

BOOTHE / STOELLGER (HRSG.)

MORAL ALS GIFT ODER GABE?

KONIGSBERG & TROJAN

INTERPRETATION INTERDISZIPLINÄR

HERAUSGEBER

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

BEIRAT

PETER FRÖHLICHER, PETER-ULRICH MERZ-BENZ, EMIL ANGEHRN

BAND 1

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

MORAL ALS GIFT ODER GABE?

ZUR AMBIVALENZ VON MORAL UND RELIGION

HERAUSGEGEBEN VON

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

Umschlagabbildungen

Vorderseite: Giovanni Segantini (1858-1899) *A messa prima (Frühmesse)*, 1884/85, Öl auf Leinwand, 108 x 211 cm, Segantini Museum, St. Moritz

Rückseite: Giovanni Segantini (1858-1899) *La penitente (Die Büßende)*, 1882 (?), Photographie G. Segantinis, vor der Übermalung auf *Frühmesse*, Öl auf Leinwand, 108 x 211 cm, Segantini Museum, St. Moritz

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2004

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-2558-X

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

VORWORT

„Religion und Moral“ in einem Atemzug zu nennen, klingt beinahe abwegig zu Zeiten, da Religion vielmehr mit Gewalt und Sendungsbewußtsein einher zu gehen scheint als mit einer Moral, die diesen Namen in kritischem Sinne verdient. Religion und Amoral, Terror und Intoleranz bestimmen das Bild in den Medien, sei es im Blick auf die Geschichte des Christentums oder sei es im Blick auf ihre monotheistischen Verwandten. Dementsprechend sind die Beiträge des vorliegenden Bandes der Religion gegenüber vor allem im Duktus des Hinterfragens gehalten, gerade auch in Auseinandersetzung mit einer Moral, die sich auf Religion gründet. Und das nicht von ungefähr. Denn in sozialwissenschaftlichen, psychologischen, psychoanalytischen, wissenssoziologischen und philosophischen Perspektiven zeigen sich nur zu oft die prekären, wenn nicht krankhaften Folgen einer ‚religiös begründeten‘ Moral. Sie kann traumatisieren, Gewalt freisetzen, ganze Staaten in die Irre führen – und imponiert dabei nicht selten mit dem Gestus des Mythischen oder Metaphysischen.

Nur bliebe man unkritisch plakativ, wollte man für diese Konsequenzen leichthin die Religion verantwortlich zu machen. Denn Religion gibt es nur im Plural der Kulturen wie der pragmatischen Kontexte und damit nur in pluralen Perspektiven und Horizonten, die nicht einfach unter *einen* polemischen Begriff zu bringen sind. Religion kann auch zur Humanisierung, Kultivierung und gelegentlich sogar zur Befriedung beitragen. Die Frage ist nur: welche Religion in welcher Kultur und in welcher Lebensform. Auch das gilt wie für das Christentum auch für seine Verwandten.

Da es bei der Kritik der entstellten Verhältnisse nicht bleiben soll, geht es im folgenden auch um Gegenlektüren, die nach den Potentialen vor allem der christlichen Religion für eine Moral fragen, die nicht fundamentalistisch, essentialistisch oder gar gewalttätig ist. Religions- wie Moralkritik ist dann nicht auf eine generelle Zurückweisung von Religion und religiös ‚begründeter‘ Moral zu verkürzen, sondern sie wird zur Unterscheidungskunst: Religion von Religion zu unterscheiden, die eine religiöse Lebensform von einer anderen und die Religion von ihrer Moral. Und das nicht allein, um die Moral aus religiösen Engführungen zu befreien, sondern auch, um die Religion auf ihre lebensdienlichen Potentiale hin zu untersuchen. Sie bietet in Geschichte und Gegenwart auch Möglichkeiten zu einer pluralismusfähigen Kultur und einer interkulturell wirkungsvollen – eben nicht selbstgerechten – Moral, Möglichkeiten, von denen manche noch der Verwirklichung harren.

Die Beiträge dieses Bandes sind vor dem jüngsten ‚Krieg der Kulturen‘ entstanden, diesseits von dessen Zuspitzung und noch in aller Unbefangenheit und Vitalität des akademischen Diskurses. Wenn der lebendige Streit des Grunde Gebens und Gründe Verlangens abbricht, kommt das Destruktive in Gang. Das zeigt die aktuelle Lage in unverlangter Deutlichkeit. Demgegen-

über sind die folgenden pluralen, gelegentlich auch heterogenen Beiträge ein trans- und interdisziplinäres Beispiel für die Arbeit an den Grenzen der Verständigung. Wer diese Grenzlagen des Diskurses im Namen der Homogenität oder strikter Konsistenz gering schätzte, hätte die Aufgabe akademischer Verständigung verkannt. Daß diese offenen Konstellationen riskiert wurden, ist den Autoren der vorliegenden Beiträge zu verdanken.

Diese Grenzgänge wären nicht möglich gewesen ohne gewichtige Unterstützung: Zu danken ist der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, Deutschland, für die Unterstützung der interdisziplinären wissenschaftlichen Tagung, aus der die meisten dieser Beiträge hervorgegangen sind. Zu danken ist ausdrücklich auch der Emil Brunner-Stiftung Zürich in Verbindung mit der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und dem Zürcher Universitätsverein für die Finanzierung der Drucklegung. Zu danken ist dem Verlag Königshausen und Neumann für die Aufnahme des Bandes in sein Programm – und für die Einrichtung der damit eröffneten Reihe ‚Interpretation Interdisziplinär‘. Zu danken ist ferner der Otto Fischbacher Giovanni Segantini Stiftung, insbesondere Christian Fischbacher sen. und Dr. Beat Stutzer vom Segantini Museum St. Moritz, für die Erlaubnis zum Abdruck von Segantinis ‚Frühmesse‘ und deren Vorfassung, sowie PD Dr. Kornelia Imesch vom Schweizer Institut für Kunstwissenschaft für ihre hilfreichen Hinweise zum Verständnis beider Werke. Zu danken ist Frau Renata Estermann, Abteilung Klinische Psychologie, Psychotherapie und Psychoanalyse, und zuletzt nicht am wenigsten Cécile Rupp und Andreas Mauz vom Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich für die professionelle Erstellung der Druckvorlage.

Zürich, den 21.3.2004

Brigitte Boothe
Philipp Stoellger

INHALT

| | |
|--|----|
| Vorwort | V |
| BRIGITTE BOOTHE & PHILIPP STOELLGER | |
| Einleitung: Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion | 1 |
| PHILIPP STOELLGER | |
| Postskript: Das Gift der Moral und die Gabe der Religion? Giovanni Segantinis Frühmesse | 16 |
| <i>I Moral, Empathie und soziale Beziehungen</i> | |
| JÖRG BERGMANN | |
| Moralisierung und Moralisierungsdistanz. Über einige Gefahren der moralischen Kommunikation in der modernen Gesellschaft | 25 |
| BRIGITTE BOOTHE & ULRICH STREECK | |
| Selbstgerechtes Wohlwollen in der Psychoanalyse | 45 |
| JÜRGEN KÖRNER | |
| Mitleid: Das Ende der Empathie | 59 |
| <i>II Moral und das Böse</i> | |
| PHILIPP STOELLGER | |
| Lesarten des Bösen. Überlegungen zum Bösen in theologischer Perspektive | 72 |
| RÜDIGER BITTNER | |
| Verwüstung durch Moral | 98 |

III Moral als Gewalt?

ULRICH STEINVORTH

Ist Moralität Gewalt gegen sich selbst? 104

HEINZ RÜDDEL

Das Trauma 127

IV Moral und die Ambivalenz religiöser Begründung

ADOLF GRÜNBAUM

Das Elend der theistischen Moral 143

PHILIPP STOELLGER

Theismuskritik und protestantische Ethik 176

INGOLF U. DALFERTH

Für oder wider den Theismus?

Zur obsoleten Kontroverse um ein philosophisches Konstrukt 197

HUBERT SPEIDEL

Theismus und Moral.

Das Elend des säkularen Humanismus 203

V Das menschliche Handeln in religiöser Sicht

KLAUS PETER RIPPE

Ist eine Ethik ohne Metaphysik zum Scheitern bestimmt? 213

JOHANNES FISCHER

Jenseits der Moral.

Das menschliche Handeln in religiöser Sicht 239

Hinweise zu den Autoren 273

Namensregister 278

MORAL ALS GIFT ODER GABE?
ZUR AMBIVALENZ VON MORAL UND RELIGION

VON

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

Einleitung

„Die Moral ist des Lebens wegen da,
nicht umgekehrt.“
Nietzsche¹„Und er sprach zu ihnen:
Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht
und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“

Mk 2,27

Das Moralische und das Religiöse
im Kontext des Verstehens, des Destruktiven
und der Handlungsbegründung

Die prominente Religionskritik Sigmund Freuds, niedergelegt in seiner Schrift „Die Zukunft der Illusion“ aus dem Jahr 1927, formulierte seinerzeit eine jener skeptischen Positionen,² die in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erwartungsgemäß auf fruchtbaren Boden fiel, einer wissenschaftlich-rationalistischen Strömung entgegenkam und Einfluß auf die öffentliche Meinungsbildung bis in die Gegenwart besitzt. Die Auffassung, theologische Lehrsätze und religiöse Glaubensinhalte seien Illusion und Lähmung des kritischen Denkens, war Ausdruck einer verbreiteten wissenschaftlichen und sozialen Entwicklung innerhalb der westlichen europäischen Industrienationen dieser Zeit. Dementsprechend gerieten Lehrsätze und Dogmen ins Abseits, während der Dienstleistungsbetrieb Kirche versuchte, den Marktsektor Trost, soziale Unterstützung und feierliche Arrangements im Konkurrenzkampf der sog. ‚Weltanschauungen‘ erfolgreich zu besetzen.

Die Religion – und damit bezog Freud sich durchgängig auf Inhalte der christlichen Semantik wie Vorsehung, Vatergott, Wunderglauben und Erlösung – habe nicht zuletzt in ihrer Werte schaffenden und erhaltenden Funk-

¹ Friedrich Nietzsche, KSA 8, S. 172.

² Übersicht und eingehende philosophische Analyse bei John Leslie Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart 1985. Mehr zur Thematik der Entfaltung religiösen Erlebens in: Brigitte Boothe, Das Dasein als Wunder. Die Entfaltung religiösen Erlebens. In: Wilfried Ruff (Hg.), Religiöses Erleben verstehen. Göttingen 2002, S. 91-112.

LESARTEN DES BÖSEN
ÜBERLEGUNGEN ZUM BÖSEN IN THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE

VON
PHILIPP STOELLGER

*„Denn die Kindlein, sie hören es nicht gerne,
wenn die angeborene Neigung des Menschen zum ‚Bösen‘
zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit erwähnt wird.
Gott hat sie ja zum Ebenbild seiner eigenen Vollkommenheit geschaffen,
man will nicht daran gemahnt werden, wie schwer es ist,
die ... unleugbare Existenz des Bösen mit seiner Allmacht oder seiner Allgüte zu vereinen.“
Freud¹*

1. Die christliche Perspektive: Radikalität und Universalität des Bösen

Wenn es ein Thema gibt, über das die Theologie und ihre Zeitgenossen anscheinend unvermeidlicher Weise in Streit geraten, dann ‚das Böse‘ – vor allem wohl wegen der Radikalität und Universalität, mit der in Juden- wie Christentum der Mensch als böse gilt. Seit der Geschichte vom Apfel gehört zum Credo beider Religionen: „das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf“ (Gen 8,21, Gottes Wort nach dem Noahbund); oder mit Paulus: „sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten“ (Röm 3,23). Daher werden Kinder beschnitten oder getauft – um ‚dem Bösen‘ entzogen und Gott übereignet zu werden. Ohne das Böse, genauer gesagt: ohne Sünde, keine Gnade. Und daher auch weder Juden- noch Christentum ohne diesen (asymmetrischen) Antagonismus.

