der Alternative von Mythologie und Rationalität liegende Erneuerung der „Dämonologie“ (ein bereits mißverständlicher Ausdruck) im Zusammenhang der Annahme des von Gott in der Erwählung des Gottmenschen Jesus Christus ausgeschlossenen „Nichtigen“ verdankt sich Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/3*, Zollikon/Zürich 1950, § 51, § 51,3; vgl. auch Walter Sparn, Art. *Teufel*, VII. *Fundamentaltheologisch*, VIII. *Dogmatisch*, in: RGG 8 (2005), Sp. 188-190.

⁴³ Diese Aspekte betont zurecht Johann A. Steiger (Anm. 9), S. 56f, mit Belegen bei Luther, z.B. „Ein feste Burg“ (EG, Nr. 362).

⁴⁴ Die klassische Darstellung der Anfechtung als Faktor des christlichen Glaubens ist die von Carl Heinz Ratschow, *Der angefochtene Glaube*, Gütersloh ⁵1983 (¹1957), bes. S. 233ff; die umfassende historische und systematische Darstellung des Glaubensverständnisses der reformatorischen Theologien hat vorgelegt Martin Seils, *Glaube* (= *Handbuch systematischer Theologie*, Bd. 13), Gütersloh 1996.

also „unter dem Gegenteil“ des eigentlich in seiner Liebe Gewollten handelt und in diesem konkreten Fall nicht unmittelbar tut, was er als Gott des Menschen zu tun verspricht, sondern ein *opus alienum* auf sich nimmt. Solche Anfechtungen durch die Verborgenheit Gottes unter dem Kreuz Christi sollten nicht dem Teufel, sondern Gott zugeschrieben werden; sie scheinen göttliche Strafen und Zeichen des göttlichen Zorns zu sein, und sie können es im einzelnen auch sein, aber sie sollten (so die lutherischen Bekenntnisschriften im Unterschied zur Tradition) als „Gnadenzeichen“ angesehen werden. So verstanden ist „Anfechtung“ in der altprotestantischen Theologie auch zum dogmatischen Lehrstück geworden: *De calamitatibus et de cruce et de veris consolationibus*.⁴⁵

VI. Eine Grenze des theologischen Wissens

Wie die Tradition unterscheidet auch die reformatorische Frömmigkeit zwischen Prüfungen durch Gott, die dem Geprüften zugute kommen sollen, und Prüfungen durch den Teufel, die den Geprüften verderben wollen. Doch handelt es sich bei ihrer Unterscheidung zwischen „Versuchung“ und „Anfechtung“ nicht um zwei von vornherein verschiedene Aktionen zweier unterschiedlicher Akteure. Darüber hinaus war besonders Luther mutig genug, die nicht auflösbare Kontingenz und Ambiguität jeglicher Prüfung durch Gott beim Namen zu nennen.

Während es zur Weisheit des Glaubens gehört, Gott von „Larven“ zu unterscheiden, unter denen er im Regiment zur Linken die Welt regiert (und solche Masken können alle Kreaturen sein), und es zur Stärke des Glaubens zählt, unter dem in Kreuz und Leiden anfechtenden Nein Gottes sein Ja zu ergreifen, gibt es an den Grenzen des Glaubens auch Versuchungen geradezu zum Unglauben. Sie treten dort auf, wo auch der Christusglaube keine Antwort auf das weiß, was er doch zugleich dem Wirken des allmächtigen Gottes in der Welt und an Menschen zuschreiben muß, solange er überhaupt noch an Gott glaubt; es ist, wie in *De servo arbitrio* (1525) beschrieben, die (später sog.) Theodizeefrage, verschärft durch die Frage nach der Partikularität der Erwählung nur weniger Menschen durch Gott. Um eine „schlechthinnige Versuchung“ handelt es sich hier deshalb, weil Gott z.B. in der Forderung der Opferung Isaaks (Gen 22) oder in der Verstockung des Judas (Mt 27,3ff) sich selbst widerspricht, nämlich seine eigene, klare Heilsverheißung verleugnet.

