

# Anfechtung

Versuch der Entmarginalisierung  
eines Klassikers

herausgegeben von

Pierre Bühler, Stefan Berg,  
Andreas Hunziker und  
Hartmut von Sass

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

PIERRE BÜHLER, geboren 1950; Prof. em. für Systematische Theologie, insbes. Hermeneutik und Fundamentaltheologie an der Universität Zürich.

STEFAN BERG, geboren 1978; Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich.

ANDREAS HUNZIKER, geboren 1968; Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Zürich und Pfarrer in Suhr, Schweiz.

HARTMUT VON SASS, geboren 1980; Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Zürich und stellv. Direktor des Collegium Helveticum, Universität und ETH Zürich.

ISBN 978-3-16-154718-8

ISSN 0440-7180 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie)

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

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

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

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädle in Nehren gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

# Inhalt

PIERRE BÜHLER / STEFAN BERG / ANDREAS HUNZIKER / HARTMUT VON SASS Anfechtung. Einleitende Überlegungen .....	IX
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

## I. Exegetischer Auftakt

KONRAD SCHMID Religions- und Theologiegeschichte der »Anfechtung« im Alten Testament .....	3
HANS WEDER Der Lebensraum des Zweifels .....	17

## II. Zu einer Theologie der Anfechtung

CHRISTOPH SCHWÖBEL Der denkende Glaube in der Anfechtung. Zur Topographie der Rede von Anfechtung in der christlichen Dogmatik .....	35
PHILIPP STOELLGER Glaube als Anfechtung? Zur Hermeneutik der Differenz – von Anfechtung und Versuchung	63
JENS WOLFF Auf der Suche nach der verlorenen Anfechtung. Konstellationen nach Luther, Flaubert, Bataille und Foucault .....	101
MICHAEL MOXTER Gewisse Anfechtungen. Barth und Tillich über den Anfang der Theologie.....	141

ERIC E. HALL Contextualizing Existential Temptation: An Excurses into Law, Faith, and Love .....	161
III. Anfechtung, religionsphilosophisch betrachtet	
JOHN CAPUTO Devilish Hermeneutics, The Temptations of Jesus and Radical Theology .....	191
STEPHEN MULHALL Doubt as Faith, Ethics as Temptation: The Trials of Søren Kierkegaard's Pseudonyms.....	209
HEIKO SCHULZ Umarmungen Gottes. Der Anfechtungsbegriff und seine religionsphilosophische Funktion bei Søren Kierkegaard.....	227
CLAUDIA WELZ Dem Unsichtbaren eine Stimme geben: Gebet, Glaubensanfechtung und (Un)Gehorsam.....	253
Hinweise zu den Autoren .....	283
Namensregister .....	285
Begriffsregister.....	291

# Glaube als Anfechtung?

## Zur Hermeneutik der Differenz von Anfechtung und Versuchung

PHILIPP STOELLGER

»abyssus abyssum vocat«

Ps 41,8 *Vulgata*

Wer von Anfechtung spricht, beschwört, was er bespricht. Denn wer sie aufruft, ruft sie herbei, und sei es ›nur‹ am Ort der Reflexion. Anfechtung ist eine Versuchung, zumal für das ›religiöse Bewusstsein‹. Die fromme ›Selbstdeutung des Lebens‹ konnte traditionell der Versuchung schwer widerstehen, widerfahrenes Übel als Anfechtung zu deuten. Anfechtung ist ein Deutungsmuster von eigener Deutungsmacht: Es wirkt mit in der ›Selbstdeutung‹, indem es das ›Bewusstsein‹ in Versuchung führt, ihm zu folgen. Sich so zu deuten – ist eine Lust in der Unlust, ein Deutungsglück im Unglück. Es ist eine Passion der Deutung, in der nur zu leicht die Deutung der Passion ›verkehrt‹ wird, das Unglück zum Glück zurechtgemacht wird: Malitätsbonisierung, wie Odo Marquard das nannte. Aus Leid Lust zu machen oder ›Prüfung‹ und ›Auszeichnung‹ – das kann leicht pervers werden. Denn genau darum geht es: um eine Perversion, eine Umwendung der Widerfahrung in Erfahrung, der Anfechtung in Prüfung und Bewährung, in eine Heilspädagogik, die einer Heilsökonomie folgt: einer ›*oikonomia*‹, in der letztlich alles in Ordnung sei. Dann wird ›Anfechtung‹ zu einer Deutung, die der erlittenen Gewalt Gewalt antut und sie umdeutet, bis zur heroischen Bewährung in der Anfechtung. Solch eine Umdeutung muss nicht naiv sein. Die Perversion der Deutung, eine Perversion der Perversion, kann auch *subversive* Umdeutung sein, in der man Gewalt und Leid etwas entgegensetzt: ein *friendly takeover* der üblen Widerfahrung, um sie zu entübeln. Aber was dann? Ist Leiddeutung als ›Anfechtung‹ so mächtig, Leid zu ›bewältigen‹?

## 1. Anfechtung *als* Anfechtung – und Anfechtung *der* Anfechtung

Wovon spricht man, wenn man nach Anfechtung fragt? Und *wer* spricht, wenn von Anfechtung die Rede ist? Wer ist das ›Subjekt‹ von Anfechtung und wer das *subiectum*? Ist Gott der mächtige Urheber, der Anfechter? Der Teufel? Die üblen Widerfahrungen, die das *unde malum* provozieren? Oder ist der Angefochtene Subjekt und *subiectum* zugleich? ›Anfechtung‹ ist ein schillerndes Phänomen, wenn nicht ein ›Hyperphänomen‹ (mit B. Waldenfels) oder eine ›Entzugserscheinung‹. Denn kaum fragt man nach ihr, wird es erheblich komplizierter, als zu erwarten war.

Wer nach Anfechtung fragt, kann nicht ganz vermeiden, mit dem Gefragten zu tun zu bekommen. Als wäre Anfechtung ein Name, der Beschwörungskraft hätte. Denn wonach gefragt wird, stellt sich ein: zunächst schlicht durch Sprachprobleme und eine schwer absehbare Problemgeschichte. Von Anfechtung zu reden, ist so gängig wie prekär und kann Zweifel wecken. Es kann eine fromme Gewohnheit sein oder deren profane Trivialisierung, es kann absurd klingen oder auch kalkuliert absurd sein. Dass eine Widerfahrung eine Anfechtung *ist* oder *sinnvollerweise* so bezeichnet wird, ist strittig. Wozu sollte man sonst darüber nachdenken? Nur, wie könnte man über Sinn und Zweck von Anfechtungen ›entscheiden‹, wie über die Rede davon ›urteilen‹? Als gäbe es einen Anfechtungstest, der im Scheidewasser der Vernunft über das Vorliegen von Anfechtung entscheiden könnte.

Von ›Anfechtung‹ zu sprechen (wie von *peirasmos* oder *tentatio*) ist eine traditionelle Form der Rationalisierung des Leidens. Als wären die Leiden der Frommen und Gerechten stets ›geschickt‹, göttlich gewollt und darin eine im Grunde sinnvolle Prüfung. Aber so zu rationalisieren kann leicht dazu führen, dass die Rede von Anfechtung selber zur Anfechtung wird – oder auch zur frommen Versuchung. Was soll man dazu sagen?

›Anfechtung‹ als Deutungsmuster ist bereits vor Luther eine *mystische* Prägung, um das leibliche wie seelische Leiden auf Gott zurückzuführen, indem es ›*coram Deo*‹, heilspädagogisch gedeutet wird. Unter diesen Voraussetzungen entfaltet ›Anfechtung‹ ihr Rationalisierungs- und Trostpotehtial. Sie wird zur *wirksamen*, selber *heilswirksamen* Deutung, wenn dem Sinnwidrigen Sinn zuschreibbar wird, auf dass das Leiden lehrreich werde, heilsam, exemplarisch, wenn nicht sogar heilvoll, also indirekt sakramental wirksam. Als wäre Anfechtung der ›eigene‹ Kreuzweg, der letztlich zu Gott führe, weil sie von ihm ausgehe. Als Nebeneffekt dieser Anerkennung des Leidens als Gottes Gabe wird es leider auch verfestigt und affirmiert. Die Kontingenz des Leidens wird als wesentlich gedeutet und damit vielleicht akzeptabler, aber nicht weniger leidlich, wenn das Leid als gute Gabe übertrieben wird.

So zu rationalisieren, aus Sinnlosem ›Sinn zu machen‹, es ›zurechtzumachen‹, kann Ausdruck einer Sinnsucht sein, die mit frommem Eifer maßlos erscheinen kann: eine fromme ›gula‹<sup>1</sup>, die alles verschlingt. Und was sich wehrt, weckt nur um so mehr die Lust der Deutung. Das kann unsäglich wirken angesichts des Unsäglichem. Was mag sich Mutter Theresa zum Beispiel dabei gedacht haben, wenn sie Krebs und Aids als »Kuß Gottes«<sup>2</sup> erklärte? Starb Mose vermeintlich durch einen Kuss Jahwes,<sup>3</sup> wer mag sich dann noch von Gott küssen lassen? Oder etwas schlichter: Ich breche mir aus Versehen den Fuß und bekomme dann vom Krankenhauseelsorger die Erklärung zu hören, das sei kein Versehen, sondern Vorsehung. Gott meine offenbar, ich solle etwas kürzer treten ... – Nun ja, was tröstlich und gut gemeint sein mag, ist schlicht zum Verzweifeln, lebensweltlich wie theologisch. Denn Gott als Knochenbrecher? Wenn das *Gott* wäre und wenn Gott *das* wäre, würde ich jedenfalls seine Nähe lieber meiden. Wäre sie doch offenbar auf willkürliche Weise gefährlich, wenn nicht gar lebensgefährlich.

So zu deuten, mag wirksam und hilfreich sein, wie es doch auch schrecklich wird und selber zur Anfechtung werden kann. Das Deutungsmuster ist altvertraut, seit den leidenden Gerechten wie bei Paulus. Es ist die leibhaftige und ursprünglich persönliche Form, Antwort zu suchen und zu (er-)finden angesichts des *unde malum*. Prekär wird es spätestens, wenn aus einer vermeintlich authentischen, persönlichen Deutung *Doktrin* wird. Nur – wer könnte hier urteilen, und aus welcher Perspektive? Ein problematischer Überschnitt scheint *mir* jedenfalls dann vorzuliegen, wenn man *anderen* gegenüber ausstellt, vorführt und demonstriert, wie man (vermeintlich) selber und authentisch deutet. Daraus kann dann eine sonderbare Theorie werden, die zum Metaphysischen im unkritischen Sinn tendiert.

Augustins *Theodizee* zum Beispiel, *De civitate Dei*, geschrieben 413–426 angesichts der ›Plünderung Roms‹ durch die Westgoten (410),<sup>4</sup> ist eine Anfechtungstheorie in Gestalt radikaler *Pathodizee*: mit nicht ganz geheuerem Willen zur Deutungsmacht über alles widerfahrene Leiden der anderen zu urteilen. Sein Deutungsmuster folgt der schlichten Regel: Christen haben

<sup>1</sup> So wären alle ›Todsünden‹ in ihren frommen Versionen zu untersuchen: Die fromme *superbia*, die fromme *luxuria* oder die fromme *ira* und *invidia* etc.

<sup>2</sup> Vgl. online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-13517951.html> (zuletzt aufgerufen: 04.03.2013).

<sup>3</sup> Wenn man der rabbinischen Tradition folgt, ›al pi jahwe‹ heiße nicht auf Geheiß oder im Angesicht Gottes, sondern durch seinen ›Kuss‹ (vgl. Dtn 34,5: וַיִּקַּח אֱלֹהִים אֶת־מֹשֶׁה בְּעֻלְמוֹתָיו [...]).

<sup>4</sup> H. SCHLANGE-SCHOENINGEN, Augustinus und der Fall Roms. Theodizee und Geschichtsschreibung, in: Jenseits der Grenzen: Beiträge zur spätantiken und frühmittelalterlichen Geschichte, hg. v. A. GOLTZ et al., Berlin u.a. 2009, 135–152.

nichts erlitten, das nicht, »wenn sie es mit gläubigem Sinn betrachten, zu Nutz und Frommen gereichte«<sup>5</sup>. Eingangs erörtert er *in extenso*, warum nicht nur die Bösen, sondern auch die Guten bei der Plünderung »von harten Prüfungen heimgesucht« wurden.<sup>6</sup> »Mit Recht empfinden sie, wenn sie mit den Bösen zugleich heimgesucht werden, das irdische Leben als Bitterkeit«. Aber diese gerechte »Bitterkeit« erweise sich als ungerechtfertigt. Denn kein Mensch könne sich »so frei von jeder Schuld erachten«, dass er »nicht wenigstens zeitliches Übel dafür verdient zu haben glaubte[ ]«<sup>7</sup>. Wenn nun »manche gute Christen mit Foltern gepeinigt« wurden, um die Verstecke ihrer weltlichen Güter zu verraten, konnten sie dadurch allenfalls die irdischen Güter verlieren, nicht aber ihren Glauben. Wer indes gefoltert wurde, obwohl er gar nichts besaß und zu verraten hatte, war »vielleicht begehrlig zu besitzen«. Dem »sollte zum Bewußtsein kommen, daß nicht Schätze, sondern gerade das Begehren danach solche Peinen verdiene«<sup>8</sup>. Daher kann Augustin ganz getrost erklären: »Soviel weiß ich, daß keiner gestorben ist, der nicht ohnehin einmal hätte sterben müssen.«<sup>9</sup> Etwas aktueller formuliert: Der Mensch ist Sünder und daher ohnehin des Todes – ein »*homo sacer*«, der letztlich immer zu recht gefoltert und getötet werde.

Wem solch eine Lizenz zum Terror noch nicht Anfechtung genug ist, findet bei Augustin schließlich eine Rechtfertigung noch der ungerechtesten Gewalt: Was soll man dazu sagen, wenn sogar »geweihte Jungfrauen« vergewaltigt wurden oder, wie er formuliert, »durch fremde Lust befleckt«? Dann lautet seine Antwort: »Sie befleckt aber nicht, wenn sie wirklich nur eine fremde ist; wenn sie aber befleckt, so handelt es sich eben nicht um nur fremde Lust.«<sup>10</sup> Daraus, so Augustin, »mögen wir die Lehre ziehen, daß die Heiligkeit des Leibes ebenso bestimmt nicht verloren geht, auch nicht bei Vergewaltigung des Leibes, solange die Heiligkeit der Seele bestehen bleibt«<sup>11</sup>. Und die Vergewaltigten? »Vielleicht [...] trugen jene Frauen«, die vergewaltigt wurden, »eine verborgene Schwachheit an sich, die sich zu Stolz und Hoffart hätte ausbilden können, wenn sie der Demütigung bei jener Verwüstung entgangen wären«<sup>12</sup>.

Was soll man dazu noch sagen? Wenn sich eine Argumentation derart drastisch selbst *ad absurdum* führt? Wenn Gott nicht nur straft und in Ver-

<sup>5</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, übers. v. A. SCHRÖDER (Bibliothek der Kirchenväter Reihe 1: Band 1), Kempten 1911, I, 9,1.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., I, 9ff.

<sup>7</sup> Ebd., I, 9.

<sup>8</sup> Ebd., I, 10.

<sup>9</sup> Ebd., I, 11.

<sup>10</sup> Ebd., I, 18.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd., I, 28.

suchung führt, sondern einem derart widerwärtig und kriminell ›rechte Demut‹ beibrächte – widerlegt sich solch eine Pathodizee in aller wünschenswerten Deutlichkeit selbst, und mit ihr auch den vorausgesetzten Gottesbegriff. Eine Gottesgewalt auf einen Gewaltgott zurückzuführen, dessen Gewalt stets gerechtfertigt ist, ›quia voluit‹ und weil der Sünder ohnehin nur legitimerweise leidet? Solche rationalen, *allzu* rationalen Antworten auf das Warum und Wozu der Leiden sind unsäglich geworden. Die Leidens- als Anfechtungsapologetik ist selbst eine Anfechtung. Daher ist verständlich, warum solche Leidensrationalisierung rar geworden ist – und mit ihr leider auch der Gebrauch des Wortes ›Anfechtung‹: weil solche Rationalisierungen epistemisch, ethisch, pädagogisch wie theologisch mehr Probleme aufwerfen, als sie lösen. Vor allem das Problem, wenn zu fraglos unterstellt wird, dass *Gott* es sei, der versucht oder anfecht.

