

**„Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel,  
ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil;  
ich bin der Herr, der das alles vollbringt“ (Jes 45,7)**

**Gott: machtvoll, wehrlos, zugewandt\***

VON JÖRG SPLETT

Einem Menschen von Gott reden,  
heißt nicht, einem Blinden Farben schildern.  
(Jules Lebreton)<sup>1</sup>

Zum Propheten-Wort des Titels haben Walter Groß und Karl-Josef Kuschel 1992 im Mainzer Grünewald-Verlag ein Buch vorgelegt: „Ich schaffe Finsternis und Unheil! Ist Gott verantwortlich für das Übel?“ Auf die Frage des Untertitels kann man nur antworten: Selbstverständlich! – In Distanz zu einem kindlich harmlosen oder vielmehr verharmlosenden Reden vom ‚lieben Gott‘ und erst recht gegen die blasphemische These von seiner Ohnmacht.

Hans Jonas, den die nazistische Shoa seiner Familie beraubt hatte, meinte, die These vom *Zimzum* (= Selbstzusammenziehung) Gottes wiederaufnehmen zu müssen, mit der sich Isaak Luria im 15. Jahrhundert die Untätigkeit Gottes angesichts der Vertreibung der Juden von der iberischen Halbinsel erklärte: Die Erschaffung menschlicher Freiheit habe ihm seine Allmacht genommen.<sup>2</sup> Von ihm her begegnet auch bei christlichen Theologen als Antwort auf die Fragen der Theodizee die These von der Ohnmacht Gottes. Zu einem solchen Gott aber

kann man nicht beten, da weder für Dank noch für Bitte, weder für Lob noch für Anklage ein Anlaß besteht. Insofern könnte man umgekehrt sagen: Die Konstruktion eines ohnmächtigen Gottes ist Widerspiegelung einer Epoche, die das Gebet nicht verstehen kann. [...]<sup>3</sup>

Was aber wäre von Theologen zu erwarten, die sich als Nicht-Beter (ohne „ordo ad Deum“<sup>4</sup>) outen?

Demgegenüber geht es im Jesaja-Wort um Gottes Macht und Allmacht. Das ist zuerst aufzunehmen, gegen die Ohnmachts-These. In einem zweiten Schritt stehen Klärungen zu Dunkel und Finsternis an sowie zur Unterscheidung von Erkennen und Begreifen, gerade im Blick auf unser Gottesverhältnis. Im dritten Schritt, dem Mittel-Kapitel, sieht der Philosoph sich genötigt, gegen theologisches Erbarmen für Gottes „Schuld-Versagen“ aufzutreten. Das Folgekapitel ist das längste; es dient dem innerphilosophischen Disput. Der Verfasser geht hier auf Anfragen seines Lehrstuhlnachfolgers Oliver J. Wiertz ein, vorgelegt in einem einlässlichen Beitrag zur kürzlich erschienenen Geburtstags-Festschrift. Meine Antwortversuche laufen auf den Vorschlag hinaus – Teil 5 –, die Antwort

---

\* Der Text verdankt sich der Einladung von Herrn Dr. Heinz-Hermann Peitz zu einem Vortrag über die Bibel-Stelle an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

<sup>1</sup> Hier nach: *H. de Lubac*, Auf den Wegen Gottes, Freiburg i. Br. 1992, 67.

<sup>2</sup> Vgl. *H. Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: *Ders.*, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main 1994, 190–208. Hans Hermann Henrix nennt Jonas' Entwurf „beklemmend verheißungslos“ (*H. H. Henrix*, Machtentsagung Gottes?, in: *Landschaft aus Schreien*, herausgegeben von *J. B. Metz*, Mainz 1995, 118–143, 140).

<sup>3</sup> *K. Berger*, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, Stuttgart 1996, 200.

<sup>4</sup> Bestimmung von Religion beim Aquinaten: *S.th.* II-II 81.

von Gott selbst zu erwarten. Hier und jetzt also zur Sache nichts? Immerhin folgt ein Wink zu Gottes „finsterster“ Tat, seiner Forderung an Abraham, ihm den Sohn der Verheißung zu opfern.

## I. Gottes Allmacht

1. Zur Ohnmachts-These drei Fragen:

Die erste richtet der Philosoph an den Gottes-Begriff, der einer solchen Konzeption zu Grunde liegt. Darauf erhält er mitunter die Antwort, hier gehe es gar nicht um unser Begreifen, sondern es gehe – statt um den „Gott der Philosophen“ – um den lebendigen Gott des Glaubens. Aber das genügt ihm nicht; er insistiert (im Geiste des Aquinaten): Wenn Theologen sich der philosophischen Kritik verweigern, müssen sie sich fragen lassen, wie anders sie beglaubigen, dass sie von Gott sprechen statt von einem mythischen Götzen; wie anders sie ihren Gott von einem Dämon zu unterscheiden gedenken. Dämonische Passagen finden sich ja durchaus in der Schrift.<sup>5</sup> Es ist also notwendig, zu unterscheiden – und dies zu begründen. Mit einem „trockenen Versichern“ ist es dort nicht getan, wo Verehrung, Hingabe, ja Anbetung verlangt sind.<sup>6</sup>

Zweitens: Wo in der Bibel wäre von Gottes Ohnmacht die Rede? Nicht im Alten Bund, etwa beim Fall des Reiches, so dass man sich jetzt an die Götter Babylons halten müsste. Und nicht im Neuen Bund, etwa am Ölberg (Mt 26,53). Eben deshalb hier der Schrei „Warum?“ (Mt 27,46) und „Wie lange noch?“ (Offb 6,10 [Lk 18,7]), der also Gott anklagt, statt dass man bei sich selbst Gottes Irrtum und Schwäche dem „Fürsten der Welt“ (Joh 12,31) gegenüber beklagte.<sup>7</sup>

Zum dritten: Worauf gründen diese Lehrer eigentlich die gute Botschaft der Hoffnung, in deren Dienst und Rechenschaft sie gestellt sind (1 Petr 3,15)? Eine Auskunft, die mir begegnet:

Der ‚sympathische‘ Gott, wie er in Jesus Christus offenbar wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage [...]. Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott.<sup>8</sup>

Inwiefern? In der Tat rufen die Leiden des Lebens nach selbstlosem Beistand, und was die Bodhisattvas an tätigem Mitleid erbringen (Erleuchtete, die um anderer willen noch unter uns Menschen verbleiben), das überbietet uneinholbar die Inkarnation der zweiten Person in der Gottheit (Hebr 10,5–7): „[...] einen Leib hast du mir bereitet [...]“. Doch wieder frage ich zurück, auch dieses Mal doppelt insistierend, zunächst mit einem Wort Karl Rahners aus einem Gespräch mit Theologie-Studenten in Freiburg i. Br. (1974):

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.

