

Gottesdienst in Gegenwart eines verborgenen Gottes

Volker Stolle

Aufgrund seiner Spurensuche im Neuen Testament nach Aussagen über den verborgenen Gott hat Jorg Christian Salzmann zwar eine gewisse Anschlussfähigkeit „für mancherlei zeitgenössisches Hadern mit Gott“ festgestellt, zugleich aber darauf aufmerksam gemacht, dass im Neuen Testament „ganz andere Fragen beantwortet werden als ein modernes Gefühl der Gottferne und des Unverständnisses Gott gegenüber“. Die eigenen Leiden würden hier in die Nähe des Leidens Christi gerückt. Die von ihm näher betrachteten Texte könnten „in ihrer Gesamtheit als Einladung zur Leidensbewältigung im Glauben und zur Hoffnung verstanden werden“.¹

Diese Beobachtung lädt dazu ein, den Gesprächsfaden aufzunehmen und den Gedanken noch ein wenig weiter auszuspinnen. Liegen die beiden Weisen, Fragen an Gott zu stellen oder Gott sogar infrage zu stellen, nicht vielleicht dichter beieinander, als es auf den ersten Blick hin erscheint? Der *deus absconditus* ist nicht nur im Gegenüber zum *deus revelatus* zu sehen. Über die Verborgenheit Gottes lohnt sich auch im Bereich seiner Offenbarung nachzudenken.² Gottes Verbor-

¹ Jorg Christian Salzmann, *Der verborgene Gott im Neuen Testament – eine Spurensuche*, LuThK 45 (2021), 3–26, Zitate dort 3, 4, 26.

² Werner Elert (1885–1954) beschränkte seine Betrachtung dieser „Dialektik“ allein auf die Offenbarung des Gesetzes: Wenn „der Zorn Gottes geoffenbart wird, so sind Gesetz und Zorn sowohl Offenbarung wie seine Verhüllung. Was Gott im Augenblick der Zornesoffenbarung verhüllt, ist aber genau dasselbe, was er in der Sicht des Evangeliums offenbart, nämlich seine Gnade. Diese Offenbarung ist das ‚helle Licht des

genheit hat neben ihrer als schmerzlich empfundenen Seite zugleich eine ausgesprochen faszinierende Seite.

Der Eindruck einer Verborgenheit Gottes kann ja sehr unterschiedliche Ursachen haben. Das Gefühl seiner Ferne kann darauf beruhen, dass er sich selbst zurückgezogen hat, aber auch darauf, dass er überhaupt nicht existiert. Ferner kann es sich um eine nur vermeintliche Abwesenheit handeln, sei es, dass man Gott unter falschen Voraussetzungen aufgrund unangemessener Indizien sucht, oder sei es, dass er trotz seiner aufmerksamen Nähe dennoch nicht allgemein wahrnehmbar ist. Er kann im Verborgenen durchaus sehr aktiv sein.

Ja, die Rede von der Offenbarung Gottes macht überhaupt nur Sinn, wenn man zugleich von einer weiter andauernden Verborgenheit Gottes ausgeht. Gott ist in seinem Wirken ja nicht erschöpft und am Ende. Wenn alles schon klar wäre, wäre überraschend Neues ausgeschlossen. Insofern ist ein *simul von deus revelatus et absconditus* zu konstatieren. Die allgemeine zeitgenössische Wahrnehmung und die speziell christliche Wahrnehmung berühren sich demnach: Gott „ist kein ausgeklügelt Buch“, könnte man in Abwandlung des Diktums, das Conrad Ferdinand Meyer (1825–1898) über den Menschen formuliert hat,³ sagen, er bleibt in bezeichnender Weise geheimnisvoll verborgen.⁴ Erst recht in seiner gnädigen Großzügigkeit bleibt er einfach unbegreiflich.

Evangeliums von der Klarheit Christi, welcher ist das Ebenbild Gottes' (2. Kor. 4,4)" (Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Hamburg ⁵1960, 139–140; vgl. 148, 155, 280, 284). Allerdings bleibt auch die Gnade durchaus noch verborgen. So gilt die angesprochene Dialektik in anderer Weise auch für die Offenbarung des Evangeliums, wie zu zeigen sein wird. In dieser Hinsicht führt Gottes Verborgenheit zum Gotteslob und Gebet. Und es gilt dann nicht, was Elert vom *deus absconditus* generell feststellt: „Er ist der absolut Fremde, zu dem es keine Brücke, keinen Weg, keine Verständigungsmöglichkeit gibt. Wir wissen nur, daß er uns entgegensteht. Ihm gegenüber sind wir absolut einsam" (dort, 155). Vgl. dagegen 1 Petr 4,12. Vielmehr bleibt hier die Möglichkeit, im Gedenken an Gott ihn um sein eigenes Gedenken an seine Gemeinde zu bitten.

³ Vorangestelltes Motto bei: *Conrad Ferdinand Meyer*, *Huttens letzte Tage*, Leipzig ²⁰1901, 1.

⁴ Von einem „Mensch mit seinem Widerspruch" (*Meyer*) unterscheidet sich Gott darin, dass Menschen zwar Erfahrungen mit ihm machen, die ihnen widersprüchlich

1 Die biblische Tradition

So besagt schon der Ausruf bei Deuterojesaja, den man als Antwort auf das Kyros-Orakel (Jes 44,24–45,7) verstehen kann: „Fürwahr, du bist ein sich verbergender (סתר im hit.) Gott, Israels Gott, ein Helfender (מושיע)!“ (Jes 45,15). Das verborgene Wirken Gottes ist auf Rettung ausgerichtet.⁵ Gottes Heil spielt sich keineswegs nur offensichtlich und deutlich mitgeteilt ab, sondern weist einen weit größeren Rahmen auf.

Gerade indem Gott sein „Herz“ offenbart,⁶ bleibt er wunderbar verborgen und großartig unbegreiflich. Weil ihm seine Zuwendung zu uns Menschen Herzenssache ist, liegt in ihr ein „großes Geheimnis“ (1 Tim 3,16). Gerade weil Gott „ein Gott der Hoffnung“ ist (Röm 15,13), ist Glaube an ihn so beglückend. Auch Gottes Offenbarwerden in Christus trägt den Charakter von Verheißung seines endgültigen Offenbarwerdens.

Ein kurzes Gleichnis Jesu bringt es auf den Punkt: „Ein anderes Gleichnis sagte er ihnen: Das Himmelreich gleicht einem Sauerteig, den eine Frau nahm und unter einen halben Zentner Mehl mengte, bis es ganz durchsäuert war“ (Mt 13,33; Lk 13,20–21). Gottes Herrschaft erweist ihre Wirkmächtigkeit gerade auf die Weise, dass sie unter einer Unmenge Menschen, die ganz auf sie angewiesen sind und die sie erreichen will, „verborgen wird“ (ἐνέκρυπτεν).⁷ Gott ist in einer für

erscheinen, ihn aber doch als den einen, mit sich selbst identischen und in seiner Gnade treuen Gott bekennen.

⁵ „Dieser Satz zieht das theologische Fazit aus dem Kyros-Wort, das Deuterojesaja in die Mitte seiner Verkündigung gestellt hat“ (Claus Westermann, *Das Buch Jesaja*. Kapitel 40–66, ATD 19, Göttingen 1966, 139). LXX wendet die Aussage anthropologisch: „Du bist Gott, und wir wussten es nicht.“

⁶ David konnte ja „ein Mann nach Gottes Herzen“, der alle seine Wünsche erfüllte (Act 13,22), nur dann sein, wenn Gott ihm zuvor sein Herz geöffnet hatte. Und Gott spricht auch dann aus, wie ihm ums Herz ist, wenn das Herz der Menschen dies nicht beherzigt (Gen 8,21). Dabei bleibt der Aspekt der Hoffnung (2 Sam 2,35; Jer 3,15; 32,41) aufgrund seiner bisher noch nicht an ihr Ziel gelangten Barmherzigkeit (Hos 11,8).

⁷ Nicht der Erwähnung bedarf offenbar, wie groß die Menge Sauerteig ist. Üblicherweise hätte man immerhin 2 kg davon für die 40 Liter Mehl gebraucht (Ulrich Luz,

ihn charakteristischen Verborgenheit rettend zur Stelle, und das macht den an Christus Glaubenden Mut, sich von ihm leiten zu lassen und sich zu ihm zu bekennen. Widerstände vonseiten des Mehls gegen seine einsetzende Säuerung, die ins Leiden führten, sind im Gleichnis offensichtlich nicht im Blick.⁸ Von Verborgenheit der Gottesherrschaft ist dennoch die Rede.

Salzmann geht auf „die im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes“ (ἀποκρυμμένη, quae abscondita est) ein, von der Paulus 1 Kor 2,7–8 spricht, sieht aber „eben auch dieses Geheimnis durch die Predigt des Evangeliums offenbar geworden“.⁹ Paulus sagt ja ausdrücklich: „Uns aber hat Gott offenbart (ἀποκαλύπτω) durch den Geist; denn der Geist erkundet (ἐρυνάω) alles, auch die Tiefen Gottes“ (1 Kor 2,10). Doch offenbar sieht Paulus diese geistliche Erkundung noch nicht als abgeschlossen an, sondern versteht sie als einen fortlaufenden Prozess.¹⁰

Paulus unterscheidet denn auch gleich anschließend zwischen dem „Geist Gottes“, der „das, was Gott betrifft, erkennt“, und dem „Geist aus Gott“, der uns wissen lässt, „was, uns von Gott geschenkt ist“ (1 Kor 2,11–12). „Diese Formulierung anstelle des Genitivs (V 12a) betont die göttliche Herkunft und Verfügungsgewalt über den Geist. Menschen – auch Christen – haben den Geist nie einfach als Besitz oder werden gar zu Geist.“¹¹ Auch im Geist erfolgt keine mystische Identifikation des Menschen mit Gott, sondern es bleibt der eschatologische Abstand, der eine fortdauernde Verborgenheit Gottes für die Glaubenden bei aller vom Geist geschenkten Gnadengewissheit impliziert.