Luther weiß hier nur zu sagen: Dann, wenn wir dem Gott zu begegnen scheinen, der, auch für Christen unentwirrbar, „Leben, Tod und alles in allen wirkt“, so daß auch der Glaubende Gott und Teufel nicht mehr zu unterscheiden

⁴⁵ AC XII,157f (BSLK, S. 286f); auch im Kontext der Erwählungszweifel, z.B. FC, SD XI,48f (BSLK, S. 1078); Philipp Melancthon, *Loci praecipui theologici* (1559), Studienausg. Bd. II, Teil 2, Gütersloh 1953, S. 622-650 (es folgt der Locus über das Gebet); Johann Gerhard, *Loci theologici* (1625), loc. 15. Natürlich begegnet die Thematik auch in anderen Kontexten, z.B. in der antijesuitischen Profilierung des „freien Willens“, wo Gerhard die *exploratio* durch Gott definiert als: *Variarum calamitatum immissio, qua permittit Deus homines affligi, ut ad Christum compellantur* (Gal 3,24), loc. XI,75.

vermag und Gott selbst ihm zum Feind wird – dann werden wir zum Unglauben versucht durch den Teufel in der Maske des *Deus actuosissimus*. Wir bekommen es mit jenem Allwirker in seiner „absoluten Majestät“ zu tun, werden „nackt“ vom „nackten Gott“ betroffen – und drohen an Gott zu verzweifeln. Aber dieser „verborgene“, oder besser: „sich verbergende Gott“ will verborgen bleiben und will überhaupt nicht erkannt werden, will uns nichts angehen. Im Licht des Evangeliums gilt von diesem *Deus absconditus* im Gegensatz zu dem in Christus offenbar sein wollenden Gott: *nihil ad nos*. Daher gilt auch: „Außerhalb von Jesus Christus Gott zu suchen – ist der Teufel“.⁴⁶

Die Formel „verborgener Gott“ wird sehr mißverstanden, wenn sie als die eine Seite einer symmetrischen Unterscheidung, eben zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott, angesehen würde. Dann kommt (und kam) es zur schlechten Alternative zwischen einem quasi manichäisch zweifachen Gottesbegriff (in diese Richtung ging Werner Elert) und der quasi christomonistischen Aufhebung der Unterscheidung überhaupt (wozu Karl Barth tendierte). Es handelt sich jedoch nicht um Spezifika eines Genus ‚Gott‘, sondern um die Selbstabgrenzung des theologisch Begreiflichen von theologisch Unbegreiflichem. *Deus absconditus* und *actualis omnipotentia* sind Grenzbegriffe, die ausdrücklich nicht Inhalt theologischen Wissens werden können, sondern die Grenze markieren, an denen auch der Glaube an eine tödliche Unverständlichkeit Gottes stößt. Diese Grenze der Erkenntnis kann nur *ex negativo* realisiert werden in der Erkenntnis und der Anrufung des in Christus *offenbaren* Gottes (wobei die vorhin angesprochene „Verborgenheit“ Gottes im Kreuz Christi ein Charakteristikum dieser *Offenbarung* in Christus ist!). Es ist für den Glaubenden eine Erfahrung auf seinem Weg mit Gott in der Zeitspanne, in der das Glauben noch nicht zum Schauen geworden ist, daß die Eindeutigkeit ‚seines‘ Gottes noch strittig ist. Zwar kann der Glaube, wie Luther am Schluß von *De servo arbitrio* sagt, über die Möglichkeiten des *lumen naturae* hinaus seine Erfahrungen im *lumen gratiae* interpretieren; er muß aber die völlige Einsicht in ein in allen Handlungen mit sich selbst übereinstimmendes Wesen Gottes, als ‚seines‘ Gottes, dem zukünftigen *lumen gloriae* anheimstellen.⁴⁷

Daß der christliche Gottesglaube mit dem Grenzphänomen des *Deus absconditus* leben muß, macht die Frage, warum Gott in Versuchung zu führen scheint, in dieser Weltzeit unbeantwortbar. Im Blick auf die schlechthinige Versuchung zur Verzweiflung an Gott gibt es keine theoretische Antwort. Der christliche Glaube hat dafür ‚nur‘ eine praktische, dem Leben mit Gott in der