Vater und Sohn zudem wollen dies, von jeher, im Geiste; wann aber sind wir gefragt worden? Und dann: So bedeutsam es ist, dass Gott nicht gefühl- und mitleidslos über

<sup>5</sup> Um nur zwei anzuführen: einmal den Überfall auf Mose, dem Zippora mit der Beschneidung begegnet (Ex 4,24–26); sodann die Verleitung Davids zur Volkszählung, worauf die Strafe der Pest folgt (2 Sam 24, korrigiert in 1 Chr 21).

<sup>6</sup> Gott vom Bösen unterscheiden: G. W. Leibniz, Theodizee, in: *Ders.*, Philosophische Schriften; Band VI, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Hildesheim 1965, 35 und 72. Trockenes Versichern: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von H.-F. Wessels/H. Clairmont, Hamburg 1988, 60.

<sup>7</sup> Vgl. M. Limbeck, Die Klage – eine verschwundene Gebetsgattung, in: ThQ 157 (1977) 3–10; O. Fuchs, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium; Band II, herausgegeben von H. Becker, B. Einig und P.-O. Ulbrich, St. Ottilien 1982, 939–1024.

<sup>8</sup> W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 244.

den Abgründen unserer Qual thront, sollte indes Seine Sym-pathie die „endgültige“ Antwort bleiben; was besagt das für die Opfer von Unglück und Unmenschlichkeit?

Schließlich (nach den drei Fragen ein eigener vierter Punkt): Selbst wenn es so wäre, wenn Gott sich durch die Schöpfung als solche und eigens nochmals durch die Erschaffung von Engeln und Menschen selbst entmachtet hätte, wäre damit keineswegs gewonnen, woran den Verfechtern seiner Ohnmacht liegt, nämlich Gottes Entlastung. Denn ebendiese Ohnmacht hätte niemand anderer zu verantworten als Er. Oder wollte man so weit gehen – es gibt diese Stimmen –, ihm nicht einmal das zuzumuten (weil man ihm nichts zutraut)?

2. Zur Allmacht nun begegnet bei Theologen (nach dem Vorbild des Aquinaten sei kein Name genannt) ein Einwand, den ich früher für einen Kinder-Scherz gehalten habe: Von ihr könne schon darum nicht die Rede sein, weil daraus der Selbstwiderspruch folge, Gott könne dann keinen Stein schaffen, den er nicht heben könne. Dazu nur dies, dass man hier – weil bloß formal („mathematisch“) vorgehend – der doppelten Verneinung aufsitzt. Wie seinerzeit schon Anselm von Canterbury zum Prädikat ‚unbesieglich‘ geklärt hat,<sup>9</sup> liegt das Unvermögen hier gerade nicht beim zur Rede stehenden Subjekt: Die *anderen* können es nicht besiegen. Ganz einfach demnach: Jeden Stein, den Gott schafft, kann er heben. Wo gibt es hier ein Problem? (Warum führen solche Kollegen nicht gleich seine Anfanglosigkeit, seine Unfähigkeit zu Lüge und Betrug und dergleichen an?)

Doch nun die Freiheit: Als *totalitär* würde Allmacht tatsächlich selbstwidersprüchlich. Herrschaft über Ohnmächtige ist keine. Wäre andererseits machtlose Güte noch göttlich? – Demgegenüber sei Søren Kierkegaards Allmachts-Begriff in das Gespräch eingebracht:

Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist dies: es frei zu machen. Eben dazu, dies tun zu können, gehört Allmacht. [...] Gottes Allmacht ist darum seine Güte. [...] Alle endliche Macht macht abhängig, Allmacht allein vermag unabhängig zu machen, aus dem Nichts hervorzu-bringen [und in Sein wie Wirken zu erhalten; J. Sp.], was dadurch inneres Bestehen empfängt, dass die Allmacht sich ständig zurücknimmt. [...] Sie] vermag zu geben, ohne doch das Mindeste von ihrer Macht preiszugeben, d. h., sie kann unabhängig machen [...]. Wofern Gott um der Erschaffung des Menschen willen selber ein wenig von seiner Macht verlöre, könnte er den Menschen eben nicht unabhängig machen.<sup>10</sup>

Dass es gerade zu Anfang des Nachdenkens über die Allmacht unglückliche Vorschläge gab (etwa, sie könne Geschehenes ungeschehen machen), sollte man nicht als Erlaubnis interpretieren, geschweige denn als Auftrag, solche ‚Naivitäten‘ von Neuem zum Thema zu machen.

## II. Gottes Dunkel

1. Unbegreiflich (was nicht heißt: unverständlich, unerkennbar<sup>11</sup>) ist Gott in der Tat, und zwar keineswegs überraschenderweise; begreifen wir doch schon den Mitmenschen nicht, ja nicht einmal uns selbst. Man kann indes durchaus jemanden als unbegreiflich erkennen und verstehen. Begreifen besagt: etwas/jemanden so zu erkennen und zu verstehen, wie es/er überhaupt erkannt und verstanden werden kann. Führt die Selbstbesinnung

<sup>9</sup> Vgl. *Anselm von Canterbury*, De veritate 8; Cur Deus homo II 17.

<sup>10</sup> S. *Kierkegaard*, Eine Literarische Anzeige, herausgegeben von E. Hirsch, Düsseldorf 1954, 124 f. (Tagebuch 1846: VII A 181). – Dazu sei ein Text Romano Guardinis empfohlen, der Stufen von Einwirkung vorstellt, auf denen parallel mit Rang und Macht der Kausalität die Selbsttätigkeit des Angegangenen zunimmt: mechanisch Hebel und Stein, biologisch Licht und Same, psychologisch Überredung und Umworbener, geistig Wahrheitsvermittlung und Überzeugter, personal Liebe und der durch sie er selbst Gewordene: R. *Guardini*, Gottes Walten und die Freiheit des Menschen, in: *Ders.*, Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung, Würzburg 1949, 33–44.

<sup>11</sup> In der Neuauflage der deutschen Ausgabe von Henri de Lubacs „Sur les Chemins de Dieu“ (Anm. 1) wird „comprendre“ leider durchgängig mit „verstehen“ wiedergegeben.

nicht schon bezüglich der Erkenntnis von Pflanze und Tier zu jener „sich selbst hellen Unangemessenheit“, die Klaus Hemmerle<sup>12</sup> der Glaubenserkenntnis bescheinigt hat?