Zwar mag man den Horizont der Vorstellung vom ‚radikalen Bösen‘ im Menschen für mythisch und damit für angeblich obsolet erklären, ebenso die entsprechenden Heilsvorstellungen wenn nicht sogar jedes Heilsvorlangen. Nur wäre damit weder verstanden noch auch nur im Blick, worum es der Theologie beider Religionen in dieser mythischen wie metaphorischen Rede ging: um die mitnichten obsoleten Selbsterfahrung, daß der Mensch von sich aus sich selber immer schon verfehlt und darin das Verhältnis zum Nächsten, vor allem also zu Gott. Diese in Mythos und Metapher verdichtete Erfahrung läßt sich auch diesseits des religiösen Horizontes formulieren (dann allerdings ambig): Zum Prozeß der Moderne, zumal in den Krisen der Spätmoderne, gehört die befremdliche Einsicht, daß das Ich nicht der letzte Grund aller

¹ Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930 [1929]), Studienausgabe Bd. IX. Frankfurt a.M. 2000 (= 1974), S. 191-270, S. 247f.

Gewißheit, sondern abgründig ist. Je näher man ihm kommt, je näher man sich selbst kommt, um so abgründiger wird es. Schlicht gesagt, Autonomie und Selbsterhaltung sind immer schon, vor jeder autonomen Tathandlung, prekär, weil und sofern das Selbst mit sich nicht einig ist. Daher kann befriedetes Selbstsein nicht von dem uneinigen Selbst autonom hervorgebracht werden. Könnte es das, wäre der Riß im Selbst von einer immer noch größeren Einheit umfassen, also nicht radikal. Wäre ein befriedetes Selbst hingegen undenkbar, drohte ihm Resignation oder Verzweiflung. Beide Auswege aus dem radikalen Dilemma des Selbstseins gibt es, auch in christlicher Perspektive. Aber beide sind insofern Abwege, als sie vor der Radikalität ausweichen oder in sie abstürzen.

Die Radikalität des Bösen im Selbst nicht a limine zu ermäßigen, ihm aber auch nicht das letzte Wort zu lassen, ist die Aufgabe einer Gratwanderung, wie sie in protestantischer Perspektive gesucht wird – im Zeichen des ‚simul iustus et peccator‘. Daß der Weg dieser Wanderung im Umgang mit dem Bösen nicht autonom zu finden ist, sondern nur durch und mit Anderen (letztlich von Anderen her und für Andere), ist dann und nur dann plausibel, wenn die Autonomie als stets schon vom Bösen versehrt erfahren wird – hier gabeln sich die Wege der Erfahrung und der entsprechenden Lebensformen. Nur, die prekäre Erfahrung lebt nicht von einem abstrakten ‚Pessimismus‘, sondern war selbst Kant plausibel, als er in der Analyse des autonomen Ich entdeckte, daß zu dessen Daseinsrätsel gehört, Ursprung des Bösen zu sein. Denn wer auf Freiheit setzt, kann das ‚radikale‘ Böse nicht vermeiden. Auf dem Weg dieser Erfahrung entwirft das brüchige Selbst grundverschiedene Lesarten seiner selbst. Die christliche ist eine davon – und im Christentum gibt es erfahrungs- und erwartungsgemäß nicht nur eine Lesart dieser Erfahrung. Diesseits der hermeneutischen Probleme der Pluralität im Verstehen des Bösen sei zunächst zur vorläufigen Orientierung und in aller Ungeschütztheit eine ‚Bestimmung‘ des Bösen riskiert:

Entscheidend ist, an welcher Leitdifferenz diese Bestimmung entworfen wird. Wenn die Differenz von Gut und Böse leitend ist, liegt ein moralisches Verständnis nahe – und das Böse würde reduziert auf die Tat oder sublimier auf den Willen. Das Andere des Bösen braucht aber nicht mit ‚der guten Tat‘ bzw. dem entsprechenden Willen oder Gewissen identifiziert zu werden. Wenn dieses Andere das Selbst in einer bestimmten Verfassung, ‚das Heil‘ oder Gott als Inbegriff des Guten meint – liegt der Sinn von Gut und Böse *diesseits* oder *jenseits* der Moral. Die Bestimmung des Bösen ist dann vor- oder transmoralisch. Hier liegt die entscheidende Pointe eines theologischen wie religionsphilosophischen Verständnisses des Bösen. Es ist weder auf ‚Moral‘ zu reduzieren (d.h. nicht primär eine Abweichung von der moralischen Ordnung) noch auf ‚Natur‘ (d.h. nicht primär die ‚Unordnung‘ von Leib oder Trieben), sondern es ist radikaler, mehr als ‚nur‘ Tat und mehr als nur ‚natürlich‘: sei es ein Riß der ontologischen, der sozialen, der anthropologischen oder möglicherweise der psychologischen Ordnung. In *christlicher* Perspektive

ist es der Riß der Ordnung des Gottesverhältnisses – und damit ein Riß im Selbst, also in der Ordnung des Selbst- und Fremdverhältnisses des Menschen.

Das ‚Perverse‘ daran ist (und zwar wieder nicht in moralischem Sinne), daß der Riß der Ordnung, mythisch gesagt ‚einmal in der Welt‘, zur Regel wird, also seinerseits zur Ordnung des Normalen. Die Rede von den ‚Strukturen‘ des Bösen (etwa in den ökonomischen oder politischen Verhältnissen) versucht das zu artikulieren. Dem entspricht dann der Riß in der Ordnung ‚des Guten‘, die nachhaltige moralische Abweichung, indem sie zur Regel der gestörten, ‚verkehrten‘ Ordnung wird. Daß ‚das Herz des Menschen böse ist von Jugend auf‘ ist – nach jüdischer wie christlicher Konfession – die Regel, der gegenüber das Gute in die Position der Abweichung geraten ist (mythisch gesagt: des Ursprungs und des Ziels). Nicht das integrale Gottesverhältnis ist dann (nach ‚dem Fall‘) der Regelfall, sowenig wie das integrale Selbst- und Fremdverhältnis, sondern dessen ‚Perversion‘. Entscheidend für die Verständigung über das Böse ist demnach, auf welchem Hintergrund resp. in welchem Horizont gesprochen wird: auf dem retro- und prospektiven einer imaginativ erinnerten oder erhofften heilen Ordnung, oder auf dem präsenten einer Ordnung der Normalität des ‚Perversen‘.

Zum Hintergrund bzw. Horizont der Lozierung des Problems kommt die Frage nach der Modalität: Das Böse ist eine *Qualifizierung*, mit der etwas für jemanden von jemandem beurteilt wird. Damit ist die Erfahrung vom Bösen *irreduzibel qualitativ* – sie artikuliert sich im Kontext der Qualia, der durch keine quantitative Sicht der Dinge reduziert werden kann. Ähnlich wie der Geschmack von Schokolade meßbar und möglicherweise neuronal simulierbar sein mag, man damit aber nie und nimmer diesen Geschmack selber kennt, sofern man sie nicht selber geschmeckt hat, so mag beschreibbar, meßbar und möglicherweise simulierbar sein, wann und wovon mit dem Bösen die Rede sein mag – selbst erfahren hat man es damit noch lange nicht. Anders gesagt, das Böse erschließt sich nicht eigentlich aus der Beobachterperspektive, sondern lebt von und in der Teilnehmerperspektive. Es geht nicht in seiner Bestimmtheit auf, sondern hat seinen Sitz im Leben im Vollzug der Erfahrung und deren Artikulation. Damit ist die Rede von ihm so irreduzibel *qualitativ* wie *perspektivisch*. Und daher ist die Rede vom Bösen ein paradigmatischer Ort (ein Topos als ‚Gemeinplatz‘) differenter Lesarten bis hin zum ‚Konflikt der Interpretationen‘.

2. Konfligierende Lesarten: eine hermeneutische Orientierung

Die *hermeneutische Brisanz* des Bösen, wie kaum ein anderes Thema ‚konkurrierende‘, ja bis aufs Letzte ‚konfligierende Lesarten‘ zu provozieren² – also irreduziblen Dissens –, gehört zur ‚Sache selbst‘ (wenn es denn eine ‚Sache‘ wäre). Bei noch so großer Einigkeit über die Bosheit des Bösen und Übereinstimmung in dessen Ablehnung ist die Bestimmung des Gemeinten und der Versuch, es zu verstehen, mehr als Grund genug zur Uneinigkeit. Nicht nur, daß seine Manifestationen oft ambig sind. Denn zumeist wird das Böse nicht als Böses gewollt und getan, sondern entweder *im Namen* des Guten mit voller Überzeugung oder zumindest *im Wissen* um das Gute. Darüber hinaus ist das Böse von einer intrikaten Ungreifbarkeit, in der es sich dem Begriff entzieht. Schon die oben riskierte Bestimmung ist weder deutlich genug, um Phänomene eindeutig zu identifizieren, noch plausibel genug, um jeden überzeugen zu können. Mit der Ordnung der Reflexion und des Begriffs ist dem Bösen nicht Herr zu werden – als könnte man es im begrifflichen Zugriff je ‚beherrschen‘. Denn das Böse ist *das Andere der Ordnung*,³ zumal der Ordnung der Reflexion und des Begriffs. Es ist nicht von Logos geordnet, sondern von ‚widerwärtiger‘ Alogik. Daher auch sein mythischer Name: der Diabolos wirft durcheinander, was Gott geordnet hat.⁴ Da der Teufel aber unter vielen Namen und Gestalten auftritt,⁵ läßt er sich auch mit diesem weder bannen, noch in eine Ordnung einfügen.

Eine *Ordnung des Diskurses* über das Böse, eine geregelte Thematisierung, mit der dem Thema sein Platz angewiesen wird, läuft unvermeidlich Gefahr, sein Thema längst hinter sich gebracht zu haben und damit zu verlieren. Auf diese Weise würde das Böse in der Regel aus der Ordnung des Diskurses verdrängt. Auch wenn das zeitweilig gelingen mag – womit der Diskurs im Grunde sein Thema verfehlt – kehrt das aus der Ordnung Verdrängte, das in diesem Sinne *Außerordentliche*, spätestens im Konflikt mit anderen Diskursen

² Konkurrierende Lesarten sind m.E. von konfligierenden zu unterscheiden. Eine Konkurrenz bewegt sich innerhalb eines intentionalen Horizontes; ein Konflikt hingegen lebt von und mit gegenseitigen Exklusionen, letztlich von einer Inkommensurabilität differenter Horizonte.

³ Zumindest solange ‚die Ordnung‘ als Kosmos und Polis oder Schöpfung und Heilsgeschichte gedacht wurde.

⁴ Das könnte man ‚böartige‘ Abdrift nennen: Man hat es beim ‚Bösen‘ mit *Unbestimmtheit* zu tun, und zwar nicht mit ‚schönen Ungenauigkeiten‘, sondern mit *gefährlicher* Unbestimmtheit und uneinholbarer Unbestimmbarkeit.

⁵ Vgl. u.a. die an der Vielfalt der Namen orientierte mehrbändige Monographie von Russel (Jeffrey Burton Russel, *The Devil. Perceptions of Evil from antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca/London 1977; ders., *Satan. The Early Christian Tradition*. Ithaca/London 1981; ders., *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*. Ithaca/London 1984; ders., *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*. Ithaca/London 1986; ders., *The Prince of Darkness*. Ithaca/London 1988).

wieder. Daher gibt es wohl keinen Diskurs über das Böse ohne Verwerfungen und ohne Konflikte im Letzten. Damit sei nicht gesagt, Konflikt sei böse und solle nicht sein, sondern nur, daß man im Blick auf das Böse es stets und unvermeidlicherweise mit *irreduzibel* ‚konkurrierenden‘, wenn nicht gar ‚konfligierenden Lesarten‘ zu tun bekommt.

Um das Problem der *konfligierenden Lesarten* am Beispiel des Bösen zu verdeutlichen, ist eine hermeneutische Bemerkung angebracht zu Sinn und Funktion der *Differenz* im Verstehen: Von der Hermeneutik erwartet man in platonischer Tradition, nicht erst seit Gadamer, eine Orientierung am ‚Einen‘, ‚Guten‘ und ‚Wahren‘, wie sie in der Leitmetapher der ‚Horizontverschmelzung‘ von Autor bzw. Text und Leser zum Ausdruck gebracht wird. Und selbst in der Frankfurter Schule steht es um die finale Erwartung an einen Diskurs nicht grundsätzlich anders, wenn man auf Einigkeit aus ist nach dem Motto, das Wahre zeige sich im finalen Konsens.