⁴⁶ Martin Luther, *De servo arbitrio* (1525), WA 50, S. 685f, 709-712; *Extra Iesum quaerere Deum est diabolus* (in Auslegung von Ps 130,1, *De profundis*, WA 40 III, S. 337); zusammenfassend Thomas Reinhuber, Art. *Deus absconditus/Deus revelatus*, in: RGG 2 (1999), Sp. 683f. Die Diskussion über die Formel war besonders im 20. Jahrhundert uferlos und lange unklar; vgl. Wolf Krötke, Art. *Verborgenheit Gottes*, in: RGG 8 (2005), Sp. 938-941; der Artikel unterscheidet zurecht auch zwischen dem mystischen Verständnis der Verborgenheit Gottes und der von Luther thematisierten Erfahrung.

⁴⁷ Pointiert wird Luthers Formel jetzt interpretiert von Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie*, Tübingen 2003, S. 177-192, bes. S. 181ff.

Zeit entsprechende Antwort. Der Zweideutigkeit und Dunkelheit des göttlichen Handelns *in toto* ist nur zu begegnen in der Flucht vom „verborgenen“ zum „offenbaren“ Gott. Dieses *ad Deum contra Deum confugere* ist zugleich auch der auf das Evangeliumswort Gottes sich versteifende Widerstand gegen den teuflischen „Affen“ des nackten Gottes. Es ist ein Kampf des Glaubens um die Eindeutigkeit Gottes, als das Evangelium „ich bin dein Gott“; ein Kampf, der Gott klagend und bittend bei dieser Zusage behaftet.⁴⁸

Da solche Erfahrungen, *Deo providente*, zu den Charakteristika der gegenwärtigen Weltzeit gehören, ist der christliche Glaube einstweilen „angefochtener Glaube“, der zu kämpfen hat: mit Gottes Wort gegen die Versuchungen durch die eigenen präpotenten Begehrlichkeiten, durch die verführenden „Mächte und Gewalten“ und durch den Teufel als scheinbar göttliche Stimme des Willens zur Macht. Dem entsprechend ist auch die christliche Theologie nicht zufällig, sondern wesentlich nicht ohne Anfechtung zu haben. Im Vorwort zur Ausgabe der deutschen Schriften (1539) nennt Martin Luther als die drei Stücke, die einen zum Theologen machen: die Bitte um Erleuchtung durch den Heiligen Geist (*oratio*), Lesen und Wiederlesen des Wortes Gottes (*meditatio*) und die Anfechtung (*tentatio*): „Die ist der Prüfestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfaren, wie recht, wie warhafftig, wie süsse, wie lieblich, wie mechtig, wie tröstlich Gottes Wort sey, weisheit über alle weisheit.“⁴⁹

VII. Eine dreifache Antwort

Die theologische Frage, warum und wozu Gott die Menschen prüfen sollte, hat sich als eine keineswegs triviale, sondern höchst intrikate Frage herausgestellt. Die Antwort kann keine einfach einfache sein. Als Äußerung einer *theologia crucis* steht sie vielmehr in mehreren Komplexitäts- und Intensitätsgraden: Es kann sich um eine Prüfung, um eine Anfechtung, um eine Versuchung handeln. Diese drei Erfahrungen begrifflich zu unterscheiden, ist allerdings nur idealtypisch möglich; deshalb hat der gleitende Sprachgebrauch auch weiterhin eine wichtige Funktion. Erst im zeitlichen Fortgang der jeweiligen Erfahrung und im Umgang mit ihr stellt sich nämlich heraus, ob es sich um eine Versuchung durch ‚Gott/Teufel‘ zum Abfall vom Glauben, eine Anfechtung der Glaubensgewißheit durch Gott oder um eine Prüfung der Lebensführung durch den göttlichen Pädagogen handelt.

