

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von
Beate Ego, Christof Landmesser,
Udo Schnelle und Andreas Schüle

Band 54

VORWORT

DIE ANFECHTUNG GOTTES

Exegetische und systematisch-theologische Beiträge
zur Theologie des Hiobbuches

Herausgegeben von
Leonie Ratschow und Hartmut von Sass



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 8063

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

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Sabine Ufer, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04293-7
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Angeregt durch Hartmut von Sass las ich im Herbst 2013 »Der angefochtene Glaube«, eine der wichtigsten Arbeiten meines Großvaters Carl Heinz Ratschow. Im Laufe seiner Ausführungen zum angefochtenen Glauben, Teil 4, kam ich nicht umhin, als paradigmatisches Beispiel dieser dogmatischen Lehre das kanonische Hiobbuch zu erkennen: Hiob ist dann der Angefochtene, und sein Gott ficht ihn an. Aber kann man das eigentlich so stehen lassen?

In einem ausführlichen Gespräch erörterten Hartmut von Sass und ich die theologische Vielschichtigkeit des Hiobbuches und die Frage, inwiefern es eigentlich eine Anfechtungsgeschichte darstelle. Wenn Hiob als der in seinem Glauben Angefochtene verstanden wird und das perfide Experiment zwischen Gott und Satan das Vertrauen zwischen Hiob und Gott auf die Probe stellt, welche Rolle kommt dann eigentlich Gott zu? Wir waren uns einig, dass die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Leiden Hiobs einen entscheidenden Aspekt der Gesamtkomposition des Hiobbuches außer Acht ließ: War Gott in dem Hiobexperiment nicht ebenso angefochten wie sein »Knecht« Hiob? Dieses Gedankenspiel fortzusetzen, öffnet den Horizont für einige merkwürdige Fragen: Glaubt Gott? Wer ficht Gott an? Und wenn Gott der Angefochtene des durch ihn autorisierten Hiobexperiments ist, welche Einstellung nimmt Gott zu sich selbst ein als Angefochtener? So war die Idee geboren, aus all diesen Fragen und ihren gedanklichen Möglichkeiten eine Tagung zu machen, die in einem interdisziplinären Austausch zwischen Exegese und Systematik der Frage nach der Wirklichkeit Gottes im Hiobbuch vor dem Hintergrund des systematisch-theologischen Lehrstücks der Anfechtung nachgehen sollte.

Ein besonderer Dank gilt der großzügigen finanziellen Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), ohne die wir diese Idee nicht in die Tat hätten umsetzen können. Dass der theologische Austausch am 8. und 9. Mai 2015 in einem wunderschönen Ambiente stattfinden konnte, verdanken wir der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig, deren

Medienhaus unserer Veranstaltung zur Verfügung gestellt wurde. Namentlich bedanken wir uns bei Frau Dr. Annette Weidhas und Frau Katharina Pachera von der Evangelischen Verlagsanstalt für die zuverlässige und flexible Zusammenarbeit während der Tagung sowie hinsichtlich der Publikation des vorliegenden Tagungsbands. Für die Druckkosten kommt dankenswerterweise das Collegium Helveticum, das transdisziplinäre Laboratorium der Universität und ETH Zürich, auf.

Darüber hinaus gebührt allen Vortragenden bzw. AutorInnen dieses Bandes unser Dank. Sie haben sich auf sehr unterschiedliche Weise auf die »Anfechtung Gottes« eingelassen und unserem Gedankenexperiment somit in vielfältiger Hinsicht Gestalt verliehen.

Ferner richtet sich unser Dank an Anja Marschall, Markus Haaks (Leipzig) und Samuel C. Zinsli (Zürich) für die zuverlässige Mitarbeit während der Tagung sowie die zeitaufwendigen Korrekturen und Hilfen zur Erstellung des Manuskripts. Der Sekretärin des alttestamentlichen Instituts, Kerstin Backhaus, danken wir außerdem für ihre unermüdliche Hilfsbereitschaft hinsichtlich aller organisatorischen Fragen.

Zuletzt richte ich meinen ganz persönlichen Dank an meinen Doktorvater Prof. Dr. Dr. Andreas Schüle und an Prof. Dr. Rüdiger Lux, die mich auf je eigene Weise zur Durchführung der Tagung ermutigt und bei der konzeptionellen Gestaltung unterstützt haben. So konnte ein Projekt verwirklicht werden, das mir neben allem wissenschaftlichen Interesse eine ganz persönliche Auseinandersetzung mit der Theologie meines Großvaters vor dem Hintergrund des Hiobbuches werden konnte.

Leipzig, im April 2016

Leonie Ratschow

INHALT

EINLEITUNG

Hartmut von Sass

Gibt es eine Anfechtung Gottes? 9
Zur Aktualität der Theologie im Hiobbuch

I. EXEGETICA

Melanie Köhlmoos

Gott im argumentativen und im narrativen Urteil 41
Zum Verhältnis zwischen Erzählung und Dialogdichtung
im Hiobbuch

Raik Heckl

Das Gottesbild der Geschichtstheologie 65
Die Hiobkomposition als Teil eines theologischen Diskurses

II. ANFECHTUNG GOTTES

Eva Harasta

Satanische Verse? 91
Zur Rolle des Satans in Hiob 1–2 aus
systematisch-theologischer Sicht

Konrad Schmid

Gott als Angeklagter, Anwalt und Richter 105
Zur Religionsgeschichte und Theologie juridischer
Interpretationen Gottes im Hiobbuch

Andreas Schüle

- Das Angefochtensein Gottes** 137
Überlegungen zum Motiv der »Umkehr Gottes« bei Hiob,
Jeremia, Jona und der nicht-priesterlichen Fluterzählung

Philipp Stoellger

- Anfechtung Gottes** 163
Zur Gotteslehre vom Pathos Gottes aus

III. WIRKUNGSGESCHICHTE

Leonie Ratschow

- Erfahren oder Erkennen?** 195
Die Anfechtung Gottes durch Hiob in Abhebung
vom Testament Hiobs

Simon D. Podmore

- Theophany of the Abyss** 233
Job & The Negative Numinous

George Pattison

- Hiob als Intertext** 263
Dostojewskis »Die Brüder Karamasow«

- DIE AUTORINNEN UND AUTOREN 277

EINLEITUNG: GIBT ES EINE ANFECHTUNG GOTTES?

Zur Aktualität der Theologie im Hiobbuch

Hartmut von Sass

I EXPOSITION – ODER: DER ERSTE LESER

»Süße Worte«, wie es in Hi 40,27 heißt, haben uns die Verfasser jenes Buches sicher nicht hinterlassen. Stellen wir uns einmal dessen ersten Leser vor. Irgendwann also greift womöglich ein Jude in später Perserzeit zum Buch Hiob, um in diesem Stück »Diasporaliteratur«¹ einem Nicht-Israeliten aus dem »Lande Uz« (1,1) zu begegnen. Überhaupt trifft er hier auf außerisraelitische, gleichsam märchenhaft-ortlose Verhältnisse, in der Hoffnung, in dieser »weisheitlichen Lehrerzählung«² zumindest etwas Ermutigung in nachexilischer Not zu finden.³

Stattdessen begegnet die Hauptfigur und mit ihr der Leser einem personalen Dreigestirn, das – mit Moshe Halbertal gesprochen – danach fragen lässt, wer eigentlich »the worst character« sei: Satan, die drei Freunde oder gar Gott?⁴ Dass vom Satan nichts Gutes zu erwarten ist, wird nicht überraschen. Zwar tritt er unter den Söhnen Gottes als Mitglied des »himmlischen Thronrates«⁵ auf (1,6–12; 2,1–7a), doch die Wurzel טו ist mit »anfeinden«, »befehlen« bzw. »anfechten«, »anklagen«, und in nominalisierter Form, auch

¹ RAIK HECKL, Die Figur des Satans, 51.

² So HANS-PETER MÜLLER, Die Hiobrahmenerzählung und ihre altorientalischen Parallelen, 22; allgemein zu dieser bereits auf Gerhard von Rad zurückgehenden Charakterisierung HANS STRAUSS, Weisheitliche Lehrerzählungen im und um das Alte Testament, 379.

³ Zu diesem *setting* insgesamt LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Ijob, 301.

⁴ MOSHE HALBERTAL, Job, the Mourner, 38.

⁵ RÜDIGER LUX, Hiob – Im Räderwerk des Bösen, 84.

ANFECHTUNG GOTTES

Zur Gotteslehre vom Pathos Gottes aus

Philipp Stoellger

I ZUR DIFFERENZ VON VERSUCHUNG UND ANFECHTUNG

Die Kette von $\pi\alpha\rho\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ zu $\pi\epsilon\rho\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ und *tentatio* bestimmt die romanischen und angelsächsischen Sprachen: *temptation* scheint das Ziel aller Wege der Übersetzung zu sein – anders als im Deutschen. Hier werden prominent seit der deutschen Mystik *Anfechtung* und *Versuchung* unterscheidbar¹, was zum Hintergrund der Karriere der ›Anfechtung‹ in der protestantischen Theologie seit Luther gehört. Damit entsteht eine Sprachdifferenz zwischen *tentatio* und *tentatio*, oder *bright temptation* und *dark temptation*, die relevant ist, wenn nach *Anfechtung* gefragt wird.²

Im Althochdeutschen heißt ›anfehtan‹ gegen etwas (an)kämpfen und die Rechtmäßigkeit dessen bestreiten wie gegen ein Urteil Einspruch erheben, es also anfechten. Im Mittelhochdeutschen kann dieser juristische Sinn polemisch verschärft werden, wenn anevehten jemanden angreifen oder gegen jemanden kämpfen meint. Anfechten und Anklagen berühren sich, wenn in der Anfechtung der juristisch-polemische Aspekt der Anklage gehört wird, der sprachgeschichtlich mitgesetzt ist. Ob umgekehrt in der juristischen Anklage der Aspekt der Anfechtung mitschwingt, ist die schwierigere Frage. Treten doch für gewöhnlich $\pi\alpha\rho\alpha$ und $\pi\epsilon\rho\alpha$ nicht *miteinander* auf.