Dieser allzu selbstverständlichen Orientierung an finaler Einigkeit entgegenet die vehemente *Kritik* der Hermeneutik:⁶ Käme das Verstehen im Konsens oder in der Horizontverschmelzung an sein Ziel, wäre das Gespräch und jede Verständigung tot. Denn am Ziel ist das Verstehen zu Ende, wie die Medien der Verständigung hier kollabieren: Schweigen statt Gespräch, und Konsens statt Diskurs. Dabei werde mit dem Verstehen (so Hörisch) ein Wille zur Macht demonstriert, eine Einigkeitsobsession, alles zu beherrschen und unter die Einheit des Verstehens zu zwingen. Das eigentliche *Movens* des Verstehens aber sei vielmehr die Differenz, die Uneinigkeit also, die das Gespräch in Gang bringt und hält. Darum gelte es auch, diese Differenz gerade nicht final zu eliminieren, sondern zu hegen und zu pflegen.

Nun ist mit dieser Kritik an der ‚Wut des Verstehens‘,⁷ alles gleich zu machen, und dem Gegenmodell, die Differenzen zu kultivieren, der theologische Erzhermeneut Schleiermacher zutiefst einig. Ihm gelten Konsens und Dissens als gleichermaßen gültige Ausgänge des Gesprächs, denn auch der bestimmte Dissens ist eine gültige und befriedigende Klärung einer Differenz. Die Bedingung des Verstehens sei nicht das Einverständnis, sondern: da sich „das Mißverstehen von selbst ergibt“, muß das Verstehen „auf jedem Punkt ... gewollt und gesucht werden“.⁸ Daher sei das Verstehen auch eine ‚unendliche Aufgabe‘.⁹ *Dissens*, auch finaler, und damit grundverschiedene Lesarten

⁶ Z.B. von Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, erw. Nachaufl. Frankfurt a.M. 1998.

⁷ Der Ausdruck stammt von Schleiermacher (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg 1958, S. 80).

⁸ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu hg. v. Heinz Kimmerle, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 2*. Heidelberg 1959, S. 86.

⁹ Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik*, a.a.O., S. 31: „ich verstehe nichts was ich nicht als notwendig einsehe und konstruieren kann. Das Verstehen nach der letzten Maxime ist eine unendliche Aufgabe“. Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hg. v. Manfred Frank. Frankfurt a.M. 1977, S. 101: „Das Wahre ist, daß das Übergehen vom Unbestimmteren in das Bestimmte bei jedem Auslegungsgeschäft eine unendliche Aufgabe ist“.

77

Lesarten des Bösen

sind also kein hermeneutisches Übel, sondern durchaus *wünschenswert*, um das Gespräch und Verstehen des Anderen in Gang zu bringen und zu halten. Denn wie die „Beziehung des Denkens auf das Sein die Bedingung alles Streites ist“, so „ist der Streit die eigenthümliche Form der eigentlichen Gesprächsführung“.¹⁰

Nur – was genau sind ‚konfligierende Lesarten‘? Nominal definiert, eine *Perspektivendifferenz in bezug auf dasselbe*. Allerdings ist ‚dasselbe‘ gerade fraglich, wenn es in differenten Perspektiven auftritt und verschieden gelesen wird.¹¹ So kann man völlig Verschiedenes über ‚das Böse‘ sagen, wobei offen wird, ob man über dasselbe redet. Aber eben dadurch entsteht erst die Konkurrenz oder der Konflikt: wenn Verschiedenes oder *Inkommensurables* über dasselbe und zwar unter jeweils bestimmtem *Aspekt* gesagt wird und zwar *plausiblerweise*. Genauer wäre es also zu sagen: *Irreduzibel divergente Lesarten gibt es (zu recht und auf Dauer), wenn in bezug auf ein Thema unter einem bestimmten Aspekt mehr als eine gültige oder plausible Lesart aufrechterhalten werden kann*. Dann wird die Konkurrenz, bei der sich jeder durchsetzen will, nicht selten zum Konflikt, und der Pluralismus der Perspektiven (Lesarten) *radikal*, nicht extern koordinierbar, sondern intern konfligierend. Dann entsteht – mit Nelson Goodman zu sagen – eine Pluralität von Welten, von Lese- bzw. auch von Lebenswelten: wenn die Horizonte der konfligierenden Perspektiven nicht in einer höheren Einheit integrierbar sind.

Demzufolge ist ein Hinweis zur Pluralismustheorie nötig: Goodmans These der Pluralität von *wirklichen* Welten (im Unterschied zur semantischen These einer Pluralität von *möglichen* Welten¹² wie zur semiotischen einer Pluralität von *möglichen Textwelten*¹³) geht auf Cassirer und damit auf Leibniz zurück.¹⁴ Bei Cassirer sind die pluralen Weisen der ‚Welterzeugung‘ in den Modi der symbolischen Formen wie Sprache, Mythos, Kunst, Wissenschaft und Geschichte, (vermeintlich) harmonisch integrierbar im offenen Kosmos der Kultur. Bei Goodman verschärft sich die Lage, wenn es verschiedene *wirkliche* Welt(versionen) in derselben Hinsicht gibt.¹⁵ Dann liegt vor, was

¹⁰ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Dialektik* (1814/15). Einleitung zur *Dialektik* (1833), hg. v. A. Arndt. Hamburg 1988, S. 136.

¹¹ Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Dialektik*, a.a.O., S. 135: „Denn zweie sind nur im Streit, sofern sie ihr Denken auf ein von beiden gemeinschaftlich als dasselbige gesetztes Sein beziehen, und insofern das Denken des einen das des andern aufhebt“.

¹² David K. Lewis, *On the Plurality of Worlds*. Oxford 1986.

¹³ Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*. München/Wien 1992, S. 256ff.

¹⁴ Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt a.M. 1984 (= 1990), S. 13ff.

¹⁵ Goodman, a.a.O.

Wolfgang Welsch¹⁶ als *internen* vom *externen* Pluralismus unterschieden hat. Der externe heißt schlicht, daß wir in verschiedenen Hinsichten in verschiedenen Welten leben (können). Erst wenn es in *einer bestimmten* Hinsicht verschiedene, gleich-gültige Weltversionen gibt, treten Konflikte auf, die den Pluralismus intern, radikal und potentiell gefährlich werden lassen.

Im Blick auf ‚das‘ *Selbst* hat das die Folge, die Julia Kristeva formuliert: „Auf befremdliche Weise ist der Fremde in uns selbst: Er ist die verborgene Seite unserer Identität“.¹⁷ Für eine Analyse des Patienten ‚Selbst‘ heißt das, es kann nicht nur *eine* ‚treffende‘, ‚passende‘ oder ‚hilfreiche‘ Beschreibung geben. Diese nicht triviale oder additive Pluralität ist allerdings für theoretische Analysen schwer erträglich. Sie halten ‚in der Regel‘ an dem idealen Regulativ einer ‚besten aller möglichen‘ Analysen fest – und ihre Kritik reduziert demgemäß die Plausibilität anderer Theorieperspektiven *und* die intrinsische Komplexität ihres Phänomens: des intern pluralen Selbst, das divergente, konkurrierende, ja konfligierende Lesarten nicht nur ermöglicht, sondern – um seiner Komplexität willen – gerade erfordert.

Ob beispielsweise verschiedene Lesarten eines Gesprächsprotokolls wirklich konfligierend sind oder ob sie sich in verschiedene Akzentuierungen einer (z.B. der psychoanalytischen) Perspektive integrieren lassen; ob nicht die Konkurrenz der Lesarten einem ‚Narzißmus der kleinen Differenzen‘ zwischen Angehörigen einer Profession entspringt; ob also bei noch so großer Differenz im Einzelnen nicht eine immer noch größere Einigkeit über den gemeinsamen Horizont besteht – das kann nicht jenseits eines konkreten Falles diskutiert und schon gar nicht von theologischer Perspektive entschieden werden, auch wenn sie hermeneutisch imprägniert ist. Damit würde jedenfalls dem potentiellen Konflikt einiges an Zündstoff genommen und der Pluralismus der Lesarten als Konkurrenz *koordinierbar*: Wenn Du dies meinst und ich das, dann beziehen wir uns auf verschiedene Aspekte desselben Gesprächs. So gesehen wären Lesarten problemlos plural.

Die *irreduzible* und potentiell *konfligierende* Pluralität der möglichen Perspektiven etwa auf ein protokolliertes Gespräch gründet einerseits in der externen Perspektivendifferenz, andererseits in der *irreduziblen internen Vieldeutbarkeit und Unbestimmtheit sowohl eines jeden Selbst wie des Gesprächs*. Formal gesagt: *alles, was nicht definitiv vollbestimmbar ist, ermöglicht, ja erfordert plurale Interpretationen*. Andernfalls würde man die intrinsische *Deutbarkeit* des mehr oder minder Unbestimmten unterschreiten. Jede Übertreibung *einer* zu *der* Perspektive wäre eine unzulässige Reduktion der Deutbarkeit. Allerdings braucht es zur Vermeidung dieser Reduktion auch der Ausgestaltung bestimmter (und damit begrenzter) Perspektiven, sonst gäbe es keinen dynamischen Pluralismus.

¹⁶ Wolfgang Welsch, *Vernunft*. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a.M. 1995, S. 830ff.

¹⁷ Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a.M. 1990, S. 11.

In diesem Sinne ist der vorliegende Versuch zu verstehen, eine hermeneutisch-theologische Perspektive auf ‚das Böse‘ zu skizzieren. Damit geht es um das, was Hans Blumenberg „Ambiguitätstoleranz“ genannt hat: „Ein Kriterium für intellektuelle Gesundheit ist die Spannweite von Unvereinbarkeiten im Hinblick auf ein und dieselbe Sache, die ausgehalten wird und dazu noch Anreiz bietet, Gewinn aus der Beirrung zu ziehen“.¹⁸ Daß man ‚Gewinn aus der Beirrung‘ einer theologischen Perspektive auf ‚das Böse‘ ziehen könnte, erfordert auch die Ambiguitätstoleranz, die ‚Beirrung‘ nicht für ‚Verirrung‘ zu halten – oder gar noch schlimmer von ihr zu denken.

3. Metaphorische Rede und das Sündenbekenntnis als ‚eigentliche‘ Rede vom Bösen

a) *Der Ort religiöser Rede vom Bösen*

Brisant wird der *Konflikt* von Lesarten, wenn deren Thema *genauer bestimmt* wird. Nur ist das im Falle ‚des Bösen‘, wie gesagt, nicht einfach. Denn ein präzisiertes Böses ist schnell ein ‚zu‘ bestimmtes, terminiertes und im Grunde eingeordnetes Böses, dem ein Platz angewiesen wurde, an dem über es verhandelt werden kann, als befände es sich in Handschellen vor Gericht. Solch eine ‚Leichtfertigkeit‘ soll hier vermieden werden, auch wenn man sich der Präzisierung in der Thematisierung des Bösen nie ganz entziehen kann. Denn die „Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen“ (Blumenberg).

Um den Konflikt mit anderen Lesarten zu *ermöglichen*, wurde eingangs das Böse theologisch ‚präzisiert‘ (und das heißt eben auch: ‚beschnitten‘). Die Ambivalenz dieses Vorgehens ist klar, aber unvermeidlich, wenn man nicht aneinander vorbeireden will. Es geht (hier) in theologischer Perspektive *nicht* um ‚das Böse‘ in einer *metaphysischen Allgemeinheit*, die im Begriff auf Distanz bringt, was uns doch näher ist, als uns lieb sein kann. Es geht auch nicht um ‚den Bösen‘, etwa um die Geschichte des Teufelsmythos mit all seinen Verzweigungen, wie er ungefähr im 13. Jh. im ‚christlichen Abendland‘ in Blüte stand. Denn: „Man muß nicht den Teufel bemühen, um das Böse zu verstehen. Das Böse gehört zum Drama der menschlichen Freiheit. Es ist der Preis der Freiheit“.¹⁹

Seit dem Mittelalter (ungefähr bis zur Reformation) galt die ‚falsche Meinung‘, die Ketzerei, als Manifestation des Bösen, die man auf den Teufel zurückführte (wie Luther im Gegenzug ‚Rom‘ oder ‚die Kurie‘ verteufeln konnte). Außerhalb und wider die ‚wahre Kirche‘ zu stehen, zu denken und zu leben hieß, außerhalb der (kirchlichen!) *Ordnung* des Wahren zu sein und

¹⁸ Hans Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*. Frankfurt a.M. 1998, S. 9.

