# Ergänzungen und Belege

zum Buch (Shaker Media 2012, ISBN 978-3-86858-828-6):

Karl-Wilhelm Thyssen

# Der Teufel ist die dunkle Seite Gottes

## Integration des Bösen als Nachholbedarf des Christentums

**Ergänzungen** bringen teils weiterführende Information, teils zusätzliche eigene Ansichten und Erwägungen.

**Belege** (Stellenangaben) für wörtliche oder indirekte Zitate:
Nach Möglichkeit sind Quellen-Ausgaben benannt, die auch nicht fachkundigen Lesern ohne unnötige Schwierigkeiten zugänglich sind; das gilt ebenfalls für Übersetzungen fremdsprachiger Quellentexte.

Ausnahmen: Quellenangaben für Texte, die in vielen Ausgaben vorliegen, nennen keine bestimmte Ausgabe – so etwa für Zitate aus der ‚Summa theologiae' des Thomas von Aquin oder aus Werken großer Dichtkunst.

Auf in Fachkreisen übliche Abkürzungen habe ich soweit verzichtet, als allgemeine Lesbarkeit es erfordert.

Ausnahme: Luther-Texte sind mit ‚WA', ‚WATR' oder ‚WAB' belegt: Weimarer Ausgabe 1883ff; TR = Tischreden; B = Briefe.

**Übersetzungen** von Fremdsprachigem stammen von mir, wo kein anderer Übersetzer genannt ist.

*© Karl-Wilhelm Thyssen, 2012. Alle Rechte vorbehalten. Lektüre, Ausdruck und Weiterleitung dieses Dokuments sind unentgeltlich erlaubt.*

## Einführung

[Buchseiten 1-4]

Zu Buchseite 1 oben: Die etablierten Kirchen bröckeln

Soll man sich damit trösten, es sei eine reinigende Gesundschrumpfung im Gange, weg von den Volkskirchen mit ihren vielen Namenschristen und hin zu Bekenntniskirchen echter Christen, zumal ja der *kleinen* Herde die Verheißung gelte (Luk. 12, 32)? Oder damit, dass derzeit bei uns die Zahl der Kircheneintritte da und dort doch wieder steigt? Aber die Austrittszahlen liegen nach wie vor weit höher, und mit der Hoffnung auf Restauration, auf Wiederherstellung der alten Herrlichkeit, ist es ohnehin eine missliche Sache. Das Aufblühen der Kirchen in Osteuropa nach der Wende ist weithin schon wieder am Welken, ähnlich wie es mit der Wiederherstellung der Kirchlichkeit in Westdeutschland nach der Hitlerzeit ging.

Zu Buchseite 1 Mitte: Abram

Abraham heißt er erst seit 1. Mose 17, 5.

Zu Buchseite 2 Mitte: Evolutionslehre

Die Darwin'sche Evolutionstheorie wurde von der röm.-kath. Kirche und von vielen Protestanten empört bekämpft (populäres Argument: Wir Menschen sollen mit heutigen Affen die Vorfahren teilen?!). Seit Mitte des 20. Jahrhunderts haben allerdings mehrere päpstliche Verlautbarungen eingelenkt: Die Evolutionstheorie sei zutreffend und mit der Bibel vereinbar, nur sei festzuhalten, dass Gott die Evolution nach klarem Plan auf ein bestimmtes Ziel hin betreibe. Auf protestantischer Seite beharren sogenannt evangelikale Kreise nicht nur in den USA weiterhin auf Ablehnung der Darwin'schen Theorie: Gemäß biblischem Schöpfungsbericht (1. Mose 1, 1 - 2, 4a) habe Gott die einzelnen Kreaturarten und zuletzt auch den Menschen am Anfang der Welt so geschaffen, wie sie heute sind. Diese in früheren Jahrhunderten allgemein übliche Sicht – man nennt sie neuerdings gern ‚Kreationismus' (s.u. NB 1 und 2) – beruht auf einem gläubigen Wörtlichnehmen der Bibel, derart dass auch der zur Zeit ihrer Entstehung erreichte und in ihr wiedergegebene Stand der Naturerklärung als göttliche Wahrheit gilt. Demnach wäre es dem Glauben verboten, anderslautende Ergebnisse moderner Naturwissenschaft zu bejahen; Offenbarung und Vernunft, Glauben und Denken wären zu Gegnern erklärt, sodass nun auch Naturwissenschaft ihrerseits meinen muss, sie sei mit Religion unvereinbar. „Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn; das Christenthum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" (Fr. Schleiermacher, Sämmtliche Werke I/2, 1836, S. 614).