¹ BERND MÖLLER, Die Anfechtung.

² 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.

Im Unterschied zur begehrlchen, epithymetischen, auch erotischen Versuchung, ist *Anfechtung* von der Stammsilbe fechten her³ *polemisch* mitbestimmt: militärisch, kriegerisch oder juridisch und forensisch. Prägnant gesagt: *Anfechtung ist eine Metapher mit juridischer Vorgeschichte und hatte daher auch einen forensischen Vorstellungshorizont*,⁴ wie *Rechtfertigung*.⁵ Daher ist verständlich, dass in lutherischer Tradition dieser Horizont beide Metaphern eint vor dem gnädigen Gerichtshof von Gottes Gerechtigkeit.

Eine These der Herausgeber des Bandes ist die exegetisch begründete Erweiterung der Problemgeschichte von Anfechtung durch פָּשַׁע : Anklagen gehört in das Register der Anfechtung und umgekehrt. Das sprach- und begriffsgeschichtlich fernstehende פָּשַׁע des Hiobbuches wird dann *problemgeschichtlich* einschlägig für die Anthropologie und Gotteslehre. Damit wird die übliche Begriffsgeschichte erweitert. Wenn פָּשַׁע in die *Problemgeschichte* der Anfechtung eingeschrieben wird, erweitert sich das exegetische und systematische Problemfeld von הִקָּדַשׁ über πειρασμός zur *tentatio* gravierend. Hermeneutisch bedarf es dazu allerdings zunächst einer klaren und deutlichen Differenzierung von Anfechtung und Versuchung.

Anfechtung ist – wie Rechtfertigung – eine *coram*-Relation: als *Anfechtung coram meo ipso, Deo, publico et 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 von Luther her meist der *passive* Sinn leitend sein: ich *werde* angefochten. *Anfechtung* ist so verstanden als ein widriges, leidvolles, schmerzhaftes Pathos; *Versuchungen* dagegen sind reizvolle Pathe. Der Doppelsinn des Pathos tritt hier zutage und auseinander.

Im Griechischen, im Lateinischen wie in seinen Ausdifferenzierungen und auch im Englischen fällt beides zusammen: πειρασμός , *tentatio* wie *temptation* unterscheiden *nicht* zwischen Anfechtung und Versuchung. 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* in der Akeda? Wurde er versucht oder angefochten? Oder weder noch? *Antonius*, der heilige Eremit, wurde er angefochten oder in Versuchung geführt? *Luthers*

³ Vgl. PAUL THEOPHIL BÜHLER, Die Anfechtung bei Martin Luther, 79–88.

⁴ Gewonnen aus der Sprache des Rechts, der Politik oder des Krieges?

⁵ Vgl. PHILIPP STOELLGER, Art. Rechtfertigung, theologisch.

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*).

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? Das murrende oder ungehorsame Volk ist keine Versuchung für Gott (einer Lust zum Zorn nachzugeben), sondern eine Anfechtung für Gott (wenn man von einem הִקָּדַשׁ 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 dann in Gethsemane (und final am Kreuz in Gottverlassenheit?).

Kann man sagen: *Versuchung verführt* zum Abfall (vom Glauben, vom Bund) durch Verlockung zu Lüsten oder Gesetzesübertretungen; *Anfechtung* ist im Unterschied dazu keine Versuchung oder Verführung, sondern ein Zu-, Über- oder Angriff, eine gefährliche Infragestellung oder (Zer-)Störung des Glaubens (der Gewissheit, Treue etc.)? Im Deutschen jedenfalls *wird* zwischen Anfechtung und Versuchung unterschieden, nur wie? Seltsamerweise ist hier wenig Differenzierung entwickelt worden, was im Folgenden wenigstens andeutungsweise nachgeholt werden soll.

1. *Versuchung* geht aus von ›jemandem‹ oder ›etwas‹⁶. Sie hat einen ›Grund‹ und ›Anlass‹, der ein *Begehren* weckt (traditionell ›Schlange, Äpfel und Frauen‹). *Anfechtung* hingegen geht nicht von ›etwas‹ aus, weckt nicht das *Begehren* (nach dem Woher oder Wodurch der Anfechtung). Es geht vielmehr von einem *Unbestimmten* aus oder von etwas Grundlosem, abgründig Unbestimmbaren: im Grenzwert dem *nihil negativum*.

2. Die *Versuchung* erscheint daher *finit*, von etwas auf etwas hin. *Anfechtung* hingegen erscheint unheimlich *infinis*, von einem unheimlich Unbestimmten provoziert, das einen heimsucht. So wäre Anfechtung im Grenzwert nicht nur eine unendliche, sondern auch eine unübernehmbare, untragbare, unerträgliche Aufgabe. Keine Aufgabe eben, sondern eine Überlast, die den ›homo capax‹ immer schon überfordert.

⁶ Wie Hermann Cohens ›Lichts‹ (als besonderes Etwas), dessen Negation das Nichts sei: vgl. HERMANN COHEN, System der Philosophie. Teil 1, 85–93.

3. *Versuchung* ist eine *Attraktion*, die die Intention auf etwas näher Bestimmtes richten lässt. Eine *Versuchung* im (religiös, moralisch oder juristisch) *negativen* Sinn verführt zur Grenzüberschreitung, Ordnungsverletzung oder Rücksichtslosigkeit etc. Im *positiven* Sinn kann sie auch zu Grenzüberschreitungen führen, aber dann zur Überschreitung etwa moralischer Indifferenz oder auch einer »Verstockung«. *Versuchung kann* auch zum Glauben reizen, nicht nur zur Sünde.
4. *Anfechtung* hingegen ist keine *Attraktion*, sondern provoziert *Repulsion* wie Abwehr. Im dunklen Grenzwert führt sie zur Destruktion oder in den Zusammenbruch (wie in der Ake die der griechischen Eremiten in der Wüste⁷).
5. *Anfechtung* wirkt daher negativ und destruktiv, wenn nicht *tödlich*. *Versuchung* dagegen ist eher positiv, anregend und *belebend*, wenn auch in der Regel moralisch oder religiös negativ qualifiziert.
6. *Versuchung* scheint im Bereich der *Lüste* zu spielen; *Anfechtung* in dem der *Unlust*, des schmerzlichen oder gar *apathisch* machenden Leidens – im Grenzwert: Ake die.
7. Einer *Versuchung* kann man *widerstehen*. Wer der *Versuchung* widersteht, wird tugendhaft genannt. Eine *Anfechtung* muss man *durchstehen* oder aushalten, wenn man sie denn aushalten könnte. Der Held und der Abgefallene oder gar Gebrochene treten hier auseinander (Ecce homo).
8. Der Differenz von Wider- und Durchstehen entspricht, dass man der *Versuchung* vielleicht widersteht, sonst aber erliegt (halb zog sie ihn, halb sank er hin). Das Spiel der 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 ihr entfliehen, ihr ausweichen – ihr standhalten und sie durchstehen (heroisch) oder aber an ihr zerbrechen (akedisch oder letal). Nicht *Spiel*, sondern *Kampf* scheint hier zu herrschen – mit doppeltem Ausgang.
9. 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*.
10. Hier sind erträgliche und unerträgliche *Anfechtung* zu unterscheiden. Die erträgliche setzt einen *homo capax* voraus, der aus einer durchstandenen *Anfechtung* als *homo heroicus* hervorgeht. Ein anderer Ernst wird merklich in der *unerträglichen Anfechtung*. Ihr gegenüber kann sich der Angefochtene

⁷ Vgl. PHILIPP STOELLGER, Das Pathos der Melancholie und ihre Metaphern.

- nur als *homo incapax* erfahren. Solch eine *unanfechtbare Anfechtung*, der letztlich nichts mehr entgegenzusetzen ist, wird abgründig, wie die Frage nach der Vergebung des Unvergebaren oder dem Vergessen des Unvergesslichen. Ob es »die *Anfechtung*« selber sei oder der jeweilige Mensch und dessen »Tugendgrad«, kann man unterscheidend fragen. Nur geht es so oder so um die Differenz einer gemäßigten oder maßvollen *Anfechtung* gegenüber einer maßlosen, die jedes Vermögen übersteigt.
11. Die Differenz von *Versuchung* und *Anfechtung* lässt sich weiter schärfen in Form einer *passiven Reduktion*, der Rückführung auf basale Pfade: *Versuchung* gründet in einer *Versuchlichkeit*, die *Eros* heißen kann.⁸ *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. *Anfechtungen* hingegen sind nicht zu suchen, sondern *widerfahren* (wider Willen und Wissen, kontra- wie nicht-intentional). – Das ist als begriffliche Bestimmung zu verstehen, die auf den Sprachgebrauch nicht deskriptiv, sondern systematisierend und normativ anwendbar ist: *Anfechtung* sei das genannt, was nicht gewollt wird, sondern wider Willen widerfährt.
15. *Versuchung* hat ihre jeweilige *Ästhetik*: Sie reizt, lockt, verführt und ist ein Ansinnen, auf das man so oder so antworten kann. Sie setzt daher frei und evoziert das »freie Spiel der Einbildungskraft«. Antoniusszenen sind ein Panoptikum dieses ästhetischen Spiels. *Anfechtung* hingegen ist nicht ästhetisch, sondern *anästhetisch* zu nennen, bis zur Anästhesie, Aphasie, Apathie und dem absurden Kollaps von Erfahrungsfähigkeit in der Ake die.
16. Eine *Konvergenz* beider kann entstehen, wenn *Versuchung wie Anfechtung* einer vorlaufenden Gewissheit, einem Glauben oder Vorsatz zuwider-

⁸ 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«. EMMA-NUEL LEVINAS, Humanismus des anderen Menschen, 80.

laufen – und beide den 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. Daher wird Anfechtung dann final letal, wenn ihr unmöglich »widerstanden« werden kann.