⁴⁸ Martin Luther, *Operationes in Psalmos* (1519/21), WA 5, S. 204; vgl. Thomas Reinhuber, *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio*, Berlin/New York 2000.

⁴⁹ Martin Luther, *Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften Luthers* (1539), in: WA 50, S. 657-661, hier S. 661.

Im Blick auf die *Versuchung* zum Bösen bzw. zum Unglauben – zusammengekommen: die Verführung zur Brechung des Ersten Gebotes –⁵⁰ gibt es kein theologisches Wissen. Wenn der Versucher direkt oder auch nur ganz indirekt Gott sein sollte, können wir wegen der Kontingenz und Partikularität des Christusglaubens nicht sagen, warum und wozu. Wo diese, auch den christlichen Anspruch auf Einsicht überschreitende Situation einzutreten droht, ist das heilsame Verhalten die Bitte „und führe mich nicht in Versuchung, sondern erlöse mich vom Bösen“ – eine Bitte, die dann sich im Mut zum exorzistischen „Weg mit dir!“ erfüllt. Nur die Hinwendung zum Christuswort Gottes begründet auch die Hoffnung, es werde sich im Jüngsten Gericht herausstellen, daß der geglaubte Gott, der dann alles in allen sein wird, „niemand versucht“. Denn das menschliche Urteilen über Gott abgesehen von seinem Wort ist, wie seit dem ersten Erliegen gegenüber der Versuchung („Ja, sollte Gott gesagt haben...?“; Gen 3,1), der Ansatz der Erfolgs.⁵¹ Ist es Zufall, daß die szientifischen Theologien, ganz im Unterschied zur Erbauungsliteratur, das Thema so wenig bearbeitet haben?⁵²

Im Blick auf die beschriebene *Anfechtung* durch Gott lautet die Antwort: Gott ficht die Gewißheit des Glaubens an, insofern sie noch, wie in der irdischen Koexistenz des „neuen Menschen“ mit dem „alten Menschen“ erwartbar, eine auch moralische, auf das eigene Glauben- und Liebenkönnen setzende Gewißheit ist. Zunächst als irritierende Zumutung empfunden, kann eine solche Anfechtung vielleicht bald oder im Nachhinein angenommen werden als heilsame Nötigung dieses Kleinglaubens hin zum reineren Vertrauen auf das Evangelium, als eine Übung im *Frommwerden*. Als Vorbild hierfür nennt Luther jene kanaaniische Frau, die in ihrem Vertrauen in den heilenden Jesus von eben diesem auf empörende Weise angefochten wird: Sie faßt und hält um so mehr und schließlich erfolgreich „das tiefe, heimliche Ja unter und über dem Nein mit festem Glauben auf Gottes Wort“ fest.⁵³

Im Blick auf die *Prüfung* im engeren Sinn des Wortes muß die eingangs gegebene Antwort differenziert werden. Auch die Beurteilung des Wollens und des Handelns von Menschen durch Gott kann die Erfahrungsgestalt des Zornes Gottes gegen menschliche Trägheit und Widerborstigkeit annehmen, so daß sie vom (noch unbußfertigen) Betroffenen zunächst vielleicht als Anfechtung seines Glaubens interpretiert wird. Insofern eine solche Prüfung aber nicht Glaubens-

⁵⁰ Dies, ebenso wie die Wahl der Unfreiheit und die Verflechtung von Täter- und Opferrolle, ist besonders klar herausgearbeitet bei Oswald Bayer, Art. *Verführbarkeit/Verführung*, in: RGG 8 (2005), Sp. 994-996.

⁵¹ So Martin Luther, *Genesis-Vorlesung* (1535/45): Est autem haec omnis tentationis origo et caput, cum de verbo et Deo ratio per se iudicare conatur sine verbo, WA 42, S. 116 (zit. bei Oswald Bayer, Anm. 2, Sp. 952).