¹⁹ Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. München 1997, S. 13.

gegen sie aufzubegehren.²⁰ Dieses Wider die Ordnung der Kirche ist eine ‚klerikale‘ Engführung ‚des Bösen‘ – mit der sich eine andere Engführung verband: den Inbegriff des Aufbegehrens (gegen Gott und Kirche) in der Sexualität zu sehen, wie es Augustins concupiscentia carn(al)is insinuiert,²¹ derer sich der Teufel in Gestalt der Schlange bediente, um die Menschheitseltern zu verführen – und in dem Akt sich selbst verfehlender Freiheit zugleich die Strafe für denselben zu zeugen: eine Sünde, die Sünde zeugt, also ihre Strafe schon in sich selbst trägt und auf alle späteren überträgt in der Zeugung.

Es geht hier demnach nicht um das *moralische Fehlverhalten*; und auch nicht um den bösen Willen, der das Böse um des Bösen willen will. Denn das Böse im Fremd- und Selbstverhältnis des Menschen ist radikaler als ein bloßes ‚malefactum‘, nicht bloß eine widerrechtliche Übeltat aus freier Wahl. So sahen es zwar die Pelagianer, aber gegen diese Reduktion entfaltete Augustins Vertiefung des Denkens über das Böse ihre Pointe. Es wurzelt nicht bloß in der humanen Wahlfreiheit, sondern tiefer, in einem ‚unwiderstehlichen‘ Drang, in einer Drift der Affekte, die radikaler ist als bewußte Wahlakte.²² So jedenfalls kann man Augustin ad bonam partem lesen: daß er mit seiner mythischen wie metaphysischen ‚Tieferlegung‘ des Bösen in das Begehren den nichtintentionalen und präreflexiven ‚Ursprung‘ der Sünde im Sinn hatte.

Die theologisch gravierende Frage ist dann nicht die nach der Ketzerei als dem (klerikalen) Bösen, auch nicht die tendenziell moralisierende wie die nach der Sexualität, sondern gründlicher, die nach der ‚Abkehr von Gott‘ und in demselben Zuge die nach der fremdvergessenen Selbstbezogenheit als der ‚Gottesfeindschaft‘, und zwar *diesseits* von deren mythischer Personifizierung in dem Gottesfeind.²³ Statt um einen Mythos, einen Begriff des Bösen oder um einzelne Übeltaten geht es in theologischer Perspektive um eine Thematisierung ‚des Bösen als Sünde‘, wie es im *Bekenntnis* des Christen zum Ausdruck kommt, in dem er seine Selbsterfahrung artikuliert, *Sünder* zu sein.

Damit aber wäre ein *Konflikt* mit nicht-theologischen Lesarten fraglich und allererst zu finden und zu eröffnen. Denn Sünde ist primär eine Bestimmung des *Gottesverhältnisses* – und daher solange kein Thema für Andere wie die Psychologie oder die Philosophie, wie das Gottesverhältnis nur als ein (mißverständenes) Selbstverhältnis gilt. Erst die Implikationen der Sünde für das Welt- und Selbstverhältnis lassen mit den nicht-theologischen Perspektiven Konflikte entstehen, die aber um so heftiger. Die hermeneutische Aufga-

²⁰ Daher gehört(e) zur Taufe die abrenuntiatio diaboli mit der Formel ‚Ich widersage dir, Satan, und all deinem Pomp und all deinen Engeln‘. Wider die Kirche aufzutreten, war somit das Gegenstück zu dieser Absage an den Teufel.

²¹ U.a. Contra Julianum 2,8,19; 2,12,15; 2,16,31; 2,31,53; 4,2,10f; 13,26; 13,69f.

²² Daher ist auch die Reduktion der Sünde auf ein malum morale theologisch eine Unterinterpretation (gegen Leibniz) – die Sünde wird gravierend erst als *vornoralische*.

²³ Sc. ließe sich auch die ‚Geschichte des Teufels‘ als Geschichte der mythischen Darstellung humaner (Selbst)Erfahrung im Umgang mit dem Bösen lesen, in einer Hermeneutik des Mythos und seiner Formvarianz – aber das bedürfte erheblich weiteren Raum.

be der Theologie ist es, die Sprachgestalt der religiösen Rede vom Bösen als der Sünde auf ihre lebensweltlichen Hintergründe hin transparent werden zu lassen. Denn in diesem Horizont ergeben sich erst die Konvergenzen und Divergenzen, die einen Konflikt mit nichttheologischen Lesarten des Bösen ermöglichen. Vice versa ist es die hermeneutische Aufgabe anderer Lesarten, die Radikalität des Bösen als eines verkehrten Gottesverhältnisses nicht für ‚Hekuba‘ zu halten, sondern als indirekten Ausdruck des Selbstverständnisses des Glaubens – ohne ihn auf ein (gar sich selbst mißverstehendes) Selbstverhältnis zu reduzieren.

b) Metaphorizität der Rede vom Bösen

Den Raum der Rede und des Verstehens aus divergenten Perspektiven eröffnet die genuine Sprachgestalt des Bösen – die Metaphorizität dieser Rede. Die Sprachgestalt ‚des Bösen‘ ist ursprünglich nicht der Begriff, sondern die Metapher und mit ihr verwandte Formen der Unbegrifflichkeit²⁴ wie die Gleichnisse, Erzählungen, Fabeln und Mythen.²⁵ In *vortheoretischen* Zusammenhängen wie dem Bekenntnis, der religiösen Rede oder dem Gespräch ist ‚das Böse‘ in *indirekter* Mitteilung, nicht in begrifflicher Abstraktion, sondern in Metaphern und ihren rhetorischen Verwandten präsent, also in den Formen sprachlicher Übertragung.

Mit Hayden White gesagt: „Tropische Rede ist der Schatten, vor dem jeder realistische Diskurs zu fliehen sucht. Diese Flucht ist jedoch vergeblich; denn die Tropen stellen den Prozeß dar, durch den jeder Diskurs die Gegenstände *konstituiert*, die er lediglich realistisch zu beschreiben und objektiv zu analysieren behauptet.“²⁶ Der sekundäre vermeintliche Realismus der Deskription – wie er in quantitativen Verfahren gipfelt – unterschreitet aber die oben notierte Perspektivität und qualitative Dimension der Rede vom Bösen. Es entzieht sich dem Begriff wie der Quantifizierung. Denn es ist in ‚reiner Deskription‘ schlicht unsichtbar, genauso wie die Intentionalität, und wird erst sichtbar und die Rede davon nachvollziehbar, wenn man an deren per-

²⁴ Zum ‚Begriff‘ der Unbegrifflichkeit vgl. Hans Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt a.M. 1993, S. 75-93; vgl. Philipp Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont. Tübingen 2000, S. 264ff.

²⁵ Vgl. Rüdiger Safranski, Das Böse oder Das Drama der Freiheit, s. Anm. 19, S. 14: „Das Böse ist kein Begriff, sondern ein Name für das Bedrohliche, das dem freien Bewußtsein begegnen und von ihm getan werden kann“. Es ‚kommt‘ also von Außen und von Innen. Nur ist es längst nicht mehr Möglichkeit, die man tun oder lassen *kann*, sondern Wirklichkeit, mit einer Vergangenheit, die der bewußten Gegenwart stets schon vorausliegt.

²⁶ Hayden White, Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Einführung von Reinhart Koselleck. Stuttgart 1991, S. 8.

spektivischem Vollzug teilnimmt,²⁷ etwa in einer Erzählung von dem, was einem Übles widerfuhr. Nochmals mit der Tropologie Whites gesagt: „Das tropische Verfahren ist ... die Seele des Diskurses, der Mechanismus, ohne den der Diskurs weder seine Aufgabe erfüllen noch sein Ziel erreichen kann“.²⁸ – Die *Seele* des Diskurses würde ich allerdings nicht *Schatten* nennen, sondern, wenn schon Lichtmetaphorik, dann Licht oder Strahlen (wenn auch nicht ohne Schatten). Denn gerade White läßt sich von den Tropen leiten, und zwar auf erhellende Weise. Die hermeneutische Aufgabe, die Rede vom Bösen zu verstehen, ist dann allerdings damit verbunden, die ‚leitende Metapher‘ zu finden (oder zu erfinden).²⁹

Ein Beispiel für die auch in nichttheologischer Perspektive nachvollziehbare metaphorische Gestalt der Rede vom Bösen findet sich bei Hans Blumenberg: „Der Teufel weiß, daß er wenig Zeit hat“³⁰ sei ein „Einsatzmythos“, der „nur eine Formel für etwas ..., was sich begrifflich nicht hätte ausdrücken lassen [sei]: Die zum Unheil des Menschen entschlossene Macht steht ihrerseits unter dem Druck der Zeit“.³¹ Blumenberg ‚entmythologisiert‘ diesen apokalyptischen Satz, genauer gesagt interpretiert er ihn lebensweltphänomenologisch: „Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen“.³² Und er variiert diese Wendung auch noch weniger mythisch: „Immer weniger Zeit für immer mehr Möglichkeiten und Wünsche“, oder elementarer: „Die Welt kostet

²⁷ Die wissenschaftlich gängige Strategie, diese ‚unreine Rede‘ der Tropen zu reduzieren, verfehlt gerade das thematische Phänomen – und unterschreitet im übrigen (wissenschaftstheoretisch und -hermeneutisch gesehen) die Metaphorizität der Wissenschaftssprache (bis hinein in die Modellbildung) und die damit einhergehende latente Normativität jeder Deskription, die sich in der ‚Normalität‘ und Erwartungshaltigkeit einer Beschreibung zeigt.

²⁸ White, a.a.O., S. 9. Vgl. Reinhart Koselleck, Einführung. In: Hayden White, a.a.O., S. 2: „Er fragt danach, wie die kulturelle Verarbeitung geschichtlicher Erfahrung überhaupt sprachlich ermöglicht wird. Insofern rückt sein Anspruch in die Nähe von Gadamer, für den die Historik ein Unterfall der allgemeinen Hermeneutik ist. Und er verfährt auch ähnlich wie Hans Blumenberg, für den die erfahrungserschließende Kraft der sprachlichen Metaphern allen geschichtlichen Aussagen vorausliegt“.

²⁹ Vgl. White, a.a.O., S. 57f: „Es scheint nun möglich zu sein, die Ansicht zu vertreten, daß eine Erklärung nicht einseitig der Kategorie des tatsächlich Wahren einerseits und des rein Imaginären andererseits zugeschlagen werden muß, sondern einzig und allein nach der Reichhaltigkeit der Metaphern, die die Äußerungsfolge bestimmen, beurteilt werden kann. So gesehen könnte die leitende Metapher einer historischen Darstellung als eine heuristische Regel genommen werden, nach der bewußt bestimmte Arten von Daten als Quellenmaterial außer Betracht gelassen werden“.

³⁰ Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a.M. 1986, S. 71, mit Apk 12,12. 1979 im ‚Schiffbruch mit Zuschauer‘ heißt der Satz noch „Der Teufel hat nicht viel Zeit“ (Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, a. Anm. 24, S. 85).

³¹ Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, a.a.O., S. 86.

³² Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. Anm. 30, S. 71.

Zeit“.³³ Daran schließt Norbert Bolz ‚Variation dieses Ein-Satz-Mythos an: „Das Teufelszeug ist ein Inkognito der Techniken, Zeit zu gewinnen“.³⁴ Diese Zeit ist die Zeit des ‚Bösen‘; während etwa die Zeit zur Nachdenklichkeit³⁵ mitnichten auf teuflische Techniken zurückgeht.³⁶ Blumenberg dagegen verzichtet darauf, im Ton der heideggerischen Technikkritik „menschliche Bosheit zu dämonisieren“, sondern ist phänomenologisch deutlich zurückhaltender, wenn er sie „aus dem schlichten Mißverhältnis entstehen“ sieht, „daß ein Wesen mit endlicher Lebenszeit unendliche Wünsche hat“.³⁷

Wenn „Zeitgewinn als das Radikal aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität“³⁸ gelten mag, sind *manche* Metaphern Formen des Zeitgewinns in paradigmatischer Verdichtung, prägnante Abkürzungen – auch wenn andere Metaphern Umwege der Indirektheit sein können. Eine ‚Entdeckung der Langsamkeit‘ wie auch das Verweilen bei den Phänomenen sind kein Apotropeion gegen die teuflische Zeitnot, sondern einerseits deren Verschärfung im Vollzug, andererseits im glücklichen Fall deren Vergessen. Nachdenklichkeit etwa ist so gesehen eine Form glücklichen Vergessens der Enge der Zeit, sofern sie im Vollzug sich die Zeit gleich sein läßt. Aber das hat enge Grenzen.