Zu Röm 11,33–36 bemerkt Salzmann, „dass die Menschen nicht auf derselben Ebene wie Gott stehen“ und deshalb auch Paulus noch manches verborgen und

Das Evangelium nach Matthäus [Mt 8–17], EKK I/2, Zürich u. Neukirchen-Vluyn 1990, 334).

⁸ Die Frau knetet den Teig nicht etwa, sondern wartet die Wirkung des Sauerteigs ab.

⁹ Salzmann, *Der verborgene Gott* (s. Anm. 1), 24.

¹⁰ Der Wechsel vom ingressiven Aorist (ἀπεκάλυπεν) zum Präsens (ἐρυνάω) verdient Beachtung. Auch wenn die Christen Empfänger der Offenbarung sind, bleiben Gott und sein Geist das unverfügbare Subjekt des Offenbarens (Wolfgang Schrager, *Der erste Brief an die Korinther* [1Kor 1,1–6,11], EKK VII/1, Zürich u. Neukirchen-Vluyn 1991, 247.257). – Vgl. Erich Fascher, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther I* (Kap. 1–7), ThHK 7/I, Berlin 1975, z. St. 126–127.

¹¹ Schrager, *Der erste Brief an die Korinther* (s. Anm. 10), z. St. 260.

unverständlich bleibt: „Was also Paulus nicht begreifen kann, ist doch bei Gott, darauf vertraut er, kein Problem.“¹² Eben darum geht es, um dieses Vertrauen auf Gott in seiner Verborgenheit!

In dem späteren Paulusbrief, der an die Gemeinde in Kolossä gerichtet ist, heißt es nicht etwa, „alle Schätze (thesauri) der Weisheit und der Erkenntnis“ seien in Christus offenbart (revelati), wie Paulus 1 Kor 2,10 das Wirken des Geistes schildert (vgl. auch Eph 3,18), sondern sie blieben dort „verborgen“ (ἀπόκρυφοι, absconditi, Kol 2,3).¹³ Obwohl der Briefschreiber seinen Lesern bezeugt: Ihr seid durch die Taufe „mit Christus auferweckt“, stellt er ausdrücklich fest: „Euer Leben ist verborgen (κέκρυπται, abscondita est) mit Christus in Gott“ (Kol 3,1.3). Gott bleibt eben „unsichtbar“ (ἀόρατος), auch wenn er in der Herrschaft Christi in einzigartiger Weise als „Bild“ (εἰκών) begegnet (Kol 1,13–15). „Wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, dann (τότε, tunc) werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in Herrlichkeit“ (Kol 3,4). Solange Gott seine „Herrlichkeit“ (δόξα) noch nicht voll erschlossen hat, bleibt seine verheißungsvolle Verborgenheit gewahrt. Dieser Brief bringt also „ein dialektisches Moment ein, das den eschatologischen Vorbehalt sichert“.¹⁴

Der Hinweis auf die Verborgenheit ist an solchen Stellen in einem ganz positiven Sinne zu verstehen. Bei Gott ist etwas sicher und gut aufgehoben, was sonst

¹² Salzmann, Der verborgene Gott (s. Anm. 1), 6f.

¹³ Diese Aussage wird durch eine existentielle Interpretation abgeschwächt, wie sie *Eduard Schweizer* vertreten hat: „Nur in immer neuem Hören kann Offenbarung geschehen“ (Der Brief an die Kolosser, EKK 12, Zürich u. Neukirchen-Vluyn 1976, 94). Demnach soll gesagt werden, die Weisheit sei zwar nicht verborgen, erschließe sich aber nicht ein für alle Mal, sondern je und dann immer wieder. Vgl. schon *Karl Barth*: „Also kein direkt zu verstehendes, einmalig zu erfassendes Ding unter Dingen, sondern das unter Furcht und Zittern immer neu zu vernehmende, weil immer neu gesprochene Wort des Ursprungs aller Dinge“ (Der Römerbrief, München 1926, 4). Noch weiter ging *Ernst Lohmeyer*, der aus der Aussage einen versteckten Imperativ zu frommer „Bemühung“ herauslas und „dem Glauben die bleibende Pflicht auferlegt, sich der Weisheit denkend zu bemächtigen“ (Der Brief an die Kolosser, KEK 9, Göttingen 1956, 94). Bei aller noch so bemühten Glaubenserkenntnis bleibt das „Geheimnis“ dennoch „verborgen“.

¹⁴ *Martin Karrer*, καλύπτω, TBLNT II (NA, Wuppertal 2000), 1422–1430, Zitat dort 1430.

in der gefährdeten und vergänglichen Weltwirklichkeit verloren gehen kann.¹⁵ Gott hat sich nicht zurückgezogen, sondern er ist noch auf dem Weg, sich uns in seiner ganzen Herrlichkeit zu offenbaren.

Paulus spricht in diesem Fall der eschatologisch ausgerichteten Heilserwartung außer von Verborgenheit (1 Kor 2,7) oder in der bereits genannten Begrifflichkeit des Unergründlichen (Röm 11,33)¹⁶ vor allem von Verborgenheit von Unsichtbarkeit: Achtet nicht auf „das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare“! Denn „das Sichtbare ist nur für den Augenblick, das Unsichtbare (τὰ μὴ βλέπομενα) aber für alle Zeit“ (2 Kor 4,18). So gesehen steht Gottes Verborgenheit für gültige und verlässliche Geborgenheit. Was nicht mit den Augen wahrzunehmen und mit Händen nicht zu greifen ist, ist deshalb nicht etwa abwesend, sondern in einem wahren Sinne zugegen, unmittelbar nahe, bestimmend und wirksam. Gerade die letztlich entscheidende Nähe Gottes liegt in seiner Verborgenheit. „Denn wir wandeln, indem wir uns am Glauben und nicht an Geschautem (οὐ διὰ εἶδους) orientieren“ (2 Kor 5,7).¹⁷ Glaube ist also die Kunst, mit der noch andauernden Verborgenheit Gottes umzugehen. „Wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man auf das

¹⁵ Gerade das lateinische Kompositum absconditus betont diesen Aspekt, indem es als verstärktes conditus die Bedeutung unterstreicht, die bereits im Simplex enthalten ist. Condo umfasst das Bedeutungsspektrum gründen (ab urbe condita), bauen, sicher aufbewahren (oleum conditum), verstecken und verbergen (lunam condunt nubes). Auch das deutsche Wort verbergen beruht auf dem Grundwort bergen mit dem Partizip geborgen.

¹⁶ Dabei korrespondiert „letztlich unausforschlich“ (ἀνεξερεύνητος) dem Simplex „erforschen“ (ἐραυνάω) in 1 Kor 2,10, während „letztlich unaufspürbar“ (ἀνεξιχνίαστος) in Eph 3,18 noch einmal aufgenommen wird.

¹⁷ Während das Schauen sehr profanen Fakten gilt, liegt die offenbarende Dimension im Unsichtbaren. „Das Geschaute ist dann nicht ein noch ausstehendes Zukünftiges, das ersehnt, sondern ein gegenwärtig Vorhandenes, das ausgeschlossen wird, und d. h., daß hier als ‚Offensichtliches‘ das Verfolgtwerden von 4,17f. aufgenommen wird. Paulus will sagen: Wir orientieren uns am Inhalt der Glaubensformel [...] – aber nicht an den offenkundigen Verfolgungen als vorläufigen und vergänglichen Erscheinungen“ (Wolfgang Schenk, *Gemeinde im Lernprozeß. Die Korintherbriefe*, Bi-AuPr 22, Stuttgart 1980, 119–120).

hoffen, was man sieht? Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir darauf in Geduld“ (Röm 8,24–25).

Derzeit ist Schauen (βλέπομεν ἄρτι) noch nicht in der letzten Direktheit möglich, sondern nur andeutungsweise wie in einen matten Spiegel: „Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (1 Kor 13,12). Die eigene Sehschwäche ist nicht entscheidend, wenn nur Gott uns sicher im Blick behält. Die feste und gewisse Größe ist Gott, während der Mensch sich seiner selbst nicht aus sich heraus sicher sein kann. Die vordringliche Frage ist deshalb, ob Gott daran interessiert ist, dass ich lebe. Dann wird die andere Frage, ob und wie ich wirklich existiere, schon ihre Antwort finden. Letztlich erfolgt diese Antwort im „Gott Schauen“ (Mt 5,8),¹⁸ in der perfecta visio Dei beatifica.¹⁹

Menschliches Schauen kann zum Staunen führen, ja sogar zum Erahnen Gottes: „Denn, was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen (καθορᾶται) aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, sodass sie keine Entschuldigung haben“ (Röm 1,19–20). Aber solche Wahrnehmung aufgrund von Offenbarung führt nach Paulus gerade nicht zu einer angemessenen Kommunikation mit Gott. Schauen, das letztlich Theorie bleibt, ist nicht schon der Schlüssel, um die letzte Wirklichkeit zu erfassen. Der Gott der Bibel ist keine Weltformel, mit deren Hilfe sich alles Weltgeschehen entschlüsseln und erklären ließe. So bliebe für Beten nur der Sinn, sich mit dem abzufinden, was sowieso kommt.²⁰ Und aller Gottesdienst würde

¹⁸ Diese Gottesschau darf nicht als religiöse Selbstgenügsamkeit verstanden werden, da Gott ja alles in allem umfassen wird (1 Kor 15,28), die soziale Dimension nicht abblendet, sondern integriert.

¹⁹ „Objectum visionis hujus non tantum Goel [גואל = Erlöser] noster in assumpta humanitate, sed & ipsa Divina essentia est“ (Johann Friedrich König, *Theologia Positiva Acroamatica*, Rostock 1675, De Theologiae procognitis § 308). Bei der Menschwerdung bleibt also eine Verborgenheit Gottes bestehen, die Gott erst noch auflösen wird.