Willkürliche Gewalt als divines Bildungsmittel, die deswegen eben *nicht* willkürlich sei, sondern prinzipiell gerechtfertigt? Woher man dergleichen *wissen* mag, ist das eine; ob das *ethisch* vertretbar wäre, das andere; und das dritte wäre: ist das *pädagogisch* sinnvoll? Sollte tatsächlich der Angriff auf Leib und Leben ein Bildungsmittel sein? Wer das im Ernst meinte, sollte schleunigst die Studienordnungen entsprechend ergänzen um einige Anfechtungen: unangekündigte Prüfungen mit unfairen Anforderungen, ungerechten Beurteilungen und ab und zu auch einige willkürliche Schläge, die immer gerechte Strafe wären und damit heilspädagogisch effektiv. Das Studium so anfechtungsreich wie möglich zu gestalten, wäre dann eine vorzügliche Bildungsaufgabe. Nun – ›*I would prefer not to ...*‹ *Gott* sollte dergleichen tunlichst unterlassen, wenn er vom Teufel unterscheidbar bleiben will.

Wie soll man mit solcher Pathodizee in Schrift und Tradition umgehen, ohne sie anfechtungsfrei fortzuschreiben? *Exegetisch* notierte Ulrich Luz in seinem Matthäuskommentar zur sechsten Vaterunserbitte ›Führe uns nicht in Versuchung‹ (μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν), das sei als aramäischer Kausativ verständlich: »mach, daß wir nicht in Versuchung kommen«. Er selber aber übersetzt: »bring uns nicht in Versuchung«. Damit hält er die Frage nach *Gott* als möglichem Urheber wach, ohne zuviel zu behaupten. Luz begründet, dass es nicht *Gott* sei, der hinter der Versuchung stehe, sondern die Macht des Bösen, durch den *Parallelismus* Mt 6,13b: »sondern bewahre uns vor dem Bösen«. <sup>13</sup> Nur – wer das Böse bewirke, bleibe offen. Der Exeget übt sich hier in kluger Epoché.

---

<sup>13</sup> Vgl. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1), Zürich u.a. <sup>2</sup>1989, 348f.

Luther war da deutlicher und drastischer:<sup>14</sup> Wenn das Theologiestudium von ihm als ›oratio, meditatio, *tentatio*‹ bestimmt wird,<sup>15</sup> *lebt* Theologie von *Anfechtung*, und zwar konstitutiv:

»zum dritten ist da *Tentatio*, anfechtung. Die ist der Pruefestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie warhafftig, wie susse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sey, weisheit uber alle weisheit. Darumb sihestu, wie David in dem genanten Psalm so offft klagt uber allerley Feinde, frevele Fuersten oder Tyrannen, uber falsche Geister und Rotten, die er leiden mus, darumb das er meditirt, das ist: mit Gottes wort umgeheth (wie gesagt) allerley weise. Denn so bald Gottes wort auffgeheth durch dich, so wird dich der Teuffel heimsuchen, dich zum rechten Doctor machen, und durch seine anfechtunge lernen, Gottes wort zu suchen und zu lieben. Denn ich selber (das ich meusedreck auch mich unter den pfeffer menge) habe seer viel meinen Papisten zu dancken, das sie mich durch des Teufels toben so zuschlagen, zudrenget und zuengstet, das ist, einen zimlichen guten Theologen gemacht haben, dahin ich sonst nicht komen were. Und was sie dagegen an mir gewonnen haben, da gan ich jnen der ehren, sieg und triumph hertzlich wol, Denn so wolten sie es haben.«<sup>16</sup>

Der *Teufel als unde malum tentationis*? Diese Vermutung wird umgehend entübelt, wenn die *tentatio* heilsökonomisch heilspädagogisch wirkt. Dann wird der Teufel zum Urheber der ›Promotion‹ und der Leidende zum *Doctor Theologiae* kraft teuflischer Anfechtung. Als wäre hier ein Rigorosum im Blick. Sollten dann doch die universitären Curricula mit dem Teufel im Bunde sein? Dann jedenfalls nicht, wenn Luther letztlich Gottes Wort gegen den Teufel anruft: »Bete für das Wachstum des Wortes gegen den Satan; denn er ist mächtig und böse, rast und tobt jetzt sogar mit letzter Wut, weil er weiß, daß er nur noch eine kurze Zeit hat und das Reich seines Papstes gefährdet ist. Gott aber stärke in uns, was er gewirkt hat, und vollende sein Werk, das er in uns begonnen hat, zu seiner Ehre. Amen.«<sup>17</sup>

Die *Lehre*, Gott führe in Versuchung und gebe das Böse heilspädagogisch in Auftrag, gehört verboten, wenn Gott und Teufel unterscheidbar bleiben sollen. Als *Rat und Trost durch Andere* wird das nur zu schnell übergriffig

<sup>14</sup> Das Verhältnis von Leben und Lehre wird hier einschlägig und die naheliegende Bestimmung der Anfechtung als existentiell und nicht nur ›theoretisch‹. Luthers Bestimmung der *Theologie* als *scientia practica* (bzw. des Glaubenslebens als *vita passiva*) lässt die Unterscheidung fraglich werden. Ist dann die Theologie Luthers aus der Anfechtung zu begreifen – oder umgekehrt, Anfechtung erst aufgrund seiner Theologie bzw. seines Glaubensverständnisses verständlich? Vgl. H. BEINTKER, *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther. Eine Studie zu seiner Theologie nach den Operationes in Psalmos 1519–21*, Berlin 1954, 53f.

<sup>15</sup> Vgl. O. BAYER, *Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis*, in: *Lutherjahrbuch* 55 (1988), 7–59, hier 49ff.

<sup>16</sup> M. LUTHER, WA 50, 660, 1–16.

<sup>17</sup> M. LUTHER, WA 54, 187, 3–7 (Übersetzung zitiert nach: BAYER, *Oratio, Meditatio, Tentatio*, 17; zitiert ist Act 12,24; 19,20; Apk 12,12 und Phil 1,6).

und unsäglich (falls das in Pädagogik und Poimenik noch gelehrt und seelsorgerlich praktiziert würde). Aber als fromme *Selbstdeutung*, zumindest *ex post* – steht das nicht jedem frei? In der ersten Person Passiv: Ich werde angefochten und verstehe das *coram Deo* als Anfechtung durch Gott – als frommes Bekenntnis in Klage und Bitte an Gott gerichtet, wer wollte das verbieten? Aber – kann eine vergewaltigte Nonne so ihr Leben deuten? Sicher *kann* sie das, sowenig ihr das verboten werden kann. Auch *das* wäre ›Religion als Lebensdeutung‹ (worin sich ein gewichtiges Problem solch einer Lizenz zur Deutungsfreiheit zeigt).

Es gibt zum Glück keine Diskurs-, Gedanken- oder Gebetspolizei, die Selbstdeutungen verbieten könnte. Aber bleibt es dann dem religiösen Belieben anheimgestellt? Cafeteriadeutung ohne Skrupel und ohne Wahrheitsfrage? Eine Fremddeutung kann man theologisch, ethisch wie pädagogisch angreifen als unbegründet und übergriffig. Aber eine gewissenhafte und fromme Selbstdeutung? Wird das Problem doch ernst, wenn jemand sein Leid so deutet und daran wiederum leidet bis zur Verzweiflung. Dem jungen Luther mag es so ergangen sein.<sup>18</sup> Wer sein Leben so deutet, ist dafür auch selbst verantwortlich – auch wenn es ihm durch tradierte Deutungsmuster vorgegeben wurde. Jeder muss für sich selbst leben, deuten und sterben. Jeder wählt sich seine Hölle selbst, auch seine Anfechtungen, wenn er so deutet.

Aber so zu argumentieren, ist zweifach zu einfach. Zum einen würde die Externität und Widerständigkeit der Anfechtung verkannt. Zum anderen überließe man das Leiden an leidvollen Deutungen von Leid den Leidenden selbst. Und das wäre dann doch zu einfach. Theologie kann so zu deuten nicht verbieten, aber sie kann davon möglicherweise entlasten und sollte an theologisch ratsame Alternativen erinnern.<sup>19</sup>

Theologie sollte dogmatisch wie homiletisch und poimenisch an einer Leiden schaffenden Leidenschaft zur Leidensdeutung zunächst Zweifel streuen. Zwar sind Zweifel nur rationale Schwundstufen der Anfechtung, erfrischend, so wie eine gute Skepsis den Verstand erfrischt. Aber immerhin ist ein guter Zweifel bereits eine kleine Anfechtung *der* Anfechtung. Der fromme Reflexbogen, vom Leid auf Gottes Heilsökonomie zu schließen, wird unterbrochen und die Chance auf Besonnenheit eröffnet. Wer Willkürgewalt als Prüfung Gottes deutet – scheint besessen zu sein von einer ›*idée fixe*‹: einem Allmachtsgott, dem jedes Mittel recht wäre *ad maiorem Dei gloriam*. Und wer theologisch so deutet, scheint mit einem verhex-

<sup>18</sup> Als Zweifel daran, dass Gott Gott sei, *gnädiger* Gott.

<sup>19</sup> Schärfer zu formulieren: Theologie muss solche Deutungsmuster exkludieren, wäre m.E. *zu* scharf. Es wäre eine polemische Gegenbesetzung, die dem Gegner schnell zu ähnlich würde. Exklusion solcher Deutungsverirrung könnte zur Exklusion der Verirrten führen.

ten Verstand geschlagen, der an eine totale Rationalität der Wirklichkeit glaubt, die ›im Namen Gottes‹ geltend gemacht wird (das Vernünftige sei das Wirkliche – und umgekehrt).

Theologie kann dergleichen nicht verbieten, wie könnte sie? Aber sie müsste sinnvolle Zweifel streuen und möglichst davon entlasten, dazu beitragen also, von solcher *Selbstanfechtung* zu lassen. Mit Erinnerung an Jakobus' ›Anfechtungstheorie: ›Niemand sage, wenn er versucht wird, dass er von Gott versucht werde. Denn Gott kann nicht versucht werden zum Bösen, und er selbst versucht niemand. Sondern ein jeder, der versucht wird, wird von seinen eigenen Begierden gereizt und gelockt.« (Jak 1,13f)<sup>20</sup>

Ob Gott *seinerseits* schlechthin unanfechtbar ist? Der Unverfügbare als der Unanfechtbare? Es wäre eine Konsequenz des Apathieaxioms, das man christologisch wird bezweifeln können. Gott als Grund der Anfechtung zu glauben, läuft Gefahr, Gott nicht mehr Gott sein zu lassen. Ihm würde zugeschrieben, was seinen Grund in den ›eigenen Begierden‹ hat. So zu sprechen, wäre allerdings eine zu leichte Reduktion aller Anfechtung auf das ›religiöse Subjekt‹. *Deutungskritisch* ist das eine plausible Regel hermeneutischer Kritik. Nicht Gott ist der Grund solcher Anfechtung in Leidenschaftlicher Leidensdeutung, sondern der, der so deutet. Nur, kann man solche Leidensdeutung fraglos einem vermeintlich deutungsmächtigen Subjekt zuschreiben? *Wer* deutet, wenn Anfechtung so gedeutet wird? Ist in der ›Selbstdeutung‹ ein *homo capax tentationis* am Werk, der alle Anfechtung zu erzeugen und zu deuten *vermag*? Oder ist die Antwort auf die Frage, wer oder was denn da deutet, etwas komplizierter? Zumindest ist in der anfechtungsproduktiven Deutung auch eine Tradition am Werk, ein Deutungsmuster, dem darin gefolgt wird: (un)möglicherweise ein allmächtiger Dämon der Deutung, der für Gott gehalten wird? Solch ein Deutungsdispositiv bedürfte der Destruktion, um nicht in der Leidensdeutung das Leiden zu verlängern und zu divinisieren.

## 2. Problemgeschichtliche Bemerkungen

Ein gewichtiger Grund für die Anfechtung der Anfechtung, für die Zweifel an der frommen Anfechtungsdeutung, ist exegetisch zu erheben. Auch wenn es biblisch wie üblich genug Belege für dieses Deutungsmuster gibt, gibt es doch auch einige Irritationen. Gott ficht nicht nur an, er *wird* auch angefochten – vom frommen Begehren. Mag Gott Subjekt von Anfech-

<sup>20</sup> μηδεις πειραζόμενος λεγέτω οτι από θεου πειράζομαι· ο γάρ θεος άπειραστός έστιν κακών, πειράζει δέ αυτός ούδένα· έκαστος δέ πειράζεται υπό τής ιδίας έπιθυμίας έξελκόμενος και δελεαζόμενος·

tung gewesen sein, er wäre es nicht geblieben, wenn er seinerseits angefochten wird.

Die hebräische Wurzel der Begriffsgeschichte heißt *nsh* (nur im Piel *נָסָה*), wie in der Akeda (Gen 22,1): Gott versucht Abraham (oder in der *relecture* dessen *wird* Gott versucht, auf die Probe gestellt). Heißt es dort *וְהִנֵּי אֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם*, wird daraus in der Septuaginta *ἐπειράζειν* und in der Vulgata *temptavit*. Die Übersetzung geht über von *nissah* zu *peirazein* zu *temptare*.<sup>21</sup> Der deuteronomistische Ausdruck *מסה* (nur im Plural als *הַמָּסוֹת*) tritt stets zusammen auf mit *אתת* (Zeichen) und *וְהַמִּפְתִּיִם* (Wahrzeichen) als Ausdrücke für die Machttaten Jahwes (Dtn 4,34; 7,19; 29,2).

*Gott als Subjekt* versucht die Menschen, d.h. er prüft sie, etwa um ihre Gesinnung zu erforschen? Fast ebenso häufig aber ist *Gott* das *Objekt* von *הִנֵּי*, wenn von ihm Wunder begehrt werden, oder in der Erinnerung an das Murren des Volkes in Massah, dem Ort, der nach der Versuchung benannt worden ist. *הַנִּסָּה* wird als Nomen zu *מסה* wie in Ex 17,1<sup>22</sup> (vgl. Dtn 4,34; 7,19; 29,2). Für den alttestamentlichen Zusammenhang ist bemerkenswert, was in der Theologiegeschichte meist unthematisch bleibt. In Dtn 6,16 *wird* Gott ›versucht‹: »Ihr sollt den Herrn, euren Gott, nicht versuchen, wie ihr ihn versucht habt in Massa«<sup>23</sup> (womit der Ort nach dem Ereignis benannt wird: Gott zu versuchen). Es gilt alttestamentlich jedenfalls *nicht* (durchgehend) die bei Jakobus überlieferte und griechisch vertraute Regel: Gott könne nicht versucht werden. Zumindest deuteronomistisch ist klar, Gott *kann* versucht werden, wenn man denn ›Versuchung‹ übersetzt. Wird Gott durch das Murren Israels *versucht* oder nicht eher *angefochten*?

Treffender wäre vielleicht zu formulieren: Jahwe ist *anfechtbar* – so wie er *ansprechbar* ist in seinem Namen, *erinnert* werden kann an seinen Bund und seine Barmherzigkeit, *behäftbar* ist bei seinen Verheißungen. In *diesem*

<sup>21</sup> Selten auch *abductio*: vgl. Sir 38,20. Die klassischen Vorgänge von Versuchung und Anfechtung im Alten Testament finden sich in Gen 3,1–19 (Sündenfall), Gen 22,1–19 (Opferung Isaaks), Hiob (bes. 1,6ff; 2,1ff – Zulassung Gottes) als *Prüfung* durch Gott (z.B. Ex 16,4; 20,20; Dtn 8,2; Ri 2,22). Von Zulassung wird gesprochen, sofern Satan eine Rolle spielt (z.B. in Gen 3, bei Hiob oder 1Chr 21,1). Im NT ist zu erinnern der ›Abfall‹ von Gott (vgl. Mt 4,1ff; 1Thess 3,5; 1Kor 7,5) und die sechste Vaterunserbitte (Mt 6,13; auch Lk 22,31f; Joh 17,14f; 2Thess 3,3).