17. Versuchung kann in eine Anfechtung führen, wenn sie zugrundeliegende Gewissheiten, *beliefs*, Überzeugungen oder Vorsätze stört oder gar zerstört. Umgekehrt hat Anfechtung aber kein Versuchungspotential, nichts »Attraktives« oder »Begehren Weckendes«.

18. Eine andere *Konvergenz* von Widerstehen (der *Versuchung*) und Durchstehen (der *Anfechtung*) ergibt sich im Topos *pathos mathos*, dem seit Dionysius die Mystik wie auch Luther folgten.⁹ *Ex post* wird die lustvoll widerstandene *Versuchung* oder leidvoll durchgestandene Widerfahrung als lehrreiche Erfahrung begriffen und damit die Malität bonisiert. Aber, kaum berühren beide einander, treten sie wieder auseinander. Denn eine final letale Widerfahrung, der ängstigende Riss von Sinnlichkeit und Sinn wird sich nur mit einiger Deutungsgewalt derart bonisieren lassen.

19. Dem Topos liegt eine *Ökonomie* zugrunde, eine Heilspädagogik mit ihrer Rhetorik und Topik des heroisch bewährten Glaubens. Prägnante Figuren dafür sind Antonius, Seuse, Luther, Pascal, Kierkegaard oder Bonhoeffer, *in summa*: alle Heiligen, Märtyrer und Helden des Glaubens. Deren »Urbild« ist üblicherweise Christus, und zwar in doppeltem Sinn: einmal *versucht* durch den Teufel; dann aber abgründig *angefochten* in Gethsemane. Sowohl die *Versuchung* wie die *Anfechtung* hat er letztlich überwunden (wäre da nicht das Kreuz als unerträgliche Widerfahrung).

20. 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 in den Glaubensbegriff integrierbar, und sei es um den Preis, jedem Zweifel eine Grundgewissheit zu unterstellen (was fraglich werden könnte).

⁹ Vgl. GÜNTER BADER, *Anfechtung als Aufmerksamkeit – Aufmerksamkeit als Anfechtung*, 26 ff.

Versuchung ist eine Angelegenheit von Eros und Begehren, 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 *negativen Pathos* im Singular: ein unlustvolles, und mehr noch abgründiges Widerfahrnis, das negative Affekte und Repulsion evoziert. *Anfechtung* wird zum »nihil negativum«, zum letalen Riss, wenn sie *unerträglich* wird und ausweglos – *resignatio ad infernum* bis zur Verfluchung der Geburt und zum Selbstmord. Darin sind *Anfechtung* und Akedie einander nahe: in einer Gottlosigkeit wider Willen.

Wenn so zu unterscheiden sinnvoll erschiene, ist die Differenz von Anfechtung und Versuchung jedenfalls ein Sprachgewinn, der ein Differenzbewusstsein schärft und damit einen Wahrnehmungsgewinn ermöglicht: Differenzwahrnehmung.

Bemerkenswert ist dann, wie in neueren Bibelübersetzungen mit der »Anfechtung« umgegangen wird.

In Jakobus 1,12 heißt es: »Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν 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* hingegen schreibt: »Selig der Mann, der die Prüfung besteht« (ein Schelm, wer dabei an Bologna denkt).

Die Beispiele ließen sich vermehren,¹⁰ das Ergebnis aber ist so auffällig wie eindeutig: *Neue Zürcher* und *Neue Genfer* tilgen konsequent den Ausdruck

¹⁰ Lk 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 1984: »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.«

›Anfechtung‹ und folgen ›wortgetreu‹ πειραδμός 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 Lutherübersetzung zum Reformationsjubiläum 2017 eine ähnliche Vereinheitlichung und Sprachbereinigung im Gespräch wäre.¹¹

2 KONSEQUENZEN IM BLICK AUF HIJOB

Jahwe wird *versucht* vom Satan und Satan, allenfalls versucht von Jahwe. Beide werden voneinander nicht angefochten in dem begrifflich geschärften Sinn: Angst und Tod steht für keinen von beiden zur Debatte. Daher geht es auf dieser Ebene vermutlich ›nur‹ um temptation: Versuchung und nicht um Anfechtung. Im Hiobbuch herrscht zwischen beiden vor allem eine ›Temptationskompetition‹, aus der Jahwe ›siegreich‹ hervorgeht. Wie es Satan dabei ergeht – ob er nicht eine finale *Anfechtung* erfährt –, verrät das Hiobbuch nicht wirklich (dazu wäre Paul Valéry's ›Mon Faust‹ zu vergleichen).

›Satan‹ im Hiobbuch ›wörtlich‹ zu nehmen und daraus zu schließen, Jahwe werde von Satan angefochten, scheint mir wörtlich genommen richtig; systematisch angesichts der exponierten Differenz aber nicht haltbar. Denn – die Unterscheidung von Anfechtung und Versuchung vorausgesetzt – Jahwe wird nicht von Satan ernsthaft angefochten (sondern wenn, dann von Hiob – wie von Christus).

Neue Genfer: »Als er dort angekommen war, sagte er zu ihnen: Betet darum, dass ihr nicht in Versuchung geratet.«

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

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

Luther 1984: »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.«

¹¹ Nach Auskunft des an der Lutherrevision beteiligten Kollegen Martin Rösel für Sirach; Gilt dies auch für das NT?

Der exegetische Hinweis, Anfechtung als zweiten Sinn des Verbs נִסָּוָה zu beachten, führt aber auch systematisch weiter: dann ist das Anklagen (durch Hiob) auch ein Anfechten. Damit kann man von Versuchung und Anfechtung noch ein Drittes abgrenzen: die Anklage. Dann würde Jahwe von Satan wie Hiob angeklagt und angegangen, aber *weder versucht noch angefochten*. Die Differenz von Versuchung und Anfechtung vorausgesetzt, sind dann Figuren des Dritten denkbar oder Übergänge und Mischformen.

Wird Jahwe nicht i.e.S. angefochten, gilt von Hiob, er wird nicht nur versucht, sondern *angefochten* vom Satan – und, wie die literarische Figur schließt, ›eigentlich‹ von Jahwe. Hier bewährt sich die Erweiterung der Begriffs- durch die Problemgeschichte: נִסָּוָה einzubeziehen. Denn weder was ihm widerfährt, noch was er Jahwe entgegnet, ist in der Sprache von נִסָּוָה zu formulieren.

Ob Hiob's Anwürfe gegen Jahwe nicht durchaus mit נִסָּוָה zu formulieren wären, müssen Exegeten entscheiden (würde das Register des ›Murrens‹, wie bei Israel in der Wüste, reichen für den Konflikt?). Jedenfalls ist das, was Hiob gegen Jahwe unternimmt, für Jahwe ›Anfechtung‹ nur zu nennen, wenn נִסָּוָה als Anfechten gilt. Bis auf weiteres würde *Anklage* reichen und passen. Darüber hinaus von Jahwes *Anfechtung* zu sprechen, ist ein hermeneutischer Schluss: eine Weiterung, die systematisch zu verantworten ist.

Als Frage folgt daraus: Ist diese satanische Anfechtung Hiob's eine indirekte Anfechtung *durch Jahwe* im *Genitivus subjectivus*? So jedenfalls deutet es die literarische Figur ›Hiob‹ wie auch der literarische Rahmen des Buches in seiner Einleitung. Daher gilt: *Ja*, wenn man Satan zum Auftragnehmer Jahwes macht. Aber diese innertextuelle These ist noch kein systematisches Urteil. Vertretbar ist auch ein *Nein*, wenn Satan und Jahwe strikt unterschieden werden müssen, um nicht Gott und Satan zu identifizieren. Das wäre gegen eine Satanisierung Jahwes systematisch einzuwenden. Denn eines ist auch in der Erzählung eindeutig: Jahwe ist nicht Satan und umgekehrt. Diese Differenz wird *nicht* durchlässig. Es scheint, als würde die (so komplizierte) Narration zu einem *Jein* tendieren: Sie operiert mit einer bestimmten Unbestimmtheit der Initiative und des Agenten. Ist es doch Satan, der an Gott herantritt (der Initiator), aber Jahwe, der darauf eingeht. Aber ein striktes Nein wird durch die unselige *cooperatio* von Satan und Jahwe leider nicht deutlich.

Daher ist die Frage nach dem *Wer* der Anfechtung zu klären: Welchen Sinn hätte es, von Gott als Subjekt der Anfechtung zu sprechen? Und welchen Sinn, ihn zum Objekt der Anfechtung zu ›machen‹ (zudem: Anfechtung durch wen?: Jahwe selber, Satan, Hiob oder die Freunde?). Man geht deutlich

über die Narration hinaus, wenn man hermeneutisch fragt, inwiefern für *Jahwe* die Anfechtung Hiobs zur Anfechtung (im *Genitivus objectivus*) werde. Wenn man das vertritt, ist *dreierlei Anfechtung* (im *Genitivus objectivus*) zu unterscheiden: durch *Satan*, durch *Jahwe* (fraglich) und durch die Anfechtung des Angefochtenen. *Letzteres* ist m. E. die systematisch wie praktisch relevante Frage: welche »Performanz« hat die Anfechtung des Anderen? Das wäre Pathosperformanz zu nennen: die pathische Performanz auf die Pathe eines Anderen, hier Gottes.

Die Anklage Hiobs gegen *Jahwe* wird zu einer *vierten Anfechtung* *Jahwes*: der (wörtlich genommen) »satanischen« Anklage gegen *Jahwe*, die in der Tradition »authentischer« Theodizeen nachlebt. Dieses Nachleben wird doktrinal, wenn es als »Theodizeeproblem« firmiert, *in vitro* präpariert und logifiziert. Die vorgängige Anfechtung *Jahwes* durch die Anfechtungen des Angefochtenen scheint *in vivo* das lebensweltliche Phänomen und Problem zu sein: Man kann sich *Jahwe* angesichts des »leidenden Gerechten« nicht immutabel und impassibel denken, wenn man *Jahwe* und *Satan* nicht verwechselbar werden lassen will.