Erkenntnis darf eben nicht – wie vorwiegend in der Tradition – als Aneignung aufgefasst werden. Diese Sicht ist wohl der Grund, warum wir immer wieder dazu angehalten werden, die Erkenntnis Gottes auf seine Unerkennbarkeit hin zu übersteigen. Wie Erich Fromm im Haben nur das Besitzen erblickte, so hat man verkürzend das Erkennen als Vereinnahmung, gar als Begreifen verstanden.<sup>13</sup> Wenn wir es jedoch als Selbst-Übereignung zu denken hätten? Erkennen vollendete sich dann – statt im Durchschauen<sup>14</sup> – in der Anerkennung.

Nun gibt es unterschiedliches Dunkel: das der Erde, aus der die keimenden Pflanzen erwachsen und worin sie bleibend wurzeln; sodann das des Mutterschoßes, in dem wir die ersten neun Monate unseres Lebens verbringen.

Anders ist die Dunkelheit des Lichts – in doppelter Weise. Die erste ist schlicht seine Unsichtbarkeit: Wir sehen Beleuchtetes sowie leuchtende Leuchten, nicht das Licht selbst. Darum wird es meistens vergessen (so wie ein Kernthema Martin Heideggers die Seinsvergessenheit war). Aber Erkennen waltet nicht einfachhin zwischen Subjekt und Objekt; vielmehr werden beide ihrer selbst nur im Licht, allein dank seiner ansichtig. – Die zweite Form von Licht-Dunkelheit gibt es nicht ‚objektiv‘ draußen, außerhalb von uns, sondern nur subjektiv in uns: Wer in die Sonne blickt, dem wird es schwarz vor Augen.

Führt die Unsichtbarkeit des Lichtes zum Vergessen seiner, so seine Überhelle zur Leugnung. Niemand leugnet die Sonne, den Ursprung unseres Taglichts – und, wie man erst später erkannt hat, auch (neben und vor den Sternen) des Nachtlights. Doch einen Ursprung von Sein und Leben, dem die „Erste Philosophie“ (Aristoteles) nachsinnt, halten nicht wenige für eine erledigte Illusion.<sup>15</sup> Geläufig ist der akademische Bescheid, in einem schwarzen Keller seien gewisse Philosophen auf der Suche nach einer schwarzen Katze, die es nicht gebe – während man (alt-?)theologischerseits hören könne, sie sei gefangen. Dem erwidert der christliche Philosoph, er irre nicht in Finsternissen, sondern kläre auf – in Reflexion von Grunderfahrungen, kosmo- wie anthropologisch.<sup>16</sup> Bei diesem Geschäft – in Forschung wie Disput – werde es Denkschritt immer klarer – wie wenn jemand sein Sehrohr auf den Himmel richtet: heller und heller – bis ihm, wie erwähnt, „schwarz vor den Augen“ wird: Das ist dann die Sonne. In sie können wir ungeschützt nicht schauen, doch unter ihr wird alles andere sichtbar; alles steht in ihrem Licht.

2. Eben ist das Wort „Finsternis“ gefallen, das schon im Titel steht. Gemeint ist damit – im Unterschied zum bergenden Dunkel – die ängstigende Situation unbekannter Gefahren, unfasslichen Lauerns. Die Überschrift baut Antithesen auf: Heil und Unheil. Lateinisch begegnet uns das Wort *malum, mala* = Übel.

### III. Ist Gott böse?

1. Übel und Böses. – Wie auch andere Sprachen kennt das Lateinische Bezeichnungen allgemeinerer Art, ohne Spezifikation. Um mit einem anderen Beispiel einzusetzen: *amor* heißt Liebe. Hannah Arendt hat in ihrer bei Karl Jaspers gefertigten Dissertation über die Liebe bei Augustinus diese auf ein Wort gebracht, das sie Heidegger verdankt: „Volo, ut sis – ich will, dass du seist.“ Fragt nun der, dem es gilt: „Warum?“<sup>17</sup>, so ist eine doppelte Antwort

<sup>12</sup> K. Hemmerle, Auf den göttlichen Gott zudenken, Freiburg i. Br. 1996, 118 und 120.

<sup>13</sup> Vgl. W. J. Hoye, Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, herausgegeben von A. Zimmermann, Berlin 1988, 117–139.

<sup>14</sup> Mit der Konsequenz: „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr“ (C. S. Lewis, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, 82).

<sup>15</sup> So vertritt A. Benk, Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit, Ostfildern 2016, 22, „dass Gottesglaube weder notwendige noch hinreichende Bedingung für das ist, worum es christlicher Theologie [?] im Kern geht“ (Vorblick auf Kap. 5 „Irrelevanz des Gottesglaubens“: Ebd. 174–182).

<sup>16</sup> Vgl. J. Splett, Hölzernes Eisen – Stachel im Fleisch? Christliches Philosophieren, Münster 2001; ders., Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München <sup>5</sup>2005.

möglich: a) „weil es gut ist für mich“ – b) „weil es ‚an und für sich‘ gut ist – und darum bin ich dir gut.“ Im ersten spricht sich der *amor concupiscentiae* (des Begehrens, griechisch: ἀγάπη) aus,<sup>17</sup> im zweiten der *amor benevolentiae* (des Wohlwollens, griechisch: ἀγάπη). Derart doppelt haben wir auch das Wort *malum* zu lesen. *Mala physica* sind Unglück, Krankheit, Tod (?), jedenfalls unzeitiger); *malum morale* ist das Böse, ist Schuld und Sünde.

Eingangs hat es geheißten, Gott sei verantwortlich für das Übel; aber ist er auch schuldig? Wäre er dann böse? Es gibt theologische Stimmen, die das vertreten.

2. Zu Leibniz' Verteidigung: Mir geht es nicht darum, Gott zu rechtfertigen, sondern den Glauben an Ihn: das Vertrauen und Hoffen auf Ihn und die Anbetung Seiner. Vertrauen und Anbetung können nicht der undurchsichtigen Welt, wie sie ist (und zu der wir selbst gehören), nicht einem puren X gelten, von dem sie abhinge. Ebenso wenig einer unverständlichen Sakralmacht, die wir als Gegensatz-Einheit aus Gut und Böse vorzustellen hätten. Wer bloß schlicht auf die Fakten verweise, erklärt Gottfried Wilhelm Leibniz in der Vorrede seiner Theodizee, der komme eigentlich zur Gerechtigkeits-Definition des Thrasymachos: Gerecht sei, was dem Mächtigsten gefalle.