<sup>22</sup> Ex 17,1f: »Und die ganze Gemeinde der Israeliten zog aus der Wüste Sin weiter ihre Tagereisen, wie ihnen der Herr befahl, und sie lagerten sich in Refidim. Da hatte das Volk kein Wasser zu trinken. Und sie haderten mit Mose und sprachen: Gib uns Wasser, dass wir trinken. Mose sprach zu ihnen: Was hadert ihr mit mir? Warum *versucht* ihr den Herrn?« (Herv. Ph. S.): *מַה־תִּנְסוּן אֶת־יְהוָה* bzw. *τί πειράζετε κύριον*;

<sup>23</sup> *לֹא תִנְסוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם כַּאֲשֶׁר נָסִיתֶם בְּמִסָּה* / *Οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου*. Vgl. Ex 17,7; Dtn 9,22; 33,8; Ps 95,8.

Sinne *ist* Jahwe *passibel*, wie es auch die Reue Gottes<sup>24</sup> zeigt oder bei noch so großer Gerechtigkeit eine immer noch größere Barmherzigkeit. *Darin* kann man eine Kontinuität der Passibilität sehen von Jahwe zu Jesus: der als Sohn seines Vaters erscheint, wenn er anfechtbar dargestellt wird, *in extremis* in Gethsemane.

Im anachronistischen Rückblick lässt sich wagen zu sagen: Die Geschichte Israels ist eine einzige Anfechtung für Gott, die permanente, immer wiederholte und variierte Überschreitung des Bundes und darin eine Probe auf Gottes Treue oder eine Anfechtung der Bundestreue Gottes. Gilt dann bei noch so großer Treue Gottes eine immer noch größere Treulosigkeit seines Volkes? Und bei noch so großer Treulosigkeit seines Volkes eine immer noch größere Treue Gottes? Für die deuteronomistische Bundestheologie (als frühe Verwandte der Rechtfertigungslehre?) scheint mir das vertretbar zu sein, für die Heilsprophetie auch. Wird Jahwe in den Geschichten Israels ›versucht‹ oder ›auf die Probe gestellt‹? Wäre nicht passender zu sagen, schon Jahwe müsse man sich als einen zutiefst angefochtenen Gott vorstellen?

Das führt zurück in die Begriffsgeschichte. Denn die Kette von מִסָּוָה zu πειρασμός und tentatio bestimmt die romanischen und angelsächsischen Sprachen: *temptation* scheint das Ziel aller Wege der Übersetzung zu sein – anders als im Deutschen. Hier werden seit dem Alt- und Mittelhochdeutschen *Anfechtung* und *Versuchung* *unterscheidbar*. Damit entsteht eine Sprachdifferenz zwischen *tentatio* und *tentatio*, oder *bright* ›temptation‹ und *dark* ›temptation‹, die relevant ist, wenn nach *Anfechtung* gefragt wird.<sup>25</sup>

Im Althochdeutschen heißt es anfehtan im Sinne von (an-)kämpfen, schlagen. Im Mittelhochdeutschen anevehten als angreifen, bekämpfen, gegen jemanden kämpfen. Im Unterschied zur begehrliehen, epithymetischen, auch erotischen Versuchung ist *Anfechtung* von der Stammsilbe ›fechten‹ her<sup>26</sup> *polemisch* bestimmt: militärisch, kriegerisch oder juridisch und forensisch. Prägnant etwas überspitzt gesagt: *Anfechtung* ist eine *juridische* Metapher,<sup>27</sup> wie *Rechtfertigung*,<sup>28</sup> mit *forensischem* Vorstellungshori-

<sup>24</sup> Vgl. J. JEREMIAS, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, Neukirchen-Vluyn 1997; J.-D. DÖHLING, Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel, Freiburg 2009.

<sup>25</sup> Nicht das Wort ›Anfechtung‹ allein ist einschlägig. Methodisch ist zu bemerken, begriffs- und wortgeschichtlich zu fragen reicht hier nicht, sondern problemgeschichtlich kann der Begriff ›Anfechtung‹ verschieden bezeichnet werden. Um so fragen zu können, bedarf es einer zumindest exemplarischen Begriffsbestimmung der Differenz von *Anfechtung* und *Versuchung*.

<sup>26</sup> Vgl. P.TH. BÜHLER, Die *Anfechtung* bei Martin Luther, Zürich 1942, 79–88.

<sup>27</sup> Gewonnen aus der Sprache des Rechts, der Politik oder des Krieges?

<sup>28</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Art. »Rechtfertigung, theologisch«, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik Bd. 7, hg. v. G. UEDING, Tübingen 2005, 676–694.

zont, übertragen in die religiöse Sprache. Anfechtung ist daher *auch* eine coram-Relation: als Anfechtung *me ipso, Deo, publico, mundo*. Sie kann *aktiv transitiv* aufgefasst werden: etwas oder jemanden anfechten, wie einen Entscheid oder ein Urteil; oder *passiv*: angefochten werden, wie gerechtfertigt werden (nicht ›nur‹ forensisch, sondern auch effektiv). In religiöser Rede wird der *passive* Sinn leitend: ich *werde* angefochten. *Anfechtung* ist so verstanden ein widriges, leidvolles, schmerzhaftes Pathos; *Versuchungen* dagegen sind reizvolle Pathé. Der Doppelsinn des Pathos tritt hier zutage und auseinander.

### 3. Zur Differenz von Versuchung und Anfechtung

Im Griechischen, im Lateinischen wie in seinen Ausdifferenzierungen und auch im Englischen fällt beides zusammen: *peirasmos, tentatio* wie *temptation* unterscheiden *nicht*. Im Deutschen hingegen kann man hier *nicht nicht* unterscheiden. Nur – wie? *Eva* wurde nach gängigem Sprachgebrauch wohl eher *versucht* und *verführt*, aber nicht angefochten. *Hiob* hingegen wurde nicht eigentlich in Versuchung geführt, sondern *angefochten* bis zur Verzweiflung. Und *Abraham* aber in der Akeda? Wurde er versucht oder angefochten? Oder weder noch? *Antonius*, der heilige Eremit, wurde er angefochten oder in Versuchung geführt? Wird *Gott* ›in Versuchung geführt‹, wenn Israel mit ihm ›hadert‹ (Dtn 6,16, vgl. 8,2)? Das wäre sagbar, wenn er in Versuchung geriete, ›zornig‹ zu werden und Israel dem Untergang preiszugeben. Aber wird er nicht eher *angefochten* durch Israels Murren und Ungehorsam: angefochten in seiner Bundestreue und Barmherzigkeit (auch in der Akeda)? Das murrende oder ungehorsame Volk ist keine Versuchung für Gott (einer Lust zum Zorn nachzugeben), sondern eine Anfechtung für Gott (*wenn* man von einem ›nissah‹ Gottes im *Genitivus obiectivus* spricht, und das ist im Alten Testament fast ebenso häufig wie der *Genitivus subiectivus*). *Christus* wurde vom Teufel auf der Zinne in Versuchung geführt, aber nicht angefochten; angefochten wurde er wenn, dann in Gethsemane (und final am Kreuz in Gottverlassenheit?).

Luthers Anfechtungen des Glaubens im *Genitivus obiectivus* (durch Gott oder Teufel?) waren keine Versuchungen oder Verführungen zu etwas. Und Pascals Blick in den Abgrund des leeren Alls war sicher keine Versuchung, sondern eine Anfechtung (durch das *nihil*).

Kann man sagen: *Versuchung* *verführt* zum Abfall (vom Glauben, vom Bund) durch Verlockung zu Lüsten oder Gesetzesübertretungen; Anfechtung aber ist keine Versuchung oder Verführung, sondern ein Angriff, eine gefährliche Infragestellung oder (Zer-)Störung des Glaubens (der Gewiss-

heit, Treue etc.)? Im Deutschen jedenfalls *wird* zwischen Anfechtung und Versuchung unterschieden, nur wie? Dazu einige ›tentative‹ Hinweise:

1. *Versuchung* geht aus von ›jemandem‹ oder ›etwas‹<sup>29</sup>. Sie hat einen ›Grund‹ und ›Anlass‹, der ein *Begehren* weckt. Traditionell sind die Medien des Begehrens ›Schlange, Äpfel und die Folgen‹, mit dominant sinnlicher Qualität und mehr oder weniger ›dia-bolischer‹ Konnotation.

*Anfechtung* hingegen geht nicht von ›etwas‹ aus, weckt nicht das Begehren (nach dem Woher oder Wodurch der Anfechtung). Es geht von einem *Unbestimmten* aus – oder genauer: etwas Grundlosem, abgründig Unbestimmbaren: dem Nihil?

2. Die *Versuchung* erscheint daher *finit*, von etwas auf etwas hin; *Anfechtung* hingegen erscheint unheimlich *infini*t (wenn nicht infinitesimal?), von einem unheimlich Unbestimmten, das einen heimsucht. So wäre Anfechtung nicht nur eine unendliche, sondern eine unübernehmbare, untragbare, unerträgliche Aufgabe. Keine Aufgabe eben, sondern eine Überlast.

3. *Versuchung* ist eine *Attraktion*, die die Intention auf etwas (näher bestimmtes) richten lässt. Eine Versuchung im (religiös, moralisch, juristisch) negativen Sinn verführt zur Grenzüberschreitung, Ordnungsverletzung oder Rücksichtslosigkeit etc.

*Anfechtung* ist keine Attraktion, sondern provoziert *Repulsion* wie Abwehr. Im negativen Grenzwert führt sie zur Destruktion oder in den Zusammenbruch (Akedie<sup>30</sup>).

4. *Anfechtung* ist daher negativ oder destruktiv, wenn nicht *tödlich*. Die *Versuchung* dagegen ist eher ›positiv‹, anregend und *belebend*, wenn auch in der Regel moralisch oder religiös negativ qualifiziert.

5. Eine *Konvergenz* von Versuchung und Anfechtung wird verständlich, wenn man davon ausgeht, dass man angefochten wird ›durch dieses oder jenes‹. Solch ein Wodurch der Anfechtung *kann* eine Versuchung sein, aber auch ein Verlust, eine Störung, ein Trauma u. a. Versuchung wirkt als Anfechtung, wenn sie die zugrundeliegenden Gewissheiten, *beliefs*, Überzeugungen oder Vorsätze stört (oder gar zerstört).

6. Einer *Versuchung* kann man *widerstehen*. Eine *Anfechtung* muss man *durchstehen* oder aushalten, wenn man sie denn aushalten könnte. Wer der Versuchung widersteht, wird vielleicht tugendhaft genannt; wer eine Anfechtung durchsteht wohl eher ›heldenhaft‹.

<sup>29</sup> Wie H. Cohens ›Ichts‹ (als besonderes Etwas), dessen Negation das Nichts sei: vgl. H. COHEN, System der Philosophie. Teil 1: Logik der reinen Erkenntnis, Hildesheim 2005, 85, 93.

<sup>30</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Das Pathos der Melancholie und ihre Metaphern, in: Collegium Helveticum, Melancholie zwischen Pathologisierung und Idealisierung, 8 (2009), 21–38.

7. Hier treten erträgliche und unerträgliche Anfechtung auseinander. Die erste operiert mit einem *homo capax*, der aus einer durchstandenen Anfechtung als *heroicus* hervorgeht. Ein anderer Ernst wird merklich in der zweiten, der unerträglichen Anfechtung. Ihr gegenüber kann sich der Angefochtene nur als *homo incapax* verstehen. Solch eine *unanfechtbare Anfechtung*, der letztlich nichts mehr entgegenzusetzen ist wäre abgründig, wie die Frage nach der Vergebung des Unvergebbaren oder dem Vergessen des Unvergesslichen.

8. *Versuchung* scheint eher im Bereich der *Lüste* zu spielen; *Anfechtung* in dem der *Unlust*, des schmerzlichen oder gar *apathisch* machenden Leidens.

9. Dem Unterschied von Wider- und Durchstehen entspräche, dass man der Versuchung vielleicht widersteht, sonst aber erliegt (halb zog sie ihn, halb sank er hin). Das Spiel von Lust und Verführung kann so oder so ausgehen, bleibt aber in jedem Fall im Register der Lüste. Der Anfechtung aber entkommt oder ›erliegt‹ man nicht, man *erleidet* sie. Man kann sie fliehen, ihr ausweichen – ihr standhalten und durchstehen (heroisch) oder aber an ihr zerbrechen (akedisch oder letal). Nicht *Spiel*, sondern *Kampf* scheint hier zu herrschen – mit doppeltem Ausgang.

10. In der erlegenen Versuchung ergibt sich die erlesene Lust des Erliegens (ein lustvolles Leiden). In der erlittenen Anfechtung hingegen ereignet sich ein zutiefst unlustvolles Leiden, wenn nicht gar die Apathie angesichts der Kraft des *nihil*. In mystischer Wendung: das Pendant zur *unio*: die *dissolutio* oder *annihilatio*.

11. Vielleicht lässt sich die Differenz von Versuchung und Anfechtung dann folgendermaßen schärfen: *Versuchung* gründet in einer Versuchlichkeit, die *Eros* heißen kann.<sup>31</sup> *Anfechtung* gründet in einer Anfechtbarkeit, die *Angst* zu nennen wäre, im Grenzwert Tod.

12. Anfechtung adressiert die ›existentielle‹ Angst um das Dasein, auch um das Dasein Gottes und die Gewissheit des Glaubens. Versuchung nutzt die lustvolle Begehrlichkeit, ihren Drang zu ›Mehr‹ als Leben.

13. Insofern reizt *Versuchung* zum Überschwang, zur *Expansion*, Erhöhung und Steigerung. *Anfechtung* hingegen zeigt sich in der *Kontraktion* und Enge. Sie bedrückt, ängstigt, verkleinert und provoziert Regression.

14. *Versuchungen* können daher auch *gesucht* werden, von denen, die ihre Widerstandskraft testen oder demonstrieren wollen. Im Spiel von Reiz und Widerstand findet sich die Ambivalenz von Lust und Leid – oder Schrecken und Lust.

---

<sup>31</sup> Im Register des Ethos wäre noch anders zu formulieren, etwa die »Verführung der Verantwortungslosigkeit«, die »Wahrscheinlichkeit des Egoismus«; aber auch: »Diese Versuchung, sich vom Guten zu trennen, ist die eigentliche Inkarnation des Subjekts« (E. LEVINAS, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 80).

*Anfechtungen* hingegen sind nicht zu suchen, sondern *widerfahren* (wider Willen, ›unsuchbar, kontra- wie nichtintentional). Das ist allerdings eine begriffliche Bestimmung, die auf den Sprachgebrauch nicht deskriptiv, sondern systematisierend und normativ anwendbar ist: Anfechtung sei das genannt, was nicht gewollt werden kann. Sie ist nicht ästhetisch, sondern anästhetisch zu nennen, bis zur Anästhesie, Aphasie und Apathie.

15. Eine weitere *Konvergenz* besteht darin, dass Versuchung wie Anfechtung einer vorlaufenden Gewissheit, einem Glauben oder Vorsatz zuwiderlaufen – und beide Widerstand ebenso brechen wollen wie gerade herausfordern. Im einen Fall das Festhalten am (etwa moralischen) Vorsatz; im anderen im Festhalten am Glauben oder am Wort der Verheißung (beides übrigens Formen legitimer Selbstbehauptung, des Glaubens oder der Moral o. a.). – Aber einer Versuchung zu widerstehen geht gegen einen lustvollen Reiz; der Anfechtung widerstehen geht gegen etwas Widerwärtiges, mehr als ›Reizendes‹, eher gegen ein Betäubendes, wenn nicht Tödliches.