Im Rückblick deutet sich noch eine *fünfte Anfechtung* *Jahwes* an: durch die doktrinale Theologie der Freunde (alte Weisheit) bzw. durch den selbstgerechten Gerechten, der seinen Status für gerechten Lohn hält und von keinem Zweifel angefochten ist. Anfechtungslosigkeit müsste für *Jahwe* eine Anfechtung sein – auf die er (?) mit Anfechtung des Unangefochtenen antwortet.

Alles voll von Anfechtung, könnte man meinen. Nur ist die *potentielle* Anfechtung (im Leserurteil) im Text selber nicht explizit: außer derjenigen Hiobs als leidliche Anfechtung einerseits, und als polemisch anklagende Anfechtung *Jahwes* (*Genitivus objectivus*) andererseits. Dabei wird in der Narratologie (bzw. Narratheologie) des Hiobbuches letztlich Anfechtung als überwunden und daher stets überwindbar vor Augen geführt. Denn Hiob »be-steht« die Anfechtung durch *Satan*.

Machen der heroische Ausgang und das »Durchhalten« Hiobs die Anfechtung letztlich zur bloßen Versuchung, in der er sich bewährt? Ist die Narratheologie letztlich »ad maiorem Dei gloriam« konzipiert – bzw. auch zur Ehrung Hiobs? Dann wäre der komplizierte Kreis der Hioberzählung eine (mythische) Transformationsnarration: die *Transformation von Versuchung in Anfechtung und zurück zur Versuchung*. Letztlich herrschte Heroisierung, und es kommt »alles in Ordnung« (oikonomia). Die Anfechtung als Labilisierung (und Destruktion) des Gerechtigkeitsideals muss dazu maßlos werden, um kraft des Glaubens in Versuchung und Bewährung transformiert zu werden. Das unterscheidet Hiob etwa vom heiligen Antonius in athanasianischer Hel-

denpolitik: Antonius wurde reizvoll versucht und besteht das in heroischer Heiligkeit. Ernsthaft angefochten wurde er nicht, wenn man die oben genannte Ausdifferenzierung zugrunde legt.

3 WER FICHT AN – UND WER WIRD ANGEFOCHTEN? ANFECHTUNG GOTTES IM DOPPELTEN GENETIV

Dass auch *Jahwe* angefochten werden kann, ist keine Besonderheit des Hiobbuches, sondern im AT wiederholt belegbar, allerdings »nur« im Sprachregister von ׀ִוִּי. Daher ist die Entdeckung einer Anfechtung Gottes im *Genitivus objectivus* nicht neu, sondern bereits lexikalisiert. So notierte Gerlemann: »Häufig ist es Gott, der die Menschen prüft, um ihre Gesinnung zu erforschen [...] Fast ebenso oft steht Gott als Objekt bei nsh pi. »Gott versuchen« heißt, wie aus den Kontexten sehr klar hervorgeht, soviel wie Wunder erwarten oder begehren (Ex 17,2.7; Num 14,22; Dtn 6,16.16; Jes 7,12; Ps 78,18.41.56; 95,9; 106,14; zur kultischen Verbindung der Proklamation des Hautgebotes und der Warnung vor einem Verhalten wie in Massa vgl. N. Lohfink, Das Hauptgebot, 1963, 80; zum Verbot der Versuchung Gottes in Dtn 6,16 vgl. Wildberger, BK X,286 f.: »Damit ist ein ganz wesentlicher Punkt dessen ins Licht gerückt, was Israels Gottesglauben von seiner Umwelt trennt [vgl. auch die Verurteilung von Wundersucht und Zeichenforderung durch Jesus Mt 16,4], in der Zeichendeuterei eine eminente Rolle spielt.«¹²

Geht man in der Wissenschaftsgeschichte noch weiter zurück, heißt es bereits im Artikel von Seesemann im ThWNT zum Befund im AT: »Der Mensch versucht Gott«¹³, wobei hier offensichtlich nicht zwischen versuchen und anfechten unterschieden wird. Weiter meint er: »Gott versuchen heißt demnach seine Macht nicht erkennen und seinen Heilswillen nicht ernst nehmen; es äußert sich im Murren wider seine Führungen, im Nicht-Sehen seiner Herrlichkeit, im Nicht-Beachten seiner Zeichen u Wunder. Gott versuchen wird dadurch geradezu zu einem Herausfordern Gottes. Es ist darum Ausdruck des Unglaubens, Zweifels und Ungehorsams« (bzw. »Zweifel an Gottes Macht, dh [...] Ungehorsam«).¹⁴ Zum Judentum wird leicht verschoben formuliert, »daß Gott versuchen heißt: keinen Glauben, dh Zweifel an seiner

¹² GILLIS GERLEMANN, Art. ׀ִוִּי pi. versuchen, 70.

¹³ HEINRICH SEESEMAN, Art. ׀ִוִּי ׀ִוִּי ׀ִוִּי, 27. Ex 17,1–7 das Volk murren gegen Mose; Num 14 Strafrede *Jahwes* gegen das murrende Volk; Ps 77,17 ff.40 f.; 94,8 f.; 105, 14.

¹⁴ Ebd., 27.

Macht haben.¹⁵ Zum NT lautet der Befund in auffälliger Kontinuität: »Der Mensch versucht Gott«.¹⁶

Die hebräische Wurzel der Begriffsgeschichte ist lexikalisch stets נסה (nur im Piel נסה), wie in der Akeda (Gen 22,1): Gott versucht Abraham (oder in *relecture* dessen *wird* Gott versucht, auf die Probe gestellt). Heißt es dort »הַיְהוָה יָסָה אֶת-אַבְרָהָם« wird daraus in der Septuaginta ἐπειράζειν und in der Vulgata *temptavit*. Die Übersetzung geht über von נסה zu πειράζειν zu *temptare*.¹⁷ Der deuteronomistische Ausdruck נסה (nur im Plural als הַמִּסָּה) tritt stets zusammen auf mit אֶתְהָרָה (Zeichen) und הַמִּקְתָּיִם (Wahrzeichen) als Ausdrücken für die Machttaten Jahwes (Dtn 4,34; 7,19; 29,2).

Ergo: נסה bzw. πειράζειν seitens der Menschen gegen Gott ist alt- wie neutestamentlich gängig. Allerdings ist nie in Bezug auf Hiob davon die Rede, vermutlich schlicht, weil dort נסה keine Rolle spielt und שָׁטָן lexikalisch bisher nicht in Verbindung mit Versuchung und Anfechtung gebracht, sondern als Anklagen verstanden wurde. Daher ist v. a. der oben notierte mittelhochdeutsche Befund problemgeschichtlich relevant: dass Anfechten und Anklagen »familienähnlich« oder benachbart sind.

Gott als Subjekt versucht die Menschen, das heißt ungefähr, er prüft sie, etwa um ihre Gesinnung zu erforschen. Aber wird Gott auch als Subjekt von שָׁטָן dargestellt? Ist Gott *Anfechter*? Er kann Ankläger sein, aber soweit *ich* sehe, wird Jahwe im AT nie »satanisiert«, weder als Anfechter noch als Ankläger.

Im alttestamentlichen Zusammenhang ist allerdings systematisch brisant, was in der Theologiegeschichte meist unthematisch bleibt: Fungiert Gott als Subjekt von נסה, tritt ebenso häufig *Gott als Objekt* von נסה auf, wenn von ihm Wunder begehrt werden, oder in der Erinnerung an das Murren des

¹⁵ Ebd., 27.

¹⁶ Ebd., 32 f. Vgl. zu den Versuchungen Jesu, ebd., 33 ff. 1Kor 10,9 (mit Ps 77,18; Num 21,5 f.) warnt Paulus die Korinther vor einem Ungehorsam, wie die Israeliten in der Wüste (Gott herausfordern). Heb 3,8 f (mit Ps 94,8 f; Ex 17,1-7) mahnt gegen den Ungehorsam. Apg 5,9 gegen Sapphira, die durch Betrug Gott herausfordern würde; und Apg 15,10 gegen das Gesetz für Heidenchristen.

¹⁷ 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. 1,6 ff.; 2,1 ff. - 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 4,1 ff.; 1Thess 3,5; 1Kor 7,5); und die sechste Vaterunserbitte (Mt 6,13; auch Lk 22,31 f.; Joh 17,14 f.; 2Thess 3,3).

Volkes in Massa, dem Ort, der nach der Versuchung benannt worden ist.¹⁸ In Dtn 6,16 wird Gott »versucht«: »Ihr sollt den Herrn, euren Gott, nicht versuchen, wie ihr ihn versucht habt in Massa«¹⁹ (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 weitergehend zu formulieren: Jahwe ist *anfechtbar*, so wie er *ansprechbar* ist in seinem Namen, *ernannt* werden kann an seinen Bund und seine Barmherzigkeit, *behaftbar* ist bei seinen Verheißungen und *anklagbar* wie bei Hiob und den Klagepsalmen. In *diesem* Sinne ist Jahwe *passibel*, wie es auch die Reue Gottes²⁰ zeigt oder bei noch so großer Gerechtigkeit eine immer noch größere Barmherzigkeit. *Darin* kann man eine Kontinuität der Passibilität von Jahwe zu Jesus sehen: der als Sohn seines Vaters erscheint, indem er anfechtbar und angefochten dargestellt wird, *in extremis* in Gethsemane.

Im anachronistischen Rückblick könnte man 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, Jahwe müsse man sich als einen zutiefst *angefochtenen* Gott vorstellen?

Die systematisch gewagte generelle These wäre: Mag Gott *Subjekt* von Anfechtung gewesen sein, er wäre es nicht geblieben, wenn er seinerseits

¹⁸ Ex 17,1 f.: »1 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. 2 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?« אֶת-יְהוָה מִהֲתַנְסֶפֶן אֶת-יְהוָה bzw. τί πειράζετε κύριον; נסה wird als Nomen zu מָסָה wie in Ex 17,7 (vgl. Dtn 4,34; 7,19; 29,2).