„Die Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen“ bedeutet auch, *die Enge der Zeit ist die Wurzel der Sünde*. Darauf mit ‚Teufelszeug‘ zu reagieren, mit Techniken, Zeit zu gewinnen, ist so selbstverständlich, wie es die ganze Not dieser Enge ausdrückt, die ‚Krisis‘ nicht nur der Wissenschaften. Die lebensweltlichen Variationen des apokalyptischen Mythos sind deutlich genug, wenn sie zeigen, wie eine prägnante *Trivialität* in phänomenologischer Perspektive *hamartologisch qualifizierbar* ist (also als Sünde interpretierbar). Sowie wenig es Blumenberg um Dämonisierung geht, so wenig geht es hier um Moralisation, sondern um ein lebensweltlich prägnantes Beispiel, wie sich aus

³³ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. Anm. 30, S. 73.

³⁴ Norbert Bolz, *Das Böse jenseits von Gut und Böse*. In: Carsten Colpe/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hgg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a.M. 1993, S. 271.

³⁵ Vgl. dazu Hans Blumenberg, *Nachdenklichkeit*. In: *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung* 1980, S. 57–61; und Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt*. Hans Blumenbergs *Metaphorologie* als *Lebenswelthermeneutik* und ihr religionsphänomenologischer Horizont, s. Anm. 24, S. 325ff.

³⁶ Im übrigen ist diese Wendung von Bolz eine nicht besonders freie Übernahme von Blumenbergs Formulierung, „daß das Diabolische ein Konzentrat der das Leben durchziehenden Techniken und Kunstgriffe ist, Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben“ (Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. Anm. 30, S. 73).

³⁷ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, a.a.O., S. 71f.

³⁸ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, a.a.O., S. 74.

scheinbar Trivialem – aus Selbstverständlichkeiten – mitnichten triviale Konsequenzen ergeben.³⁹

„Mag nach dem Römerbrief des Paulus der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen sein, in ihr geblieben ist die Sünde jedenfalls wiederum durch den Tod.“⁴⁰ Damit kann man die Zeitlogik der Sünde lebensweltlich plausibilisieren – und eine imaginative genetische Phänomenologie der Sünde eröffnen. Ist es der Theologie doch stets ein Problem, zu sagen, was Sünde meint. Augustins Versuche waren darin phänomenal so reich wie verheerend in ihrer phänomenalen Wirkung als Moralisierung der Sünde, die mitnichten ein neuzeitliches Problem ist. Es gehört zur Pointe Blumenbergs, die Arbeit gegen die Enge der Zeit nicht zu moralisieren, also auch die Selbstbehauptung nicht zu verteufeln, sondern zu verstehen und allenfalls indirekt zu ‚therapieren‘.

Das Paradies wäre einst die Indifferenz von Lebenszeit und Weltzeit gewesen.⁴¹ Darin war sie der Raum zeitloser Gelassenheit und nachdenklicher Ruhe. Das Paradies als Metapher der Lebenswelt ist eine retrospektive Imagination, an der sichtbar und verstehbar wird, was wir verlassen haben – und welcher Horizont sich eröffnen könnte, wenn wir ins Nachdenken kommen.⁴² „Die Vertreibung aus dem Paradies hat noch nicht das Letzte an Auslegbarkeit hergegeben und wird es wohl auch nicht. Aber eine der vorletzten Fragen an den Mythos könnte sein: Vertreibung – war das überhaupt nötig, zerstören sich Paradiese nicht selbst? Vollkommener Einklang zwischen dem eben der Schöpferhand entsprungenen Menschenwesen und seiner Gartenwelt ist denkbar, doch kaum mehr als für einen Augenblick.“⁴³ Das ist nicht mehr eine handlungslogische Auslegung der Paradiesgeschichte, sondern eine lebensweltphänomenologische – diesseits von Intentionalität und Autonomie.

„Ein Garten, das ist wunderbar erdacht, ist ein Areal begrenzter Erfahrung; aber an Grenzen zu stoßen weckt und erregt den Zweifel, ob Größeres nicht jenseits der Grenze warten könnte. Im Grunde ist das Verbot, von dem einen Baum im Garten zu essen, nichts anderes als die Aufrichtung einer Grenze zum Vorenthaltenen im Garten selbst. Und dann erst die Zeit: Vier Jahre nach dem Tage 0 taucht am Himmel des Paradieses der erste Fixstern auf – *Alpha Centauri* mag Adam ihn genannt haben –, und vielleicht gab er das erste Gefühl davon, die Welt könne Vorbehalt auch in der Zeit sein. Da war ein Stück Wirk-

³⁹ Rhetorisch formuliert: wie ein Topos in imaginativer Varianz perspektivische Pointen freisetzt.

⁴⁰ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. Anm. 30, S. 72.

⁴¹ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, a.a.O., S. 72.

⁴² Und zwar nicht als Verewigung der Lebenszeit, das wäre die Hölle (s.u. zu Kant), sondern als noch nicht oder nicht mehr der schmerzhaften Divergenz. Vgl. Markus Hundek, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*. Würzburg 2000, S. 309ff, bes. S. 340ff.

⁴³ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. Anm. 30, S. 74.

lichkeit, das sich nicht um den Menschen zu kümmern schien, nicht war wie die Tiere, die er bei ihren Namen genannt hatte und die sich rufen ließen. War das ein Symptom für Weiteres? Ich brauche die Geschichte nicht auszuspinnen. Was der Mensch erfahren muß, sogar in einem Paradiese, ist die Gleichgültigkeit der Welt gegen ihn. Sie besteht auch, wenn nicht vor allem, in der Unabdingbarkeit der Zeitbedingung, die sie seinem Leben stellt; und sei es in der unmöglichen Gleichzeitigkeit selbst der Genüsse eines Gartens. Die Welt war da gewesen, als der Mensch zum ersten Mal erwachte; sie bestand fort, als er zum ersten Mal einschlief. Sie scheint nicht nur Garten zu sein: Unbekümmertheit um den Menschen ist ihr wie eine ‚Qualität‘ eigen. Es war leichtfertig gewesen, die Sache mit dem Rufen der Tiere bei ihren Namen für das Ausschließliche oder auch nur Exemplarische zu halten: Wünsche, die doch nichts anderes sind als Rufen von Realitäten bei ihren Namen, werden nicht wahr, und Wahres erweist sich als Ungewünschtes ... Nur die stärkste aller Verlockungen, wie Götter zu sein, konnte das Wissen überbieten, was Sterben bedeutete; dazu mußte sie die Erwartung enthalten, die Zeit der Welt zur eigenen Zeit zu machen. Nur diese Rivalität von Verbot und Versuchung ist denkbar: das Wissen von der Differenz zwischen Weltzeit und Lebenszeit einerseits, das Angebot ihrer endgültigen Identität andererseits.“⁴⁴

Bereits diesseits der Frage, was für eine Zeit die Lebenszeit sein mag – ob eng oder weit, kurz- oder langweilig – geht dem Menschen der ‚Absolutismus‘ der Weltzeit auf, in passiver Genesis ohne ‚Ichbeteiligung‘, wie Husserl formulierte. Das ist der Anfang vom Ende einer präreflexiven Ungeschiedenheit beider Zeiten. „Austritt oder Vertreibung – im Kern und an der Wurzel ist das nichts anderes als die aufbrechende Divergenz von Lebenszeit und Weltzeit durch Auflösung der Passung zwischen dem Horizont der Bedürfnisse und dem der Bedingungen ihrer Befriedigung.“⁴⁵ Beim ‚ersten Augenaufschlag‘ erschien die Weltzeit, oder zumindest im zweiten oder dritten, und das Gewährwerden dieser Zeit ist der erste und entscheidende Selbstverständlichkeitsverlust, der nichtintentionale Ausgang aus der Lebenswelt. „Aus der ‚Lebenswelt‘ selbst – ob vorgestellt im Bild des Paradieses oder unter Anleitung der Phänomenologie – steigt der Gedanke auf, der sie zerstört. Es bedarf keiner ‚Vertreibungen‘.“⁴⁶ Diese imaginative Sicht ‚der Dinge‘ entlastet die Theologie von einem moralisierenden Drama der Verführung und Vertreibung. Der anfängliche ‚Lebensweltverlust‘ im Gewährwerden der Weltzeit ist ein Widerfahrnis, das wir weder gewählt haben noch vermeiden konnten. Es

⁴⁴ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, s. Anm. 30, S. 74f.

⁴⁵ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, a.a.O., S. 76. Daher sei für „den phänomenologischen Zuschauer“ der Ausgang aus der Lebenswelt „kein Verhängnis“, sondern „vielmehr der Preis für das Bewußtsein selbst“ (a.a.O., S. 76). Daß Blumenberg hier mitnichten Zuschauer ist, sondern verstrickt in diese Geschichte, die er selber imaginativ variiert, bedarf kaum des Hinweises.

⁴⁶ Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, a.a.O., S. 76.

zeigt die Labilität einer ‚vorgeschichtlichen‘ Lebenswelt, auf die daher auch nie als ‚stabiler Rekursgrund‘ zurückgegriffen werden kann. Allenfalls zählt sie zu dem, was wir hoffen dürfen.

c) *Antwort in theologischer Perspektive: das Sündenbekenntnis*

In der Perspektive des Christentums ist das durch und durch metaphorische *Sündenbekenntnis* die ‚eigentliche‘ und ‚ursprüngliche‘ Rede vom Bösen, die in ihren Grenzlagen zum manifesten Paradox verdichtet wird. Als Beispiel dafür kann das *Sündenbekenntnis des Paulus* zeigen, wie sich in dieser Sprache die rätselhafte Grunderfahrung der eigenen Sünde artikuliert:

Römer 7: „(7) Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber die Sünde erkannte ich nicht außer durchs Gesetz. Denn ich wußte nichts von der Begierde, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte [Ex 20,17]: ‚Du sollst nicht begehren!‘ (8) Die Sünde aber nahm das Gebot zum Anlaß und erregte in mir Begierden aller Art; denn ohne das Gesetz war die Sünde tot. (9) Ich lebte einst ohne Gesetz; als aber das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig, (10) ich aber starb. Und so fand sich’s, daß das Gebot mir den Tod brachte, das doch zum Leben gegeben war. (11) Denn die Sünde nahm das Gebot zum Anlaß und betrog mich und tötete mich durch das Gebot. (12) So ist also das Gesetz heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut. (13) Ist dann, was doch gut ist, mir zum Tod geworden? Das sei ferne! Sondern die Sünde, damit sie als Sünde sichtbar werde, hat mir durch das Gute den Tod gebracht, damit die Sünde überaus sündig werde durchs Gebot. (14) Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft. (15) Denn ich weiß nicht, was ich tue. Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich. ... (17) So tue nun nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. (18) Denn ich weiß, daß in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt. Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. (19) Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. (20) Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt. (21) So finde ich nun das Gesetz, daß mir, der ich das Gute tun will, das Böse anhängt. (22) Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. (23) Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt und hält mich gefangen im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. (24) Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen Leibe? (25) Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn! So diene ich nun mit dem Gemüt dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.“

Das Böse dergestalt in einem Sündenbekenntnis zu artikulieren heißt,

a) es von einem anderen Blickwinkel aus zu sehen, nicht vom Begriff oder der Möglichkeit her, sondern von seiner widerfahrenden Wirklichkeit im tätigen wie leidenden Lebensvollzug;

b) es nicht nur von der Fehlbarkeit des Menschen, sondern von seiner *Verfehlung* (d.h. nicht nur von der Möglichkeit, sondern von seiner widerständigen Wirklichkeit her), und zwar meiner selbst, des Nächsten und ursprünglich meines Gottesverhältnisses her zu sehen;

c) es nicht vom Allgemeinen, sondern vom *Besonderen* her zu thematisieren, also nicht nur von der Verfehlung *des* Menschen, seiner selbst, sondern von der *meiner* selbst und *meines* Nächsten und damit von der Verfehlung *meines* Gottesverhältnis her.

d) Vom unvertretbar Einzelnen geht allerdings die Theologie (als *Thematisierung* des Sündenbekenntnisses in der 1. und 2. Person) zum (prätendierten) Universalen über: von meiner Verfehlung zu der eines *jeden* Einzelnen (in der 3. Person). Schon das Bekenntnis *sinnt* dem anderen an, diese Perspektive zu teilen.