16. Noch eine *Konvergenz* ergibt sich im Widerstehen (der Versuchung) oder Durchstehen (der Anfechtung) im Topos *pathos mathos*, dem seit Dionysius die Mystik wie auch Luther folgen.<sup>32</sup> *Ex post* wird die lustvoll widerstandene oder leidvoll durchgestandene Widerfahrung als lehrreiche Erfahrung begriffen und damit die Malität bonisiert.

17. Dem liegt eine *Ökonomie* zugrunde, eine Heilspädagogik mit ihrer Rhetorik und Topik des heroisch bewährten Glaubens. Prägnante Figuren dafür sind Antonius, Seuse, Luther, Pascal, Kierkegaard, *in summa*: alle Heiligen, Märtyrer und Helden des Glaubens. Deren ›Urbild‹ ist sc. Christus, und zwar doppelt: einmal versucht durch den Teufel; dann aber abgründig angefochten in Gethsemane.

18. Nimmt man die Unterscheidung von Logos, Ethos, Pathos zu Hilfe, ließe sich so unterscheiden:

*Zweifel* ist eine Angelegenheit des *Logos*. Mit *fides quaerens intellectum* ist dergleichen leicht in den Glaubensbegriff integrierbar, und sei es um den Preis, jedem Zweifel eine Grundgewissheit zu unterstellen (was fraglich werden könnte).

*Versuchung* ist eine Angelegenheit des Begehrens, sowohl des *Ethos* wie der *Pathe* (im Plural). Daher wird Versuchung meist auch als Verführung zu Sünden im Plural begriffen.

*Anfechtung* ist dagegen vor allem eine Angelegenheit des *Pathos* im *Singular*: ein unlustvolles, mehr noch abgründiges Widerfahrnis, das negative Affekte und Repulsion evoziert. Anfechtung wird dann erst ernst, wenn sie *unerträglich* wird, ausweglos, abgründig, – *resignatio ad infernum* bis zur

---

<sup>32</sup> Vgl. G. BADER, Anfechtung als Aufmerksamkeit – Aufmerksamkeit als Anfechtung, Rheinbach 2012, 26ff.

Verfluchung der Geburt und zum Selbstmord. Darin sind Anfechtung und Akeidie einander nahe: in einer Gott-losigkeit – wider Willen.

19. Wenn so zu unterscheiden sinnvoll erscheint, ist die Differenz von Anfechtung und Versuchung jedenfalls ein Sprachgewinn, der ein Differenzbewusstsein schärft. Bemerkenswert ist dann, wie in neueren Bibelübersetzungen damit umgegangen wird.

Jakobus 1,12 heißt es: »Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δοκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγέλατο τοῖς ἀγαπᾶσιν αὐτόν.«

Die (derzeitige) Lutherübersetzung lautet: »Selig ist der Mann, der die Anfechtung erduldet; denn nachdem er bewährt ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, die Gott verheißen hat denen, die ihn lieb haben.«

Die *Gute Nachricht* übersetzt: »Freuen darf sich, wer auf die Probe gestellt wird und sie besteht.«

Die *Neue Genfer* Übersetzung formuliert: »Glücklich zu preisen ist der, der standhaft bleibt, wenn sein Glaube auf die Probe gestellt wird« (in der Anmerkung dazu heißt es: »der die Prüfung standhaft erträgt«).

Die *Neue Zürcher* Bibel hingegen schreibt: »Selig der Mann, der die Prüfung besteht« (Ein Schelm, wer dabei an Bologna denkt).

Die Beispiele ließen sich vermehren,<sup>33</sup> das Ergebnis aber ist so auffällig wie eindeutig: *Neue Zürcher* und *Neue Genfer Übersetzung* tilgen konsequent den Ausdruck ›Anfechtung‹ und folgen ›wortgetreu‹ ›πειρασο‹ wie ›temptatio‹, indem überall nur das eine Wort ›Versuchung‹ steht. Nur wird damit die Polysemie des Griechischen wie der Differenz- und Sprachgewinn im Deutschen (mit der Unterscheidung von Anfechtung und Versuchung) konsequent verspielt. Das könnte man für eine *antilutherische* Geste halten – wenn nicht für die neue Lutherrevision (2017) eine ähnliche

<sup>33</sup> Luk 22,40: »γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου εἶπεν αὐτοῖς· προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν.«

Vulgata: »et cum pervenisset ad locum dixit illis orate ne intretis in temptationem«  
Luther: »Und als er dahin kam, sprach er zu ihnen: Betet, damit ihr nicht in Anfechtung fallt!«

Neue Zürcher: »Als er dort angelangt war, sagte er zu ihnen: Betet, dass ihr nicht in Versuchung kommt!«

Neue Genfer: »Betet darum, dass ihr nicht in Versuchung geratet!«

Luk 22, 46: »καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί καθεύδετε; ἀναστάντες προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν.«

Vulgata: »et ait illis quid dormitis surgite orate ne intretis in temptationem«

Luther: »und sprach zu ihnen: Was schlaft ihr? Steht auf und betet, damit ihr nicht in Anfechtung fallt!«

Neue Zürcher: »Und er sagte zu ihnen: Was schlaft ihr? Steht auf und betet, damit ihr nicht in Versuchung kommt!«

Neue Genfer: »Wie könnt ihr nur schlafen?, sagte er zu ihnen. ›Steht auf und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet!«

Vereinheitlichung und Sprachbereinigung im Gespräch wäre (für Sirach; für das NT auch?).<sup>34</sup>

20. In ikonischer Prägnanz kann man die Differenz von Versuchung und Anfechtung in zwei Bildwerken entdecken: in der so deutlichen Differenz des versuchten Antonius Martin Schongauers im Unterschied zum abgründig angefochtenen Antonius des Max Ernst:



Martin Schongauer, Der Heilige Antonius, von Dämonen gepeinigt, 1470/75, Kupferstich, 31,2 x 23 cm  
(Abb. aus M. Philipp (Hg.), Schrecken und Lust. Die Versuchung des heiligen Antonius von Hieronymus Bosch bis Max Ernst, Eine Ausstellung des Buceirus Kunst Forums 9. Februar bis 18. Mai 2008, München 2008, 183)

<sup>34</sup> Nach Auskunft des an der Lutherrevision beteiligten Kollegen Martin Rösel.



Max Ernst, Die Versuchung des heiligen Antonius, 1945, Öl auf Leinwand, 109 x 129 cm

(Abb. aus M. Philipp (Hg.), Schrecken und Lust. Die Versuchung des heiligen Antonius von Hieronymus Bosch bis Max Ernst, Eine Ausstellung des Buceirus Kunst Forums 9. Februar bis 18. Mai 2008, München 2008, 147)

#### 4. Der heilige Antonius: versucht oder angefochten?

Der Eremit (ca. 251 bis 356) wurde – wie es sich in der Wüste gehört – von übelsten Versuchungen heimgesucht. Wer in der Wüste die maximale Gottesnähe sucht – wird vor allem den Teufel finden. Das zeigt die von Athanasius verbreitete Antoniuslegende<sup>35</sup> so drastisch wie deutlich:

»Der Teufel aber, voll Haß und Neid gegen das Gute, konnte es nicht ertragen, einen so standhaften Vorsatz in einem so jungen Menschen zu sehen. Was er schon früher ausgeführt hatte, das versuchte er auch gegen diesen. Zuerst machte er [der Teufel] sich daran, ihn von der Askese abspenstig zu machen, indem er die Erinnerung an seinen Besitz in ihm wachrief, die Sorge für seine Schwester, den Verkehr mit seiner Verwandtschaft, Geldgier und Ehrgeiz, die mannigfache Lust des Gaumens und all die anderen Freuden des Lebens, indem er ihm endlich vorstellte, wie rau die Tugendübung sei und wie groß die Anstrengung dabei; er wies ihn hin auf die Schwachheit des Leibes und die Länge der Zeit. Mit einem Worte, er erregte einen gewaltigen Sturm von Gedanken in seinem Innern, da er ihn von seinem guten Vorsatz abbringen wollte. Als aber der

<sup>35</sup>Vgl. P. BERTRAND, Die Evagriusübersetzung der *Vita Antonii*. Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der *Vitas Patrum*-Tradition, Utrecht 2005.

böse Feind seine Schwäche gegenüber dem festen Entschluß des Antonius sah, ja als er merkte, wie er niedergerungen wurde durch seine Festigkeit, zur Flucht gezwungen durch seinen starken Glauben und niedergeworfen durch sein beständiges Gebet, da setzte er [der Teufel] sein Vertrauen auf die Waffen »am Nabel seines Bauches«, und voll Stolz darauf – denn es sind seine ersten Fallstricke für Jünglinge –, stürmte er heran gegen ihn, den Jüngling; er bedrängte ihn nachts und setzte ihm am Tage so zu, daß auch die, welche den Antonius sahen, den Zweikampf zwischen ihm und dem Teufel bemerkten. Der Teufel gab ihm schmutzige Gedanken ein, Antonius verscheuchte sie durch sein Gebet; jener stachelte ihn an, er aber, gleichsam errötend, schirmte seinen Leib durch den Glauben, durch Gebet und Fasten. Der arme Teufel ließ sich sogar herbei, ihm nachts als Weib zu erscheinen und alles mögliche nachzumachen, nur um den Antonius zu verführen. Dieser aber dachte an Christus und den durch ihn erlangten Adel der Seele, an ihre geistige Art, und [Antonius] erstickte die glühende Kohle seines Wahnes. Dann wieder stellte ihm der böse Feind die Annehmlichkeit der Lust vor, er aber, voll Zorn und Schmerz, erwog bei sich die Drohung des ewigen Feuers und die Plage des Wurmes;<sup>[36]</sup> dies hielt er ihm entgegen und ging aus den Versuchungen unversehrt hervor.«<sup>37</sup>

Versuchung heißt, das Begehren zu wecken, mit allen Registern der Sinnlichkeit und Imagination. Üblicherweise findet man in dieser Geschichte den Sieg des Glaubens über die teuflische Versuchung mit den Mitteln der Askese: der Entweltlichung, Entsinnlichung, Entsagung an die Natur, die wir sind. Aber – heilig wird der Heilige nur im Durchgang durch die äußersten Versuchungen. Ohne das abgründigste Begehren kein Suchen und Finden Gottes. Wenn der Heilige final allem Begehren entsagen würde – in radikaler Entweltlichung –, dann würde er in der übelsten aller Todsünden verenden. *Nicht zu begehren*, gar *nichts* mehr, das kannten die Mönche in der Wüste als *Akedie*: dem depressiven Zusammenbruch aller Antriebe, der unendlichen Lustlosigkeit. Das galt als die größte aller möglichen Sünden, als äußerste Gottesferne, als Tod im Leben.

Der »heilige Antonius« – als literarische und »ikonische« Figur – wird vielfach in Versuchung geführt.<sup>38</sup> Sein Glaube aber bleibt dabei *unerschütter-*

<sup>36</sup> Vgl. Mk 9,48; Jes 66,24; vgl. Judith LXX 16,17; Sir 7,17; 2Makk 9,9; Act 12,23; Jos ant 19,344.

<sup>37</sup> ATHANASIUS, Leben des heiligen Antonius (Vita Antonii), in: Ausgewählte Schriften Band 2 (Bibliothek der Kirchenväter 1. Reihe: Band 31), aus dem Griechischen übersetzt von A. STEGMANN und H. MERTEL, München 1917, c. 5: »So lief das alles zur Schande für den schlimmen Feind ab. Denn er, der sich vermessen hatte, Gott gleich zu werden, wurde nun zum Spott durch einen jungen Mann, und er, der voll Prahlerei Fleisch und Blut verachtete, wurde überwunden von einem Menschen, der im Fleische lebte. Denn diesem half der Herr, der für uns Fleisch geworden ist und der dem Leibe den Sieg gegen den Teufel gegeben, so daß jeder, der in Wahrheit kämpft, sagen kann: »Nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir« (ebd.).

<sup>38</sup> Vgl. M. PHILIPP (Hg.), Schrecken und Lust. Die Versuchung des heiligen Antonius von Hieronymus Bosch bis Max Ernst, Katalog zur Ausstellung des Buceirus Kunst Forums 9. Februar bis 18. Mai 2008, München 2008.

lich. Er ist und bleibt unangefochten und final heroisch unanfechtbar, wie sein heldenhafter Widerstand gegen alle Versuchungen zeigt. Mir scheint, die Antoniusnarration von Athanasius hat es *nirgends* mit Anfechtung zu tun (im oben präzisierten Sinne), sondern »nur« mit leidlustvoll widerstandenen Versuchungen. Außer vielleicht der *arme Teufel*: »Da erschrak der Schwarze ob diesen Worten und floh, da er selbst die Nähe des Mannes fürchtete«<sup>39</sup>. Wenn einer, dann ist er es, der hier angefochten wird von dem unanfechtbaren Glaubenshelden. Für den Teufel ist es zum Verzweifeln, mit aller Macht zu scheitern. Die heroisch *widerstandene* Versuchung wird zur *Anfechtung* für den Teufel (mit der abgründigen Frage, wo wohl der Teufel Hilfe gegen seine Anfechtung finden mag?).

So scheint Antonius' Teufel dem *spätmodernen* Teufel in Valéry's *Mon Faust* überraschend verwandt.<sup>40</sup> In seinem fragmentarischen Drama von 1941 imaginierte Paul Valéry, wie es wohl oder übel um den Teufel stehen mag. Der Zeit gemäß ist es Faust, der den Teufel herbeizitiert, um sich seiner zu bedienen. Die Vertragsverhandlungen führt Faust, der dem Teufel erst einmal gründlich die Meinung sagt: »Ich kann dir nicht verhehlen, daß du in der Welt nicht mehr die gleiche hohe Stellung behauptest wie einst«<sup>41</sup>. Mittlerweile sei der Teufel in die Jahre gekommen und der Mensch habe ihn längst überholt. »Während du dich derart in der Trägheit deiner Ewigkeit ausruhest, dich auf deine Methoden aus dem Jahre Eins verließest, hat der Geist des Menschen, den du selbst aus seiner Unmündigkeit befreit hast! [...] sich endlich an die Untergründe der Schöpfung herangewagt«<sup>42</sup> – was für den Teufel einigermaßen prekär ist: »Das Schicksal des Bösen selbst steht auf dem Spiel«<sup>43</sup>. Da bleibt dem Teufel bloß zu erwidern: »Entsetzlich, was du da sagst!«<sup>44</sup> Mag der Teufel erschrecken, zweifelt Faust indes ganz unbekümmert an dessen Daseinsgrund: »Bist du auch ganz gewiß, mein lieber Teufel, deine überragende Stellung werde dir ewig vorbehalten bleiben, und es bestehe keine Gefahr, daß man höheren Orts einmal der Ansicht sein könnte, du seist ein Agent, dessen Eifer erkalte, der seine Methoden nicht auffrische, der wenig einbringe? [...] Dein Amt ist das allerwichtigste in der Verwaltung der Allerhöchsten Gerichtsbarkeit. Aber du flößt vielleicht nicht mehr das gleiche Vertrauen ein. Es steht nirgends geschrieben, daß man nicht eines schönen Tages einen Schlimmeren fände [...]«<sup>45</sup>. Da bleibt selbst dem Teufel nur noch der resignierte Zweifel:

---

<sup>39</sup> Ebd., 10.

<sup>40</sup> Vgl. P. VALÉRY, Werke 2: Dialoge und Theater, Frankfurt a.M. 1990.

<sup>41</sup> Ebd., 270.

<sup>42</sup> Ebd., 275.

<sup>43</sup> Ebd., 276f.

<sup>44</sup> Ebd., 277.

<sup>45</sup> Ebd.