¹⁹ »Οὐκ ἐπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου, ὃν τρόπον ἐξεπειράσασθε ἐν τῷ Πειρασμῶ.« Vgl. Ex 17,7; Dtn 9,22; 33,8; Ps 95,8.

²⁰ Vgl. JÖRG JEREMIAS, Die Reue Gottes; JAN-DIRK DÖHLING, Der bewegliche Gott.

als gottgewollt und -gefügt, ist für viele so selbstverständlich, dass sie sich vermutlich »in vitro« (wie hier) gar nicht entselbstverständlich lässt. Es *dennoch* zu versuchen, ist dennoch unerlässlich.

Um kein Missverständnis zu produzieren: Gott kann durchaus als *Ankläger* gedeutet werden, als Subjekt des » $\nu\tau\omega$ «, forensisch wie im Gewissen, verdichtet in Luthers Kategorie des Gesetzes. Gott aber kann nicht *als Satan* gedeutet werden. Das wäre biblisch-theologisch wie im Besonderen christologisch schlicht nonsense. Gott mag anfechten als *deus absconditus* (wenn man mit diesem Theorem operieren will), aber damit wird mitnichten Satan zur Eigenschaft Gottes oder seine »Hypostase«. Als könnten Christus und Satan verwechselbar werden. Ob und wie *Christus* als Ankläger Gottes gedeutet werden könnte, wird noch zu erwägen sein.

In Luthers Deutungspraxis ist von besonderer Prägnanz seine Klimax in der Auslegung von Psalm 4–6: Psalm 4 entfalte Luther zufolge die *Anfechtung durch leibliches Leiden*, Entzug von Gütern (vgl. Hiob): also »bloß« außen und leiblich.²⁴ 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.«²⁵ 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 erfuhrt.«²⁶ Hier geht es um »die eine und größte Anfechtung, die Flucht gegen Gott zu Gott/*ad deum contra deum*«. ²⁷

Wenn es in Ps 6,2–5 heißt: »Ach Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimm! Herr, sei mir gnädig, denn ich bin schwach; heile mich, Herr, denn meine Gebeine sind erschrocken und meine Seele ist sehr erschrocken. Ach du, Herr, wie lange! Wende dich, Herr, und errette mich, hilf mir um deiner Güte willen!«, scheint hier der alt- wie neutestamentlich entscheidende Agon von Zorn und Barmherzigkeit Gottes zugrunde zu liegen – mit der klaren Asymmetrie: bei noch so großem Zorn eine immer noch größere Barmherzigkeit zu erhoffen – und »aus Erfahrung« auch erhoffen zu dürfen. Bundestreue und Reue als Gottes rettender Selbstwiderspruch gegen seinen Zorn und Gericht wäre die alttestamentliche Figur

²⁴ WA 5, 202.

²⁵ WA 56, 306, 9 ff.

²⁶ GÜNTER BADER, *Anfechtung als Aufmerksamkeit – Aufmerksamkeit als Anfechtung*, 43.

²⁷ Ebd., 46, mit WA 5, 204, 26–27.

dafür; Gesetz im Dienste des Evangeliums die lutherische Wendung. Würde man wagen, »de re« zu sprechen, könnte man sagen: Gottes Selbstdeutung wehrt sich gegen eine Fremddeutung, oder vorsichtiger gesagt, es tritt Deutung gegen Deutung, um einer Selbstdeutung Gottes Raum zu geben, er sei immer noch barmherziger als zu erwarten war, oder noch vorsichtiger: in dem Agon von Barmherzigkeit und Gericht zeigt sich ein Deutungsmachtkonflikt der Fremddeutung Gottes. Dass der Konflikt so ausgeht, wie bekannt, ist der Daseinsgrund von Israel und allen Späteren.

Im Hiobbuch allerdings ist die »alte« Deutung gnadenloser Gerechtigkeit deutungsmächtiger, als »ex post« gesehen vertretbar ist. Als Hiob all sein Leid klagt und nicht weiß, wie ihm geschieht, antwortet ihm sein Freund Zofar, dass es dem Gottlosen dereinst übel ergehen werde: »Es soll geschehen: Damit er genug bekommt, wird Gott den Grimm seines Zorns über ihn senden und wird über ihn regnen lassen seine Schrecknisse. Flieht er vor dem eisernen Harnisch, so wird ihn der eherne Bogen durchbohren! Es dringt das Geschoss aus seinem Rücken, der Blitz des Pfeiles aus seiner Galle; Schrecken fahren über ihn hin. [...] Das ist der Lohn eines gottlosen Menschen bei Gott und das Erbe, das Gott ihm zugesprochen hat« (Hi 20,23–25.29). Durchaus ähnlich deutet Hiob selber: »Ich war in Frieden, aber er hat mich zunichte gemacht; er hat mich beim Genick genommen und zerschmettert. Er hat mich als seine Zielscheibe aufgerichtet; seine Pfeile schwirren um mich her. Er hat meine Nieren durchbohrt und nicht verschont; er hat meine Galle auf die Erde geschüttet« (Hi 16,12 f). Gott als Bogenschütze, der »im Affekt« den niederschießt, der sich ihm widersetzt? Das wäre die satanische Version der amourösen Bogenschützen: blinder Zorn statt blinde Liebe. Auch wenn in mittelalterlichen Pesttraktaten die Figur Gottes als Bogenschütze bemüht wurde, um das blinde Wüten der Pest zu rationalisieren, ist das doch einigermaßen unsäglich. Gott als zorniger, gar blinder Anfechter und Todesbringer ist jedenfalls weder mit seiner Bundestreue noch mit dem »Wort vom Kreuz« vereinbar.

5 GOTT – VOM PATHOS AUS GEDEUTET

Logos (Begründung und Rechtfertigung) wie Ethos (Gerechtigkeit) und selbst das Recht vermögen im Hiobbuch weder eine Theo- noch eine Pathodizee zu leisten, sondern scheitern angesichts der Hyperbolik und Sinnlosigkeit des Leidens Hiobs. Hilft dann statt Logos und Ethos der Mythos weiter: Satan? Hilft das Dogma, die dogmatische These, in Hiobs Vorwurf sei Satan eine

Eigenschaft Gottes? Gott wird zum Wider-Gott, sodass Gott angefochten wird, indem der Glaube Hiobs angefochten ist?²⁸

Wenn die Herausgeber (dieses Bandes) nach dem Zusammenhang von »tentatio Dei« und »attributiones divinae« fragen,²⁹ ist die Antwort nach dem bisher Ausgeführten:

Gott als Anfechter ist zwar theologische Tradition von »הוֹסֵף« mit Gott als Subjekt, im Besonderen von Gottes Zorn her (Pathos) und begrifflich genauer seit der deutschen Mystik und Luther, aber das wird gelehrt stets und strikt als Funktion des Gesetzes im Rahmen einer Heilsökonomie (Bundestheologie oder trinitarisch). Gott als Anfechter jenseits aller Intelligibilität ist eine lutherische Grenzfigur des absconditus. Nur wäre von dem keine explizite »Lehre« der »attributiones divinae« möglich, als wäre der absconditus handelnd und wirksam in Gestalt des »Satan«. Würde man dergleichen »lehren«, produzierte man Theoriemonster.³⁰

Gott als *Angefochtener* hingegen ist alttestamentlich gut begründet, wie mit dem Topos der »Reue«.³¹ Insofern ist die Eigenschaftslehre Gottes um das »Angefochtensein« zu erweitern, exegetisch wie systematisch so nötig wie möglich. Die Konsequenzen und Voraussetzungen allerdings führen weiter. Die entscheidende These der Herausgeber lautet, dass jene Wandlungen Gottes und Gottes Eigenschaften nicht das Problem, sondern die Antwort auf das Problem der Realität Gottes angesichts des Bösen in der Welt enthalte.³² Mit der These wird im Anschluss an C. H. Ratschow vorgeschlagen, die *immutabilitas* Gottes aufzugeben. Seit der »Entplatonisierung« des Gottesbegriffs und der Kritik bestimmter metaphysischer Eigenschaften (Apathie, Aseitität, *immutabilitas*, ggf. Allmacht, Allwissenheit) ist dieser Vorschlag zwar nicht neu, aber darum nicht weniger sinnvoll. Dass Gott als *Objekt* von Anfechtung gedeutet wird, kann sehr verschiedene Formen und »Gründe« haben. Vorausgesetzt damit wird die Ungültigkeit des Apathie-Axioms und der entsprechenden *immutabilitas*.³³ Man *kann* zwar die Unwandelbarkeit Gottes rehabilitieren und jenseits ihrer metaphysischen Prägung neu deuten. Dann kann

²⁸ Vgl. Einleitung des Herausgebers.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Das ist mit der inversen These vergleichbar, die Luther vertritt, wenn er meint, der Satan könne uns als Christus erscheinen und anfechten.

³¹ Vgl. JÖRG JEREMIAS, Die Reue Gottes; JAN-DIRK DÖHLING, Der bewegliche Gott.

³² Vgl. Einleitung des Herausgebers.

³³ Vgl. CARL HEINZ RATSCHOW, Von den Wandlungen Gottes, 119 und 133 ff.

damit die Bundestreue wie die Unhintergebarkeit seiner Liebe gemeint sein. Nur sind das Neudeutungen auf dem Hintergrund der Metaphysikkritik.

Vorausgesetzt (mit den Herausgebern) Hiob wurde *angefochten*, bleibt die Frage, welche Relevanz oder Wirkung diese Anfechtung für »Gott« hat (den »Gott« des Hiobbuches, den dogmatischen Begriff, den des Glaubens *in vivo*)? Dass menschliches Leiden wie Anfechtungen Relevanz für Gott habe bis dahin, dass Gott selber als angefochten bzw. leidend zu denken sei, ist in christologischer Perspektive von Luther und von neuem im 20. Jhd. wiederholt durchdacht worden.