²⁰ Vgl. den berühmten § 146 in der Glaubenslehre von *Friedrich Schleiermacher* (Der christliche Glaube, 1830/31, Studienausgabe, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin 2008, 417–420): „Dann aber wird beides auch dadurch erreicht, daß unter Voraussetzung der Differenz der persönlichen Vorgefühle und Wünsche Jeder sich für die Andern zu

nur dazu dienen, sich der eigenen Lebenssituation bewusst zu werden. Das letztlich Entscheidende bliebe verborgen. Es erschließt sich nur, wenn man sich auf das Verborgene einlässt. Gott teilt sich nicht im Vordergründigen mit, sondern durch das Vordergründige hindurch, das er transparent werden lässt zu sich hin.

In Gott ist nicht allein Zukünftiges verborgen. Auch Vergangenes, das in Vergessenheit geraten ist und damit von der Bildfläche verschwunden ist, ist aus Gottes Gedächtnis nicht ausgelöscht, sondern bleibt in seiner Verborgenheit geborgen. Darauf macht das Sendschreiben in der Johannesapokalypse an die Gemeinde in Pergamon aufmerksam: „Dem Sieger, ihm werde ich vom verborgenen Manna (μάννα τὸ κεκρυμμένον, manna absconditum) geben“ (Apk 2,17). Wer sich Christus und damit dem Gott Israels zuwendet, bekommt Anteil an Gottes Verheißung für Israel, indem er in die himmlische Speisung mit dem seit der Zerstörung des irdischen Tempels in Jerusalem nun im Himmel aufbewahrten Manna (vgl. Ex 16,32–34) mit einbezogen wird.²¹

Gottes frühere Rettungsgeschichte behält bei ihm Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung. Sie unterliegt nicht dem Auflösungsprozess irdischer Vergänglichkeit, sondern bleibt weiterhin für alle Zeiten wirksam. Sie verbirgt sich zwar für Menschen, bleibt aber zum Heil der Menschen bei Gott geborgen und durchaus wirklich. Auch nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und dem Verlust der Bundeslade bleibt das Manna der Wüstenzeit aufbewahrt; es hat in seiner Wunderhaftigkeit verborgenen Bestand, weil es Gott bewusst bleibt.

dem Gebet vereinige, daß sie durch die Thatsachen der göttlichen Weltregierung, sei es nun unter der Form der Ergebung oder unter der der Dankbarkeit zur Annäherung an die reine Freude an Gott immer mehr möchten gebracht werden“ (a. a. O., 420,26–32).

²¹ Das zunächst in der Bundeslade aufbewahrte Manna (Ex 16,32–34) war der Legende nach bei Zerstörung des Tempels von Jeremia gerettet und zum Horeb gebracht und dort versteckt worden bis zur Zeit der Erneuerung des Tempelgottesdienstes (2 Mac 2,4–8). Nach einer anderen Überlieferung hatte die Erde die heiligen Dinge aus dem Allerheiligsten in sich aufgenommen (ApcBar[syr] 6,6–10), bis „wieder die Mannavorräte von oben herabfallen; und sie werden davon in jenen Jahren essen, weil sie das Ende der Zeiten erlebt haben“ (29,8). Vgl. auch Joh 6,31–35.48–50 (Manna – wahres Brot vom Himmel).

Indem auch die Vergangenheit aufbewahrt und gültig bleibt, ist Gott in seiner Verborgenheit nicht als reines Postulat zu werten. Vielmehr wird von dem deus revelatus auf den deus in novissimis geschlossen. Dass Gott Himmel, Erde und Menschen ins Dasein spricht und sich bezeugt, begründet die Existenz der Welt. Und indem er sich immer wieder ganz konkret zu Wort gemeldet hat, hat er sich bezeugt. Gerade dadurch hat er sich zugleich auch verborgen und lässt sein Offenbarwerden erwarten.

So ist auch Jesus in seinem Lebenseinsatz zum Heil der Vielen auf verborgene Weise bei den Seinen gegenwärtig. Das Gedächtnis, das er gestiftet hat, ermöglicht das. „Empfangt die Himmelslust, die heilige Gottesspeise, die auf verborgene Weise erquicket jede Brust“, so lädt die Gemeinde im Lied von Ernst Moritz Arndt (1819) zum Tisch des Herrn ein, an dem er selbst der Gastgeber ist.²² Arndt nahm dabei auf, was vorher Martin Luther über den Leib Christi im Abendmahl eingeräumt hatte: „verborgen im Brot so klein“.²³

Glaubenssprache bezeichnet Sterben als Heimgang, bekennt angesichts offensichtlicher Vergänglichkeit einen Fortgang des Lebens auf verborgene Weise als Präsenz im Gedächtnis Gottes und hofft auf eine Zukunft, die durch und durch von Gottes ewiger Wirklichkeit (δόξα) bestimmt ist.²⁴

Dem entspricht der Rat Jesu: „Bete zu deinem Vater im Verborgenen (ἐν τῷ κρυπτῷ), und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird es dir vergelten“ (Mt 6,6), ein Rat, der sein eigenes Verhalten widerspiegelt (Mt 14,23; 26,39 mit Parallelen, vgl. Mk 1,35 par). Sicherlich geht es zunächst um die Haltung des Beters, dass er das Gebet nicht als Mittel zu frommer Selbstdarstellung missbraucht. Aber dieser Rückzug aus der Öffentlichkeit und aus der eigenen bunten Lebenswelt macht nur dann Sinn, wenn bei solcher eigenen radikalen Zurücknahme Gott tatsächlich begegnet, und zwar Gott als „Vater“, in aufmerksam zugewandter Nähe. Gott sieht den Beter auch dann, wenn der sich versteckt und selbst nichts sieht.

²² ELKG 160,3; ELKG² 243,3; EG 213,2.

²³ Jesus Christus, unser Heiland (1524); ELKG 154,2; ELKG² 299,2; EG 215,2.

²⁴ Schon Paulus spricht von dem Tod der Christen als einem „Schlaf“ (κοιμώμενοι/ κεκοιμήμενοι) (1 Thess 4,13; 1 Kor 15,20); aus diesem Schlaf wird aber keiner von einer inneren Uhr aufgeweckt.

Und der Mensch muss sich nicht etwa ertappt und bloßgestellt fühlen, sondern darf sich verstanden und liebevoll bestätigt (ἀποδώσει σοι) wissen.

Es gibt Dinge zwischen dem Vater und dem Gotteskind, die in den Raum der Verborgenheit gehören und nicht in die Öffentlichkeit passen, die also die menschliche Erfahrungswelt transzendieren. Gerade im Verborgenen begegnen sich Gott und Mensch.

Diese Begegnung geht sogar über den Verkündigungsauftrag (Mt 10,26–27; vgl. Mt 5,14–16) hinaus. Denn alle menschlichen Worte können nur auf Gottes Wort verweisen. Als Offenbarungsrede respektieren sie zugleich Gottes Verborgenheit und bewahren vor dem Abgleiten in rationalistische Banalität. Bedeutungsvoll werden sie gerade dadurch, dass sie mit Gottes rettendem Eingreifen rechnen, das alle irdische Wahrnehmung transzendiert, und deshalb eine unsichtbare und verborgene Seite ansprechen. Denn Gott geht als Schöpfer von Himmel und Erde nicht in seiner Schöpfung auf. Sosehr sie als sein Werk der Eigenart ihres Meisters Ausdruck verleiht, bleibt dieser doch zugleich das Gegenüber zur Welt und geht in seinem Wesen und Wirken weit über diese begrenzte und vergängliche Wirklichkeit hinaus. Angekündigt ist jedoch eine Unmittelbarkeit der Begegnung, die diese noch bestehende Wirklichkeitsbarriere völlig aufhebt (vgl. 1 Kor 15,42–49). Eberhard Jüngel wies den von Ludwig Feuerbach erhobenen Vorwurf der „Borniertheit des Glaubens“ entschieden zurück: „Verborgenheit ist ein Modus der Offenbarung Gottes, nicht aber deren Problematisierung, die es erlaubte, das definitive Geschehensein der Offenbarung als Liebe noch einmal zur Disposition zu stellen.“²⁵

Karl Heinrich Rengstorf (1903–1992) hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass „die evangelische Überlieferung und das mit ihr gegebene Kerygma die Verborgenheit der Auferstehung und des Auferstandenen ganz offensichtlich gerade nicht als belastend für den Osterglauben empfunden haben“.²⁶ Zwar ist „die ent-

²⁵ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 460. – Er berief sich dabei ausdrücklich auf Luther, wenn der zwischen Liebe und Glaube unterscheidet (Galaterbrief, 1531, zu Gal 2,14; WA 40/I, 212,10–213,3).

²⁶ Karl Heinrich Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft*, Witten/Ruhr 1960, 99, innerhalb seiner Ausführungen über die Verborgenheit, dort 97–107.

scheidende kerygmatische Aussage: Der verborgene Gott hat sich nach der Tötung Jesu gerade nicht endgültig für seine Verborgenheit entschieden; vielmehr ist er aus ihr herausgetreten, um sich seiner Schöpfung als ihr zugewandt zu offenbaren, und bleibt ihr nunmehr auch zugewandt, solange er sie bestehen läßt, nämlich bis zur Wiederkunft Jesu.“ Aber als der auferweckte Herr geht Jesus doch zunächst in die noch weiter andauernde Verborgenheit Gottes ein. Die Offenbarung Gottes „findet ihren Abschluß erst in der Wiederkehr des Erhöhten, da erst mit ihr das Leben der Schöpfung als Leben unter dem Schöpfer oder gegen den Schöpfer in seiner Verborgenheit zu seinem Ende und Ziel kommt (vgl. Offbg. 19,1ff.)“.²⁷ Bis dahin bezieht der Glaube seine Kraft aus der bleibenden Verborgenheit Gottes, die unter der Herrschaft des erhöhten Christus ganz neu wahrgenommen wird. „Um der Auferweckung Jesu willen weiß sich die erste Gemeinde mit ihren Gliedern dem neuen Äon angehörig, der mit jener angebrochen ist. Zwar hat auch der neue Äon teil an der Verborgenheit Gottes, ebenso wie er an der Verborgenheit des Auferstandenen Anteil hat, so daß die Veränderung, die mit dem Anbruch des neuen Schöpfungswerkes Gottes in der Osternacht begann, noch keineswegs sichtbar ist. Sie steht aber doch außerhalb jedes Zweifels; denn sie ist durch den Auferstandenen selbst verbürgt.“²⁸

2 Abgrenzung gegen benachbarte Vorstellungen

Der von Jesus angeratene Rückzug in die Einsamkeit (Mt 6,6) ist etwas anderes als die spätere christliche Arkandisziplin. Die exklusive Konzentration auf den Beter und Gott ist, wie die Perikope vom Gebet Jesu in Gethsemane (Mk 14,35–36 parr) zeigt, gar nicht mit einem Interesse an Geheimhaltung verbunden. Den Forschungen Salzmanns zufolge ist eine Arkandisziplin ausgeprägt überhaupt

²⁷ Beide Zitate a. a. O., 106.