NB 1: Mit Kreationismus nicht zu verwechseln ist ‚*Kreatianismus*': Der meint die alte Lehre, aus der elterlichen Zeugung entstehe lediglich der Körper, dagegen die Seele jedes Menschen werde von Gott direkt geschaffen und dann in den Embryo eingegeben.

NB 2: Neben dem Kreationismus ist heute viel die Rede von ‚*Intelligent Design*', einem in den USA entstandenen Konzept, das angeblich nicht von der Bibel, sondern von naturwissenschaftlichen Beobachtungen ausgeht und feststellt, viele Erscheinungen des Universums und vor allem des Lebens seien nicht durch kontinuierliches Entstehen aus Vorstufen erklärbar, weshalb zumindest für sie eine intelligente Verursacherinstanz, eben ein intelligenter Designer (Entwerfer) angenommen werden müsse. Dieses Konzept hat sowohl bei den Kreationisten als auch bei röm.-kath. Theologen Sympathie gefunden. Meine Stellungnahme siehe Buchseiten 185f (‚Schöpfung verträgt sich mit Entwicklung').

Zu Buchseite 2 Mitte: Grundsatz sozialer Gerechtigkeit

Dieser Grundsatz ist zwar tief in der Bibel verankert, hat aber die Christenheit bis in die Neuzeit hinein meist nur in reduzierter Gestalt beseelt: Man nahm sich in eindrücklichem Ausmaß der sozial Schwachen an, spendete Almosen, pflegte Kranke, sorgte für Witwen und Waisen, öffnete das Bildungswesen für Minderbemittelte – doch die gesellschaftliche Institution unterschiedlicher Stände (z.B. Adel, Freie, Leibeigene) ließ man bestehen; außerhalb Europas wurde noch im 19. Jahrhundert Sklaverei kirchlicherseits geduldet. Es waren kirchenferne Strömungen in der französischen Aufklärung („Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit"), im bürgerlichen Liberalismus (Abschaffung der Vorrechte von Adel, Zünften etc.; gleiche Chancen für alle) und dann im Sozialismus (radikal Karl

Marx mit seiner Vision der klassenlosen Gesellschaft, gemäßigter die Sozialdemokratie), die dem Gedanken der sozialen Gerechtigkeit zum Durchbruch verhalfen. Die Kirchen sind inzwischen weitgehend darauf eingeschwenkt und oft sogar zu Vorreitern geworden; aber die Bremser in ihr sind nicht ausgestorben, und soweit sie vor Gleichschaltung und vor Delegation der persönlichen Verantwortung an einen allmächtigen Sozialstaat warnen, gehören sie keineswegs zum alten Eisen.

Zu Buchseite 2 unter Mitte: Gleichberechtigung der Geschlechter

Hier hat die Christenheit peinlich versagt, bis andere vorangingen, generell die von der Aufklärung ausgelösten Strömungen und speziell die Frauenbefreiungsbewegungen in ihrer manche irritierenden und doch notgedrungenen Vehemenz. Schwer lastet das männlich-patriarchal dominierte Gottesbild der Bibel, mit all seinen Konsequenzen bis hin zum Ausschluss der Frauen vom Priesteramt (auch im Protestantismus stand es da bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nicht besser). Warum reden wir so von der ‚Mutter Natur', als wären ihre mütterlichen Kräfte nicht Gottes Kräfte? Es gehört zum Ruf heraus aus dem Bisherigen, dass wir erleben und lernen: Die Urmacht des Lebens in aller Schöpfung und in jedem Menschen ist in ihren wunderbaren und ihren schrecklichen Seiten so weiblich wie männlich. Gewiss enthält eine solche Aussage nur eine *Vorstellung* von Gott, aber anders als in Vorstellungen lässt Gott sich für uns nicht fassen, und ohne das weibliche Element ist unsere Gottesvorstellung unvollständig. Dass trotz ihrer patriarchalen Befangenheit auch die Bibel weibliche Züge Gottes bezeugt, darauf besteht Feministische Theologie in ihrer manche irritierenden und doch notgedrungenen Vehemenz zu Recht.

Zu Buchseite 2 unter Mitte: Homosexualität als Schöpfungsvariante statt als Sünde

Wer die einer kirchlichen Trauung entsprechende Segnung gleichgeschlechtlicher Paare unter Verweis auf bestimmte Bibelstellen (3. Mose 18, 22; 20, 13; Röm. 1, 26f) ablehnt, bedenkt nicht, dass die Bibel von Menschen geschrieben ist – von gottergriffenen Menschen, gewiss – und Menschen irren können.