Das Böse in der christlich ursprünglichen Sprachgestalt des Sündenbekenntnisses ist – so bei Paulus – primär das Böse, das *ich* tue – so daß ich mir selber fremd werde angesichts des Bösen in mir. Daher ist es auch nicht ein ‚autonomes Tun‘, eine fugenlose Selbstbestimmung, die darin am Werk ist, sondern es zeigt sich ein Riß in mir, den ich bei noch so gut gesinntem Tun nicht schließen kann. Das ‚*Tun* des Bösen‘ ist die Spur einer ihm vorausliegenden Nichtintentionalität, mit der ich mir das Böse ‚zuziehe‘, in es verstrickt bin und darauf im Tun allzu entsprechend antworte. Alles weitere ist später; auch die theologisch gern gebrauchte These von der ‚strukturellen Sünde‘, d.h. in ungerechte Strukturen etwa der Wirtschaft verstrickt zu sein. Das *Tun* des Bösen ist ‚nur‘ die Manifestation eines radikaleren Dilemmas, das *diesseits* des Tuns liegt (also vor jedem malefactum). Das Böse ist ursprünglicher als das Tun, diesseits des bewußten Wahlaktes – eine nichtintentionale ‚Befangenheit‘, die sich im Tun zeigt. Und diese Befangenheit ist – im Unterschied zur platonischen Tradition – *nicht* einfach eine Gefangenschaft im Leib, die Herrschaft der Triebe oder Neigungen, sondern die rätselhafte Wirkung des Gesetzes auf das eigene Begehren. Diese nichtintentionale Dynamik ist für das versehrte Ich mehr als nur vorgängig, es ist gegenüber seiner bewußten Wahl *kontraintentional*: Ich sündige wider Willen und wider besseres Wissen. Und doch bin *ich* es, der das Böse tut. Damit zeigt sich das Böse als das ‚widerwärtige‘ Andere meiner Selbst *in mir selbst*. Es ist mir fremd und doch näher als ich mir selbst (als meine gewählte Selbstbestimmung). Mein

Tun ist damit zugleich ein Leiden an mir selbst. Auch das Böse ist ‚interior intimo meo‘ – im Abgrund meiner selbst.

Diese paulinische Paradoxierung hat eine nicht zu vergessende Vorgesichte. Im antiken Judentum war der *Leidende* ein Rätsel, wenn er der leidende *Gerechte* war, wie der Gottesknecht bei Deuterocesaja. Denn der Gerechte hätte gerechterweise Lohn zu erwarten, nicht Leiden. Die Interpretation der Passion Christi ist ähnlich strukturiert. Dem erlittenen Bösen konnte man noch einen guten Sinn abgewinnen, letztlich mit dem Gedanken stellvertretender Schuldübernahme oder Sühne. Das für den Christen selber aber basale Problem ist das Rätsel des eigenen *nicht- und kontraintentionalen Tuns* des Bösen, wider besseres Wissen und Wollen. Dieses Rätsel hat eine bemerkenswerte Folge für die Theodizeeproblematik: Wenn es vor allem um *mein* Tun des Bösen geht, wird die klagende Übertragung des Bösen auf den Anderen, auf die Welt oder in der Anklage Gottes sekundär. Böses zu erleiden, wenn man wider besseres Wissen und Wollen Böses tut, läßt die Theodizeefrage latent bleiben – oder aber man steht *selber* vor dem Gerichtshof der eigenen Vernunft und des Gewissens.

Die paradoxe Selbsterfahrung des Bösen in der eigenen Sünde hat zur Bedingung, ‚das Gute‘ erkannt zu haben – wie auch immer. Im christlichen Kontext ist das wie im Judentum und noch bei Kant zunächst die Kenntnis des *Gesetzes*, an dem die Sünde offenbar, ja nach Paulus sogar gereizt und hervorgehoben wird.⁴⁷ Aber das Gesetz führe dazu – so Paulus –, in gesteigerter Selbstbestimmung das eigene Tun zu ‚optimieren‘ und verführe damit zur Selbsttäuschung, mit eben diesem Tun die Aporie überwinden zu können, die doch gerade (auch bei Kant) unter der Bedingung des Gesetzes provoziert und fortgeschrieben wird. Erst *das Andere des Gesetzes* eröffnet den in christlicher Perspektive entscheidenden *neuen Horizont*: Das Tun nicht mehr als Gesetzeserfüllung zu entwerfen in der Logik der Selbstbestimmung in möglichst fugenloser Entsprechung zum Gesetz, sondern als *Antwort* und *Dank* für die *Gabe* des Evangeliums (der Annahme durch Gott in und trotz meiner Sünde). Dieser Horizontwechsel ändert die gesamte Orientierung: Ich bleibe zwar im Tun in der genannten Aporie (denn das Gesetz verschwindet nicht), brauche mich aber nicht mehr von ihr her zu verstehen, sondern kann und darf mich als *vor* allem Tun angenommen (gerecht gesprochen) verstehen. Diese Pointe der Rechtfertigung allein aus Glauben verdunkelt oder verdrängt das Böse nicht, sondern eröffnet sowohl die Er- wie das Bekenntnis desselben als auch die Möglichkeit, davon *lassen* zu können, auch wenn es weiter präsent bleibt als Anderes meiner selbst.

Die Gefahr, das Tun des Guten dann für irrelevant zu halten, besteht zwar; damit würde aber der *Dank* für diese Horzonteröffnung unterschritten. Theologisch gesagt erscheint das eigene Tun im Zeichen der Gabe und des

⁴⁷ Vgl. Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, s. Anm. 19, S. 27f. So versteht auch Augustin diese kontraintentionale Dynamik, vgl. a.a.O. S. 51f (ohne es zu nennen mit Augustin, Conf. 4,9 – 5,11).

Dankes in einem anderen Licht. Nicht der gerechte Geist des fordernden Gesetzes, sondern der gnädige Geist des Zuspruchs ist dann vor allem wirksam. Das Folgeproblem ist dann, wie diese beiden Worte Gottes, protestantisch Gesetz und Evangelium, sich zueinander verhalten, letztlich wie Gott und das Böse ins rechte Verhältnis zu setzen sind.

4. Augustin: Das Böse zwischen Manichäismus und Moralisierung

Nach dem Bisherigen dürfte ansatzweise verständlich geworden sein, warum das radikale Böse eine Domäne der Theologie ist nach dem Motto: ‚*wo aber das Rettende ist, wächst die Gefahr auch*‘.⁴⁸ Wenn im Anfang Gott Himmel und Erde schuf und er am Ende richten wird über das Böse, dann kann innerhalb der Grenzen dieser Heilsgeschichte dem Bösen soviel Raum zugestanden werden wie nirgends sonst.⁴⁹ Theologisch kann man sagen: Sündenerkenntnis ist zwar ansatzweise in der Logik von vortheologischen Ordnungen zu finden, etwa wie vorgeschlagen in dem Dilemma des Selbst- und Fremdverhältnisses wie in der nicht- und kontraintentionalen Präsenz des Bösen im guten Willen. Aber weitergehende Sündenerkenntnis (noch nicht definitive, solange wir im Glauben leben), wie sie das Sündenbekenntnis formuliert, ist eine Funktion einer Distanz zu mir selbst, wie sie sich erst im anderen Horizont des Evangeliums gegenüber dem Gesetz einstellen kann. Überschwänglich wird diese fromme Zuversicht, das Böse ernst zu nehmen und es hochzutreiben allerdings dann, wenn selbst der Herr seiner nicht mehr Herr zu werden Gefahr läuft.⁵⁰ Schließlich ist ihm genau das in der Passion Jesu widerfahren – mit der alles entscheidenden Pointe, daß er auf das Böse nicht mit Bösem antwortet und so den Zirkel der Selbsterhaltung und -steigerung des Bösen unterbricht, zum Heil und Vorbild derjenigen, die sich nach ihm nennen.

Mit der Einsicht in die Radikalität und Eigendynamik ‚des Bösen‘ im Menschen begab sich die christliche Theologie in der Folgezeit auf den

⁴⁸ In freier Variation von Hölderlins ‚Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch‘ aus seiner Hymne ‚Patmos‘.

⁴⁹ Nur ist dieses *Eingeständnis* doppeldeutig. Die Einsicht in das Risiko der eigenen Freiheit ist nicht nur Einsicht in die Wirklichkeit des Bösen, sondern auch in die Wirklichkeit des Bösen, *das man selber schafft*. Die Kehrseite des Sündenbekenntnisses ist daher immer wieder das Sendungsbewußtsein, das Gute zu verbreiten (wie in gewaltsamer Mission, Kreuzzügen, Inquisition, Judenverfolgung etc. – wenn man gegen das ‚Reich des Bösen‘ mit religiösem ‚guten Gewissen‘ zum Krieg ruft, in welcher Richtung auch immer).

⁵⁰ Gleiches gilt unter verfremdeten Umständen, wenn der Mensch den Folgen der Freiheit seiner Schöpfung nicht mehr Herr zu werden vermag. Die Eigendynamik der Technisierung, mittlerweile des Menschen selbst, läßt erwarten, daß diese ‚neue‘ Schöpfung ‚so frei sein‘ wird, ihr eigener Herr zu werden. – Angesichts dessen auf den ‚mündigen Menschen‘ zu vertrauen oder zu hoffen, ist sicher nicht weniger angreifbar als die Perspektive des Christentums, auf den Menschgewordenen zu vertrauen und zu hoffen.

schmalen Grad zwischen *Manichäismus* einerseits und *Moralisierung*⁵¹ andererseits, d.h. zwischen Mythos oder Metaphysik und Moral. Ging der Manichäismus den Weg, den Geist des Gesetzes von dem der Gnade zu trennen und in einem kosmischen Drama den Kampf der beiden Prinzipien dualistisch auszumalen, war Augustins Wende (zumindest dem Manichäismus gegenüber) eine Entdualisierung von Anthropologie, Kosmologie und Theologie: Diese Welt ist Gottes Schöpfung, und Gott ist einer und zwar ganz und gar gut. Daher ist auch die Materie nichts Böses und diese Welt nicht die Höhle eines verführerischen Gegengottes. Damit verschärft sich die Frage nach dem *unde malum*, die die Gnosis mit ‚Gegengöttern‘ und dem Fall in die dunkle Höhle der Welt, in der wir leben, mythisch ‚beantwortet‘ hatte. Augustin dagegen antwortete darauf mit dem ‚malefactum‘ als Ausdruck der Unordnung von Begierden und Affekten: *Der freie Wille* im Verein mit der präintentionalen *concupiscentia* des Menschen sei der Grund des Bösen.⁵² Da eben dieser Wille und das Begehren ihm selbst entspringen, mein eigen sind, bin ‚ich‘ der Grund des Bösen, ursprünglich indem ‚ich mich selbst will‘ (statt vor allem auf Gott aus zu sein). Das heißt, der selbstverliebte Gebrauch der Freiheit kostet den Preis des Bösen – zumindest für leibhaftige Wesen, denen amor sui vor amor Dei geht.⁵³ Und dieser Preis ist immer schon fällig, denn der Mißbrauch ist nicht nur möglich, sondern stets schon faktisch. Soweit konnte selbst Kant zustimmen, denn wer Freiheit sagt, riskiert deren Mißbrauch, und sofern der uns immer schon im Rücken liegt, ist darüber nicht von einem neutralen dritten Ort her erst noch zu entscheiden, sondern wir sind stets schon in die *verfehlt*e Freiheit verstrickt.⁵⁴

Aber Augustin ging darüber hinaus. Insistierte er einerseits gegen den Manichäismus auf dem nicht-physischen Ursprung des Bösen im freien Willen des Menschen, so andererseits gegen die Pelagianer auf dessen nicht bloß moralischem Charakter, als wäre es nur ein mir frei stehender Wahlakt aus Indifferenzfreiheit, der kraft derselben auch wieder rückgängig zu machen oder zu lassen sei. Daher ist die Sünde nach Augustin *nicht* nur *malefactum*, sondern auch ein rätselhaftes ‚Faktum‘, an dessen Genese nicht allein mein wählendes Ich beteiligt ist und das ich daher mindestens so erleide wie ich es tue. Ausdruck dieser (an sich theologisch treffenden) transmoralischen Ver-

⁵¹ Vgl. Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, s. Anm. 19, S. 56-62.

⁵² Zum platonischen Hintergrund vgl. Platon, Phaidon 66b-67b, auch im Blick auf Röm 7.

⁵³ Aber dem Fall im Paradies ging nach Augustin der der Engel voraus – die offenbar nicht frei sind von der Versuchung zum Mißbrauch ihrer Freiheit.