Womit dann Gott „sich in nichts von dem bösen Prinzip der Manichäer unterschiede, unter der alleinigen Voraussetzung, daß diesem die Herrschaft über das ganze Universum geworden wäre“.<sup>18</sup> Und hieße Gerechtigkeit bei Ihm etwas ganz anderes als bei uns, dann hätten wir keinen Grund, „seine Güte und Gerechtigkeit zu loben [...], wie wenn der allerböseste Geist, der Fürst der Dämonen oder das böse Prinzip der Manichäer Beherrscher der Welt wäre [...]. Welches Mittel gäbe es da wohl, um den wahren Gott von dem falschen Gott Zoroasters zu unterscheiden [...]“.<sup>19</sup>

3. Darauf gab es (und gibt es mitunter bis heute) – unter Berufung auf die Umkehrung aller Maßstäbe durch Jesus Christus, in Option für Bescheidenheit und Demut gegen ‚Geistesstolz‘ – das alte „credo quia absurdum“.<sup>20</sup> Schlimmer aber sind Vorschläge – nicht von Christentumsgegnern, sondern von christlichen Theologen – auf das Vollkommenheitsprädikat für Gott zu verzichten.

Wir Menschen brauchen das Vollkommene, um leben und glauben zu können, und nur ans Vollkommene können wir glauben, nur es können wir lieben. Darum muß Gott vollkommen sein.<sup>21</sup>

Dies sei nun (Hegelsch dreifach) aufzuheben: „Auch Gott kann schuldig werden; ja, da er die Liebe ist, muß er schuldig werden.“<sup>22</sup> „Denn es ist die Schöpfung Gottes ‚Sündenfall‘, sein Zwangstod, sein Fall aus aller Freiheit.“<sup>23</sup> „Es ist Gottes Wesen, zu leiden und leiden zu machen.“<sup>24</sup> „Wenn wir an die Liebe glauben, so begreifen wir, daß sie selbst ihr größtes Problem ist.“<sup>25</sup> Das erkennt, verliert die „böse“ Welt ihre Hassenswürdigkeit;

<sup>17</sup> Anders Nygren hat ihn als Eigensucht der Liebe entgegengestellt: *A. Nygren*, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, zwei Bände, Gütersloh 1930/1937. Dazu *J. Pieper*, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre, herausgegeben von *B. Wald*, Hamburg 1996, 351–361, 354.

<sup>18</sup> *Leibniz*, Theodizee (Anm. 6), 35. Die Thrasymachos-Definition: *Platon*, *Politeia* I, 338c.

<sup>19</sup> *Leibniz*, Theodizee (Anm. 6), 72.

<sup>20</sup> So das übliche „Kurz-Zitat“ von *Tertullian*, *De carne Christi* V (PL 2, 761): „Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: sepultus, resurrexit; certum est, quia impossibile.“

<sup>21</sup> *H. Biesel*, *Das Leid in der Welt und die Liebe Gottes*, Düsseldorf 1972, 53. Das erklärt, „warum die Liebe zum heilen, schuldlosen Gott den Haß auf Menschen gebiert“ (ebd. 74).

<sup>22</sup> *Biesel*, *Das Leid*, 61.

<sup>23</sup> *H. Biesel*, *Vom alten und neuen Beten*, Düsseldorf 1972, 67. Zwangstod, weil Gott nicht allein bleiben könne (vgl. *ders.*, *Das Leid*, 67), also ganz im Sinn von *J. W. v. Goethes* „Wiederfinden“ und *C. F. v. Weizsäckers* Interpretation, der die Emanationslehre gegenüber dem Gedanken freier *creatio ex nihilo* für die konsistenteste Schöpfungslehre ansieht: *C. F. v. Weizsäcker*, *Der Garten des Menschlichen*, München 1977, 350.

<sup>24</sup> *Biesel*, *Das Leid*, 73.

<sup>25</sup> Ebd. 84.

nun droht der Hass auf Gott, aber auch darin trägt der Mensch die „Schuld der Liebe, Gottes Schuld“, und das zu erkennen ist „die große Erlösung von dem Übel“.<sup>26</sup>

4. Wer Böses tut, wird/ist (alles Tun trifft erstlich den Täter) dadurch selbst böse. Darum gilt seit Platon in der Metaphysik, dass das Böse kein positives, substanzielles Sein hat, sondern einen Fehl und Mangel, eine *privatio* (= Beraubung) darstellt. Bis heute wird das immer wieder moralisch statt ontologisch gelesen und als Leugnung des Bösen, als Verharmlosung seiner missverstanden. Gemeint ist, dass Gott diesen Fehl nicht schafft, sondern nur in Kauf nimmt, zulässt. Das *malum physicum* indes lässt er nicht nur zu, sondern kann es auch eigens senden. – Insofern geht es beim Theodizee-Problem um zwei Fragen. Wie rechtfertigt Gott die Zulassung des Bösen und wie sein Zulassen oder Verhängen des natürlichen Übels?

#### IV. Theodizee?

1. Wie schon verdeutlicht, wird hier nicht Gott selbst, sondern unser Glaube an Ihn verteidigt. Als inakzeptabel erachte ich den Versuch, ihm die Vollkommenheit abzusprechen. Probleme sehe ich jedoch auch in Versuchen einer Verteidigung, die meines Erachtens zu weit geht. Damit komme ich zu den Anfragen, die Oliver J. Wiertz zu der Festschrift beigetragen hat, die Franziskus von Heereman und Sascha Müller mir gewidmet haben.<sup>27</sup>

Zunächst ist ein Missverständnis zu klären. Was ich nicht weiß noch mir vorstellen kann, ist nicht<sup>28</sup> die Möglichkeit einer Antwort (ihr Ob – sie erwarte ich ja [siehe später] von Gott), sondern deren Wie.

2. Sodann ist der tiefreichende methodologische Unterschied im Denken zwischen einem ‚Ontosaurus metaphysicus‘ und einem analytischen Philosophen zu thematisieren. In der Sprache des Deutschen Idealismus geht es (aus meiner Perspektive) um die Differenz von Vernunft und Verstand. Der analytische Philosoph vertritt eine (in unterschiedlichem Ausmaß) *science*-geprägte Philosophie. Beweise sollten zwingen. Mir sind wichtiger jene, die als Appell ans Gewissen auftreten (so kann ich wenig mit dem Hinweis anfangen, Dankspflicht sei bei mir<sup>29</sup> nicht bewiesen).