²⁸ A. a. O., 109. – Rengstorfs Terminologie erscheint nicht ganz schlüssig, da er zugleich zwischen Unsichtbarkeit und Verborgenheit unterscheidet: „In dem auferweckten Jesus Christus ist der unsichtbare Gott als Schöpfer zwar nicht aus seiner Unsichtbarkeit, wohl aber aus seiner Verborgenheit herausgetreten“ (dort 101).

erst bei Tertullian nachzuweisen, und sie hatte vor allem praktische Zwecke, indem sie dem Schutz vor bössartigen Missverständnissen in Verfolgungszeiten diene.²⁹ Demgegenüber will die Gebetsanweisung Jesu zu einer konzentrierten und ungestörten Gemeinschaft der Betenden mit Gott helfen. Es geht nicht darum, unliebsame Zeugen auszuschließen, sondern sich voll und ganz auf Gottes Zuwendung einzustellen. In dieser Verborgenheit begegnet man nicht einem fernen und abwesenden, sondern einem nahen und liebevoll zugewandten Gott.

Die Unterscheidung zwischen Apokryphen (verborgenen Schriften) und Apokalypsen (Offenbarungsschriften) im biblischen Schrifttum ist ein Phänomen seiner Wirkungsgeschichte, nicht aber in diesen Schriften selbst angelegt.

Die Bezeichnung einer Gruppe von Spätschriften des Alten Testaments als Apokryphen wurde erst üblich, als sie in der Reformationszeit anhangsweise in einem besonderen Block zusammengestellt wurden, während sie in der griechischen und der lateinischen Bibel an unterschiedlichen Stellen in das Textganze integriert sind, also gar nicht als eigentümlicher Bestand hervortreten. „Verborgen“ sind sie lediglich in dem Sinne, dass sie nicht im hebräischen Kanon enthalten sind.³⁰

Apokalypsen sind visionäre Ereignisse in Vergangenheit und Gegenwart. Und sie werden durchaus auch in Zukunft erwartet. Da solchen erhellenden Wahrnehmungen besondere Bedeutung beigemessen wurde, wurde die Erinnerung an einzelne solcher zeitlich begrenzten Erfahrungen durch schriftliche Traditionsbildung gesichert. Dabei verbanden sich traditionelle Vorstellungen und Sprachmuster mit neuem Erleben und neuen Ausdrucksformen. Als Bezeichnung eines literarischen Werkes erscheint der Begriff „Apokalypse“ zum ersten Mal in der

²⁹ Jorg Christian Salzmann, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten*, WUNT II, 59, Tübingen 1994, 428–429; 462–463.

³⁰ Apokryphon ist seiner ursprünglichen Bedeutung nach jede synagogale Handschrift, die aus dem Gebrauch genommen, aber nicht zerstört wurde, sondern in der Geniza aufbewahrt wird, um den darin geschriebenen Gottesnamen nicht zu verletzen. – Vgl. Sigfried Meurer (Hg.), *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont*, BIW 22, Stuttgart 1989; Jorg Christian Salzmann, *Die Apokryphen – Ein vergessenes Erbe der Lutherischen Kirche*, in: *Lutherische Theologische Hochschule Oberursel 1948–1998. FS, OUH.E 3*, Groß Oesingen 1998, 126–149, dort 127–130.

Johannesoffenbarung (Apk 1,1).³¹ Und gerade die literarischen Apokalypsen verfolgen neben der Offenbarung zugleich eine Strategie der Verschlüsselung, die sich nur Eingeweihten erschließt. Schon der Visionär ist oft auf einen angelus interpretis angewiesen, um Gehörtes und Geschautes überhaupt verstehen zu können. Auch hier geht es darum, eine geschützte Gruppenidentität zu wahren.

Ebenso wenig verbindet sich das Wissen um Gottes Verborgenheit im Neuen Testament mit gottesdienstlichen Riten der Verhüllung (καλύπτω). Sie sind zwar vom Alten Testament her bekannt,³² werden aber in Christus als aufgehoben betrachtet. Paulus reflektiert dies ausführlich an einem Beispiel, nämlich dem Gesicht des Mose, das nach seiner Begegnung mit Gott glänzte (2 Kor 3,7–18). Die Decke (κάλυμμα, velamen) diente demnach dazu, die zeitliche Begrenzung des Phänomens zu verhüllen und nicht offensichtlich werden zu lassen. Indem die Christen auf Christus schauen, sind sie sich seiner bleibenden Gegenwart gewiss. Ja mehr, „wir werden verklärt in sein Bild von einer Herrlichkeit (δόξα) zur andern von dem Herrn, der der Geist (πνεῦμα) ist“ (V. 18). Anders als bei Mose ist die Herrlichkeit der Christen kein sichtbares Phänomen, sondern eine geistliche Erfahrung, die allerdings in einer Steigerung begriffen ist. Es geht nicht darum, das, was vergeht, zu verstecken, sondern das zu feiern, was Bestand hat. Und das geschieht im Geist, in dem Christus als der Herr gegenwärtig ist. Schon sprachlich legt „verhüllen“ (καλύπτω) den Akzent mehr auf den Akt des Einhüllens, während „verbergen“ (κρύπτω) darauf abzielt, etwas dauerhaft verborgen zu halten.³³

³¹ Dabei verdient der Wechsel der Genitive von der Superscriptio (ἀποκάλυψις Ἰωάννου) zum Buchanfang (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) Beachtung. Wird einerseits der Berichterstatter genannt, so andererseits der entscheidende Akteur des Ereignisses.

³² Verhüllungen erfolgten, indem Gott sich durch eine Wolke auf dem Gottesberg (Ex 24,15–16) verbarg oder unter den Flügeln der Kerubim auf der Lade (2 Chr 5,8), hinter einem Vorhang im Zelt (Ex 26,14) oder im Allerheiligsten (Ex 26,3–34; 2 Chr 3,14; Mk 15,38; Hebr 9,1–15; 10,19–22) oder indem Mose und Elia sich durch Verhüllung ihrer Gesichter schützten (Ex 3,6; 34,33–35; 1 Reg 19,13).

³³ Der Bedeutungsunterschied wirkt sich deutlich bei der Erweiterung durch die Vorsilbe ἀπο- aus. Während ἀποκαλύπτω privativ „enthüllen“ meint, heißt ἀποκρύπτω verstärkend „sicher verstecken“.

Wenig hilfreich ist es, dem Wort Gottes als solchem einen „Charakter der Verhüllung“ zuzuschreiben, wie es Helmuth Schreiner (1893–1962) getan hat. Er selbst versteht „die Tatsache, daß alle Worte Gottes nur durch Vermittlung endlicher Gegebenheiten zu uns kommen“, allerdings als „eine befreiende Tatsache“.³⁴ Das Wort dient ja gerade dazu, Gottes Wirklichkeit transparent werden zu lassen. Denn „nur auf Grund der Vermittlung kann die Unbedingtheit, das Nicht-Dinghafte am Wort den Offenbarungsgehalt heraustreten lassen, so daß er lebendig macht, anstatt zu vernichten“.³⁵ Sprache ist generell eine Wirklichkeit eigener Art mit ihrem besonderen Geschehenscharakter. Sie bildet andere Wirklichkeiten metaphorisch ab. Im Neuen Testament geht es – das alttestamentliche Zeugnis von Gottes Offenbaren weiterführend – nun pointiert um „Enthüllen“ (ἀποκαλύπτω) durch das Wort. Doch ist nicht gleich alles Verborgene gelichtet. Vielmehr ist ein Prozess in Gang gesetzt. Und damit ist ein neuer Gottesdienst angesagt, der auf kultisches Verhüllen verzichten kann.³⁶

Der Prolog des Johannesevangeliums stellt das Bekenntnis: „Wir sahen (θεάομαι) seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1,14), vor den Hintergrund: „Niemand hat Gott jemals gesehen (ὁράω)“ (V. 18). Der kultische Vorstellungshorizont wird dadurch deutlich, dass Jesus im Tempel in Jerusalem auf den „Tempel seines Leibes“ verweist (Joh 2,21) und dann zur Samaritanerin sagt: „Die wahren Anbeter werden dem Vater huldigen in Geist und Wahrheit“ (Joh 4,23), und damit nicht ortsgebunden wie auf dem Garizim oder in Jerusalem. Wie bei Paulus wird auch hier das „Sehen“ (vgl. ὁράω Joh 14,9; 20,8) als Wahrnehmung einer geistlichen Wirklichkeit definiert. Den eschatologischen Vorbehalt markiert der Prolog, indem er den Wechsel der gottesdienstlichen Situation nicht etwa schon als Offenbarung bezeichnet, sondern als „Exegese“ (V. 18) durch den „Logos“ (V. 1.14). Ein Wort

³⁴ Helmuth Schreiner, *Die Verkündigung des Wortes Gottes. Homiletik*, Hamburg 1949, 41. Das Eingehen auf menschliche Sprache stellt also den Modus der Offenbarung dar, soll aber nichts verhüllen.

³⁵ Schreiner, *Verkündigung* (s. Anm. 34), 41.