⁵⁴ Vgl. zu Kants – philosophisch unerhörter – Einsicht in den *Vernunftursprung* des Bösen u.a.: Hans Lichtenberger, *Über die Unerforschlichkeit des Bösen nach Kant*. *Studia philosophica* 52, 1993, S. 117-131; Christoph Schulte, *Böses und Psyche. Immoralität in psychologischen Diskursen*. In: Carsten Colpe/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hgg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*. Frankfurt a.M. 1993, bes. S. 303f. (dort auch [verkürzend] zu Paulus), und ders., *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*. München 1988.

schärfung wurde – leider – seine *Erbündenlehre*, die für manche bis heute die inakzeptable Antwort ‚der Theologie‘ auf die Frage nach dem Bösen darstellt: Das menschliche Geschlecht sei seit Adam verderbt, und diese Verderbnis werde im Akt der Zeugung (meta)physisch weitergegeben. Eine kru- de Version des Sündenfallmythos mit finsternen Folgen – wie den *Todsünden*, die neben anderem ungefähr alles verteufeln, was Spaß macht: von der Völ- lerei bis zu Trägheit, Luxus, Genuß und Müßiggang.⁵⁵

Die Identifikation des Bösen mit bestimmten Phänomenen ist so nahelie- gend – zumal im Zuge des ungeheuren Drangs zur Visibilisierung – wie ge- fährlich. Denn die Klarheit der Sichtbarkeit ist im Falle des Bösen eine Tä- schung. Es ‚dingfest‘ zu machen heißt, es zu fixieren, zu verengen und es damit seiner unheimlichen Vielgestaltigkeit zu berauben – und vice versa die sichtbare Gestalt für ganz und gar böse zu behaupten, was nicht selten ‚leichtfertig‘ ist (d.h. mit dem Bösen und dem Phänomen zu leicht fertig wird). Einerseits wird dann ein Ereignis, ein Handeln oder gar eine Person verteufelt, andererseits wird das Böse phänomenal verkürzt.⁵⁶ Wenn Sexuali- tät etwa als Gestalt des Bösen und die Frau als dessen Inkarnation gilt, wird man weder den Phänomenen noch dem Bösen gerecht. Und das liegt in der Natur ‚der Sache‘: Das Böse verführt zu grausigen Fehlschlüssen, und die Metaphorik des Bösen kann dazu verführen, sie für eine Beschreibung und Behauptung zu halten. Die Gefahr der Freiheit metaphorischer Rede ist lei- der, daß sie selber vom Bösen *versehrt* wird: Wenn das Gute ‚Gegenstand erfüllter Anschauung‘ geworden ist, in Christus, dann wird gleiches für das Böse gesucht – und zur Not erfunden. Die *Metaphorik* des Bösen ist aber *nicht* eine *Beschreibung*, sondern die Übertragung des Anderen meiner selbst in die Sprachgestalt der Metapher – mit der Gefahr, absurderweise ‚beim Wort ge- nommen‘ zu werden. Wovon man nicht schweigen kann, davon wird gere- det. Der Gewinn der Metaphorik des Bösen ist das Sagen des Unsagbaren, die Benennung des Namenlosen: ihm nicht sprachlos ausgesetzt zu sein, son- dern es namhaft machen zu können. Das Risiko dieser Prägnanz ist allerdings, deren Pointe zu verfehlen, wenn man sie ‚beim Wort‘ nimmt.

Auch wenn die Antworten für obsolet gehalten werden, die Fragen sind geblieben, und keine Neutralisierung oder Naturalisierung des Bösen als Ag- gression oder dergleichen konnte sie bisher aus der Welt schaffen: *Was ist und woher kommt das Böse und wie zeigt es sich?* Man wäre seiner Herr geworden, wenn man seinen Grund angeben und seine Erscheinungsformen fixieren

⁵⁵ Diese *Folgen* sind aber von Augustin zu unterscheiden, der darauf insistierte, daß nicht Zer- knirschung, Verzweiflung und Unwille an der Schöpfung und ihren Genüssen die Umkehr zu Gott motiviert, sondern Freude an der Schöpfung und Lebenslust. Vgl. Rüdiger Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, s. Anm. 19, S. 54ff.

⁵⁶ Die Einsicht, es sei das verfehlt e Gottesverhältnis, wird verkürzt zur Behauptung, ein be- stimmtes Verhältnis in der oder zur Welt sei das Böse. Die Verteufelung des Anderen ist dann die metaphysische oder mythische Übertreibung der moralischen Verkürzung des Bösen.

könnte.⁵⁷ Und so wie völlige Selbsterkenntnis gefährlich ist, so auch die Sündenerkenntnis. Mit Luther gesprochen: „So der Mensch die Größe der Sünde fühlte, würd er keinen Augenblick länger leben, solche Gewalt hat die Sünde ... Daher ists am Tage, daß auch wir die wahre Definition der Sünde noch nicht verstehen, sondern allein Schattenbilder und Rätselworte“⁵⁸ – die aber immerhin.

5. Luther: Das Böse *diesseits* von Gut und Böse

a) Selbstverfehlung der Freiheit und heilvoller Zufall

Zum Anfang von Luthers Theologie gehört sein Abschied von Augustin. Der Augustinermönch Luther lebte nach dem Ideal, Christus gleichförmig zu werden und zwar in Demut (*humilitas*). Nun erfuhr er im Klosterleben, wie im Sich-Demütigen noch die Spur der Hochmut präsent blieb. Er folgte aus dieser Erfahrung des ‚Bösen im intendierten Guten‘ die *Nichtintentionalität des Gutseins*. Gut bin ich ‚aus Versehen‘ (von mir aus) – und ‚aus Vorsehung‘ (von Gott aus gesehen). Anders gesagt: Glaube ist nie als Werk zu verstehen, und sei es das Beste, sondern als mir zufallende Gabe. Damit wurde von Luther mitnichten das Böse aus dem Leben des Christen verdrängt. Denn für sich selbst genommen und im Blick auf sich bleibt er Sünder; nur von Gott her (gesehen) ist er als Gerechter anzusprechen. Das *simul iustus et peccator* besagt, der Mensch bleibt Sünder; nur ist das seine ‚bloß‘ noch präzente Vergangenheit, während seine *schon* präzente Zukunft das Gerechtheit ist.

Hier scheiden sich die Perspektiven, nicht nur die von Luther und der Scholastik, sondern wohl auch die von protestantisch-theologischer und z.B. psychoanalytischer Sicht ‚des Menschen‘: Autonomes Tun führt nicht aus dem Zirkel des verkehrten Selbst heraus – weil es nie von sich *lassen* kann und damit nie in heilvoller Weise außer sich gerät. Wer hier anderer Ansicht ist (sei es der römische Katholik oder der Analytiker), versteht entweder etwas anderes unter Heil, oder er geht von einer ‚eigentlich‘ integren Autonomie aus und verkennt damit, daß die Autonomie immer schon zutiefst verkehrt

⁵⁷ Vgl. aber die psychologischen Subtilitäten in den Geschichten vom Apfel (Gen 2f) und von den Birnen (Augustin, Conf. 4,9 – 5,11). Aber eine ‚Phänomenologie‘ des Bösen ist ein Unding. Denn das Böse ist ‚ursprünglich‘ nicht-phänomenal: Es kann nicht einfach mit bestimmten Erscheinungsformen identifiziert werden und ist nicht ‚an sich selbst‘ zu fassen, geschweige denn ‚an sich selbst‘ zu verstehen. Aber es zeigt sich im Sagen des Bösen, wie in metaphorischer Rede und dem Sündenbekenntnis – und diese Darstellungsformen können auf die darin artikulierte Erfahrung hin befragt werden.

⁵⁸ Martin Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Bd. 1ff, Weimar 1883ff., WA 39/II, 210: „Si homo sentiret magnitudinem peccati, non viveret uno momento, tantam vim habet peccatum ... Ex quo patet, et nos non intelligere veram peccati definitionem, sed tantum simulacra et ambigua“; vgl. WA 1, 557f.

ist: Selbst-sein-Wollen ist aporetisch,⁵⁹ weil das nur von einem bestimmten Anderen her möglich wird – einem kontingenterweise ‚zufällt‘. Dieser Andere ist nicht die Stimme der Vernunft im Sittengesetz oder im frommen Gewissen, sondern die sinnvolle Unterbrechung der Selbstbezogenheit – und kann verschiedene Gestalt haben. Was Christen Glaube nennen, widerfährt einem derart als heilvoller Zufall⁶⁰ und liegt damit nicht in der Macht des Tuns und Lassens. Eine ganz bestimmte, als heilsam erfahrene Heteronomie ist der Anfang des Guten und der Anfang vom Ende des Bösen.⁶¹

b) Doppelte A-moralität der Sünde

Das Böse als Sünde – und daran hängt theologisch alles – ist im ‚eigentlichen‘ Sinne also *nicht moralisch* zu verstehen (aber auch nicht als metaphysisches Verhängnis), sondern *diesseits von ‚Gut und Böse‘*. Sünde ist, wie der Glaube, weder ein Wissen noch ein Tun, also ‚eigentlich‘ weder theoretischer noch praktischer Natur. Daher hilft gegen die Sünde auch weder eine Wissensmitteilung (Instruktion einer Offenbarung), noch ein Gesetz und dessen Befolgung (Dekalog oder *imitatio Christi*), also nicht Wissen oder Werk. Insofern ist die Sünde *diesseits von Gut und Böse*, d.h. diesseits der Moral.⁶²

Dem steht nicht entgegen, daß Sünde und Glaube praktischen und theoretischen Ausdruck finden. Oben hieß es, *wo aber das Rettende ist, wächst die Gefahr auch*, im Sinne von: Gnade ermöglicht erst ein radikales Sündenbekenntnis. Nur birgt dies Motto einen Hintersinn: *Wo der Glaube ist, wächst die Gefahr, alles andere für Unglaube zu erklären*, und das hieß zu Luthers Zeit, zu ‚verteufeln‘. Eine Gefahr des Guten ist daher *der Andere als der Böse*. So konnte Luther erschreckend vollmundig das Papsttum und die Allzufrommen als Antichristen verteufeln.⁶³ Das Unerträgliche, das Übel dieses hyperboli-

⁵⁹ Das zeigt vielleicht am prägnantesten Kierkegaards Analyse in der ‚Krankheit zum Tode‘. Nicht weniger deutlich und erheblich drastischer zeigt das auch de Sades wildes Aufbegehren gegen Gott, Gesetz und schließlich gegen die Natur mit einer infernalischen Lust am Bösen – die volens in der Wut auf die Schöpfung endet, nolens in dem Selbstverlust der Lust.

⁶⁰ Zu den kontingenztheoretischen Voraussetzungen und Folgen dieser Pointe vgl. Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger, Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems. Tübingen 2000, bes. S. 1-44.

⁶¹ In christlicher Perspektive ist diese Heteronomie, von Christus, d.h. in seinem Namen, *angesprochen* zu werden auf die in seinem Leben manifeste Bestimmung des Menschen.

⁶² Vgl. anders und doch ähnlich Martin Seel, Diesseits von gut oder Böse. Moralphysologische Betrachtungen. In: Konrad Paul Liessmann (Hg.), Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen. Wien 1997.

⁶³ Wenigstens wird das Böse so auch *in* der Kirche verortet (auch wenn es nicht dabei bleibt).

schen (metaphorischen!) Fehlurteils ist die Identifikation des Bösen mit Personen.⁶⁴

Angesichts des ‚frommen‘ Mißbrauchs der Freiheit *verteufelte* Luther auch *den freien Willen* (resp. die Lehre davon), und zwar nur den *Gott* gegenüber.⁶⁵ Denn seit dem Fall habe der Mensch nie und nirgends mehr die freie Wahl zwischen Gott und Teufel, sondern sei immer schon unter der Macht des Bösen. *Diese* mythische Übertreibung ist indes so krud nicht, wie sie scheint. Noch bei Leibniz und selbst bei Kant gibt es keine Indifferenzfreiheit, keinen *neutralen* Ort diesseits von Gut und Böse, von dem her man sich in aller Ruhe das Seine aussuchen könnte, sondern diese Wahl liegt in unserer Vorvergangenheit, die nie Gegenwart war für die bewußte Entscheidung. Strittig ist dann stets, ob der Übergang vom Bösen zum Guten ein *Akt* des stets schon vom Bösen versehrten Willens sein kann. Selbst Kant war der Ansicht, dieser Ausgang aus dem selbstverschuldeten Fall sei nur durch eine ‚Revolution der Denkungsart‘ möglich, die nicht ein Akt autonomer Selbstbestimmung sei. Zwar wird diese Revolution *als* Selbstbestimmung vollzogen und angeeignet, wie Kierkegaard ausführt. Ihren Anfang aber findet sie *nicht bei sich selbst*, denn das wäre eine Münchhausensche Grotteske.