Zur Verdeutlichung mag das Beispiel eines anderen Dissenses zwischen uns dienen. Der Analytiker vertritt: Wenn Gott weiß, wer morgen in Salamis siegt oder fällt (und dies gar einem Menschen offenbart), dann muss dies morgen so geschehen (außer man streiche den Wahrheitsstatus solcher Voraussagen).

Im Hochschulmagazin Georg hat Valentina Perin einen Beitrag zur Schlacht bei Salamis geschrieben: „Die Seeschlacht von Morgen. Gott und das Wissen um *futura contingencia*“.<sup>30</sup> Wenn Gott schon vorher wisse,

<sup>26</sup> Ebd. 85 f. – Ähnlich, doch nüchterner hat seinerzeit Paul Ricœur die Freud-Nietzsche-Kritik akzeptiert, beim Gewissen verberge sich „hinter der angeblichen Autonomie des Willens [...] das Ressentiment eines partikulären Willens, der Wille der Schwachen“ (*P. Ricœur, Religion, Atheismus, Glaube, in: Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1969, 284–314, 290*). Auf das Vaterbild sei zu verzichten (ebd. 314), in einer Liebe zur Schöpfung, deren Trost „keine Entschädigung von außen mehr erwartet“, weil sie „ihren Lohn in sich selbst“ findet (ebd. 313): Die Vatergestalt – vom Phantasiebild zum Symbol, in: Ebd. 315–353. – Gott entschuldigt andererseits der weltweit wirkende Missionar Richard Wurmbrand (*ders., Erreichbare Höhen. Tägliche Andachten, übersetzt von T. Nussbaumer, Seewis/Uhldingen 1991, 352*): „Der Zustand der Welt würde uns viel weniger rätselhaft vorkommen, wenn wir verstehen würden, daß sie von einem traurigen Gott erschaffen worden ist. Sie wurde gleich nach dem Fall des Erzengels Luzifer geschaffen. In seiner Auflehnung hatte er ein Drittel der Engelscharen mit sich gerissen.“ Das bringt uns zum Thema Theodizee.

<sup>27</sup> O. J. Wiertz, (K)Eine Antwort auf die Frage Ijbs? Überlegungen zur Möglichkeit einer Antwort auf das Argument aus dem Übel im Gespräch mit Jörg Splett, in: Mitlieben. Jörg Splett zum 80. Geburtstag, herausgegeben von F. v. Heereman und S. Müller, München 2016, 117–144.

<sup>28</sup> Ebd. 135.

<sup>29</sup> Ebd. 137.

<sup>30</sup> Georg. Magazin der Hochschule Sankt Georgen 1/2012, 6–8.

dass Kratylos in der morgigen Seeschlacht mutig seinem Kameraden Menon das Leben retten wird, [...] dann steht schon vor der Seeschlacht fest, dass Kratylos dem Menon das Leben retten wird, und es ist nicht möglich, dass Kratylos sich anders entscheidet. Dann ist Kratylos' mutige Tat aber nicht frei.<sup>31</sup>

– Ich erlaube mir, hier die Argumentation vorzulegen, mit der ich im Folgeheft dazu Stellung bezogen habe.<sup>32</sup>

Der Kerngedanke meiner Rückfrage besagt: Was ich sage und tue, geschieht nicht, weil Gott es weiß, sondern Gott weiß es – im Jetzt seiner Ewigkeit und Allwissenheit, weil es geschieht: weil ich – in meiner Freiheit – so handle. Sagte/täte ich anderes, wüsste er dies. – Es geht nicht um Unterschiede im Wahrheitsverständnis. Klassisch sind Behauptungen wahr, die der Realität entsprechen. Wissen muss man das nicht. Wenn zwei Leute gleichzeitig behaupteten, die Zahl der Sterne (oder Galaxien) sei augenblicklich (A) gerade beziehungsweise (B) ungerade, dann sagt einer von ihnen die Wahrheit, ohne dass wir wissen, wer. In unserem Fall nun *weiß* Gott (und der, dem er es offenbart hat). So wäre gewusst, was ich etwa morgen unternehme. Ich werde es tun, „in der Tat“. Doch inwiefern *muss* ich es tun – ohne anders zu können?

Ich vermute, dass das *Verstandesdenken* der analytischen Philosophie von Logik und Mathematik übernommen hat, nicht zwischen Faktum und Notwendigkeit zu unterscheiden (und finde das nicht *vernünftig*).  $2 \times 2$  ist 4 – und *muss* dies sein. – Ein Hauptpunkt bei der Beurteilung von Denken und Lehre ist traditionell jedoch deren Differenzierungs-Vermögen: *Bene docet, qui bene distinguit*. Wie ist ein Philosophieren zu werten, bei dem die Modalitäten verschwimmen?

Am deutlichsten finde ich das in den Versuchen, Anselms Proslogion-Beweis als rein innerlogischen Übergang vom reinen Begriff zur Existenz zu verstehen, statt entweder vom realen Wesen Gottes aus (Bonaventura: „Si Deus Deus est, Deus est“) oder, was mir näher ist, von der Tatsache, dass Menschen diesen Begriff haben.<sup>33</sup> Besonders auffällig zeigt sich das in der herrschenden Anerkennung von Kurt Gödels innermathematischem Gottes-Beweis.<sup>34</sup>

3. Ein dritter Punkt ist die Rolle des Negativen beim Menschen. Wiertz zitiert die heutige Rede von der „offensichtlichen Entkräftung der Wahrheits- und Rationalitätsansprüche des Theismus durch das existierende Übel in der Welt“<sup>35</sup>. Das Negative drängt sich auf. Nehmen wir nur das Zahnweh: Über dem Schmerz in „Nr. 6 rechts oben“ vergessen wir alle Freuden und Leiden der Welt. Aber auch in einem grundsätzlichen Disput? Der plumpen Aufdringlichkeit des Übels wäre mit Noblesse zu begegnen, ihm gegenüber wie erst recht gegenüber dem unaufdringlichen Guten.

Kein Wort zu Richard Swinburnes Wahrscheinlichkeitsrechnungen, aber zu Armin Kreiner.<sup>36</sup> Er versteht nicht bloß die Erklärungsvorschläge der Theologen, sondern auch den Glauben selbst als Theorie (= Hypothesen-Netz! Womit sich ein Martyrium verböte!). In einer Theorie darf die Frage des Übels keine Lücke bilden. Anders sieht das in einem Interpersonalverhältnis aus. Glaube ist keinesfalls, wie oft zu hören, ein „Leben

<sup>31</sup> Ebd. 6.