»Möglich ist alles [...] Mag sein, daß ich überflüssig bin. Ich beruhe vielleicht auf einer falschen Vorstellung«<sup>46</sup>. Dem Teufel ist die Dauer der Zeit übel bekommen. Auch wenn die Länge der Zeit nicht das Ende des Übels ist, so doch eine Geschichte vom Ende ›des Übels‹. Nach Valéry beginnt das Ende des Teufels aber mit der prekären Umbesetzung, dass der Mensch an die Stelle des Teufels tritt. Was der nicht zustande brachte, schafft er schon lange.

Mit der Unterscheidung von Versuchung und Anfechtung wird verständlich, warum teuflische Versuchungsgeschichten so lust- und reizvoll sind. Sie bilden eine (nicht nur religiöse) Version von ›suspense‹ und ›thrill‹. Sie erzeugen eine Spannung, bei der vor- und nachlaufend alles in Ordnung bleibt. Die Versuchung ist die Probe aufs Exempel, in der sich der Versuchte als *exemplum*, letztlich als Heiliger erweisen kann. Der Agon von Antonius und seinem Teufel ist ein heiliges Schauspiel von Eros und Begehren. Die ästhetische Darstellung der ›Heiligenlegende‹ gewährt dem Leser die entsprechende Schau aus ästhetischer Distanz. Mit narrativer Technik werden Anklänge von Furcht und Schrecken evoziert, auf dass die Gemütsbewegung zur Erbauung und Erhabenheit ästhetischer und frommer Existenz führt. So wird im Medium von Text- und Bildgenuss das lustvolle Doppelspiel von Schrecken und Lust erfahrbar.

Das Panoptikum der *Lüste*, die Antonius heimsuchen, lässt sich als Phantasiewelt begreifen: »sibi libidini opponebat«<sup>47</sup>. In der Legendenlektüre kann der Leser seine imaginären Versuchungen gefahrlos ausleben. Die Phantasien sind die Figuren des Exkludierten, die früher oder später wiederkehren und den heimsuchen, der sie geflohen hatte in Wüste und Askesese. Wäre das Woher dieser Versuchungen die fromme Phantasie, wäre mit dieser *Genesis* (aus der *dynamis* der *psyche*) allerdings noch zu wenig über die *Geltung* und das *Wirkungspotential* dieser Phantasien gesagt. Tritt einem darin doch mit imaginärer und ikonischer Energie ein anderes seiner selbst gegenüber, über das ›man‹ dann nicht mehr Herr ist, wenn es einen heimsucht. Es verfolgt einen um so eindringlicher, als man es flieht.

Wie hieß es bei Jakobus 1,14: »ein jeder, der versucht wird, wird von seinen eigenen Begierden gereizt und gelockt« (ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος). Die Jakobus-Theodizee formulierte die Standardantwort auf die Frage nach dem Woher von Versuchung: Alles nur selbstgemacht – daher selbst zu verantworten. Es ist der Glaubende, dessen ›Unglaube‹ in Gestalt der Begierden das Fremde freisetzt, das den Glauben versucht oder anfigt: der alte Mensch im neuen. Aber das

<sup>46</sup> Ebd., 279.

<sup>47</sup> J. P. MIGNÉ, *Vitae patrum sive historiae eremiticae libri decem. Appendix ad monumenta sex priorum ecclesiae saeculorum* (Patrologia Latina 73), Paris 1849, 129.

Selbsterzeugnis ›Versuchung‹ – mit allen reizenden Trugbildern – entfaltet eine Eigendynamik, die der Urheber nicht mehr in der Hand hat, weder in ihrer Dynamik noch in den Produkten und deren Eigenleben.<sup>48</sup> Jakobus' Antwort auf das Problem bleibt daher arg schlicht: »Darum legt ab alle Unsauberkeit und alle Bosheit und nehmt das Wort an mit Sanftmut, das in euch gepflanzt ist und Kraft hat, eure Seelen selig zu machen.« (Jak 1, 21). Unterschätzt oder unterschreitet dieser gute Rat nicht die Permanenz des Alten im Neuen, also das *simul* mit allen Folgen? Und ob der Glaube so rein und sauber sein kann, dass er alles Anfechtungspotential ›abgelegt‹ hat wie ein getragenes Hemd?

Die *Versuchung* spielt im Register des lustvollen Pathos. Anders aber die *Schmerzen* des Antonius. Sie sind Metonymien des *nicht* selbst Erzeugten, der Widerfahrung:

»[G]ar bald erfüllte sich der Platz mit Erscheinungen von Löwen, Bären, Leoparden, Stieren und Nattern, Aspisschlangen, Skorpionen und Wölfen. [...] Antonius, von ihnen zerpeitscht und zerstoßen, fühlte zwar heftigen körperlichen Schmerz, aber ohne Zittern und wachsam in seiner Seele lag er da; er seufzte infolge seiner leiblichen Pein, aber klaren Geistes und voll Hohn rief er: ›Wenn ihr Macht hättet, genügte es, wenn auch nur einer von euch käme. Aber da der Herr euch die Kraft genommen hat, versucht ihr durch eure Menge vielleicht Furcht einzuflößen. Ein Zeichen eurer Schwäche ist es, daß ihr die Gestalt von wilden Tieren nachahmt.«<sup>49</sup>

Mögen diese Monster seiner Phantasie entsprungen sein, sind deren Effekte als gefühlte Schmerzen doch von eigener Wirklichkeit. Selbst, wenn sie es autosuggestiv sein *könnten*, sind sie doch ›*intentione recta*‹ in Text und Bild Figuren des Außen und Fremden (das wir sind).

Im Unterschied zur *Lust* hat der *Schmerz* das Potential, den ›sinnlos Leidenden‹ (i. S. Levinas') in die Verzweiflung zu treiben. Als Erfahrung von Sinnlosigkeit, genauer: als sinnlose Widerfahrung, ist Schmerz der Sitz im Fleisch des ›Warum?‹. Zwar wäre Schmerz mystisch wie lutherisch eine nur äußere Anfechtung. Aber man müsste schon einem Leib-Seele-Dualismus folgen, um das für *bloß* äußerlich zu halten. Schmerz kann in die Anfechtung führen. Aber er ist mehrdeutig: Zum einen kann er zum ›Cross-training‹ religiöser Sportler werden, bis dahin, dass er gesucht, lustvoll genossen und selbst zugefügt wird. Und als Sinnlosigkeitserfahrung ist er das attraktive Lustobjekt sekundärer Sinnggebung.<sup>50</sup> Die Heilspädagogik zielt auf die Rationalisierung dieses Irrationalen. Mag Schmerz dann als Strafe wie als Prüfung (und Auszeichnung) gedeutet werden, auch so ›empfun-

<sup>48</sup> Auch wenn der Schluss von Begehren zur Sünde zum Tod zweifelhaft sein mag.

<sup>49</sup> ATHANASIUS, Leben des heiligen Antonius (Vita Antonii), c. 9.

<sup>50</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, hg. v. J. FREY/J. SCHRÖTER, Tübingen 2005, 577–607.

den« und ›verstanden« werden, bleibt das doch Rationalisierung *ex post*: vom Entronnensein her. Oder es ist abstrakte ›Prä-rationalisierung«, die im sinnlosen Leiden zerbrechen kann. Denn Schmerz *hat* das Potential zur Anfechtung.

»Da hielt es der böse Feind nicht aus, er fürchtete, Antonius möchte in kurzem auch die Wüste mit seiner Askese erfüllen, und so ging er in einer Nacht hin mit einer Schar von Dämonen und schlug ihn so heftig, daß er sprachlos vor Qualen auf dem Boden lag. Antonius versicherte nachher, die Schmerzen seien so grausam gewesen, daß man behaupten könne, Schläge von Menschenhand hätten niemals eine solche Pein verursacht.«<sup>51</sup>

### 5. Anfechtung als ›Erfindung« der deutschen Mystik

Taulers Wort für den Begriff Anfechtung ist ›*bekorunge*«. <sup>52</sup> Erstaunlicherweise sind die Worte *bekorunge* wie *anevechtunge* und *versuchunge* bei den anderen Mystikern eher selten (Seuse, Margaretha Ebner, Heinrich von Nördlingen). An Stelle dessen tritt dort (so B. Moeller<sup>53</sup>) Wort und Begriff des Leidens. Beim *Leiden* liegt die Aufmerksamkeit auf der Gegebenheits- oder Widerfahrungsweise: wie sich Anfechtungen ›anfühlen«. Bei der *Anfechtung* hingegen liegt sie auf dem *Wie* und *Woher*: sei es Gott oder der Teufel. Der Passivität des Leidens entspricht so die Aktivität der Anfechtung – oder des Ereignisses.

Der große Agon von Gott und Teufel um den Menschen ist der mythische Imaginationshorizont der Mystik (wie auch bei Luther). Urheber der Anfechtung (bei Tauler) sind Teufel oder Gott, oder auch Welt, Fleisch und Menschen. »Dis kummet underwilen von naturlicher swermutekeit und von dem himmel oder von dem wetter oder ouch von dem viende«<sup>54</sup>. Der Teufel will den Angefochtenen von Gott abbringen; Gott umgekehrt ihn reinigen und fortschreiten lassen auf dem Heilsweg. Bei Tauler ist bemerkenswert, dass die Anfechtung durch den Teufel sinnlich und äußerlich bleibt und im Grunde angenehm sei; die Gottes hingegen die *eigentliche* Anfechtung ernsthaft ›Not und Pein« verursache.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Vgl. ATHANASIUS, *Leben des heiligen Antonius (Vita Antonii)*, c. 8.

<sup>52</sup> Bei Tauler stehen *anevechtunge* und *versuchunge* in der Regel in Verbindung mit *bekorunge*; vgl. F. VETTER (Hg.), *Die Predigten Taulers*. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, Berlin 1910, 43; 188,29 (Predigt Nummer, Seiten- und Zeilenzahl).

<sup>53</sup> Vgl. B. MOELLER, *Die Anfechtung bei Johann Tauler*, Mainz 1956, 25.

<sup>54</sup> Vgl. VETTER (Hg.), *Die Predigten Taulers*, 23; 93,20–22.

<sup>55</sup> Vgl. MOELLER, *Die Anfechtung bei Johann Tauler*, 27: »Der Teufel unterstützt die niederen Kräfte, die Sinne des Menschen, daher ist seine Anfechtung, jedenfalls für den angehenden Menschen, angenehm. Die göttliche Anfechtung dagegen widerstreitet

Der Teufel findet im Menschen einen ›Anknüpfungspunkt‹<sup>56</sup>, die sündigen Neigungen (von der Erbsünde her), an die er individuell die Anfechtung anpasst. »Vindet er dich denne anklebrig, do haltet er sich an.«<sup>57</sup> Die Lust zur Sinnlichkeit betrifft die ›Anfangenden‹; die Fortgeschrittenen hingegen »wandelent in der vernunftigen ubunge«<sup>58</sup>. Und das wisse der Teufel sich zunutze zu machen. Letztlich sei alles Verharren im Vorläufigen und die *Versuchungs*qualität des Erreichten (falsche Süßigkeit, falsche *iubilacio*) eine ›angenehme‹ Anfechtung, weil sie nicht erlitten, sondern lustvoll erfahren wird – aber vom Ziel abhält (das sc. die *unio* sei). Kurz gesagt gilt bei Tauler: *der Teufel versucht; Gott aber ficht an*.<sup>59</sup>

Abweichend zur Scholastik ist die zweite Seite von Taulers Anfechtungstheorie auf die Anfechtung *durch Gott* konzentriert. *Außen* durch Gott angefochten werden, heißt nicht Beförderung der ›sündigen Neigungen‹, die angenehm wäre, sondern *unangenehme* »sturme des lidens«<sup>60</sup>, »hammerslege von ussen«<sup>61</sup>, in »grosse[n] mordigen bekorungen, in grosse not und getrengre, in menschlicher krankkeit«<sup>62</sup> sein. Genommen wird einem das, »was das ist do du an klebest«<sup>63</sup> – also: woran das Herz hängt. Das wäre letztlich ›Gottesentzug‹, wie in der mönchischen Akedie.

*Innen* von Gott angefochten werden heißt alles, was seiner ›Kreaturliebe‹ zuwider läuft, in seelischer wie geistiger Hinsicht.<sup>64</sup> Während die innere Anfechtung durch den Teufel (als Gottes ›Jagdhund‹) gerade zu Gott treiben solle, wird diese (indirekte) Richtung strittig, wenn Gott einen anficht (bzw. an diesem Strittigwerden zeigt sich, dass *Gott* einen anficht). Mit Moeller gesagt: »Die teuflische Anfechtung [!] wird zur Anfechtung Gottes, sobald im Menschen ein Widerstreit der Neigungen zwischen äußeren und inneren Kräften, zwischen Teufel und Gott entsteht – man könnte

---

der natürlichen Neigung des Menschen, daher ist nur sie im eigentlichen Sinne Anfechtung, d.h. nur sie bringt den Menschen in Not und Pein.«

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 29.

<sup>57</sup> VETTER (Hg.), Die Predigten Taulers, 67; 370,15f.

<sup>58</sup> Ebd., 7; 30,4.

<sup>59</sup> Den falschen Freuden gegenüber tritt die ungeordnete Traurigkeit, wenn der Mensch an Gott verzweifelt, vgl. ebd., 60h; 324,14–17: »Nu bringet der vident also gerne den menschen in ungeordent trurikeit; wan von dem das der mensche och ansicht sinen naturlichen gebresten und die suntlichen gebresten [...], so machet es den manschen trurig und enge«. Vgl. die »natürlichen zwifel«, ob er Gottes Forderungen erfüllen könne ebd., 75; 403,23–26.

<sup>60</sup> Ebd., 44; 192,33.

<sup>61</sup> Ebd., 33; 129,3.

<sup>62</sup> Ebd., 81; 431,16f.

<sup>63</sup> Ebd., 36; 139,30.

<sup>64</sup> Vgl. MOELLER, Die Anfechtung bei Johann Tauler, 40 (mit Anm. 17).

auch sagen, erst dann werde aus der teuflischen ›Versuchung‹ wirkliche ›Anfechtung‹.<sup>65</sup>

In zwei Formen erscheint bei Tauler die innere Anfechtung durch Gott: im *Gewissen* und in der ›*Dunklen Nacht*‹.<sup>66</sup> Im Gottesverhältnis des Menschen sei die erste Wirkung Gottes: die Sündenerkenntnis als *Gewissensanfechtung*: »Wenne isset uns Got? Das tut er wenne er in uns unser gebresten straffet und unser inwendigen ogen uf tut und git uns ze erkennende unser gebresten; wan sin essen das straffet die consciencie, das bitten und das kuwen: als man die spise in dem munde wirffet um her und dar, also wirt der mensche in dem straffende Gotz har und dar geworfen in angst unde vorchte und in trurikeit und in grosse bitterkeit, und enweis wie es im ergan sulle.«<sup>67</sup> Das »Essen, Beißen und Kauen Gottes« wird mit Röm 7 erläutert: »Das du wilt, des entust du nut, und das du nut enwilt, das tust du.«<sup>68</sup> Tauler rät *nicht* dazu, diese Gewissensanfechtung mit der Beichte zu beruhigen, sondern man solle bei sich selber bleiben und sich verurteilen, Sünden er- und bekennen. Denn er meint anscheinend – anders als Luther später –, dass die Gewissenqual und Selbstverurteilung dazu helfe, sich vom Sündigen zu befreien.<sup>69</sup> Gewissensanfechtung wird als *Reinigung* verstanden – und damit zu einer Stufe im Aufstieg zu Gott.<sup>70</sup> Immerhin aber wird damit *Gott* zum Urheber der Sündenerkenntnis – und auch, gelegentlich zumindest, *der Sünde*. Gott verhänge über die zu ihm Kommenden »gebresten« mit dem Ziel, »das der mensche denne noch tieffer wider in sin nut gewiset werde«,<sup>71</sup> was dem Menschen zugute komme. Denn es reize ihn zur Andacht.<sup>72</sup> Vor Gott widerfährt dem Menschen schließlich »alles das ungelucke, sunde, bekorunge, hofart, unkuscheit, ungelobe und die

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 41f. Vgl. VETTER (Hg.), *Die Predigten Taulers*, 9; 42,27–43,1: »Weles ist nu dis jagen? Nut anders denne das der indewendige mensche gerne zu Gotte were, do sin eigen stat ist, und tribet und jaget den ussewendigen menschen, und der ussewendige mensche jaget einen andern weg und wil als ussewendig zu den nidern dingen, do sin eigen stat ist, alsus ist ein zweunge in disen; der inner mensche des eigenschaft ist Got, und zu dem sehent sine begerunge und sin wille und sin meinunge, wan dar neiget sin nature; aber dis ist dem ussern menschen wieder sin nature und krieget dowieder«.