Nun ist „das Paradox eines gefangenen freien Willens ... dem Denken unerträglich“.⁶⁶ Deswegen warf Goethe⁶⁷ auch Kant vor, er habe seinen ‚Philosophenmantel beschlabbert‘, als er das Paradox vom Vernunftursprung des Bösen in seiner Religionsschrift formulierte. Der unfreie Wille ist, mit Paul Ricœur zu sagen, „ein indirekter Begriff ..., der seine ganze Bedeutung aus der Symbolik gewinnt“, die er unter den Topoi des Makels, der Sünde und der Schuld erörtert.⁶⁸ Versteht man die Rede vom Bösen als unvermeidliche Metaphern, in denen der Horizont zum Ausdruck kommt, in dem wir leben, wird selbst an der kruden Erbsündenlehre etwas verständlich. Die Metaphorik der ‚Befleckung‘ impliziert so gesehen drei Bestimmungen des ‚Schematismus‘ der Sünde.⁶⁹ Das Böse an ihr ist ‚nicht nichts‘, sondern ist etwas, und zwar eigenverantwortlich gesetzt; das Böse daran ist nicht gewollt, sondern mitgesetzt, gleichsam als das ungewollte Äußere der Selbsterhaltung des Menschen; und der Makel zeigt die ‚Ansteckungsgefahr‘, sich selbst und an-

⁶⁴ Mächte der Mythos noch einen Unterschied zwischen dem Teufel und seinen Verführten, droht dann selbst diese kritische Differenz unterboten zu werden. Gegenwärtige Beispiele für diese Verkürzung des Bösen wie der so veremten Personen sind nur zu bekannt.

⁶⁵ Vgl. Martin Luther, a.a.O., WA 1, 224 (übers. PS.): „necessario elicit ... malum sine gratia dei“ (Ohne die Gnade Gottes wählt er mit Notwendigkeit ... das Böse); vgl. ausführlich WA 18, 600-787 (De servo arbitrio).

⁶⁶ Paul Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. Freiburg/München 1971, S. 176.

⁶⁷ Brief an Herder vom 7.6.1793.

⁶⁸ Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, a.a.O., S. 175ff.

⁶⁹ Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, a.a.O., S. 179f.

dere zu ‚infizieren‘ im Vollzug des eigenen Tuns. Das Böse als der Preis der Freiheit ist eben auch der Preis der Selbsterhaltung, und sei es wider willen.

Zur *Gefahr* wird die religiöse Rede vom ‚unfreien Willen‘ erst, wenn sie aus ihrem spezifischen Zusammenhang gerissen und doktrinär behauptet wird. Ging es Luther doch vor allem die Unfreiheit des Willens in *Heilsfragen* (d.h. *Gott* gegenüber), also um die ‚schlechthinnige Unfähigkeit‘, den Ausgang aus der Selbstverfehlung bei sich selbst zu finden. Wird das abstrakt generalisiert, droht Fatalismus, die Negation *aller* Autonomie also und damit auch eine Bestreitung der Geschöpflichkeit des Menschen. Dann könnte ein Analytiker in der ‚Lehre vom unfreien Willen‘ zu recht ein ‚Theologenübel‘ sehen – zumindest im Blick auf deren gefährliche Implikationen. Der *Konflikt der Lesarten* aber ist klar: das Prinzip der Autonomie gegenüber dem einer ganz bestimmten heilvollen Heteronomie.

6. Gott und das Böse

Nachdem in theologischer Perspektive ‚das Böse *tun*‘ traktiert wurde und auf das Böse diesseits des Tuns, diesseits des bloßen malefactum, rekuriert wurde, mag man zu recht vermissen, nichts über ‚das Böse *leiden*‘ erfahren zu haben: etwa was es heißt, daß das Christentum mit dem Erleiden des Bösen beginnt, wie es die Passionsgeschichten erzählen. Und ebenso wird man vermissen, daß die *Theodizeeproblematik* nur gestreift wurde, also das Verhältnis von Gott und dem Bösen. Zum Zwecke der Eröffnung und Pflege eines Konflikts der Lesarten seien dazu wenigstens noch einige Andeutungen riskiert.

Unter der Bedingung eines strikten Monotheismus ist das Böse ontologisch später als Gott. ‚Es ereignet sich aber das Böse‘, und zwar erst im Gefolge der Schöpfung. *Das Böse war nicht im Anfang, und am Ende wird es nicht mehr sein.* Das gehört zum Credo jeder christlichen Theologie – gegen den Manichäismus wie gegen jeden Dualismus, der im Anfang und am Ende zwei Prinzipien hat. Dieser heilsgeschichtliche Rahmen, mit dem die christliche Theologie operiert, fungiert als letzte Grenze des Bösen, als ultimative Ordnung. Damit braucht das Böse nicht mehr mit dem fertigen guten Kosmos in Einklang gezwungen zu werden, sondern die Geschichtlichkeit der Welt ermöglicht, die Erfahrung des Bösen ebenso wie die Hoffnung auf dessen Überwindung zusammenzuhalten – wie als Dank von Paulus formuliert wurde in Röm 7: „(22) Denn ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen. (23) Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüt und hält mich gefangen im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. (24) Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen Leibe? (25) Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn! So diene ich nun mit dem Gemüt dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.“ Das Gute ist

prinzipiell *früher* als das Böse, und nach christlicher Hoffnung auch *später*, denn es wird das letzte Wort sein. Daß der Gute das letzte Wort haben wird (resp. in Christus schon hatte), dürfen wir zwar glauben, hoffen und lieben. Zu wissen, zu begreifen und zu lehren indes ist das keineswegs so fraglos. Denn als ‚Lehre‘ würde diese zuversichtliche Hoffnung zweideutig: dem einen unaufgeklärte Naivität, dem anderen das Einzige, womit er leben und auch sterben kann – aber damit eben keine Lehre, sondern Zeugnis und Bekenntnis.

Wenn diese religiöse Hoffnung *theoretisiert* wird und aus dem Modus metaphorischer Rede in Gebet und Bekenntnis zur Behauptung und Lehre gemacht wird, ist diese ‚metabasis eis allo genos‘ mit dem Bösen zu leicht fertig – auch ein Mangel von Ambiguitätstoleranz. Die Begründungszwänge und -wünsche für die Hoffnung werden (vermeintlich) durch eine metaphysische Teleologie und eine Letztbegründung erfüllt, aber verfehlen damit den Ort und Modus der Hoffnung; ganz abgesehen von dem zweifelhaften Drang zu solchen Begründungsverfahren. In Gestalt der Metapher oder i.w.S. der figurlichen *vortheoretischen* Rede sind die imaginativen Vermutungen über ‚Gott und das Böse‘ allerdings so alt wie die Erfahrung des Bösen. Bei Paulus war es das ‚Gesetz in meinen Gliedern‘, das zur Sünde führt, im Widerstreit mit dem ‚Gesetz im Gemüt‘, das des Menschen Sünde reizt. In indirekter Weise ist Gott so an der Genese der Sünde beteiligt. Aber wenn dem so wäre, wie kann das Böse mit dem Guten in Gott zusammen bestehen? Wie könnte das Böse gar in Gott gründen?

Diese abgründige Frage – die die *Antinomie humaner Selbsterfahrung* im Modus der Theologie und damit auf dem Umweg des Denkens Gottes traktiert – führte in der jüdischen Mystik des Mittelalters⁷⁰ zu einer spekulativen Vermutung über das Böse in Gott: Das innere Leben Gottes sei von zehn Eigenschaften oder Potenzen (sefirot) bestimmt, deren Harmonie von einer Spannung durchzogen sei. Der fünften Eigenschaft, der *Gerechtigkeit* (din), stehe die vierte entgegen, die *Gnade* oder Barmherzigkeit (chesed). Diese Spannung ist im Grunde die von strafender Gerechtigkeit und gnädiger Güte Gottes. Soweit wird hier bereits die Spannung in Gott erörtert, die in der Theologie Luthers in der Dialektik von Gesetz und Evangelium formuliert wird. In der Mystik des Zohar gilt Gottes Gerechtigkeit als der metaphysische Grund des Bösen, das als böser Trieb im Menschen das moralisch Böse entstehen lasse. So wie in Gott Gutes und Böses vereint sind, soll nun – und das ist theologisch wie psychologisch überraschend – der Mensch nicht das Böse vom Guten trennen und abscheiden, sondern es gelte, das „Gute kennen und das Böse kennen und danach zum Guten zurückkehren. Dies ist das Geheimnis des Glaubens“.⁷¹ Der gute, heilvolle Umgang mit dem Bösen sei der

⁷⁰ Vgl. zum folgenden Peter Schäfer, *Das Böse in der mittelalterlichen jüdischen Mystik*. In: Carsten Colpe/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, a.a.O., bes. S. 96f, S. 101f.

⁷¹ Zohar II, 34a (nach P. Schäfer, a.a.O., S. 106).

Durchgang durch das Böse und dessen *integrative* Überschreitung zum Guten. So bestehe die Aufgabe des Menschen darin, Gutes und Böses im eigenen Lebensvollzug in dieser Spannung zu vereinen und final zu versöhnen.

Hier optiert das Christentum anders und überläßt diese übermenschliche Aufgabe dem, der sie in Christus begonnen hat. Nur steht es um das Böse am Anfang des Christentums komplizierter: In der ersten so zu nennenden ‚Theologie‘ des Christentums, bei Paulus, geht es einigermaßen paradox zu. Die definitive Ordnung des Lebens, das Wort Gottes in der Tora, ist Gottes gute Gabe, ‚heilig, gerecht und gut‘. Aber der Effekt dieser Gabe ist – absurderweise – nichts anderes, als ‚das Böse‘ zu reizen. Um nochmals an Römer 7 zu erinnern: „(9) Ich lebte einst ohne Gesetz; als aber das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig, (10) ich aber starb. Und so fand sich’s, daß das Gebot mir den Tod brachte, das doch zum Leben gegeben war. (11) Denn die Sünde nahm das Gebot zum Anlaß und betrog mich und tötete mich durch das Gebot“. Was man nicht lassen kann, darüber möchte man schweigen.⁷² Nicht nicht sündigen zu können, reizt zur Verdrängung. Und daran erinnert zu werden, stört die Üblichkeit der Sünde. Denn solche Erinnerung läßt einen nicht in Ruhe. Eben diese Erinnerung hält das Sündenbekenntnis wach und damit das Problem des Bösen im Leben des Christen offen, auch gegenüber der Tendenz zur Verdunkelung und Verdrängung.

Das ist keineswegs selbstverständlich – auch nicht in theologischer Perspektive. Denn in der Regel dominiert eine Fraglosigkeit, die keine ist: daß mit der Auferstehung das Problem des Bösen (und damit angeblich auch die Theodizee), im Grunde jedenfalls, gelöst sei. Zur Pointe der ersten Erzählungen des Christentums, der Evangelien, gehört aber, daß sie gerade keine *Erfolgsgeschichten* sind. Sie erzählen nicht vom Sieg des Guten über das Böse, sondern wie der Gute sich dem Bösen aussetzt und dabei zu Tode kommt. In christlicher Lesart ist dieses Erleiden des Bösen bis in den Tod allerdings nicht der gefeierte ‚Tod Gottes‘. Denn zum *Auferweckungsbekenntnis* – mit dem die Bedeutung des Todes Jesu artikuliert wird – gehört die Überzeugung, daß Gott am Bösen nicht nur gestorben ist, sondern *das Böse an ihm* (mors mortis). Das Mit-Leiden Gottes ist dann nicht ‚nur‘ ein Mitsein Gottes in unserem Leid, sondern der Ort, an dem sich Gott dem Bösen aussetzt, um es auf diskrete Weise allmählich zu überwinden.

⁷² Das Böse zeigt sich auch im *Verschweigen* und im *Verschwinden*. Phänomenologisch formuliert: Es wird appäsentiert (oder appäsentiert sich: verschleiert und entzieht sich).