³⁶ Auch das Christentum kennt bestimmte Riten der Verhüllung und Verschleierung (Velum über den Geräten zum Abendmahl, Trauer-, Scham- und Bußsitten). Dabei stehen zwar biblische Gebräuche im Hintergrund (2 Sam 15,30; Jer 14,3–4), aber ihnen kommt keine wesentliche theologische Bedeutung zu.

hat immer verweisende Funktion. So spricht der Evangelist von den Taten Jesu als von semantischen „Zeichen“ (σημεία), in denen Jesus seine „Herrlichkeit“ (δόξα) offenbart (Joh 2,11). Diese spezielle Semiotik macht „schauen“ (θεάομαι) möglich (Joh 1,14); dies aber erfolgt im Modus des Glaubens (Joh 2,11), der ausdrücklich vom Sehen abgegrenzt wird: „Selig sind, die ohne Sehen zum Glauben kommen“ (Joh 20,29).

Der Logos führt letztlich über den Glauben zur Gottesschau (θεωρία). In der Ostkirche hat der Gottesdienst eine entsprechende Ausprägung erfahren. Die Ikonostase soll nicht verhüllen, sondern Durchblick gewähren. Sie schließt den Altarraum nicht von den Gläubigen in der Kirche ab, sondern eröffnet ihnen das geistliche Wesen des Geschehens im Altarraum, das sie durch die geöffneten Türen erreicht. Die Bilder dienen als Brille, die helfen soll, die göttliche Wirklichkeit wahrzunehmen. Sie zeigen, wie der Mensch wird, wenn er sich aufgrund der ganz einzigartigen Begegnung mit Christus mit Gott vereint. Zugleich rekapituliert der Gottesdienst die Geschichte der Zuwendung Gottes von der Schöpfung her, um die Gemeinde in der Erwartung des endgültig offenbaren Heils zu stärken, markiert damit ihre Schwellenexistenz.

3 Äußerungen Luthers

Gottes Verborgenheit bleibt. Aber sie wandelt ihr Gesicht. Wirkt sie zunächst dunkel und verschlossen, so wandelt sie sich, wenn man sich darauf einlässt und sich das Wort des Evangeliums sagen lässt; sie wird hell und heilvoll.³⁷ Luther bringt das auf den Punkt: „Wenn der glaube wil schwach werden und anhebet zu zappeln, ist kein ander radt noch zuflucht denn zu dem, der uns lesset zappeln.“³⁸ Vordergründig bleibt das menschliche Gesicht, bleiben Kreuz und Sterben, aber

³⁷ Der Vorgang erinnert an folgende psychologische Erfahrung: Wenn man sich einem Problem, das sich beängstigend vor einem auftürmt, nähert, wird es bei fortschreitendem Näherkommen immer kleiner, bis es sich auflöst. Es ändert also grundlegend seinen Charakter. Schließlich kann man sogar stolz darauf sein, es bewältigt zu haben.

³⁸ *Martin Luther*, Predigten über das 1. Buch Mose. 1527, zu Gen 32,9; WA 24, 571,16–18.

darin wird für den Glauben Gottes Gesicht erkennbar. Unvermittelt und unverhüllt zeigt sich Gott allerdings noch nicht. Der Glaubende vertraut, dass die Begegnung mit Gott in seiner Verborgenheit zu dieser letzten Offenbarung Gottes hinführt. Diese Möglichkeit, mit Gottes Verborgenheit umzugehen, motiviert ganz grundsätzlich zum Gottesdienst. Der Gottesdienst aber ist der Quellgrund des Glaubens.

Der Fokus der Rede Luthers vom verborgenem und offenbarem Gott liegt denn auch in der gottesdienstlichen Wirklichkeit. Unter Hinweis auf den Lobpreis Gottes in Röm 11,33: „O welch eine Tiefe der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege!“ lässt er sich ausdrücklich darauf ein, „dass Gottes Gerechtesin geglaubt wird, wo er uns ungerrecht zu sein scheint“.³⁹ Eben diesem Gott „sei Ehre in Ewigkeit. Amen“ (Röm 11,36). Gottesverehrung erfolgt also in liturgischem Vollzug. Luther forderte Erasmus auf, angesichts der Verborgenheit Gottes nicht „in Verzweiflung, Hass und Gotteslästerung“ zu verfallen⁴⁰, sondern „den Finger auf die Lippen zu legen, vor dem, was verborgen bleiben soll, ehrfürchtig zu verharren und den verborgenen Rat der Majestät anzubeten“, unter Hinweis auf die elementare Abhängigkeit als Gottes Geschöpf nach Röm 9,20 (Jes 29,16).⁴¹

Gerade im Gotteslob verbinden sich die zwei Seiten Gottes, dass er so verborgen bleibt, dass er sich jeder menschlichen Beurteilung entzieht, und sich doch zugleich als der gnädige Gott zusagt. Luther spricht hier tatsächlich nicht von zwei Seiten des Christenmenschen, dass dieser Gerechter und Sünder zugleich sei und deshalb Gott nur in unterschiedlicher Weise wahrnehme, sondern tatsächlich von zwei Seiten in Gott selbst, dass der sich zugleich offenbart und verborgen bleibt. Einleitend zum Pauluszitat Röm 11,33 stellt er ausdrücklich klar: „Wenn Gott der wahre und einzige ist, dann ist er auch ganz unbegreiflich und unzugänglich für die menschliche Vernunft, das bedeutet zugleich, ja sogar notwendig, dass auch

³⁹ „ut iustus esse credatur, ubi iniquus nobis esse videtur“ (De servo arbitrio. 1525; WA 18, 784,8–9). – Das Pauluszitat dort 784,14–15.

⁴⁰ „quod ad desperationem et odium et blasphemiam prolabantur homines impii“; WA 18, 631,14–15.

⁴¹ „os digito compescere, revereri quod lateret, adorare secreta maiestatis consilia“; WA 18, 631,40–632,1.

seine Gerechtigkeit unbegreiflich ist.“⁴² Und abschließend betont er in Anlehnung an Psalm 68,36: „Gott ist es, der inmitten seiner Heiligen wunderbar gepriesen wird.“⁴³ Diese Erkenntnis ist also unmittelbar mit dem gottesdienstlichen Vollzug verbunden. Und als wunderbar (mirabilis = נורא) wird Gott nicht deshalb gepriesen, weil er menschliche Erwartungen befriedigt, sondern weil er in seiner Herrlichkeit und seinen Taten über alle menschliche Vorstellungskraft hinausgeht. Zuvor notiert Luther auch explizit den eschatologischen Vorbehalt bis zu dem Zeitpunkt, „wenn Gott seine Herrlichkeit offenbart hat, dass wir alle dann einsehen und begreifen, dass er immer gerecht gewesen ist und es weiterhin bleibt“.⁴⁴

„Tatsächlich läßt sich sagen, daß Gott im gekreuzigten Christus viel tiefer verborgen ist als in seiner Schöpfung. Denn der natürliche Mensch bringt jedenfalls die Idee der Göttlichkeit viel leichter mit Macht und Gerechtigkeit in Zusammenhang als mit der Erniedrigung und dem Kreuzesleiden. Gerade das aber hat Luther im Sinn, wenn er von der in der Menschheit Christi verborgenen Gottheit redet.“⁴⁵

Schon in der Heidelberger Disputation 1518 stellte Luther fest, wir Menschen hätten Gott als „verborgen in den Leiden“ (absconditum in passionibus) zu verehren.⁴⁶ Und in seinen Resolutiones aus demselben Jahr definiert er den „Theologen des Kreuzes“ (Theologus crucis) „als einen, der von einem gekreuzigten und

⁴² „cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana ratione, par est, imo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis“; WA 18, 784,11–13. – Dabei wählt er den biblischen Wortlaut der Vulgata investigabilis (aufspürbar) noch verstärkend inaccessibilis (unerreichbar, unbetretbar). Gottes Weisheit ist und bleibt ein uns Menschen verschlossenes Land.

⁴³ WA 18, 787,6. – Luther versteht den Plural nicht neutrisch als Heiligtum, sondern personal als Heilige.

⁴⁴ „ubi gloriam suam revelarit, ut omnes tum videamus et palpemus, eum fuisse et esse iustum“; WA 18, 784,32–34.

⁴⁵ Philip S. Watson, Um Gottes Gottheit (Let God be God), Berlin 1967, 123.

⁴⁶ WA 1, 362,8.

verborgenen Gott spricht“ (id est de deo crucifixo et abscondito loquens).⁴⁷ Im Kontext des offenbarten Evangeliums begegnet man Gottes Verborgenheit also sogar in gesteigertem Maße.

Dieser positive Aspekt der Absconditt Gottes kam in der Folgezeit nicht voll zur Geltung, wohl, weil die spätmittelalterliche Frömmigkeit dazu geführt hatte, den Heilsglauben durch die Ungewissheit des Ausgangs des Jüngsten Gerichts zu verunsichern.⁴⁸ Die verborgene Seite Gottes wurde so allein als ein Phänomen des angefochtenen Glaubens erfahren, nicht auch als verheißungsvolle Perspektive. Luther versuchte die Diskrepanz zwischen Offenbarung und Erfahrung denn auch in der Weise zu bewältigen, dass er sie auf die Anfechtung durch den Teufel und die eigene Sündhaftigkeit zurückführte, also nicht in Gott, sondern im Menschen verortete.⁴⁹

Angesichts der verbleibenden Verborgenheit Gottes warnte Luther, soweit ich sehe, nur vor naseweiser Neugier⁵⁰, ohne die Chance zur Horizonterweiterung zu würdigen, die angesichts der eigenen Begrenztheit im Annehmen dieser verborgenen Wirklichkeit liegt. Da der moderne Zweifel an Gott ein Phänomen späterer Zeit ist, lag das für Luther wohl auch gar nicht nahe.

⁴⁷ WA 1, 613,23–24.