<sup>66</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae*, Taurini 1986, I 79, 13c; I-II 94; Gottes Handeln *contra solitum cursum naturae*: ebd., 105, 6c; II-II 104, 4 ad 1; vgl. MOELLER, *Die Anfechtung bei Johann Tauler*, 3.

<sup>67</sup> VETTER (Hg.), *Die Predigten Taulers* 60c; 294,24–30.

<sup>68</sup> Ebd., 45; 198, 23f.

<sup>69</sup> MOELLER, *Die Anfechtung bei Johann Tauler*, 44.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., 43, 45.

<sup>71</sup> VETTER (Hg.), *Die Predigten Taulers*, 53; 245,21f.

<sup>72</sup> Vgl. MOELLER, *Die Anfechtung bei Johann Tauler*, 45. Vgl. VETTER (Hg.), *Die Predigten Taulers*, 76; 410,13–16: »Die bekorunge also bekorunge das ist der inval der gebresten, den ensol man nut willen noch erwelen, sunder die pinlicheit die in dem

manigfaltige versuchung, des der mensche lange wonde quit sin und es wonde über wunden han«<sup>73</sup>.

Im Äußersten widerfährt dem Menschen eine Anfechtung durch Gott, die Moeller mit der Metapher des Johannes vom Kreuz als »Dunkle Nacht der Seele«<sup>74</sup> bezeichnet. Der Mensch ist auf dem Weg zu Gott bis zum Äußersten gekommen und erwartet die *unio* – und »Gott kommt nicht«,<sup>75</sup> sondern entzieht sich dem Menschen und ihm damit alle Freude (*iubilacio*).<sup>76</sup> Das treibt den Menschen zum Selbstzweifel und darüber hinaus: »ob er einen Got habe oder nut habe«, also zum Zweifel an Gott – der den Menschen darin sich selber überlässt, so dass der zwischen Bedrohtheit und Hilflosigkeit »hängt«:<sup>77</sup> in der Anfechtung der »Gottesferne«<sup>78</sup>, wie Moeller sagt, oder zugespitzt: der Gott-losigkeit.

Allerdings steht das ganze Anfechtungs-drama in einer christologischen Perspektive. Christus, der mit Gottes Willen »am meisten« gelitten hat, gilt als *exemplum*, so dass derjenige Christus am nächsten kommt und am treuesten nachfolgt, der ebenso leidet wie er. Das christologisch nobilitierte Leiden gipfelt in dem äußersten Leiden der Gottverlassenheit – wobei stets die *sakramentale* Rahmung dieses exemplarischen und daher auch humanen mimetischen Leidens mitgesetzt ist. Die *Trost- oder Heilswette* ist damit klar: dass noch das äußerste Leiden und die tiefste Anfechtung gottgewollt ist und zum (maximal erschwerten) Durchgang zu Gott wird. Denn erst im äußersten Leiden zeigt sich, ob der Mensch Gott liebt – so wie sich darin zeigt, dass und wie Gott diesen Menschen liebt. Nur wird damit offenbar das Leiden *sakramental* geladen und kann dann nur zu leicht zum Gesuchten, Gewählten, Gewünschten werden seitens des Gott suchenden Menschen. Allerdings ermöglicht dieser heilspädagogische Rahmen die Anerkennung noch der äußersten Anfechtung, bis in die heterodoxe These, Gott provoziere Sünde, und bis in die lutherisch klingende »Dunkle Nacht« der Gottverlassenheit.

Und mehr noch: die Anfechtung des Menschen kennt bei Tauler zwei Ausgänge: das Sterben als Tod – und als Tod, der neues Leben freisetze. Die Ambivalenz wird also nicht einfach reduziert, sondern wird anerkannt und zugespitzt.<sup>79</sup> Positiv als Prüfung begriffen wird das Leiden der Anfechtung

---

widerstanden und in dem überwindende ist, die sol der mensche erwelen und legen sich von minnen under die swere der burden«.

<sup>73</sup> Ebd., 48; 217,22–24.

<sup>74</sup> MOELLER, Die Anfechtung bei Johann Tauler, 46.

<sup>75</sup> Ebd. (im Original gesperrt).

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 47.

<sup>77</sup> Vgl. ebd.

<sup>78</sup> Ebd., 48.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 49f.

zur Auszeichnung; aber gegenläufig kann es auch schlicht Sündenstrafe sein. So oder so ›reinigt‹ die Anfechtung<sup>80</sup> und soll zur Gelassenheit führen. Damit ist das heilvolle Ziel das ›Leben‹ (als Gottlieben in Vollendung), das aber nur in, mit und unter den Anfechtungen oder im Durchgang durch sie möglich ist.<sup>81</sup>

## 6. Luthers Hyperbolik: streitet Glaube gegen Glaube in der Anfechtung?

Tauler entwirft eine Kreuzung von zwei Unterscheidungen, also ein *Anfechtungsquadrupel*: Teufel – Gott und außen – innen. Dem folgt Luther weitgehend. Bei ihm ist Anfechtung der Grundbegriff (mit *tentare* und *probare*), nicht Versuchung. Allerdings gebraucht er im Lateinischen das traditionelle Wortfeld von *probatio/op(im)pugnatio/tentatio* (Erprobung, Bestürmung, Anfechtung, Versuchung) für die »Bedrängung von außen als Mittel irgendwelcher Mächte« und *tribulatio/desperatio* (Trübsal, Not, Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung) als Bezeichnung des *Zustands* im Angefochtenen.<sup>82</sup> Damit ist eine doppelte Relation (*coram*) grundlegend: ein Außen, Mächte, gegenüber einem Innen des Adressaten mit seinem Zustand als Wirkung der Anfechtung. Innen und außen sowie Gott und Teufel bilden auch für Luther die Grundunterscheidungen.

Waren bei Tauler Leib und Seele Grundbegriffe der Angriffspunkte der Anfechtung, ist es bei Luther v.a. das Gewissen (in dem sich z.B. Gottes Gericht manifestiert). Seine Zuspitzung auf Anfechtung als ›aggressive *tentatio*‹ zeigt sich, wenn er *impugnare/impugnatio* oder *oppugnatio* synonym verwenden kann.<sup>83</sup> Gestalten dessen sind Tod, Gewissen und Gefahren, die das Herz anfechten (*intus oppugnatur cor*).<sup>84</sup> Anfechtung ist eine »Agression«<sup>85</sup>, nicht eine Attraktion, wie die verwandten Ausdrücke belegen: *persecutio*, *percussio*, *perditio*, *mortificatio*, *purgatio* und *passiones*. Anfechtung mag zwar von außen kommen, widerfährt aber dem Menschen nicht nur äußerlich, sondern innerlich: vor allem als Angst (*angustia*, *desperatio*, *timor*, *fuga*).<sup>86</sup> Der anthropologische Grund der Anfechtung ist die Sünde, der theologische Grund ist Gottes strafende Gerechtigkeit, die in der Anfechtung die Sünde

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 51f.

<sup>81</sup> Vgl. VETTER (Hg.), *Die Predigten Taulers*, 75; 404, 19: »Man wurt dis grundes gewar in den bekorungen«.

<sup>82</sup> Vgl. BEINTKER, *Die Überwindung der Anfechtung*, 66.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 62.

<sup>84</sup> Ebd.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Ebd., 63.

aufdeckt. Deswegen können *mortificare* und *crucifigi* als *termini* für Anfechtung verwendet werden.<sup>87</sup> Der anthropologische Ort des Gewissens hat dabei die Stärke, einen platonisierenden Dual von Leib und Seele zu vermeiden.

Hamartiologisch wie soteriologisch ist Anfechtung eine Grenz(-überschreitungs-)erfahrung des *homo incapax*: der Erfahrung der Unfähigkeit ›das Seine zu tun‹. Die polemische Metaphorik der Anfechtung als *Kampf* (mit Gott oder Teufel) hat seinen sprachgeschichtlichen Hintergrund in der Mystik. Nur wäre diese Übernahme ›absurd‹, wenn der Mensch ohnehin ohnmächtig in dieser Relation wäre. Der Ausdruck *kann* dadurch motiviert sein, dass er die Erfahrung, genauer: Widerfahrung, zu artikulieren vermag, in dem ein Konflikt erfahren und ausgetragen wird (im Gewissen), also der Konflikt der eschatologischen Differenz (oder dramatisiert: von Gott und Sünde oder Teufel). Jedenfalls ist eine agonale Aktivität des Menschen mitgesetzt, die nur vergeblich bleiben wird. Insofern kann man in der Anfechtung die ›*dark side*‹ der Rechtfertigung sehen. Horst Beintker meinte daher: »In der Anfechtung geht es gar nicht anders zu als in der Rechtfertigung, d. h. im Glauben, wobei sich schon der Zusammenhang zwischen Anfechtung und Rechtfertigung anmeldet: *nemo autem credit, nisi patiatur magis quam operetur.*«<sup>88</sup>

Klar ist bei Luther entsprechend, dass Anfechtungen *fremd* sind und ›eigentlich‹ *von außen* kommen. Die Komplikation eines selbsterzeugten Außen bleibt unthematisch. Dann wäre das Anfechtungsquadrupel: Teufel – Gott und außen – innen *reziprok* zu erweitern: Der angefochtene Mensch kann sowohl Gott wie Teufel anfechten, äußerlich wie innerlich. Und nicht nur Gott und Teufel, sondern auch alles ›Alte‹.

Die bei Tauler ›geklärte‹ Differenz von Gott und Teufel als Urheber ist bei Luther klärungsbedürftig und eine Streitfrage. Gilt ihm Gott als (alleiniger?) Urheber der Anfechtung – und was genau ist die Rolle des Teufels? Meinte Karl Holl doch, bei Luther gehen »bei der Anfechtung Gott und der Teufel durcheinander«<sup>89</sup>. Der Teufel tritt bei Luther als Verführer zu Bösem auf, als Auftragnehmer Gottes und als Gegenspieler Gottes (und des Glaubens), wenn er *eigendynamisch* die Sünde verkennen macht oder die Verzweiflung auf Dauer stellt.<sup>90</sup> Sofern Gott *und* Teufel anfechten, muss dann zwischen Anfechtung und Anfechtung unterschieden werden. Horst Beintker fragte daher, »ob die Anfechtung überhaupt das eigentliche Amt

<sup>87</sup> Ebd., 69f.

<sup>88</sup> Ebd., 76.

<sup>89</sup> K. HOLL, Was verstand Luther unter Religion? (1917), in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band 1: Luther, Tübingen 1921, 1–90; ab 2./3. Aufl., 1–110, vor allem 3. Aufl., 67ff, hier 68.

<sup>90</sup> Vgl. BEINTKER, Die Überwindung der Anfechtung, 81.

des Satans ist, ob ihm nicht in erster Linie die Versuchung und Verführung, die Anreizung zum Bösen zukommt«<sup>91</sup>. Das wäre klärend: *Gott ist für Anfechtung zuständig, der Teufel für die Versuchung*.

Paul Theophil Bühler meinte,<sup>92</sup> der Teufel sei bei Luther der eigentliche Urheber der Anfechtung. Holl hingegen notierte, die höchste Anfechtung sei die, dass Christus dem Menschen entzogen werde und er an Gottes Barmherzigkeit verzweifle.<sup>93</sup> Die *quaestio* zieht sich durch die Lutherforschung. So erklärte Holl: »Es gilt [...] dem zürnenden Gott ernsthaft standzuhalten; nicht in einem gewissen Trotz sondern so, daß man das den Menschen verwerfende Urteil Gottes – und damit auch Gott selbst – unentwegt als gerecht anerkennt [...] je ernsthafter Luther sich dazu entschließt, desto deutlicher vernimmt er aus demselben Gebot heraus das Wort, das ihn aufrichtet.«<sup>94</sup> Beintker meinte, »[a]us dem sich in der Anfechtung offenbarenden Willen Gottes vernimmt Luther *das tiefe heimliche Ja unter und über dem Nein*«<sup>95</sup>.

Bei Luther ist von besonderer Prägnanz seine Klimax in der Auslegung von Psalm 4–6: Psalm 4 entfaltet Luther zufolge die *Anfechtung durch leibliches Leiden*, Entzug von Gütern (vgl. Hiob): also ›bloß‹ außen und leiblich.<sup>96</sup> Psalm 5 entfalte die *geistlichen Leiden*: Anfechtungen als Kämpfe des Wortes um *religiöse* Güter, auch auf der Ebene der Lehre: also schon ernster, innen und den ›neuen Menschen‹ betreffend. »Duplex est tribulatio. Prima Corporalis [...] Altera est Conscientiae et Spiritualis«<sup>97</sup>. Psalm 6 schließlich sei weder weltlich noch geistlich zu verstehen, sondern quer stehend dazu. Günter Bader notierte zu dieser »*extasis suprema*«: »Die Anfechtung kämpft mit Gott. Hierfür gibt es keine Sprache und davon weiß niemand, außer dem, der es erfuhr«<sup>98</sup>. Hier geht es um »die eine und größte Anfechtung, die Flucht gegen Gott zu Gott/*ad deum contra deum*«<sup>99</sup>. Selbst Tauler kenne nur die ersten beiden, so Günter Bader,<sup>100</sup> dem in diesem Punkt (einmal) widersprochen werden darf. Denn Anfechtung als Kampf mit Gott – aufgrund von Gottes ›Angriff‹ – gibt es durchaus bei Tauler, sogar eminent und zentral.

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Vgl. BÜHLER, Die Anfechtung bei Martin Luther, 13; Holl, Was verstand Luther unter Religion?, Aufl. 1, 1–90; ab 2./3. Aufl. 1–110, vor allem 3. Aufl., 67ff.

<sup>93</sup> Vgl. HOLL, Was verstand Luther unter Religion?, 67ff, 72.

<sup>94</sup> Ebd., 74.

<sup>95</sup> BEINTKER, Die Überwindung der Anfechtung, 39, mit WA 17 II 203,27f.88 (Fastenpostille 1525).

<sup>96</sup> WA 5, 202.

<sup>97</sup> WA 56, 306, 9ff.

<sup>98</sup> BADER, Anfechtung als Aufmerksamkeit, 43.

<sup>99</sup> Ebd., 46, mit WA 5, 204.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 41.

Wenn Anfechtung final ein ›Kampf mit Gott‹<sup>101</sup> ist – dann erinnert das an Golgatha: Da streitet Gott mit Gott.<sup>102</sup> Streitet in der Anfechtung dann *Gott gegen Glaube* und *Glaube gegen Gott*? Das klingt unfassbar, ist es aber nicht. Es wäre der zornige oder gar der verborgene Gott in aller Unbestimmtheit. Aber lässt sich fragen, ob Anfechtung ein Streit *im Glauben* sei – ohne sie auf ein ›Selbsterzeugnis‹ zu reduzieren? Ist es denkbar, dass hier *Glaube gegen Glaube streitet*, nicht nur Glaube gegen Unglaube und umgekehrt? Geht es im ›Kampf mit Gott‹ auch um einen *Kampf des Glaubens in, mit und unter sich*? *Anfechtung des Glaubens* – zeigte dann seinen Doppelsinn im *genitivus obiectivus und subiectivus*.