<sup>32</sup> J. Splett, Zum Artikel: „Die Seeschlacht von morgen?“, in: Georg. Magazin der Hochschule Sankt Georgen 1/2013, 56.

<sup>33</sup> Näheres dazu, samt Belegen: J. Splett, Gottesbeweis aus Gotteserfahrung? Zur Gewissenhaftigkeit des ontologischen Arguments, in: Phänomenologie der Religion, herausgegeben von M. Enders und H. Zaborowski, Freiburg i. Br./München 2004, 133–155.

<sup>34</sup> Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, herausgegeben von J. Bromans und G. Kreis, Berlin 2011.

<sup>35</sup> Wiertz, Antwort, 137.

<sup>36</sup> A. Kreiner, Gott im Leid, Freiburg i. Br. 1997, 281–319. Dort auch die Fachdiskussion – samt meinem Satz (ebd. 288 f.). Zu unserem jetzigen Thema darf ich übrigens neben meinen einschlägigen Schriften (die Wiertz, Antwort, 118, anführt) auf meine ausführliche Rezension dieses Buchs verweisen, in: ThPh 73 (1998) 137–142. Siehe auch K. P. Fischer, Auf der Suche nach Glauben. Begegnungen mit Karl Rahner, Wiesmoor 2016, besonders den zweiten der beiden Beiträge: Leid – ein Leiden an Gott?

mit der Hypothese Gott<sup>37</sup>. Ebenso wenig sind Freundschaft und Ehe hypothetische Bezüge. Unverständliches Verhalten des Partners sollte keineswegs dazu führen, bis zur „Klärung der Sache“ unser Vertrauen in ihn/sie zu stornieren.<sup>37</sup>

4. In dem Bemühen, die Lücke zu schließen, übernimmt Armin Kreiner von John Hick und Richard Swinburne die *free-will-defense* sowie die Theorie des *soul-making* – und zieht sich den Vorwurf des Zynismus zu. Gewiss kann Leid „charakterbildend“ sein<sup>38</sup>; aber wäre Auschwitz dadurch zu rechtfertigen, dass wir ihm die Möglichkeit zur Vergebung verdanken?

Überhaupt scheinen mir Kollegen zu oft beeindruckt vom gott-widrigen Zeitgeist. Er herrscht und lastet und prägt auch seine Kritiker mit. Doch wie ihm entgegentreten, wenn man sich auf seinen Standpunkt stellt? „[I]m Kern der theistisch-christlichen Weltanschauung“ klatze „der Widerspruch des Argumentes aus dem Übel“<sup>39</sup>? – Dagegen schlage ich vor, zwischen Widerspruch und Unvereinbarkeit zu unterscheiden. Widersprüchliche Urteile können nicht beide wahr oder falsch sein, sehr wohl indes (für uns) unvereinbare: Allmacht Gottes und unsere Freiheit, ein Gott in drei Personen: Solange mir nicht ein Widerspruch bewiesen wird, bestehe ich auf dem Recht, solch mir/uns Unvereinbares in intellektueller Redlichkeit zu vertreten, ohne es zu begreifen, weil ich hier nicht göttlich ‚von oben‘ darauf zu blicken vermag, sondern nur menschlich ‚von unten‘.<sup>40</sup>

Von wem ich mir damit „nur die Antwort einhandeln würde, dann solle man eben den Glauben auf sich beruhen lassen, wenn man nichts Genaueres über Gott sagen könne“,<sup>41</sup> der wäre wohl kaum für einen Disput über das Thema ‚Analogie‘ zu gewinnen. – Grundsätzlich: Der Wahrheit, ‚die Ehre zu geben‘, haben wir „gelegen oder ungelegen“, doch nicht indiskret; aufgedrängt werden sollte sie niemandem. Gerade unter den Sendungsregeln Jesu (Lk 9,1–6; 10,1–16) findet sich auch: „Geht weg, und schüttelt den Staub von euren Füßen“ (Lk 9,5; 10,10ff.).

5. Andererseits ist ein Punkt nachzutragen, der nicht fehlen darf. Von den Juden haben wir Christen eine „verlorene“ Gebetsform neu zu lernen: Klage und Anklage.<sup>42</sup> (Wenn ich auf Dank und Dankbarkeit zu sprechen komme, führe ich auch die Redewendung an: „Dafür kann ich mich nur bedanken“<sup>43</sup>.)

Wenn man Schmerz und Zorn nicht wahrhaben darf, wenn – „Was Gott tut, das ist wohlgetan“ – das klagende „Warum?“ (das doch auch unser Herr gefragt hat) und das Hadern untersagt sind, dann wird man Gesicht (Jes 50,7) und Herz verhärtet und verliert an Mitempfinden; man gerät in Groll und entwickelt Ressentiments gegen Gott, was den Leidenden selbst wie das Verhältnis der Leidenden untereinander vergiftet. Umgekehrt belegt der Psalter, dass gerade Klage und Protest zu einer Innigkeit mit Gott führen wie wenig sonst. So wandelt die Anklage (gerade im Kreuzes-Psalms 22,11) sich auch wörtlich in dankerfülltes Mit-Eins.

<sup>37</sup> Dazu, dass Glaubenszweifel, früher im Beichtspiegel aufgeführt, heute als Reifezeichen gelten, sei eine sprachliche Klarstellung John Henry Newmans angeführt: „Schwierigkeiten und Zweifel sind inkommensurable Größen.“ „Ein Einwand ist noch kein Zweifel – zehntausend Einwände machen so wenig einen Zweifel aus als zehntausend Ponys ein Pferd“ (J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen, übersetzt von M. Knoepfler, Mainz o. J. [1951], 276; *ders.*, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus der katholischen Zeit seines Lebens, übersetzt von M. Knoepfler, Mainz 21957, 524). Bedenkenswert ein Paracelsus-Wort (auch wenn es nicht von ihm sein sollte): „Der Zweifel zerfrisst ein jeglich Werk.“

<sup>38</sup> Wiertz, Antwort, 135.

<sup>39</sup> Ebd. 140.

<sup>40</sup> Dies auch zur Denk-Aufgabe (ebd. 119), ob Theismus und Übel vereinbar seien. Vielleicht müssten/sollten wir uns damit begnügen, hier nicht vor einem Widerspruch zu stehen (während Vereinbarkeits-Vorschläge die Frage trübe, wie sie in den Ohren der Opfer klingen)?