⁴⁸ Die Problematik wurzelt wohl bereits in der Trinitätslehre. *Eberhard Jüngel* sah die Schwäche der traditionellen Trinitätslehre darin, „daß die mit der Unterscheidung von deus absconditus und deus revelatus gegebene Dialektik für die Trinitätslehre merkwürdig irrelevant blieb“, und „das bedeutet, daß einerseits die Spannung von Gesetz und Evangelium für die Rede von Gott selbst letztlich bedeutungslos bleibt und daß andererseits die Trinitätslehre in eine gefährliche Abstraktion von der Geschichte gerät, in der Gott des Menschen Gott sein will und ist“ (Gott als Geheimnis, s. Anm. 25, 474).

⁴⁹ Vgl. etwa seine Ausführungen zu 1 Kor 15,19 (1532/1534): WA 36,537–542. – Die Motive, die Luther ausführt, ergeben sich nicht vom paulinischen Text her, sondern verdanken sich der homiletischen Entfaltung.

⁵⁰ WA 18, 686,8–12. Vgl. auch: Predigt Röm 11,33–36 in *Crucigers* Sommerpostille. 1544; WA 21, 508–522, dort 519,16–520,13. Oder: „Quae supra nos nihil ad nos (Dinge, die uns zu hoch sind, gehen uns nichts an)“ (Vorlesung über den Ersten Timotheusbrief. 1528; WA 26, 36,34). – Vgl. *Eberhard Jüngel*, Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – in Anschluß an Luther interpretiert, EvTh 32 (1972), 197–240 (Der von mir angeführte Beleg ist *Jüngel* entgangen).

Gerade in einer Zeit aber, in der mit Salzmann „mancherlei Hadern mit Gott“ zu beobachten ist, worin sich Luthers Suche nach einem gnädigen Gott geradezu anthropologisch umkehrt,⁵¹ ja viele meinen, mit einer Gottesvorstellung nichts anfangen zu können, verspricht die Einladung zu einem Gottesdienst in Gegenwart eines verborgenen Gottes durchaus die Chance, diese wunderbare Dimension neu zu entdecken und die Gottlosigkeit zu überwinden.⁵² Das Hadern des modernen Menschen mit Gott bietet einen Ansatz, die Verborgenheit Gottes in neuer Weise zu entdecken, ohne sie vom Glauben her bereits als überwunden auszugeben. Es gilt, gerade eine Solidarität angesichts der Verborgenheit Gottes wahrzunehmen, um den rechten Umgang mit dieser Verborgenheit zu lernen.

Die Theodizee-Frage lässt sich nicht in gedanklicher Reflexion klären, sondern nur in gottesdienstlichem Vollzug, so also, dass die Antwort von Gott selbst erbeten wird. Denn der Gottesdienst stiftet dazu an, sich auf einen verborgenen Gott einzulassen in der Hoffnung, gerade hier auf den Gott zu treffen, der sich zum Heil rettend erschließt. Und gerade solcher Glaube schließt die Einsicht ein, dass die Gottesvorstellung dadurch nicht einsichtiger und begreiflicher wird, Gott vielmehr in seiner Verborgenheit als unverzichtbares Gegenüber anzubeten ist. Glaube und Intelligenz bleiben inkommensurable Größen, die sich unter menschlichen Voraussetzungen nicht zur Deckung bringen lassen; denn Gott handelt in Freiheit.

Hiob bekam durch die Gottesrede eine Antwort (Hi 38–40,2; 40,6–41,26), die es ihm ermöglichte, für sich selbst Stellung zu beziehen und sich in angemessener Weise zu verhalten, nämlich Gott anzubeten (Hi 40,3–5; 42,1–6). Sie gab ihm aber keine Erklärung, mit der sich Gottes Verborgenheit aufgelöst hätte. Ebenso gibt das Evangelium eine Antwort, die der Hörerschaft die gnädige Treue Gottes gewiss macht und ihr den Glauben an diesen Gott erschließt, ohne deshalb dessen

⁵¹ Fragte *Luther*, ob der Mensch sich vor Gott rechtfertigen kann, so der moderne Mensch, ob sich Gott vor dem Menschen rechtfertigen kann.

⁵² Wenn religionspsychologisch die Erfahrung des Heiligen immer sowohl mit dem *mysterium tremendum* als auch dem *mysterium fascinans* verbunden ist (vgl. grundlegend: *Rudolf Otto*, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917], 26.–28. Aufl., München 1947), dann sollte das auch für das defizitäre Gefühl, Gott sei verborgen, gelten, sofern dies nicht einfach auf Gleichgültigkeit trifft.

Verborgenheit in ein rational erklärbares, allgemeines Prinzip zu überführen. Das Geheimnis der souveränen Persönlichkeit Gottes bleibt gewahrt und wird nicht durch eine plausible Theorie ersetzt, sondern gottesdienstlich gefeiert.

4 Der liturgische Ansatz bei Christian und Karl Müller

In der Geschichte der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche findet sich ein Beispiel dafür, wie dieser Weg, Gott in seiner Verborgenheit anzurufen, ganz bewusst beschritten wurde. Christian (1825–1892) und Karl (1859–1929) Müller⁵³ erarbeiteten eine „Handreichung zur Uebung des Gemeindegebets in Kirche und Haus“, die 1892 bei Wilhelm Hopf in Melsungen im Druck erschien und in den Gemeinden der „Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessi-

⁵³ *Karl Müller* verwaltete vor allem das Erbe seines Vaters, der als bedeutender Theologe zu gelten hat. *Christian Müller* war am 17. März 1825 in Darmstadt geboren, hatte von 1843 bis 1846 in Gießen Theologie studiert, nach seiner Ordination 1852 war er zwei Jahre als Pfarrvikar in Bad König im Odenwald, dann 12 Jahre Pfarrer in Beersfelden, 1867 wurde er Lehrer der Söhne des Grafen zu Erbach-Fürstenau und Hausgeistlicher an der Kapelle in Fürstenau. Nach Ablehnung der neuen Kirchenverfassung von 1874 sammelte sich um diese Hausgemeinde eine kleine Gemeinde der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche im Großherzogtum Hessen. Müller trat als sehr engagierter jüngerer Freund und Mitarbeiter von *August Vilmar* (1800–1868) hervor. Er starb am 9. Februar 1892 in Fürstenau. Seine persönliche Bibliothek wurde zur Kirchenbibliothek der Selbständigen Kirche. *Karl Amelung* (K. A.), Pfarrer Christian Müller †, Hessische Blätter, Melsungen, 21. Jg., Nr. 1822 vom 2. März 1892; in eigener Bearbeitung aufgenommen von: *Eduard Bingmann* (B.), Pfarrer Christian Müller †, Unter dem Kreuze 17 (1892), 90–93; *Anton Haidmann*, Pfarrer Christian Müller (1825–1892). Ein (fast) vergessener Mathesius-Forscher aus dem Odenwald, JHKGv 48 (1997), 147–148. – Sein Sohn *Karl Müller* gab später die Sammlung mit Selbstdarstellungen der einzelnen Gemeinden heraus: Die selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen. Ihre Entstehung und Entwicklung, Elberfeld 1906.

schen Landen“ Verbreitung fand.⁵⁴ Als Titel wählten Vater und Sohn Müller „Gedenke, Gott, an Deine Gemeinde! Psalm 74, 2.“ Wenn auch das Wort ‚verborgen‘ nicht fällt, brachten sie ihr Anliegen, auf die modere Gottvergessenheit zu antworten, doch klar zum Ausdruck:

„Der flehentliche Psalmruf, welcher dieser Sammlung von Gebetsordnungen als Titel voransteht, kennzeichnet deutlich den Zweck und Brauch derselben. Das Buch möchte geringe Handreichung leisten zu praktischer Bethätigung und Uebung des täglichen Gemeindegebets in Haus und Kirche, dessen dringende Notwendigkeit und siegende Gewalt innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen für den nahe bevorstehenden Kampf mit dem wüsten Widerchristentum anerkannt sein dürfte.“⁵⁵

⁵⁴ Christian und Karl Müller, Gedenke, Gott, an Deine Gemeinde! Psalm 74,2, Melsungen 1892. Vgl. die Vorstellung dieser Handreichung durch Friedrich Wolff (-ff) in: Unter dem Kreuze 17 (1892), 318–319. Diese Agende basiert auf der Evangelischen Handagende, die Christian Müller 1858 zusammen mit Georg Christian Dieffenbach als Teil II im Rahmen der Sammlung „Diarium pastorale“ bei Samuel Gottlieb Liesching in Stuttgart herausgegeben hatte. Liesching war der Verleger auch von Wilhelm Löhe, zu dem dieser enge persönliche Kontakte pflegte, die sich sogar zu familiären Beziehungen entwickelten. Schon der gemeinsame Verleger weist auf eine enge Verbindung in den liturgischen Anschauungen hin. Nachdem die Autoren der Handagende in der kirchlichen Frage getrennte Wege gegangen waren, hatte Dieffenbach in alleiniger Verantwortung 1876 bei Schloßmann in Gotha eine zweite Auflage erscheinen lassen (Der Verlag Liesching war 1869 zu Bertelsmann in Gütersloh, teilweise auch zu Gustav Schloßmann in Gotha übergegangen).

⁵⁵ Müller, Gedenke, Gott (s. Anm. 54), III. Schon die beiden Tatsachen, dass dieses Psalmwort als Titel gewählt wird und nicht der Fachbegriff „Agende“, zudem das gottesdienstliche Handeln auf den Begriff „Gemeindegebet“ gebracht wird, machen die besondere Akzentsetzung deutlich. – Ps 74 wird dann in das Proprium de tempore als Psalm für das Himmelfahrtsfest und den 13. Sonntag nach Trinitatis aufgenommen (323.330). Die neu aufgenommenen Festgebete münden in Fürbitten, die mit dem Ruf „Gedenke“ beginnen (58).