Wenn Luther zu sagen wagte: »Deus est mutabilis quam maxime«,³⁴ wäre das zugespitzt zu übersetzen: Gott ist *maßlos* wandelbar. In *dem* Sinne muss man sich Gott als zutiefst angefochten, angegangen, berührt und gekreuzigt denken. Er ist nicht nur wandelbar, als ginge es bei noch so großer Anfechtung um eine immer noch größere »Potenz«, derer Herr zu bleiben. Es geht vielmehr um eine Maßlosigkeit seiner Wandlungen, die ihr Maß in einer Hyperbolé findet: einer absurd erscheinenden Barmherzigkeit, Treue und Liebe. Trotz allem so zu deuten, zu denken und zu sprechen, ist bundes-theologisch wie christologisch die entscheidende Pointe der Wandelbarkeit. Das ist analog bereits vom AT her naheliegend: Man muss sich Jahwe als angefochtenen Gott denken angesichts der permanenten und intensiven Bundesbrüchigkeit Israels. C. H. Ratschow unterschied die »Wandlungen Gottes« zweifach, als Geschichte der Bundesschlüsse und im Welthandeln (in Natur und Geschichte). Die maßgebende Konstanz aber besteht im Heilswillen, der *promissio*. Sie ist das maßlose Maß seiner Wandlungen.

Setzt man die dogmatische These nicht nur der Wandelbarkeit, sondern der Wandlungen Gottes voraus, ergibt sich (nicht ohne Passivitätsforschung) ein weiterer Horizont. Die Frage ist dann, wie von Gott und Glaube zu denken ist im Horizont von Pathos und Pathe, etwa in passiver Reduktion auf die primordialen Passivitäten, wie es oben unternommen wurde, wenn Versuchung und Anfechtung auf »Eros und Thanatos« zurückgeführt wurden.

Die Gotteslehre steht klassischerweise im Horizont des *Logos* und zwar nicht gleich des inkarnierten Logos, sondern zunächst der reinen Vernunft (*nous*). Jüdisch wie stoisch inspiriert, trat die Gotteslehre in den Horizont des *Ethos*, des Willens und des Handelns Gottes. Christologisch pointiert steht die Gotteslehre im Horizont des Pathos von Liebe, Barmherzigkeit und Mitleiden. Auf *diesem* Hintergrund verstehe ich die weitergehende Frage der

³⁴ WA 56, 234, 2.

Herausgeber, was es heißt, dass humane Anfechtung zur Anfechtung Gottes im *Genitivus objectivus* wird?

Was der Mensch leidet, kann Gott nicht *nicht* tangieren, bewegen, wandeln und verändern. Nur ein mutabler Gott ist ein passibler Gott (und umgekehrt). Man kann sich Jahwe nicht *nicht* als angefochtenen vorstellen, denken und erzählen. Daher wird die Hiobzählung zur Anfechtung für doktrinale Gotteslehren, die Gott impassibel und immutabel denken wollen. Vom Pathos der Passion Christi her verdichtet sich die Pointe: Gott von *dieser* Passion her zu denken und zu erzählen. Trinitarisch hieße das nicht mehr nur, *opera ad extra indivisa sunt*, sondern *passiones ab extra indivisa sunt*. Was *einer* leidet, leidet Gott.

Nur meldet sich dann der bekannte Einwand: Was nützt es, oder genauer: Welchen Sinn hat es, von Gottes Leiden und Anfechtung zu reden (in religiöser Rede), und mit welchem Sinn und Recht kann man Gotteslehre im Horizont des Pathos konzipieren? Warum sollte man Gott solch verletzlichen Pathe zuschreiben wie Anfechtung oder Jammer und Mitleid? Warum solch riskante Metaphorik? Ist das nicht nur eine unnütze *Verdopplung* des Leids dieser Welt? Und damit auch dessen Verewigung, wenn es Gott zugeschrieben wird?

Karl Rahner meinte (kritisch gegen Jürgen Moltmann): »Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.«³⁵ Ginge es mit den Affekten Gottes nur um einen gemeinsamen Katzenjammer, wäre Rahner Recht zu geben. Aber die Pointe der Passivität Gottes wäre damit verfehlt. Wäre es wirklich »nutzlos«, wenn *Gott* leidet, im Leiden seines Sohnes leidet und am Leiden der Welt? Nicht die *Verdoppelung* des Leids ist die Pointe dieser Metaphorik, sondern dass es *geteilt* wird, auf dass es *geheilt* wird. Die Pathe Gottes sind keine schlechte Projektion, sondern die Konsequenz der Deutung der Passion: dass das Leiden von Vater und Sohn weder wirkungslos noch nutzlos ist, sondern äußerste Konsequenz von Treue und Liebe.

Das hat auch Folgen für eine *Theodizee* (eine »authentische«, nicht »doktrinale«): Wenn der Vater wie der Sohn affiziert werden vom Leid, leiden sie *mit* und sind dem Leidenden *gegenwärtig*. Sie überlassen ihn nicht *sich selbst* in seinem Leid. Sondern *sein Leid ist ein Ort gewisser Gottesgegenwart*, was nicht zuletzt für die *Seelsorge* relevant ist. Dass das auch missbrauchbar ist,

³⁵ PAUL IMHOFF/HUBERT BIALLOWONS (Hg.), Karl Rahner im Gespräch, Bd. 1, 245 f.; nach JÜRGEN MOLTSMANN, In der Geschichte des dreieinigen Gottes, 169 f.

sei konzediert: Man kann auf die übertriebene Idee kommen, »Leid und Anfechtung« zu *suchen*, um darin Gott zu finden oder *zu Gott* zu finden. Diese Perversion wäre abwegig. Aber Leid und Anfechtung *der Anderen* zu suchen, also die Anderen aufzusuchen, um darin »Gott zu finden«, wäre keineswegs abwegig. Bereits Origenes meinte: »In seiner Barmherzigkeit leidet Gott mit; er ist doch nicht herzlos.«³⁶ Daher geht es mit den Affekten Gottes um seine »Herzlichkeit«, um seine leidenschaftliche Zuwendung. Denn ein Gott ohne Leidenschaften wäre ein »Gott ohne *Eigenschaften*«, ein *verborgener* Gott. Er ginge uns nichts an und wir ihn ebenso wenig.

Von Gottes Eigenschaften gilt pointiert, sie sind *kommunikative* Eigenschaften: er ist gerecht, indem er gerecht macht; oder wie bei Augustin, Gott ist Liebe, indem er liebenswürdig macht. Darin ist die kommunikative Performanz der narrativen und ikonischen Eigenschaftslehre in ihrer »symbolischen Prägnanz und Energie« begriffen. Nur – all das scheint noch mit einem Aktivitätsprimat begründet zu sein: wie Gott ist, zeigt sich darin, wie er handelt und wirkt. Das Paradigma der Operativität ist hier am Werk: wirklich, real. Am allerrealsten sein, heißt wirksam sein. Aus den heilsamen Wirkungen Gottes in Pathos und Pathe des Menschen wird rückgeschlossen auf Gottes Eigenschaften.

Lässt sich das analog auch von denjenigen Passivitäten des Menschen denken, die *nicht* heilsam sind (oder erst *ex post* dazu ernannt werden): ungedrechtes und sinnloses Leiden? Der rationalistische Rückschluss wäre: Auch das muss einen Sinn haben und von Gott gewirkt oder zugelassen sein. Also sind diese sinnlosen Leiden nicht sinnlos, sondern Gottes Werk: Gott wird zum Anfechter in heilpädagogischer Rationalisierung (letztlich: im Horizont einer großen Ökonomie). Der nicht-rationalistische, aber auch nicht anti-rationalistische Schluss und seine Denkform ginge anders: Leidensdeutung nicht auf einen Satan oder satanischen Gott, nicht auf einen zornigen oder verborgenen zurückzuführen, der darin *handelt* – sondern der darin *leidet* und darin präsent ist? Das *Mitsein* Gottes ist nicht ein Mitwirken der Übel, sondern ein Mitleiden, ohne mitleidig zu werden.

³⁶ MPG 13, 812A: Συμπάσχει ὁ θεὸς τῷ ἐλεῆσαι· οὐ γὰρ ἄσπλαγχνος ὁ Θεός. (MPG = JACQUES PAUL MIGNE (Hrsg.), Patrologia Cursus Completus, Series Graeca). MPG 13, 715A »Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid charitatis et fit in eis, in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse et propter nos humanas sustinet passiones.« Vgl. MAX POHLENZ, Vom Zorne Gottes, 36. Vgl. MPG 14, 1129A.

Die Kommunikativität der Eigenschaften Gottes ist dann nicht ›einseitig‹ zu konzipieren, sondern wechselseitig: Gott kommuniziert seine Eigenschaften wie wir ihm unsere, auf dass er an unseren partizipiert und sie transformiert.

Die ›communicatio idiomatum‹ ist dann nicht allein der christologische Grund der Rechtfertigung, sondern eine Weise, die Eigenschaftskommunikation zwischen Gott und Mensch zu denken. Strittig wäre dann vermutlich nicht mehr vor allem das *genus maiestaticum*, sondern das *genus kenotikon* oder *tapeinotikon*: Wie und mit welchem Sinn welche menschlichen Eigenschaften Gott zugeschrieben werden.

Die kritische Regel gegen abwegige Zuschreibungen wäre dann, *Gott wider Gott* zu deuten, statt eine Satanisierung Gottes zu betreiben. Mit Bezug auf C.H. Ratschows ›Der angefochtene Glaube‹ (1957) vertreten die Herausgeber die These, dass sich in diesem Ausgesetzt-Sein des Glaubens die Anfechtung als ›*Gott wider Gott*‹ vollziehe, indem Gott als Urheber allen Seins in seinem eigenen Widerspruch erkannt wird.³⁷ Kann und soll das heißen, in der doppelten Anfechtung Hiobs (in seinem Angefochtensein und seinem Anfechten Jahwes) zeige, offenbare, manifestiere sich ein Widerspruch in Gott? So wie im Verhältnis von absconditus und revelatus? Oder im Widereinander von Handeln und Leiden Gottes? Oder im Verhältnis von Gekreuzigtem und Gottvater?