<sup>41</sup> Ebd. 136. Dass Gott („wahrscheinlicher“) „bessere Gründe“ für die Zulassung der Übel habe, als wir uns vorstellen, kann man bei O. J. Wiertz, *Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie*, in: *ThPh* 71 (1996) 224–256, 241, selbst lesen.

<sup>42</sup> Siehe oben Anm. 7.

<sup>43</sup> Protest und Dank sind in zwei Dingen übereinstimmend: Sie halten den Adressaten für mächtig und für gerecht: an der Wahrung von Rechten und Durchsetzung von Gerechtigkeit interessiert.

Zur oben angesprochenen Betroffenheit vom Übel soll nochmals Newman das Wort erhalten:

Wenn ich in einen Spiegel blickte und darin mein Gesicht nicht sähe, so hätte ich ungefähr dasselbe Gefühl, das mich jetzt überkommt, wenn ich die lebendige, geschäftige Welt betrachte und das Spiegelbild ihres Schöpfers nicht in ihr finde. [...] Wäre es nicht diese Stimme, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich würde bei der Betrachtung der Welt zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten.<sup>44</sup>

Mir geht es vor Natur und Geschichte nicht anders (ohne jemandes Gotteserfahrung beim Sonnenauf- oder -untergang, am Meeresufer oder auf Berggipfeln diskutieren zu wollen). Darum habe ich zwar in der seit Platon geltenden Tradition auch das kosmologische Argument vorgetragen, schreite von ihm aber immer nachdrücklicher zum anthropologischen Argument aus der Gewissenserfahrung fort.<sup>45</sup>

6. Zurück zur Unvereinbarkeit: Sie ist (als Aussage über die Grenzen unseres Erkennens/Verstehens), wie bedacht, vom Widerspruch zu unterscheiden. Dabei steht für mich die Unvereinbarkeit von Allmacht-Güte und Malum (anders als die von Freiheit und Allmacht – oder die von Gottes Einzigkeit und seiner Wirklichkeit in drei Personen) keineswegs „im Kern“<sup>46</sup> des Glaubens (so auch Wiertz selbst)<sup>47</sup>, sondern sie dringt, als Anfechtung seiner, von außen auf ihn ein<sup>48</sup>. Darum bleibe ich bei der Doppelfrage des Boethius und dem Unterschied der Antworten auf die beiden Fragen: „*Si Deus est, unde mala* – Woher das Übel, wenn Gott ist?“ So vieles sich dazu anführen lässt, letztlich muss ich eingestehen, dass ich es nicht weiß. „*Bona vero unde, si non est* – Woher aber das Gute, wenn Er nicht ist?“ Hier weiß ich: Wenn uns im Tod nicht Gott erwartet, sondern man uns nur auf unsere Fragen

... mit einer Handvoll  
Erde endlich stopft die Mäuler<sup>49</sup>,

gibt es ernsthaft kein Gutes (und so hätte ich, weil nicht zu verantworten, keine Kinder). Nun aber gibt es Gutes, und zwar allererst in der Gnadenerfahrung des Gewissens. Mit Emmanuel Levinas:

Er überhäuft mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.<sup>50</sup>

Sodann erfahre ich Gutes von Mitmenschen. Drittens habe ich zu danken dafür, dass mir selbst immer wieder geschenkt wird, gut zu sein, nach Eva Zellers „Postscriptum“:

Halte Dich nicht schadlos  
Zieh den kitzleren  
Laß Dir etwas  
Entgehen<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Newman, Apologia (Anm. 37), 278 f. (vgl. *ders.*, Entwurf einer Zustimmungslern, herausgegeben von Th. Haecker, Mainz 1961, 278 f.).

<sup>45</sup> J. Splett, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2010, 2. Kap. „Gotteserfahrung im Gewissen“.

<sup>46</sup> Wiertz, Antwort, 140 f.

<sup>47</sup> Ebd. 143.

<sup>48</sup> Wie tief, hängt auch von den Betroffenen ab (so etwa bei Ehe-Problemen).

<sup>49</sup> H. Heine, „Zu Lazarus“, in: *Ders.*, Sämtliche Schriften, herausgegeben von K. Briegleb, München 1968; Band VI/1, 202.

<sup>50</sup> E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: *Ders.*, Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, herausgegeben von B. Casper, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, 107. Levinas hat den Text in seinen Sammelband „De Dieu qui vient à l'idée“, Paris 1982, 114, aufgenommen: „Il ne me comble pas de biens, mais m'astreint à la bonté, meilleure que les biens à recevoir.“ (Dessen Übersetzung – Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg i. Br./München 1985 – spart ihn aus.)

<sup>51</sup> E. Zeller, Sage und schreibe. Gedichte, Stuttgart 1971, 16.

Auch die Demut darf man ja nicht übertreiben (nur lieben können/sollen wir immer mehr).

7. Aber mit diesen Gedanken soll nicht etwa doch noch die Theodizee-Frage beantwortet sein. Sie wollen nur nahelegen, sich für die Antwort offenzuhalten.

## V. Gottes Antwort

1. In den alten Brevieren (bis zur Neuausgabe des Psalters unter Pius XII.) liest man (und hat die Kirche jahrhundertlang gebetet) in Ps 50,6:

Tibi soli peccavi,  
& malum coram te feci:  
Ut iustificeris in sermonibus tuis  
& vincas cum iudicaris.

So auch in Luthers Biblia Germanica vom Herbst 1545 (hier Ps LI):

Am dir allein hab ich gesündigt / Und ubel fur dir gethan.  
Auff das du recht behaltest in deinen Worten / Und rein bleibest /  
wenn du gerichtet wirst.

Jetzt lauten die letzten beiden Zeilen: „Ut manifeste iustus in sententia tua, \* rectus in iudicio tuo – So behältst du recht mit deinem Urteil / rein stehst du da als Richter.“ Und das entspricht dem hebräischen Urtext. Die alte Fassung folgte der griechischen Übersetzung der Bibel, der Septuaginta. – Diese Worte finden sich bis heute (auch die Biblia Germanica verweist darauf) in Röm 3,4, weshalb sie ihre Geltung nicht verloren haben.

Ihnen nun entspricht ein Satz in Jesu Abschiedsreden (Joh 6,23): „An jenem Tag werdet ihr mich nichts mehr fragen.“ Wir brauchen uns also nicht auf private Hinweise zu stützen, wie sie etwa über Romano Guardini bekannt sind (wenn er am Ende gefragt werde, werde auch er Fragen stellen).