Sie präzisierten damit den Communion-Gedanken, der für ihr Gottesdienstverständnis bereits früher charakteristisch war,⁵⁶ und bildeten damit ein eigenes theologisches Profil aus.⁵⁷

Das Klagelied des Volkes, das mit Psalm 74 aufgenommen wird, war offensichtlich ursprünglich Teil eines liturgischen Geschehens in Erwartung einer Antwort, die Gott, von dem man sich schon „für immer verstoßen“ wähnte (V. 1), durch einen Propheten geben sollte, der gegenwärtig aber gar nicht zur Stelle war (V. 9).⁵⁸ Der Psalm setzt die geschichtliche Situation voraus, dass die betende Gemeinde angesichts des gewaltsamen Wütens der Fremden am Ort des zerstörten Tempels in Jerusalem und der eigenen Erfahrung eines total verborgenen Gottes⁵⁹ eben diesen Gott um die Rückkehr an seinen angestammten Wohnsitz bittet. Und dabei erinnert sie ihn an weit zurückliegende Erfahrungen nicht nur seiner gottes-

⁵⁶ Der Gedanke, den Gottesdienst als ganzen und nicht nur die Sakramentsfeier, sondern auch den Wort- und den Gebetsteil unter das Motto „Communion“ (Gemeinschaft durch Teilhabe) zu stellen, war schon für den gemeinsamen Entwurf von *Diefenbach* und *Müller* grundlegend gewesen. – Zu weiteren Besonderheiten der „Handreichung zur Uebung des Gemeindegebets“ vgl. *Detlef Lehmann*, Eine Gabenepiklese in einer lutherischen Agende des 19. Jahrhunderts, JLH 25 (1985), 109–111.

⁵⁷ Die spezifische Akzentuierung des Gebets in V. 2 findet sich nicht in der Auslegung des Psalms bei *August Vilmar*, Collegium Biblicum, hg. v. *Christian Müller*, Des Alten Testaments dritter Teil, Gütersloh 1882, 166–167. – *Rudolf Rocholl* sah in *Christian Müller* einen der „genialsten Schüler“ von *August Vilmar* und urteilte zugleich: „Die Arbeiten für Pastoraltheologie von Christian Müller, Pfarrer in Fürstenau und seinem Sohn, Kaplan Karl Müller in Michelstadt, treten den Arbeiten Löhes an die Seite“ (Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 1897, 542.554). Diese doppelte Schülerschaft führte sie zu einer charakteristischen, durchaus selbstständigen Position.

⁵⁸ Vgl. schon: *Claus Westermann*, Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen 1963, 40–48. – Unter dem Gesichtspunkt einer späteren aktualisierenden Erweiterung (V. 19–21) eines Primärpsalms vgl. *Erich Zenger*, Psalm 74, in: *Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger*, Psalmen 51–100, HThKAT, Freiburg i. Br. 2000, 355–372.

⁵⁹ „Unsre Zeichen sehen wir nicht, kein Prophet ist mehr da, und keiner ist bei uns, der etwas weiß“ (V. 9). Gerade in dieser Situation beten sie zu Gott im Gedächtnis seiner machtvollen Taterweise von der Schöpfung an, die nicht in Frage gestellt werden, sondern für sie den Grund darstellen, auf Größeres zu hoffen.

dienstlichen Nähe, sondern in hymnischer Weise auch seines gewaltigen schöpferischen Wirkens (V. 12–17). „Der Hymnus wird also zur kontrafaktischen Verkündigung von Gottes Macht und somit wiederum zu einer Aufforderung an Gott, diese sichtbar werden zu lassen.“⁶⁰

Gerade in Situationen, in denen das eigene „Gedenken“ an den deus revelatus in die Krise geriet und die Verborgenheit Gottes übermächtig wurde, trat schon im Gebet Israels eine Elementarisierung ein, die sogar selbst auf ein hymnisches Gedenken seiner früheren Großtaten verzichtete: Gott schien nur noch als „Vater“ anrufbar. Diese Gottesbezeichnung bot den allerletzten Anker für die Vergewisserung seiner Treue angesichts eigener Untreue (besonders Jes 63,16–19; 64,7–8, daneben Dtn 32,6; Ps 68,6; Jer 3,4.19–20; 31,9; Mal 1,6; 2,10).

Und Jesus radikalisierte diese minimale Möglichkeit noch einmal, indem er seine Jünger anleitete, seinem eigenen Beispiel zu folgen und Gott sogar im Diminutiv Abba anzurufen, gleichsam wie einen alt und schwach gewordenen Vater in der Zuversicht, dass er sich unter dem Eindruck eigener Verlassenheit und aller mangelnden eigenen Erfahrung doch wieder in seiner Macht und Herrlichkeit erweisen wird (Mk 14,36; Lk 11,2; Röm 8,15; Gal 4,6).⁶¹ Selbst dann noch nötigte ein Innwerden der eigenen Gottlosigkeit zu Gebet und Gottesdienst, damit Gott selbst seine Verborgenheit lichtet, indem er an seine Gemeinde gedenkt.

Vater und Sohn Müller sahen in dieser Spannung eine Entsprechung zu Entwicklungen ihrer eigenen Zeit. Angesichts einer allgemeinen Verweltlichung sollte dazu ermuntert werden, Gottesdienst zu feiern. Angesichts großer Hoffnungen auf menschliche Leistungen in Kultur, Wirtschaft und Gesellschaft wollten sie darum werben, wirkliche Hilfe von Gott zu erwarten. Es ging ihnen nicht einfach darum, die Erinnerung an Gott lebendig zu halten, sondern vielmehr darum, Gott um sein Erinnern zu bitten: „Gedenke Gott!“ Sie meinten nicht, mit eigener Frömmigkeit in sich ein Gefühl tieferer Sinnfindung zu entdecken. Sie hofften vielmehr auf einen „andächtigen“ Gott, der sein Volk nicht vergessen hat (Gen 8,1; Ex 2,24; Lev 26,42; Jer 2,2; 31,20; Ez 16,60; Ps 106,45; 111,5; neutesta-

⁶⁰ Joachim Vette, Psalm 74, in: *Manfred Oeming/Joachim Vette*, Das Buch der Psalmen (Psalm 42–89), NSK.AT 13/2, Stuttgart 2010, 181–187; Zitat dort: 184–185.

⁶¹ Vgl. meine Untersuchung: Das Gebet der Gemeinde Jesu Christi nach dem Neuen Testament, KuD 37 (1991), 307–331, dort 312.314–315.317–318.

mentlich fortgesetzt Lk 1,54.72–73; Act 10,31; Hebr 2,6 [Ps 8,5]; 8,12; 10,17 [Jer 31,34]). Gottes eigene Andacht soll ihn zu seiner Umkehr bewegen.⁶²

Weil es Vater und Sohn Müller um einen Dienst unter den Herausforderungen ihrer eigenen Zeit ging, gaben sie nicht einfach eine der alten Agenden neu heraus, wie es sonst vielfach geschah, sondern entwickelten einen neuen Entwurf, in dem sie traditionelle Elemente neu zur Wirkung bringen wollten. Indem sie einen Impuls von Adolf Harleß aufnahmen, gestalteten sie die Communio-Konzeption in diesem Sinne weiter aus.⁶³

Die beiden Liturgiker befanden sich mit ihrem Rekurs auf Psalm 74 übrigens auf einer Linie mit dem Neuen Testament. In einer ganz ähnlichen Situation hatte nach dem Bericht der Apostelgeschichte schon Paulus in Milet bei seinem Abschied von den Ältesten der Gemeinde Ephesus gerade diesen Psalm anklingen lassen. Indem er die Gemeinde⁶⁴ wie eine Herde⁶⁵ von einfallenden Wölfen be-

⁶² Pointiert stellt Vette, Psalm 74 (s. Anm. 60), 186, fest: „Nach Psalm 74 muss nicht das Volk umkehren, sondern Gott.“

⁶³ Im Vorwort wird *Adolf Harleß* zitiert: „Es ist eine Entscheidungstunde für den Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Christentum und Widerchristentum. Da hat ein Christ als Streiter Christi nicht bloß seinen Herrn thun und sorgen zu laßen. Vielmehr gilt es, in Christi Namen zur rechten Waffe zu greifen. Und diese Waffe ist das Gebet, gegründet auf Gottes Wort“ (Müller, Gedenke, Gott [s. Anm. 54], VIII). Und von *Harleß* wird die Anregung aufgenommen, an den Donnerstagen in der Fastenzeit ein gemeinsames Gebet für die Kirche zu halten, das von diesem Gedanken geprägt ist (Müller, Gedenke, Gott [s. Anm. 54], 113–121); vgl. *Adolf Harleß*, Aufforderung, AELKZ 7 (1874), 119–121: Denn „seine Kirche steht inmitten der Feindschaft der Welt“ (a. a. O., 119). *Dieffenbach* hat diesen Bezug auf *Harleß* und das Formular des gemeinsamen Gebets für die Kirche in seine zweite Auflage der Agende nicht aufgenommen. Demgegenüber wurde das Donnerstagsgebet für die Kirche als erste neue Ordnung 1878 von der Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen eingeführt (*Richard Lucius*, Die Entstehung und Entwicklung der selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in den hessischen Landen, in: Müller, Kirche [s. Anm. 53], 9–42, dort 35).

⁶⁴ Während die Septuaginta (ψ 73) das hebräische *קָהָל* mit συναγωγή wiedergibt, wählt die Apostelgeschichte den Begriff ἐκκλησία (Vulgata: congregatio – ecclesia).

⁶⁵ Das hebräische *צֹאן* wird mit ποιμνιον aufgenommen, während die Septuaginta πρόβατα bietet (Vulgata: oves/grex – grex).

droht sah, hatte er zu besonderer Wachsamkeit aufgerufen. Die Basis der Gemeinde sei, dass Gott sie als „sein Eigentum erworben“ habe (Act 20,28; Ps 74,2).⁶⁶ Ihre Bestandssicherung liege darin, dass Gott in seiner Gnade ihr das Wort gegeben habe (Act 20,32).⁶⁷ Auch damals hatte das Gebet in einer schmerzlichen Situation Halt gegeben (20,36).