C.H. Ratschow meinte etwas ausführlicher: »Das Widereinander von Satan und Gott, von Gott und Gott, von Deus absconditus und Deus revelatus bezeichnet die Eigenart angefochtenen Glaubens. Dieses Widereinander kann zumal in dem Widereinander von Gesetz und Evangelium ausgesagt werden. Doch es zeigt sich auch in der Zwei-Reiche-Lehre. Es kann auch als das Widereinander von Vernunft und Glaube ausgesagt werden oder als die Erkenntnis Gottes zur linken und zur rechten Hand.«³⁸ Vermutlich mit Luther im Sinn formuliert er noch weitergehend, »Zweifel als Anfechtung entsteht aus Gottes Widergott-Sein. Gott ist der Autor solchen Zweifels.«³⁹ Seltsam ist, wie C.H. Ratschow hier merklich verschiedene Unterscheidungen und Dualisierungen parallelisiert, als ob sie dasselbe bezeichneten: einen fundamentalen Widerspruch in Gott. Nur: ist Satan gleich dem absconditus gleich dem Gesetz? Ist das Gesetz also satanisch, könnte man ebenso fragen? Gegen C.H. Ratschows etwas zu schnelle Identifikation der Differenzen ist dann ein-

³⁷ Vgl. Einleitung zu diesem Band.

³⁸ CARL HEINZ RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube*, 236 f.

³⁹ Ebd., 236.

zuwenden: *Gott wider Gott* ist nicht gleichbedeutend mit ›Satan gegen Gott‹ und umgekehrt. Im AT lässt sich der heilsame Selbstwiderspruch Jahwes verdichten als Barmherzigkeit gegen Zorn oder Rettung Israels gegenüber dem Gericht. In dieser Tradition steht die systematische Zuspitzung von Evangelium versus Gesetz bei Luther.

Die Herausgeber vertreten hier eine klare These: In Hiobs Vorwurf sei Satan eine Eigenschaft Gottes. Gott wird zum Wider-Gott, sodass Gott angefochten wird, indem der Glaube Hiobs angefochten ist.⁴⁰ Mir ist das exegetisch wie systematisch nicht ganz nachvollziehbar. Wenn Gott ›als Feind‹ oder sein ›Zorn‹ erfahren wird, also als eigene Widerfahrung so gedeutet, wird hier keineswegs ›Satan eine Eigenschaft Gottes‹. Wenn aber ›Satan‹ als טָשָׁן hier keineswegs ›Satan eine Eigenschaft Gottes‹. Wenn aber ›Satan‹ als טָשָׁן hermeneutisch auf das Verb anklagen zurückgeführt wird, ist die Satanisierung Gottes entweder problemlos (Gott als Ankläger) oder traditionell (Gott als Anfechter); aber ihn zum Satan zu erklären, bleibt ausgeschlossen. Gott als anklagend zu verstehen, ist eine Deutung der Anfechtungswiderfahrung als Anklage durch Gott, auf die in der Zuflucht zu Gott zu antworten ist.

Vom AT aus gesehen ist die Geschichte seit Adam und Eva, die Geschichte Israels im Besonderen, eine Geschichte permanenter Anfechtung Jahwes durch sein bundesbrüchiges Volk. Sein Murren und Zeichenfordern, sein immer wiederholter Abfall etc. – lässt Anfechtung Gottes geradezu zur Grundbestimmung Gottes werden im AT (wenn man so generalisieren darf). Daher ist sein Zorn und Gericht über Israel auch der Ausdruck und die Konsequenz dieser Anfechtung. Umso bemerkenswerter bleibt dem gegenüber, dass seine Anfechtung nicht definitiv ins Gericht führt, sondern sich in Reue und Barmherzigkeit wendet und wandelt. Ist die Grundfrage, wie verhält sich Gott zur ›Sünde‹, die ihn anfecht, ist die Antwort schlicht gesagt: richtend oder barmherzig, in beiden Fällen aber Sünden überwindend. Damit bleibt die Anfechtung Gottes *keine Anfechtung, sondern wird zur Versuchung* oder vorübergehenden Störung. Eine ›grundstürzende Anfechtung‹ kennt Gott im AT m.W. nicht. Das wird erst in Christus manifest und durchdacht: bis zum *Tod Gottes*.

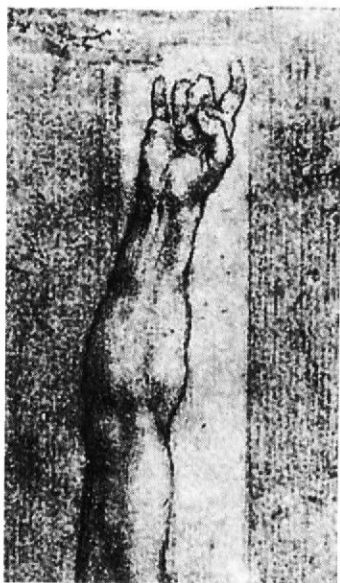
Dem Selbstwiderspruch Jahwes folgt im NT die Zuspitzung von Christus gegen seinen Vater. Das hatte Luther im Sinne, wenn er zu Golgatha formulierte: »da streydet Got mit Gott«⁴¹: Christus gegen seinen Vater, den er

⁴⁰ Vgl. Einleitung des Herausgebers, mit Verweis auf Hi 13,24b; 16,9; 19,11.

⁴¹ WA 45, 370, 35; vgl. WA 45, 370, 34–38: »Der kampff deß todts 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, Denn eß ist khein ungluck und leyden so groß, wir konnens

oben zu seinem Vater gewendetem Haupt⁴⁴ und zudem in einer seltsamen Leibgeste, in einem »Sich-Empor-Schrauben des Leibes«⁴⁵.

Wolfram Högbe⁴⁶ hat in scharfsinniger Weise auf diese Zeichnung Michelangelos geantwortet mit seiner Deutung des sog. Kruzifixus für Vittoria Colonna. Er widmet sich besonders der Geste der rechten Hand Christi, die er um 90 Grad dreht und damit etwas sehen lässt, was sonst übersehen wurde:



Wolfram Högbe findet darin (m.E. sehr plausibel, wie sich an späteren Kopien der Zeichnung noch deutlicher sehen lässt⁴⁷) eine von Quintillian beschriebene Geste, bei der Daumen und Mittelfinger (oder auch noch der Ringfinger) zusammengescho-ben und Zeige- wie kleiner Finger aufrecht stehen. Mit Ulrich Rehm⁴⁸ (auf dem Hintergrund von John Bulwers Chironomia von 1644) sei das als Geste für *Exprobatio* zu deuten, als Vorwurf oder scharfe Anklage (wobei bemerkenswert ist, dass die linke Hand Christi *nicht* angenagelt ist).⁴⁹ Wäre dann – so die Weiterführung auf dem Hintergrund von Anfechtung und Anklage ausgehend von Hiob – Christus der Ankläger, über den hinaus kein größerer gedacht werden kann? Ist

er der »Maximalhiob«, am Kreuz mit der Geste des ⲓⲛⲏⲛ als Anklagen und Anfechten? Das scheint mir zu passen, wenn die Anklage an Gottvater im Sinn ist: »Warum hast Du mich verlassen?«

Högbe geht noch weiter in seiner Deutung. Denn die Geste könne auch als apotropäische Figur (um den Teufel abzuwehren) oder als »vulgäres Zeichen für den Teufel«⁵⁰ verwendet werden, als Corna-Geste, als »Teufels-

⁴⁴ REINER HAUSHERR, Michelangelos Kruzifixus, 24.

⁴⁵ Ebd., 12.

⁴⁶ WOLFRAM HÖGBE, Lassen sich philosophische Gedanken visualisieren?, 74 und 77.

⁴⁷ Miguel Angel Buonarroti para Vittoria Colonna, Copia desde la Crucifixion dibujada, ca. 1540, und Marcello Venusti, derivato dal disegno del 1540 eseguito da Michelangelo Buonarroti per Vittoria Colonna, ca. 1550er.

⁴⁸ ULRICH REHM, Stumme Sprache der Bilder, 98.

⁴⁹ WOLFRAM HÖGBE, Lassen sich philosophische Gedanken visualisieren?, 75 f.

⁵⁰ Ebd., 77.

zeichen«⁵¹. Letzteres sei historisch wahrscheinlich, weil sie zu der Zeit vermutlich noch nicht apotropäisch verstanden wurde.⁵² Dies wäre allerdings eine extreme Lesart, die ikonographisch beispiellos ist. Hiernach setzte der Gekreuzigte Michelangelos in der Bewegung des Sich-Empor-Schraubens, im nächsten Augenblick sich vom Kreuze losreißend, zur Attacke auf Gottvater an. Michelangelo hätte so einen Gekreuzigten dargestellt, der sich anschickt, mit Gottvater die Rechnung seines Kreuzestodes zu begleichen. Hatte dieser Abraham an der Opferung seines Sohnes noch gehindert, tut er es bei seinem eigenen Sohn nicht. So steht der *Kruzifixus für Vittoria Colonna* für eine Figur, die der alte Goethe in die Formel gefasst hat: »*Nemo contra deum nisi deus ipse*«. ⁵³ Christus als »im Augenblick seines Todes«, im Leiden, über das hinaus kein größeres gedacht werden kann, als *der Widersacher Gottvaters? Satanisierung Christi* also, in der Christus zum teuflischen Gegenspieler Gottes, zum ultimativen Widersacher und Neinsager wird?

Soweit muss man keineswegs gehen. Denn hier hilft die Erinnerung an die verbale Bedeutung von ⲓⲛⲏⲛ ebenso weiter wie die alt- und mittelhochdeutsche Bedeutung von Anfechten als Anklagen: Christus ist am Kreuz der ultimative Ankläger Gottvaters: Warum...? Nicht Christus als Teufel, sondern als »Maximalhiob« – der *nicht* nach einer Allmachtdemonstration allzu fromm einwilligt, alles über sich ergehen zu lassen. Damit wird *Christus* zur Verkörperung der »authentischen Theodizee: zur Anklage eines alten Allmachtsgottes wie zur offenen Klage über das Leid, das der verkörperten Liebe widerfährt.