⁵² Oswald Bayer nennt (ebd., Sp. 954) als Ausnahmen neben Luther und Sören Kierkegaard an neueren Autoren Dietrich Bonhoeffer (*Bibelarbeit über Versuchung*, 1938), Paul Tillich (*Der Mut zum Sein*, 1952/1953) und Emile M. Cioran (*Dasein als Versuchung*, frz. 1956/dt. 1983); man könnte aber auch Helmut Thielicke, *Theologie der Anfechtung*, Tübingen 1949, u.a. hinzufügen.

⁵³ Martin Luther in der *Predigt über Mt. 15,21-28* (1525), in: WA 17 II, S. 32f.

anfechtung oder gar Versuchung zum Unglauben darstellt, ist sie eine *einfache*, in der Logik des Glaubens sinnvolle Prüfung durch Gott. Es wäre daher nicht richtig, in der Mühe des Gewissens sogleich eine Anfechtung oder Versuchung zu sehen. Tatsächlich geht es um die Übereinstimmung desjenigen Wollens und Handelns, das in unserem Vermögen und in unserer Verantwortung liegt (die Dimension *coram hominibus*), mit dem Willen und dem Gebot Gottes: Selbstprüfung vor Gott. Weil die konkrete Gestalt seines Willens eine Aufgabe unseres eigenen Prüfens ist, zumal unter dem Aspekt des „neuen Gebotes“ Jesu Christi (Röm 13,10; Gal 6,2; 2. Kor 13,5), arbeitet das Gewissen hier (ganz anders als bei dem nur geschenkt zu habenden Vertrauen), mit Gott zusammen; es ist ein möglicherweise dissentierender, aber konsensorientierter *cooperator Dei*.⁵⁴

Diese praktische Prüfung des Menschen durch Gott, gleichsam die Alltagserfahrung einer christlichen Lebensführung, darf daher ganz freigehalten werden von der Besetzung durch Probleme des Gottesverhältnisses in der Dimension des Glaubens. Allerdings ist auch sie nicht immer freiwillig, sondern tritt je nachdem unvermutet ein und kann „Bedrängnis“ und „Trübsal“ bringen. Es ist überdies nicht ausgeschlossen, daß ein Mensch, auf „Herz und Nieren“ geprüft, sich nicht bewährt und als untüchtig und verwerflich dasteht.⁵⁵ Aber keineswegs, außer vielleicht im Falle der andauernden Verweigerung der Kooperation mit Gott, bekommt man es in dieser Prüfung mit einer „Vergiftung“ durch ‚Gott‘ als Über-Ich und der Verdammung durch ‚Gott‘ als Strafrichter zu tun. Wenn Gott im einfachen, d.h. in einem menschlicher Praxis zugänglichen Sinne prüft, dann bedeutet das nicht jene tödlichen „Schrecken des Gewissens“, die das fehlende Gottvertrauen angesichts des Anspruchs Gottes an uns, unser Gott zu sein, zur Folge hat. Im Vertrauen auf die ausdrückliche Zusage des Evangeliums „ich bin dein Gott“ ist es dagegen möglich, Gott um *Mitprüfung* des eigenen Wollens und Handelns zu bitten. Und das ist doch überaus sinnvoll angesichts der nie ganz aufzuhellenden Selbstundurchsichtigkeit des menschlichen Herzens und Lebens. Insofern bleibt es bei der eingangs zitierten einfachen Antwort auf die gestellte Frage: „Erforsche mich, Gott, und erfahre mein Herz; prüfe mich und erfahre, wie ich's meine. Und siehe, ob ich auf bösem Wege bin, und leite mich auf ewigem Wege“.⁵⁶

⁵⁴ Vgl. Oswald Bayer (Anm. 47), S. 158f.

⁵⁵ Exemplarisch Ps 65,10f; Röm 5,2ff; bzw. Jer 9,6ff; Sach 3,8f; 2. Kor 13,5ff; vgl. W. Günther (Anm. 27), S. 1785ff.

⁵⁶ Evangelisch zwischen Glaube und Werken unterscheidend, konnte Luther dem gleitenden Sprachgebrauch entsprechend auch übersetzen: „Prüfe mich, Herr, und versuche mich; läutere meine Nieren und mein Herz“ (Ps 26,2; Hi 23,10).