Michael Weinrich erklärte: »Im Vordergrund steht bei Luther [...] ein Verständnis der Anfechtung, das im Sinne des erwähnten ›genitivus subiectivus‹ in der Regie des Glaubens steht und diesen eben nicht zur Disposition stellt. Der Glaube selbst erweckt Anfechtungen und erweist sich eben darin als lebendig, daß er in der Konfrontation mit konkreten Erfahrungen des Lebens von diesen Anfechtungen in besonderer Weise herausgefordert wird. Es ist die These der folgenden Darlegungen, daß Luthers Überlegungen zur Anfechtung auf eine Festigung der Glaubensgewißheit in der kritischen Auseinandersetzung mit den irdisch-geschichtlichen Erfahrungen des Menschen zielen«<sup>103</sup>. Wenn denn der Glaube Anfechtungsgrund ist – kann das nicht so fraglos bleiben, wie es Weinrich darstellt. Sonst würde darin nicht im Ernst Glaube gegen Glaube stehen.

Anfechtung als *Selbstanfechtung* des Glaubens durch sich selber? Wenn die Hypothese *nicht reduktionistisch* vertreten wird, hat sie einen kritischen Sinn gegen trügerische Externalisierungen: *Teufel und Dämonen* muss man nicht beschwören, um ihnen das Woher der Anfechtung anzulasten. Bei *Anderen* oder *Fremden* ist das schon schwieriger: Nichts ist näherliegend, als ›dem Fremden‹, gar ›dem Feind‹ die Anfechtung anzulasten. Aber das lenkt nur zu schnell von den eigenen Antrieben ab. Das Problem verdichtet sich, wenn es um die prekäre These geht, *Gott* als Woher der Anfechtung zu benennen – den *zornigen Gott* oder den *absconditus*. Gott ist das Woher von Anfechtung – nur als Anfechtung des ›Alten‹, das vergehen soll. Dann

<sup>101</sup> Vgl. Hi 19,25ff.

<sup>102</sup> Vgl. WA 45, 369f: »Der kampf deß tochts ym garten Ist mit dem nicht zuvergleichen. Denn da streydet Got mit Gott, yhm garten hat er noch ein got gehabt, der yhm gnedig sey.«

<sup>103</sup> M. WEINRICH, Die Anfechtung des Glaubens. Die Spannung zwischen Gewißheit und Erfahrung bei Martin Luther, in: Jesus Christus als Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Band 86), hg. v. CH. LANDMESSER et al., Berlin/New York 1997, 127–158, hier 129. Vgl. DERS., Anfechtung als Herausforderung. Von der Radikalität der Glaubensgewißheit bei Martin Luther und der Müdigkeit des modernen Zweifels, in: Reformierte Kirchenzeitung 137 (1996), 310–318.

ist gut verständlich, dass der Glaubende *sich selbst* anfechten kann, sofern er sich gegen sein eigenes Altes wendet. Aber *kann der Glaube auch den Glauben anfechten?*

Dann müsste der *Glaube als Differenz in sich* begriffen werden, etwa als Fremdes im Selbstverhältnis, als fremde Stimme des Gewissens, bis zur – abwegig klingenden Frage – kann Glaube *Angst* machen? Dann jedenfalls, wenn er als verlierbares Eigenes missverstanden wird (als *eigene* Gewissheit etwa), was zu hüten und zu sichern sei – und was nicht gelingen kann und darum Angst macht. Oder könnte er Angst machen als bestürzende Überschreitung des Alten, als ein Überschwang des Neuen, der unheimlich werden kann?

### 7. Anfechtung des Glaubens – im doppelten Genitiv

Das Standardmodell ist: Der Glaube wird angefochten durch Unglaube, ›Teufel‹ oder Gott, auf dass sich der Glaube darin bewährt und daraus gestärkt hervorgeht. In der Regel wird die Anfechtungserfahrung religiös auf den Glauben bezogen, und das seit dem frühen Mönchtum, zugespitzt vorprotestantisch in der Mystik, klassisch protestantisch, und zwar vor allem bei Luther.<sup>104</sup>

Die klassische Wendung ist der Hilferuf: ›Ich glaube, hilf meinem Unglauben!‹<sup>105</sup> Dann erscheint der *Unglaube* als Anfechtung – und somit als das *Andere* des Glaubens, das Fremde, Unheimliche, Gefährliche. Mit der Anfechtung ist dann das (intrinsische, interne, im *simul* dauernde) *Fremdverhältnis des Glaubens* thematisch: das Alte im Agon mit dem Neuen, der

<sup>104</sup> Wird ›der Glaube‹ angefochten, ist das sc. übertragbar und erweiterbar auf ›belief, Gewissheit, Überzeugungen, Vorsätze, Treue und Vertrauen, in summa: auf Selbstverständlichkeiten und Stabilisierungen der Selbst- und Fremdverhältnisse. Angefochten wird üblicherweise der Einzelne, aber Anfechtung kann auch Gruppen oder Gemeinschaften widerfahren (wie die ›bedrängte Gemeinde‹ in thlipsis, krisis). Dann ist es die Anfechtung einer *geteilten* Überzeugung, Gewissheit, Selbstverständlichkeit etc.: eines ›belief systems‹ (oder clusters). Können Gemeinschaften angefochten werden (auch Gesellschaften?), weitet sich die mögliche Bedeutung von Anfechtung aus: Störung einer Ordnung, oder Labilisierung einer Stabilität (deswegen sind manche Metaphern und Gleichnisse ›eine Anfechtung‹). Daher ist Anfechtung auch nicht binär: da oder nicht da, sondern skalierbar mehr oder weniger (anders als der Glaube?). Im initialen Grenzwert kann sie eine anfängliche Fraglichkeit (leise Zweifel) sein, im finalen Grenzwert Destruktion oder Zerfall, und dazwischen höchst verschieden und unvorhersehbar graduierbar.

<sup>105</sup> Vgl. Mk 9,17–24: »Einer aber aus der Menge antwortete: Meister, ich habe meinen Sohn hergebracht zu dir, der hat einen sprachlosen Geist [...] Jesus aber sprach zu ihm: Du sagst: Wenn du kannst – alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt. Sogleich schrie der Vater des Kindes: Ich glaube; hilf meinem Unglauben!«

alte Mensch im neuen, die Sünde trotz des Glaubens. Die Risiken und Nebenwirkungen dieses klassischen Topos sind Verkürzungen: Anfechtung ist Unglaube, das Fremde, Negative, das es als Altes abzuarbeiten und final zu *exkludieren* gilt. Moderater gesehen gälte es, sie als permanent und immer wiederkehrend *anzuerkennen*, letztlich meist, um in der Anfechtung eine Vergewisserung oder Ertüchtigung des Glaubens zu finden, oder final Anfechtung in den Glauben zu *inkludieren* als Anderes seiner selbst, auf dass es beherrscht wird und nicht mehr stört oder aufbegehrt.

Die entsprechende Expansion oder Raffinierung des Glaubensbegriffs ist eine ambivalente Strategie: dass er Anfechtung, Versuchung, Zweifel und ihre Verwandten inkludiert, dass die also zum Glauben ›dazu gehören‹. Dergleichen kann transzendentaltheoretisch auftreten, und dabei durch und durch apologetisch eine Lösung des Problems der Anfechtung prä-tendieren mit einer metaphysischen Behauptung (Logik des Grundes o.ä.): wenn jeder Zweifel bereits Glauben voraussetze, wird damit insinuiert, damit sei auch *der* Glaube schon vorausgesetzt. Solch eine Inklusionsstrategie kann als kritische Naivität erscheinen, als wäre das widrige Fremdverhältnis durch Inklusion des Fremden beherrschbar. Das wäre eine Ermächtigungs- und Ermutigungsstrategie, als Theorietrost und Schreibtischsoteriologie, die jedenfalls dann scheitern muss, wenn man es mit *irreduzibel* Fremdem oder nicht in der Logik des Grundes Reduziblem zu tun bekommt.

Hermeneutisch sind die entsprechenden Figurationen des Anderen und Fremden verständlich als Ausdruck einer ›Existenzdialektik‹: Es ist das Selbstverhältnis, das auf dem Umweg über externe Figurationen dargestellt und verhandelt wird. ›Existenziale Interpretation‹ hieße, darin eine Arbeit an der Differenz im Selbstverhältnis zu sehen. Aber – die Rückführung auf das Selbst kann zum hermeneutischen Kurzschluss werden, wenn damit alles im Grunde stets nur Ausdruck eines ›Innen‹ wäre, also es immer nur ums Eine, das Selbstverhältnis ginge. Luther lässt sich dafür leicht aufrufen: Anfechtung als Gewissensdrama. Sofern aber Anfechtung im starken Sinn Konfrontation mit einem *nihil* ist, einer abgründigen Unbestimmtheit (*abyssus abyssum vocat*), oder im weiten Sinn Störung oder Labilisierung einer Ordnung, ist das *nicht nur* ein ›inneres‹ Drama. Gerade Luther hatte auch den *politischen* Sinn von Anfechtung mit im Blick: die ›Fürsten dieser Welt‹. Zwar wird Anfechtung als ›Zustand‹, ›Befindlichkeit‹ oder ›Widerfahrung‹ stets ›gefühlt‹: sie trifft einen als Pathosereignis. Aber sie ist nicht darauf *reduzibel* – sonst wäre sie ›bloß‹ ein ›inneres Drama‹. Die Auszeichnung des ›Innen‹ als Ort des Agon sei damit unbestritten: Anfechtung trifft einen nicht nur äußerlich, wenn es denn Anfechtung ist. Aber wo sie einen trifft, sagt nichts über das, von wo(her) sie kommt, und wie oder wohin sie wirkt.

Ableitungen auf ein ›Außen‹ sind ebenso ambivalent: Sie können Ablenkungen sein, oder aber tropischer Ausdruck und Verkörperungen dessen, was Angst macht, oder vorsichtiger: was verunsichert, labilisiert, beunruhigt, aber im Grenzwert bis in die Akedie treiben kann. Existentiell sind das die Sorgen, Zweifel bis zur Verzweiflung, d. h. Angst nicht nur ›um sich selbst‹ und das Eigene, wie den (vermeintlich) *eigenen* Glauben oder die eigenen Gewissheiten, sondern auch und gerade die Sorge um die Anderen oder Nächsten. Mit Levinas gegen Heidegger gesagt: »nichts ist komischer als die Sorge, die sich ein Wesen, das der Zerstörung geweiht ist, um sich selbst macht [...] Niemand ist so heuchlerisch, daß er vorgeben würde, er habe dem Tod seinen Stachel gezogen«<sup>106</sup>.

Angst ist *nicht* nur eine Angst um sich selbst oder aus sich selbst, sondern auch (zuvor?) um Andere. Denn Angst ist sozial verfasst, wie das Selbst, das ›*sich*‹ ängstigt. Dieser reflexive Zug der Angst ist ein zweiseitiger, doppelter Hinweis auf das Anfechtungsgeschehen: Es greift an von außen im Selbst, dessen labiles Selbst- und Fremdverhältnis dabei labilisiert wird, wenn es ›aus der Fassung‹ gerät (außer sich). Aber zu diesem Geschehen trägt das angefochtene Selbst bei – sei es de- oder eskalierend. Angst (um sich wie um den Anderen) ist *selbst gemacht als nicht selbst gemacht*. Das kann man paradox nennen und entparadoxieren, indem man sie auf das Selbstgemachte oder das Nichtselbstgemachte reduziert. Diese ›Amphibolie‹ der Angst (wie der Passivität) lässt sie unheimlich erscheinen, atopisch wie die Passionen, die Innen/Außen-Grenze kreuzen. Sie überfällt einen, obwohl es die *eigene* Angst ist, die nicht ohne ein unheimliches Anderes ist, was sie ist. Und dieses Andere als bloße Einbildung abzutun, wäre leichtfertig.

So gesehen zeigt sich die Anfechtung basal als *soziales* Verhältnis, wie in Bedrängnis, Verfolgung und Krisen. Auch dann könnte es noch von der ›Sorge um das Eigene‹ (der Gruppe oder Gemeinschaft) dominiert bleiben. Selbstsorge und Fremdsorge sind zwei grundverschiedene Anfechtungsgründe: zwei antagonistische Passibilitäten. Psychisch würden die *perturbationes animae*, Triebe und Süchte in der Regel unter dem Primat des Eigenen begriffen. Metaethisch wie theologisch aber liegt das Verhältnis des Selbst im ›Außen‹, sein Gravitationszentrum außen und daher auch nicht in der Sorge vor allem um das Eigene begründet.

Anfechtung – mit der oben exponierten Differenz zur Versuchung – als *ängstigende Fremderfahrung des Glaubens* zu bestimmen, führt in die Frage, wie dieses Fremdverhältnis zu verstehen und zu bestimmen sein mag? Ist dieses Fremde, das als Anfechtung widerfährt, der *Teufel* oder *Gott*? Das

<sup>106</sup> LEVINAS, Humanismus des anderen Menschen, 82. Allerdings reicht der erste Satz nahe an Augustins falschen Trost, unter der Folter sei noch keiner gestorben, der nicht ohnehin hätte sterben müssen.

(vermeintlich) schwache *Fleisch* oder das *Gewissen*? Der *Unglaube*, der *alte Mensch* im neuen, oder *der Glaube selbst*?

Wenn Anfechtung eine Widerfahrung des Fremden ist – eine gefährliche und unlustvolle –, wird unter diesem Topos das Fremdverhältnis des Glaubens ausgetragen und reflektiert. Als umstrittener Maximalfall gilt seit Abraham und Hiob oder seit Tauler und Luther, ob und inwiefern *Gott* das Woher der Anfechtung genannt werden kann. Luthers Maximalbegriff der Anfechtung war: »ad deum contra deum confugere«<sup>107</sup>. Dieses ›contra deum‹ bringt den ›deus absconditus‹ ins Spiel und provoziert die entsprechende Kritik dieses abgründigen Begriffs. Anfechtung wäre dann ein *opus alienum* Gottes oder die konträre, wenn nicht kontradiktorische Kehrseite des offenbaren Gottes. Rätselhaft und abgründig; aber es eröffnet zugleich die tröstliche Rettung, zum offenbaren Gott Zuflucht zu nehmen. Ist das dann alles: gleichsam ›Vergewisserung *sub contrario*‹? Weinrich inkludiert und verharmlost das Problem exemplarisch: »Die Gewißheit selbst reizt die Anfechtung [...] Gott selbst bewirkt die Anfechtung, so wie er die Gewißheit schenkt. [...] Eine notwendige Form der Vergewisserung der Gewißheit ist die Anfechtung.«<sup>108</sup> Wie das zusammengeht, ist die eine Frage; dass Anfechtung nur als Vergewisserung auftritt, die andere.

Mit der Frage ›Glaube als Anfechtung?‹ lässt sich der Agon ›in‹ Gott und zwischen Gott und Glaube rückbeziehen auf eine Kreuzung und Komplikation *im Glauben* selbst. Kann der Sinn der Rede von Gott als Grund der Anfechtung vielleicht verständlicher werden, wenn darin das Fremdverhältnis des Glaubens zum Ausdruck käme – eine Befremdung, wenn nicht Verfremdung und Selbstbefremdung?

In jedem Fall ist der Glaube die Möglichkeits- und Wirklichkeitsbedingung von Anfechtung. Er ist auch der Adressat und der primär passiv Beteiligte darin (der nicht *mere passive* ist in der Anfechtung). Kann es sein, dass dann in der Frage nach Gott als dem Urheber indirekt verhandelt wird, *ob und inwiefern der Glaube selbst Urheber und Adressat der Anfechtung ist*?

Das Fremde ist *ihm* fremd. Aber – kann denn der Glaube *sich selbst* befremden? Das wird kompliziert, weil drei Fremdrelationen zu berücksichtigen sind:

1. Der Glaube ist kein ›Eigenes‹, auch nicht nur Selbstverhältnis, sondern ein externes Fremdverhältnis (zu Gott).
2. Darin ist er zugleich nicht ›mein Eigen‹ oder nur eine ›Bestimmung des Selbstbewusstseins‹, sondern auch ein internes Fremdverhältnis (alter vs. neuer Mensch).