Nicht der Teufel steht hier gegen Gott, sondern Christus gegen Gottvater. Und daher würde ich auch zögern, in der rechten Hand Christi so eindeutig die *Teufelsgeste* zu sehen, vielmehr die der Anklage, der *Exprobatio*. Wobei beides ineinander übergeht, wenn in der Anklage das ⲓⲛⲏⲛ nachklingt und im Anklagen das Widergöttliche, ein Widerstand und Widerspruch gegen Gottvater. Wie mit Luther zitiert: »da streydet Got mit Gott«⁵⁴ (wobei die differente Schreibart Gottes deutungsbedürftig bleibt).

Wenn Högbe (erstaunlich schnell und direkt) zu Goethes ungeheurem Spruch übergeht, ist ebenso nicht der Agon von Teufel und Gott, sondern von *Gott und Gott* im Sinn, Gott in Gott wider Gott. Es war Blumenberg, der diese Pointe formuliert hatte: »Der Gott, der gegen den Vatergott steht, ist also der

⁵¹ Ebd., 79.

⁵² Mit Verweis auf JOSEF ENGEMANN, Der »Corna«-Gestus – ein antiker und frühchristlicher Abwehr- und Spottgestus?

⁵³ WOLFRAM HÖGBE, Lassen sich philosophische Gedanken visualisieren?, 79.

⁵⁴ WA 45, 370, 35.

Gottessohn⁵⁵. Nur weder Blumenberg noch Hogrebe verweisen darauf, dass hier Luther im Hintergrund nachlebt. Das Ungeheure der Bildfindung Michelangelos, seine subversive Andeutung, ist daher nicht die Satanisierung Jesu, sondern eine Darstellung des Unvorstellbaren, eine Bildfindung für das, was bisher kein Bild gefunden hatte: für den Widerstreit vom Gekreuzigten mit Gottvater. Was im Gnadenstuhl etwa stets einträchtig trinitarisch beisammen war, tritt hier (mit einem Geist des Widerspruchs) auseinander.

Wie meinte C.H. Ratschow: »Das Wiedereinander von Satan und Gott, von Gott und Gott, von Deus absconditus und Deus revelatus bezeichnet die Eigenart angefochtenen Glaubens.«⁵⁶ Die verwirrenden Parallelisierungen problematisiert, wie oben geschehen, ist damit eine passive Reduktion vorgeschlagen: die Rückführung des Gotteskonflikts auf ein basales Pathosereignis des Glaubens: seine Anfechtung im Gottesverhältnis. Diese Anfechtung *durch* Gott in eine Anfechtung Gottes (im *Genitivus objectivus*) weiterzuführen, in die Anklage Gottvaters, ist dann die theologisch sinnvolle Deutung, die C.H. Ratschow in erstaunlicher Nähe zu Michelangelo zu denken gibt.

Walther von Loewenich hatte das im Glaubensbegriff verdichtet: »In der Anfechtung ringt der Glaube mit dem Selbstwiderspruch Gottes.«⁵⁷ C.H. Ratschow verankert es im Gottesbegriff: »Offenbar steht Gott wider Gott.«⁵⁸ In beiderlei Hinsicht trifft Luthers Deutung: »Haec tentatio non potest vinci, et longe maior est quam a nobis possit comprahendi. Est enim contradictio, qua ipse Deus sibi ipsi contradicit, hoc carni impossibile est intelligere.«⁵⁹ Die Anfechtung, die größer nicht gedacht werden kann, wird zu der, die größer ist, als dass sie noch gedacht werden kann. Die Undenkbarkeit dessen kann dann zu Deutungen führen, die unsäglich werden und dennoch gewagt worden sind. Nicht eine Satanisierung Christi, sondern die Christusgestaltigkeit Satans, des Vielgestaltigen: »daß der Satan, wie Luther dies auch ausdrücken kann, sich in Christus selbst verwandelte.«⁶⁰ Gegenüber solchen fatalen Verschiebungen und Verwechslungen bleibt wohl nur daran zu erinnern, in der *Anfechtung ad deum contra deum confugere*⁶¹ – und damit im Widerstreit von Gott und Gott zu intervenieren.

⁵⁵ HANS BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, 579.

⁵⁶ CARL HEINZ RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube*, 236.

⁵⁷ WALTER VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, 185.

⁵⁸ CARL HEINZ RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube*, 236.

⁵⁹ Genesis-Vorlesung, 1535/45: WA 43, 202, 16–18.

⁶⁰ HEINRICH BORNKAMM, *Christus und das 1. Gebot in der Anfechtung bei Luther*, 475 (mit K. Holl).

⁶¹ WA 5, 204, 26–27.

LITERATURVERZEICHNIS

- BADER, GÜNTER: *Anfechtung als Aufmerksamkeit – Aufmerksamkeit als Anfechtung. Kolloquium, Genf 7.4.2011*. Rheinbach: CMZ Verlag 2012.
- BAUKE-RUEGG, JAN: *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York: De Gruyter 1998.
- BLUMENBERG, HANS: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.
- BORNKAMM, HEINRICH: *Christus und das 1. Gebot in der Anfechtung bei Luther. Zum Verständnis von Holls Lutherauffassung*. In: *Zeitschrift für systematische Theologie* 5 (1928) 453–477.
- BÜHLER, PAUL THEOPHIL: *Die Anfechtung bei Martin Luther*, Zürich: Zwingli-Verlag 1942, 79–88.
- CAMPI, EMIDIO: *Kruzifixus und Pietà Michelangelos für Vittoria Colonna. Versuch einer theologischen Interpretation*. In: FERINO-PAGDEN, SYLVIA (Hg.): *Vittoria Colonna. Dichterin und Muse Michelangelos*, Mailand: Skira 1997, 405–412.
- COHEN, HERMANN: *System der Philosophie. Teil 1: Logik der reinen Erkenntnis*, Hildesheim: Olms-Verlag 2005, 85–93.
- DÖHLING, JAN-DIRK: *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel (HBS 61)*, Freiburg im Br./Basel/Wien: Herder 2009.
- ENGEMANN, JOSEF: *Der ›Cornac-Gestus – ein antiker und frühchristlicher Abwehr- und Spottgestus? In: DASSMANN, ERNST/FRANK, KARL Suso (Hg.): Pietas. FS für Bernhard Kötting (JAC Ergänzungsband 8)*, Münster: Aschendorff 1980, 483–498.
- GERLEMANN, GILLIS: *Art. 701*. In: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament Bd. 2*, Stuttgart: Kohlhammer 1982, 69–71.
- HAUSSHERR, REINER: *Michelangelos Kruzifixus für Vittoria Colonna*, Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1971.
- HOGREBE, WOLFRAM: *Lassen sich philosophische Gedanken visualisieren? Ein Versuch zur Frage: Wie kommt das Böse in die Welt? In: BOEHM, GOTTFRIED/BREDEKAMP, HORST (Hg.): Ikonologie der Gegenwart*, München: Wilhelm Fink Verlag 2009.
- IMHOFF, PAUL/BIALLOWONS, HUBERT (Hg.): *Karl Rahner im Gespräch. Bd. 1*, München: Kösel Verlag 1982.
- JEREMIAS, JÖRG: *Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 1997.
- LEVINAS, EMMANUEL: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg: Meiner 1989.
- LUTHER, MARTIN: 2. Psalmenvorlesung 1519/21 (Ps 1–22). In: WA 5.
- DERS.: *Genesis-Vorlesung 1535/45*. In: WA 43.
- DERS.: *Predigten 1537 und Predigtkompilationen (30er Jahre). Reihenpredigten über Johannes 14–15 (1533)*. In: WA 45.
- DERS.: *Römervorlesung (HS) 1515/16*. In: WA 56.
- MIGNE, JACQUES PAUL (Hg.): *Patrologia Cursus Completus, Series Graeca*. Paris: 1857–1866.
- MÖLLER, BERND: *Die Anfechtung bei Johann Tauler*, Diss. theol. [masch.], Mainz 1956.
- MOLTMANN, JÜRGEN: *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München: Chr. Kaiser Verlag 1991.

- POHLENZ, MAX: Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1909.
- RATSCHOW, CARL-HEINZ: Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1957.
- DERS.: Von den Wandlungen Gottes. In: KELLER-WENTORF, CHRISTEL/REPP, MARTIN (Hg.): Von den Wandlungen Gottes. Beiträge zur Systematischen Theologie. Zum 75. Geburtstag von C. H. Ratschow, Berlin/New York: De Gruyter 1986, 117-139.
- REHM, ULRICH: Stumme Sprache der Bilder. Gestik als Mittel neuzeitlicher Bilderzählung, München/Berlin: Deutscher Kunstverlag 2002.
- SEESEMANN, HEINRICH: Art. $\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha$ $\kappa\tau\lambda$. In: ThWNT Bd. 6. Stuttgart: Kohlhammer 1959, 23-37.
- STOELLGER, PHILIPP: Art. Rechtfertigung, theologisch. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik Bd. 7, Berlin/New York: De Gruyter 2005, 676-694.
- DERS.: Das Pathos der Melancholie und ihre Metaphern. In: SCHÖNBÄCHLER, GEORG (Hg.): Melancholie zwischen Pathologisierung und Idealisierung (Collegium Helveticum Hefte 8), Zürich: Chronos 2009, 21-38.
- VON LOEWENICH, WALTER: Luthers Theologia crucis, München: Chr. Kaiser Verlag 1954.

BILDNACHWEISE

- BUONARROTI, MICHELANGELO: Kruzifix für Victoria Colonna (um 1538 bis 1541). London: British Museum. In: Hirst, Michael: Michelangelo and his Drawings. New Haven/London: Yale Univ. Press 1988, Tafel 236. Im Internet zugänglich unter: https://it.wikipedia.org/wiki/File:Miguel_Angel_Crucifixion_drawing.jpg
<http://prometheus.uni-koeln.de/pandora/login>
https://it.wikipedia.org/wiki/Crocifissione_per_Vittoria_Colonna

III. Wirkungsgeschichte