2. Blicken wir zum Schluss auf Gottes vielleicht ‚finsterste‘ Tat, den Opferbefehl an Abraham, in der Neuzeit völlig unverstanden:

Abraham und seine Nachkommen erhielten nicht aufgrund des Gesetzes die Verheißung [...], sondern aufgrund der Glaubensgerechtigkeit (Röm 4,13). Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, dass er der Vater vieler Völker werde (4,18). Er verzweifelte nicht im Unglauben an der Verheißung Gottes, sondern wurde stark im Glauben, und er erwies Gott Ehre, fest davon überzeugt, dass Gott die Macht besitzt, zu tun, was er verheißt hat (Röm 4,20f.).

Auf den ersten Blick handelt dieser Text nur von der Zeugung und Empfängnis Isaaks. Schon hier indes ist die Rede vom „Gott, der die Toten lebendig macht“ (Röm 4,18), und Jesu Auferweckung wird (Röm 4,23) angesprochen. Doch nehmen wir nun die ‚Fortsetzung‘ im Hebräerbrief dazu (Hebr 11,17–19):

Aufgrund des Glaubens brachte Abraham den Isaak dar, als er auf die Probe gestellt wurde, und gab den einzigen Sohn dahin, er, der die Verheißungen empfangen hatte und zu dem gesagt worden war: Durch Isaak wirst du Nachkommen haben. Er verließ sich darauf, dass Gott sogar die Macht hat, Tote zum Leben zu erwecken; darum erhielt er Isaak auch zurück.

Seit Immanuel Kant und Søren Kierkegaard ist es üblich geworden, in der „Bindung Isaaks“, wie die Rabbinen sagen<sup>52</sup>, ein Mordgeschehen zu sehen, ob man sich nun darüber empört wie Kant<sup>53</sup> oder wie Kierkegaard eine religiöse „Suspension des Ethischen“

<sup>52</sup> Gen 22,1–19. Wie zentral dies Ereignis für die Juden war und ist, zeigt sich an der Fülle der Legenden dazu (darunter auch solche, in denen Isaak stirbt).

<sup>53</sup> I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, herausgegeben von W. Weischedel, Darmstadt 1956, 861 (4. Stück, § 4: B 290).

einführt<sup>54</sup>. Doch nennen wir Abraham nicht den Vater des Gehorsams, sondern den des Glaubens, der Glaubenshoffnung. Kinderopfer waren damals dort üblich – und die Episode läuft ausdrücklich darauf hinaus, dass Gott dies nicht will, so sehr die männliche Erstgeburt Ihm gehört. Auch Jesus musste von seinen Eltern freigekauft werden (Lk 2,22–24); und bis heute geben fromme Juden dem Cohen einen Obolus für ihren Erstgeborenen.<sup>55</sup>

Es geht nicht um Gehorsam. Hätte Abraham dem Auftrag mit dem Gedanken gehorcht: ‚Der Herr hat gegeben, er darf wieder nehmen‘, dann hätte er die Probe nicht bestanden. Sie lag nämlich darin, *im* Opfer den Hoffungsglauben an Gottes Verheißung zu bewahren. So – nach dem Römerbrief – die Klärungen im Schreiben an die Hebräer.

3. Warum nun diese Erprobung? Nicht weil der Allwissende Gewissheit brauchte, sondern weil Abraham allein dadurch an seine äußersten Möglichkeiten gerät. Treten wir einen Schritt zurück: Ein Gerechter lebt vor seinem Gott, in Rechtschaffenheit, „ganz“ (*tamim*) sagt die Schrift,<sup>56</sup> in stetem Fortschritt. Und nun stößt er plötzlich auf eine Kluft oder vielmehr einen Felssturz. Unmöglich, so fortzufahren wie bisher. Entweder geht es von der erreichten Höhe steil hinab oder übersteil hinauf. Man kann von ‚Versuchung‘ sprechen: Führung in eine Situation, die die Verfehlung nahelegt. Aber, erwidert Jakobus (1,13), nicht immer und einzig dazu, *um* zu *verführen*.

Ob so oder anders: Menschen ist eine solche Erprobung verboten.<sup>57</sup> Gott jedoch setzt sie ein, um uns zur äußersten Liebe zu helfen. Oder hätte Abraham im Blick auf den spielenden Knaben vor ihm, auf den mitarbeitenden Jüngling (nach den Rabbinen war Isaak damals, statt – wie oft vermeint – ein Kind, ein junger Mann von 37 Jahren) „gegen“ [oder<sup>58</sup> „jenseits, über“] Hoffen und Erwarten hoffen können?

Freiwillig geben wir bestenfalls unser Zweitbestes, nicht das Beste. Solange wir es sind, die uns hingeben, haben wir sozusagen noch die Hände unter dem Tablett. Unser Bestes, oder genauer: wir selbst müssen uns genommen, entrissen werden. Vom Süßesten bis zum Schlimmsten kommen wir nur ‚hingerissen‘ über uns hinaus.

Darum steht diese Prüfung auch uns allen bevor. Spätestens im Tod, wenn wir nicht mehr leben dürfen (jeder Atemzug eine Qual) – und doch wider allem Anschein daran festhalten sollen und dürfen, dass Gott der Herr des Lebens ist, der es für jede und jeden in Fülle bereithält. Es dürfte klug sein, sich (wie andere), besonders in entsprechenden Situationen, darauf vorzubereiten.

## Summary

God presents himself as the maker of good and evil. With Hans Jonas many theologians call him powerless – or guilty. But that is not only unbiblical, it also eliminates the possibility of prayer. On the other hand, some defensive efforts simply sound cynical in the ears of victims. Instead of defending God we should defend our faith in him, appealing to his promise that he will vindicate himself. For example, we look, finally, at the sacrifice of Isaac, the story of God’s challenge to a “hope against hope”.

<sup>54</sup> S. *Kierkegaard*, Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio, herausgegeben von E. *Hirsch*, Düsseldorf 1959, 57–73 (Problema I, 104–116).

<sup>55</sup> Mit (un)möglichen Wiederholungen heute zu argumentieren geht darum fehl.

<sup>56</sup> Gen 17,1 (Luther übersetzt „fromm“, gemeint ist: entschieden, gesammelt, ungeteilt).

<sup>57</sup> Dies ist das Thema von Werner Bergengruens Roman „Der Großtyrann und das Gericht“ (Hamburg 1935).

<sup>58</sup> Außer „wider“ kann *parà* c. acc. (Röm 4,18 – Grundbedeutung „bei“) auch „entlang“ und „über hinaus“ bedeuten.