<sup>107</sup> WA 5, 204,27; WA 2, 368,30f (zitiert nach BADER, Anfechtung als Aufmerksamkeit, 46).

<sup>108</sup> WEINRICH, Anfechtung des Glaubens, 136.

3. Ficht dann Gott den Glauben an, oder der neue Mensch den alten – oder wird das anfechtende Fremde, die Anfechtung als Fremdwiderfahrung, vom Neuen namens Glaube konstituiert – das nie das Eigene ist, sondern extern und Gabe, und darum fremd ist und bleibt? Zeigt sich in der Anfechtung das Befremdungspotential des Glaubens?

Die Frage zielt also darauf, inwiefern Glaube Urheber und Adressat von Anfechtung sein kann – ohne damit die Anfechtung auf ›Projektion‹ oder ›Einbildung‹ zu reduzieren. Das genannte Standardmodell schließt das aus: Anfechtung ›gründet‹ im Glauben, sofern Glaube die Voraussetzung und Angriffspunkt von Anfechtung ist – das Wo und Wogegen, aber nicht das Woher. Anfechtung des Glaubens ist der klassische *Genitivus obiectivus*. Zum *Genitivus subiectivus* kommt es zunächst, wenn der Glaube *für Andere* zur Anfechtung wird.

Unproblematisch wäre zu formulieren, dass der Glaube zur *Versuchung* für Andere wird. Soll doch von Augustin über Luther bis zu Hans Weder der Glaube reizvoll, lockend und so als echte Versuchung dargestellt werden – wie es etwa die Gleichnisse versuchen (mit *krisis*, also Befremdungspotential). Zum Glauben zu verführen, gilt als würdig und recht. Führt es doch in die rechte Ordnung. Zu reizen wie zu locken ist die Form, die dem reizvollen Inhalt entspreche.

Aber kann, darf, soll der Glaube selbst *Anfechtung* sein? Für Atheisten als Zumutung ›*si deus daretur*‹ (wie in Pascals Wette)? Für religiöse Indifferente als manifestes Beispiel einer Nicht-Indifferenz? Für *anders* Glaubende oder *anderes* Glaubende? Für ›den Teufel‹ wie bei Antonius und Paul Valéry? Für Gott, wie bei Abraham, Jona und auch Christi Schrei am Kreuz? Oder nicht zuletzt auch für den Glaubenden selber? In Dostojewskis Dämonen heißt es: Stawrogin sei (so sagt Kirilow) von einer ›Idee verschlungen‹: »wenn er glaubt, so glaubt er nicht, daß er glaubt. Wenn er aber nicht glaubt, so glaubt er nicht, daß er nicht glaubt.«<sup>109</sup> Für den Unglauben wird die Erkenntnis seines Unglaubens zur Anfechtung. Insofern ficht das Neue das Alte an. Für den Glauben hingegen bleibt die Anfechtbarkeit mitgesetzt, sofern er nicht glaubt, dass er glaubt. Insofern ficht das Alte das Neue an. Aber kann das Neue des Glaubens (seine Externität, Fremdheit, Nicht-zu-Eigenheit) Anfechtungsgrund werden?

Vom Glauben als Anfechtung *für Andere* zu sprechen, klingt nach *nonsense*, wenn das hieße, der Glaube der einen mache den anderen ›Angst‹ oder sei ein ›*nihil*‹, das vor den Abgrund der Verzweiflung führt. Aber ganz unsinnig ist dieser *nonsense* nicht: Wenn denn der Glaube im Ernst vor Augen

<sup>109</sup> F. DOSTOJEWSKI, Sämtliche Romane und Erzählungen Band 2: Dämonen. Roman in drei Teilen, übers. v. G. DALITZ, Berlin 1994, 972; vgl. W. MÜLLER-LAUTER, Zarathustras Schatten hat lange Beine, in: Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, hg. v. J. SALAQUARDA, Berlin/New York 1971, 88–112, hier 98f.

tritt, als ›wirkliche Möglichkeit‹ oder sogar als wirkliche Unmöglichkeit, dann kann der eingefleischte Atheist oder der allzu gelassene Indifferente vielleicht doch gelegentlich an seinen Gewissheiten zweifeln. Ob diese Störung der eingefleischten Denkgewohnheiten so weit geht, in die Verzweiflung zu führen, ist ungewiss. Aber wenigstens die Möglichkeit sollte in den Sinn kommen. Insofern kann der Glaube der Einen für Andere die Labilisierung ihrer Selbstverständlichkeiten bedeuten, wenn nicht gleich deren *annihilatio*. Das wäre zu recht Anfechtung zu nennen, so destruktiv wie konstruktiv in seinem Wirkungspotential. So gesehen ist es *möglich*, von Glaube *als Anfechtung* zu sprechen, wenn damit die radikale Fraglichkeit des Vertrauten, Gewohnten oder der Erfahrung angezeigt wird. So zu sprechen, entselbstverständlich das eindeutig negative Vorurteil über ›Anfechtung‹ als negatives *nihil* oder Unglaube. Denn dieses Vorurteil ist abhängig von der Standardform der Anfechtung des Glaubens im *Genitivus obiectivus*. Die offene und recht formale Bestimmung von Anfechtung als ›Labilisierung einer Stabilität‹ wie ›Störung einer Ordnung‹ ermöglicht dagegen, Anfechtung nicht pejorativ engzuführen. Es gibt auch *produktive* und *horizonteneröffnende* Anfechtung: wenn eine ›üble Ordnung‹ gestört, oder eine falsche Gewissheit angefochten wird. Daher: Wie Glaube angefochten werden kann, so kann Glaube *anfechten* und zur Anfechtung werden für Andere.

Anfechtung durch den Glauben ist in sogenannten ›atheistischen‹ Kontexten evident: denen, die früher ›Heiden‹ genannt wurden, heute ›Konfessionslose‹, ist der christliche Glaube eine Anfechtung, erst recht, wenn er von Seiten des Staates eine ›förderliche Neutralität‹ erfährt. Und nicht nur denen, sondern andernorts auch allzu Liberalen und Neutralen kann der Glaube ein Dorn im Auge sein. Der Glaube ficht an – täte er das nicht, wäre er glatt und grau, oder fad und flau. Es ist wohl ein Symptom des *Anspruchs*, denn er bedeutet, andere auch anzufechten. Der Umkehrschluss, je mehr Anfechtung, desto ›besser‹ der Glaube, ist sc. *nonsense*. Gewollte Anfechtung durch den Glauben wäre das, was sie ist: eben gewollt, gelegentlich sogar gespreizt. Aber ein Glaube, der niemanden ›stören‹ würde, wäre an der Grenze zum Harmlosen oder darüber hinaus.

Prekär wird es für den Glauben allerdings, wenn er nicht auf Gegner trifft oder auf Unverständnis oder Andersverstehen, sondern auf Verständnislosigkeit in Form der Indifferenz. Ist doch der Atheismus noch ein erfrischend sportlicher Kontext. Wenn man es aber mit dem Komplex ›religiöser Indifferenz‹ zu tun bekommt, verpufft jeder Anspruch und jede Anfechtung. Das kann unheimlich oder gespenstisch wirken: Wenn die Gleichgültigkeit so gewiss ist, dass sie jede Irritationsfähigkeit verloren hat (auch wenn so zu formulieren bereits problematisch normativ klingt).

»Was keinen Widerstand bietet, das interessiert mich nicht«,<sup>110</sup> notierte Paul Valéry in seinen *Cahiers*. Was aber, wenn Indifferenz keinerlei Widerstand mehr bietet – aber darum mitnichten uninteressant wäre, sondern erst recht ein Problem darstellt? Wer davon ausgeht, der Mensch sei von Natur aus religiös, oder von Vernunft aus oder wenigstens von Kultur aus religiös, der hat es leicht, Indifferenz als Selbstmissverständnis zu identifizieren. Rechte Aufklärung darüber werde das schon beheben. Aber das ist sc. eine Vormeinung, die nur vermeintlich weiterhilft. Sie scheitert an den Phänomenen. Insofern ist Indifferenz – als eine Form der Unanfechtbarkeit – so beunruhigend, wenn nicht gespenstisch: nicht zu greifen und doch mancherorts allgegenwärtig. Glaube demgegenüber wird zur Anfechtung durch seine *Nicht-Indifferenz*: seine Nicht-Gleichgültigkeit, seinen Anspruch wie seine Verbindlichkeit (die sc. auch kippen kann in die Intransigenz bis zur Gesetzlichkeit).

Damit noch nicht im Blick ist die Komplikation eines Zugleich von *Genitivus obiectivus* und *subiectivus*: Die Anfechtung des Glaubens *in sich durch sich* – so dass ›Subjekt‹ und ›subiectum‹ der Anfechtung durchlässig werden (unentscheidbar?). *Wenn ›Gott gegen Gott streiten‹ kann, dann auch Glaube gegen Glaube? Wäre das der hermeneutisch fassbare Sinn des Streits ›contra Deum‹?* Die einfache Version wäre, der eine Glaube streitet gegen den anderen, oder der des Einen gegen den des Anderen. Das ist der Normalfall: wenn Glaube, dann auch Konflikte. Das wiederholt sich in Glaubenstraditionen wie zwischen Glaubensgemeinschaften, die intrinsisch konfliktiv sind. Die unselbstverständliche Frage ist, ob der christliche Glaube so verfasst verstanden werden kann, dass er *mit sich selbst im Widerstreit* liegen kann. Luthers *simul* scheint ein Wink in diese Richtung zu sein: Von der eschatologischen Differenz (alt-neu) bestimmt und durchzogen (wenn nicht zerrissen), liegt der neue mit dem alten Menschen im Streit, und umgekehrt.

Der *Traum* der Vernunft gebiert Monster, meinte Goya (nicht bloß der ›Schlaf‹ der Vernunft).<sup>111</sup> Darf man dann vermuten: *Der Alptraum des Glaubens gebiert die Monster der Anfechtung und Versuchung?* Auf der Ebene der imaginären Monster (des Antonius), also von Vorstellung und Darstellung, kann niemand anders diese Wesen imaginieren als der Angefochtene *selber* (bzw. die Erzähler und Künstler, die diese Gestalten in die Welt setzen). Aber ist dann Anfechtung ›nur Einbildung‹? Autoaffektion und Autoimagination? Eskalationen frommer Phantasie? ›Von außen‹ kann man das vielleicht so beschreiben – und damit ein Vorurteil zur Geltung bringen,

<sup>110</sup> Vgl. P. VALÉRY, *Cahiers* = Hefte, hg. v. H. KÖHLER/J. SCHMIDT-RADEFELDT, übers. v. B. BÖSCHENSTEIN, Frankfurt a.M. 1993, Klappentext.

<sup>111</sup> Vgl. PH. STOELLGER, Über die Grenzen der Vernunft. Un-, Wider- und Übervernunft als die Anderen der Vernunft, in: *Kommunikation über Grenzen*, hg. v. F. SCHWEITZER, Gütersloh 2009, 597–611.

wie der Glaube, so sei auch seine Anfechtung nur Einbildung (was heißt hier ›nur‹?). Diese Reduktion würde aber beides nicht ernst nehmen – und sich seltsam unangefochten, wenn nicht unanfechtbar geben. Anfechtung setzt ›*Passibilität*‹ voraus. Dagegen kann eine starke Theorie sich zu sichern versuchen und zugleich damit latent merklich werden lassen, dass sie solcher Sicherungen bedarf.

Wenn Anfechtung Angst ist (oder sie weckt), ist demgegenüber sc. Glaube *nicht* Angst, ebensowenig wie der heilige Geist Angst macht oder ein *scepticus* ist. Glaube *gründet* auch nicht in Angst, und *recta intentione* macht er keine Angst. Aber der Glaube kann Altem und Anderem durchaus Angst machen (im Sinne von es anfechten). Das wäre das transitive und auch reflexive Anfechtungspotential des Glaubens zu nennen. Darum konnte er als ›*Entsicherung*‹ bestimmt werden (Bultmann). Der Glaube kann auch *selbst in Angst geraten*. Das ist Anfechtung und zeigt das intransitiv reflexive Anfechtungspotential des Glaubens. So kann der Glaube *um sich selbst* Angst haben, das heißt: auch sich selbst ängstigen. Und der Glaube kann angefochten *werden*, was das passive Anfechtungspotential des Glaubens zu nennen wäre – mit einer Mehrdeutigkeit des Woher: Gott, Glaube oder Unglaube? Wie passiv auch immer der Glaube in der Anfechtung wird (im Grenzwert tödlich passiv in der Akedie), er ist doch als *subjectum* mitbeteiligt. Der reflexiv aktive Aspekt der ›*Anfechtung des Glaubens*‹ sollte nicht verkannt werden.

Ganze Traditionen der Sicherung des Glaubens arbeiten gegen die Angst an, der Glaube könne verloren *werden*, man könne abfallen, er wäre durch Unreinheit gefährdet und müsse rein gehalten werden. All das kreist bei allen Abwegen um die *Unverfügbarkeit* des Glaubens. Alle möglichen Ordnungsverfahren bis in die Institutionstechniken hinein sind Versuche, diese Unverfügbarkeit einzuhegen (nicht ohne teils gute Gründe), auch um Abwege und Missbrauch zu vermeiden. Dass das selbstgenügsam werden kann, Tillich meinte dämonisch, oder zumindest inquisitorisch, ist bekannt. Aber der Glaube ist nicht nur unverfügbar, er ist vor allem in kreativer Weise *außerordentlich*. Daher ist er auch beunruhigend, verunsichernd, begehrllich und überschwänglich – und nicht primär beruhigend und ordnend. Sein Orientierungspotential ist eben nicht nur eine Ordnungsfunktion, sondern Funktion des Außerordentlichen seines Woher und Wohin. Glaube als ›*Überschwang*‹, als kreative Beunruhigung durch das Außerordentliche, ist sich selbst voraus, eine kommende Diachronie, eine *Präsenz im Entzug des Kommenden*.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Ob das prophetisch, messianisch oder futurisch eschatologisch differenziert wird, sei dahingestellt.

Nicht nur die Ruhe oder Unruhe des Alten kann zum Grund von Anfechtung werden, sondern das Beunruhigende und Außerordentliche des Glaubens. Das kann dem Alten Angst machen. Aber mehr noch: In dieser Unruhe und dem kreativen Begehren ist der Glaube sich selbst stets voraus – sein Gravitationszentrum ist ›extra‹. Es kann sich entziehen und verdunkelt werden oder es kann so voraus gehen, dass es einen anficht. Wäre Gethsemane ein Paradigma dessen: die Angst vor der Courage?

Das *opus proprium* des Glaubens ist gewiss Liebe und Hoffnung, also licht und kreativ. Aber das *opus alienum* des Glaubens, seine Risiken und Nebenwirkungen, können auch zu licht sein, darum verdunkelnd, wenn nicht selber dunkel. Das Risiko des Glaubens ›zur Linken‹ ist die *Anfechtung seiner selbst durch sich selbst*. So gesehen muss man nicht auf einen *deus absconditus* als Grund der Anfechtung rekurrieren, weder von einem verborgenen Willen oder Wirken, sondern der hermeneutische Grund solcher Rede ist das Befremdungspotential des Glaubens selber.<sup>113</sup> *Glaube als unmögliche Wirklichkeit und wirkliche Unmöglichkeit ist sich überschwänglich voraus – und das birgt Anfechtungspotential.*

---

<sup>113</sup>Nur – wer ist hier ›selbst‹? *Wer glaubt? Wer spricht*, wenn er sagt: Ich glaube an Gott, den Dreieinigen ...? Wenn und sofern Glaube ein ›göttlich Werk in uns‹ ist, kommt doch zum Vorschein und deutet sich an, dass in der Selbstanfechtung des Glaubens ›Gott‹ mit am Werk wäre. Denn der Glaube ist kein *idem*, sondern ein *ipse mit ille*, ein dreistelliges Fremdverhältnis – mit erheblichem Befremdungspotential.