Der Gottesdienst angesichts eines verborgenen Gottes lebte also weiter, ohne dass die konkrete Perspektive des Psalms, Gottes Rückkehr in den Jerusalemer Tempel zu erwarten, als das entscheidende Kriterium empfunden wurde. Hatte schon die aktualisierende Erweiterung Ps 74,19–21 einen Gotteserweis in der sozial-gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit des Volkes Israel erwartet, so bestand zwar zur Zeit des Neuen Testaments der Tempelgottesdienst in Jerusalem noch, doch war der Bezug der paulinischen Gemeinde in Ephesus dorthin offenbar nicht grundlegend für ihre Gewissheit, Gottes Eigentum zu sein. Und auch nach der Zerstörung des Tempels durch Titus behielt dieser Psalm seine gottesdienstliche Aktualität. Der Gott, der um seine Hilfe angerufen wird, bleibt verborgen in seinem Wirken und ist nicht mit bestimmten geschichtlichen Erfahrungen zu plausibilisieren. Deshalb ist dieses Wirken keineswegs obsolet, sondern setzt eine eigene Wirklichkeit. Kernzelle dieser Wirklichkeit ist die betende Gemeinde selber. Die Valenz des Psalms liegt wesentlich in seiner usuellen liturgischen Kompetenz.⁶⁸ Dabei verdient sorgfältige Beachtung, dass diese Kompetenz nur dann

⁶⁶ Das hebräische נָקַד wird mit περιποιέομαι übersetzt, während Septuaginta κτάομαι setzt (Vulgata: possideo – acquiro).

⁶⁷ Die Formulierung nimmt Psalm 74,2 sehr selbstständig auf, wenn die motivische Verbindung auch sehr eng ist. Die Wortwahl ist weder typisch lukanisch noch für Paulus charakteristisch. Es handelt sich wohl um ein Traditionsstück unsicherer Herkunft.

⁶⁸ Schon die Septuaginta hatte die Gebetssituation aus der Zeit Nebukadnezars in die Zeit Antiochus' IV versetzt (Eberhard Bons, Psalm 73/74 in: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, hg. v. Martin Karrer u. Wolfgang Kraus, II, Stuttgart 2011, 1705–1709, dort zu V. 3). Für die Überlieferung war nicht entscheidend, dass sich die Ursprungssituation präzise historisch eingrenzen ließ, sondern dass eine immer neue Aktualisierung erfolgen konnte.

gegeben ist, wenn Gottes Gedenken „zuerst“ (Röm 1,16) für seine Gemeinde Israel erbeten wird, von der sich dies Gedenken nicht ablösen lässt.⁶⁹

Immer wieder leitete die Erfahrung eines verborgenen Gottes zum gottesdienstlichen Gebet an.⁷⁰ Die Verborgenheit Gottes wurde nicht nur als unverständliche Leid- und Krisenerfahrung verstanden, sondern positiv als Hoffnungspotential genutzt. Denn Glaube richtet sich an einen Gott, der nicht mit der Welterfahrung zu verrechnen ist, sondern auf dem Weg aller geschichtlichen Erfahrung einen Überschuss an gnadenvoller Wirklichkeit aufweist.

Auch der Hebräerbrief spricht diese einzigartige Motivation an: „Glaube ist Anwartschaft auf Erhofftes und ein Beweis für nicht sichtbare Tatsachen“ (Hebr 11,1). Gottesdienstlich gelebter Glaube gewährt Teilhabe an einer Wirklichkeit, die noch hoffnungsvoll aussteht und sich im Unsichtbaren bewährt. Martin Luther hat Hebr 11,1 eben in diesem Sinne als Aussage über den verborgenen Gott (*deus absconditus*) interpretiert.⁷¹ Gerade der *deus revelatus* bleibt ein *deus*

⁶⁹ Zu den Fragen, die sich aus heutiger Rezeption in gottesdienstlichen Formularen ergeben, vgl. *Ulrich Schwemer*, Beten am Israelsonntag, in: Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum, hg. v. *Folker Siegert*, Göttingen 2012, 405–417, dort 407–408.

⁷⁰ Das gilt gerade auch für das Judentum, das die Shoah überlebt hat. Aufgrund der Erfahrung dieser tiefen Verborgenheit Gottes nun auf die „Heiligung seines Namens“ und damit auch auf das Gebet zu verzichten, hätte ja bedeutet, Hitlers Ziel noch nachträglich zu befördern. Allein im eigenen weiteren Gedenken an Gott und der Bitte um sein Gedenken lässt sich die Identität als Gottes erwähltes Volk vergewissern. „Selbst wenn die Schneide des Schwertes schon des Menschen Hals berührt, selbst dann muss er seinen Glauben an Gott nicht aufgeben, sondern zu Gott beten“ (bBer 10a). Der Yom HaShoah wird nicht nur mit einem Staatsakt in Israel begangen, sondern auch in gottesdienstlichen Feiern, für die eigene Liturgien entwickelt wurden. – Vgl. *Christoph Münz*, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Gütersloh 1995. In dieser Untersuchung steht jedoch der ethische Aspekt ganz im Vordergrund, dagegen fehlt der entscheidende Aspekt, dass bei solchem Gedenken Gott auch um sein Gedenken gebeten wird, so dass der Unterschied zwischen religiösem und säkularem Denken verschwimmt.

⁷¹ „Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, abscondantur. Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia. Sic Deus dum vivificat, facit illud occidendo; dum justificat, facit illud reos faciendo; dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo (Also, damit für den Glauben Platz wird,

absconditus, sofern er die Glaubenden noch nicht zur letzten, vollkommenen Vollendung geführt hat. Diese Vollendung ist sicher verbürgt und lässt sich gerade in dieser Gewissheit, dass er als verborgener Gott ein helfender Gott ist, gottesdienstlich feiern. Die Verborgenheit Gottes stellt nicht nur ein Problem dar, sondern enthält auch die Lösung.

Unsere Gespräche, die der Jubilar angesprochen hat,⁷² wollte ich durch diesen Beitrag meinerseits gerne ein wenig fortsetzen.

5 Ein letzter Hinweis

Zum Schluss sei die Bemerkung gestattet, dass nicht nur Salzmann selbst eine Affinität zu Hessen zeigt als Pfarrer in Kassel und Professor in Oberursel, sondern Familie Salzmann überhaupt aus Hessen stammt.⁷³ Und der Großvater des Jubilars, Pfarrer Johannes Salzmann (1894–1974), unterstrich in einer Andacht die

muss alles, was geglaubt werden soll, verborgen werden. Es kann aber nicht weiter hinten verborgen werden als unter dem Gegenteil dessen, was wir vor Augen haben, fühlen und erfahren. So wenn Gott lebendig macht, tut er dies, indem er tötet; wenn er gerecht spricht, tut er dies, indem er Anklage erhebt; wenn er in den Himmel hebt, tut er es, indem er in die Hölle führt)“ (De servo arbitrio. 1525; WA 18, 633,7–11). Vgl. schon *Luther* in seiner ersten Psalmenvorlesung (1513 – 1515) zu Ps 92,6 unter Hinweis auf 1 Kor 1,21; WA 4, 82,14–30.

⁷² Salzmann knüpft in seinem eingangs genannten Aufsatz (s. Anm. 1) an Gespräche an, die er mit mir „über Gott und die Welt“ geführt hat.

⁷³ Schon der Großvater Johannes Salzmann war zwar nicht in Hessen geboren, sondern in Stendal, weil der Urgroßvater, der aus Hersfeld stammte, dort beruflich tätig war. Johannes erinnerte sich später an diese Zeit seines Vaters: „Ich glaube, er hat sich in Stendal nie wohlgefühlt, weder im Schuldienst noch auch sonst.“ Das Abitur legte Johannes Salzmann dann jedoch in Kassel ab, nahm in Marburg das Studium der Theologie auf und wurde Kandidat der „Selbständigen evangelisch-lutherischen Kirche in Hessen“, ehe er 1919 Pfarrer der „Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirche“ wurde, seit 1921 in Bergen-Bleckmar. Er kehrte 1955 in seine hessische Heimat als Pfarrer in Berge-Unshausen zurück und lebte nach seiner Emeritierung 1963 bis zu seinem Tod im ehemals hessischen Bad Nenndorf.

Programmatik der Hessischen Agenda, die Vater und Sohn Müller erarbeitet hatten, mit einem Beispiel:

„Ein Missionar rüstet sich mit seinem Eingeborenen-Gehilfen zu einer neuen Missionsfahrt. Ehe sie aufbrachen, sprach er zu seinem Mitstreiter: ‚Nun wollen wir zusammen mit Gott in den Kampf ziehen!‘ Der Eingeborene blieb stehen: ‚In den Kampf? Nein! Wir ziehen in den Sieg!‘ Und der Missionar schlug vor dem sieghaften Leuchten dieser Augen beschämt seine Augen nieder.“⁷⁴

Nicht etwa schwer zu ertragende Leiderfahrungen und deprimierende Enttäuschungen stehen im Vordergrund, wenn Gottesdienst gefeiert und die Christusbotschaft verkündigt wird, sondern die Heilszusage, die schon von Gottes Verborgenheit ausstrahlt. Denn Christen sind Herolde, die den Herrschaftsantritt Jesu Christi proklamieren, der sich in seiner ganzen Reichweite noch erst durchsetzen wird. Der umfassende Ostersieg Christi, der im Glauben gewiss ist und deshalb verkündigt und gefeiert wird, bleibt trotz vielfältiger Erweise weitgehend doch schmerzlich unanschaulich und reicht noch tief in die Verborgenheit Gottes hinein – allerdings bei zuversichtlicher Hoffnung auf sein endgültiges volles Offenbarwerden.

⁷⁴ *Johannes Salzmann*, Zuflucht und Sieg unter den ewigen Armen, MHELF 39 (1937), 61–62, Zitat dort 61. – In seiner Andacht legt Salzmann den Satz „Aber der Herr wird seinem Volk eine Zuflucht sein“ (Joel 4,16) aus (Die Phantom-Angabe Joel 3,21 ist zu korrigieren).