Zu Buchseite 2 unter Mitte: Abschied von Ressourcen-Raubbau und Umweltzerstörung

Allzu lange hat die Christenheit mehr auf 1. Mose 1, 28 gehört – „... füllt die Erde und macht sie *untertan*" – als auf 1. Mose 2, 15: Gott setzte den Menschen in den Garten Eden, „damit er ihn bebaue und *bewahre*". Auch in Sachen Ökologie und Umweltschutz waren nicht die Kirchen Pioniere. Immerhin aber haben sie umzudenken begonnen und das doppelte Liebesgebot (Matth. 22, 37-40 und öfter) auf die Bewahrung der Schöpfung ausgedehnt.

Zu Buchseite 3 oben: going east

‚Going east' (nach Osten gehen) meint hier, aus dem britischen Kolonialzeitalter stammend, die mentale Veränderung von in überseeischen Gebieten lebenden Europäern. Nicht nur nach C. F. v. Weizsäckers Urteil „wirkt die Ver-Inderung so vieler westlicher Meditationsnovizen als eine für Abendländer und Inder gleichermaßen peinlich anzusehende psychische Regression, ein Infantilismus" (zitiert nach Th. u. B. Görnitz, Die Evolution des Geistigen, 2008, S. 341).

# Kapitel 1
# Das Problem
[Buchseiten 5-23]

## Wie lieb ist der ‚liebe Gott'?
[Buchseiten 5-9]

Zu Buchseite 6 unten: Zitat Fridolin Stier

Erläuternd schreibt Stier (a. a. O., S. 282): „Es ist schlimm, sich hilflos der Willkür des Universums ausgeliefert zu wissen. Aber wird alles nicht noch schlimmer, wenn ich mich als ‚Kind Gottes' glaube? ... je kindlicher ich an den ‚Vater' glaube, desto unverständlicher wird mir die Väterlichkeit des ‚Willens', der den Kindern, kollektiv und individuell, allerhand ‚Unwürden' (E. Bloch), Elend und Marter verfügt ... vielleicht schaffst du es, dein unheilbares, dich langsam zu Tode quälendes Karzinom in das Streicheln der ‚väterlichen' Hand zu verwandeln."

## Verklärt zum Hort des Gutgott-Glaubens: Jesus Christus
[Buchseiten 9-16]

Zu Buchseite 9 Mitte: Offenbarung des gnädigen Vaters in Jesus Christus

Textbeispiel: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 14, Lutherbibel).

### *Licht und Schatten im Menschen Jesus und in seinem Gott*
[Buchseiten 9-12]

Zu Buchseite 10 oben: Neutestamentliche Erzählungen vom Menschen Jesus

„Die Quellen berichten über Jesus ... in der Form, dass sie von vornherein seine Bedeutung aussagen, dass sie in christlichem Sinne belehren und missionieren wollen. Das ist ein Vorteil, denn Liebe sieht scharf. Es ist aber auch ein Nachteil, denn Liebe akzentuiert eigenwillig bis zur Verzeichnung" (H. Braun, Jesus, 1969, S. 30).

Zu Buchseite 10 oben: Die ‚synoptischen' Evangelien

‚Synoptisch', ‚zusammenzuschauen', heißen sie, weil sie in vielen Teilen parallel gehen, streckenweise in fast wörtlicher Übereinstimmung. Die Verfasser des Matthäus- und des Lukasevangeliums haben nämlich das Markusevangelium, das älteste der vier kanonischen (in die Bibel aufgenommenen) Evangelien, gekannt und aus ihm geschöpft; zudem haben sie beide eine weitere (dem Mark. unbekannte) Quelle benutzt, eine Sammlung von Jesusworten, man nennt sie Q.

Will man bei Zitaten aus einem der synoptischen Evangelien angeben, dass der Text gleich oder ähnlich auch in einem oder beiden anderen steht, so setzt man hinter die Stellenangabe ein ‚par'. Ich verzichte darauf, um die Lesbarkeit nicht zu erschweren; wer will, kann zu jeder angegebenen Stelle die Parallelen finden in einer ‚Evangelien-Synopse' (einem Buch, in dem die synoptischen Evangelien in ihren Parallelen nebeneinander gedruckt stehen). Und: Ich zitiere synoptische Evangelientexte überwiegend nicht im (gegenüber Matth. und Luk. ursprünglicheren) Mark.-, sondern im Matth.-Wortlaut, weil er der uns geläufigste zu sein pflegt.

Zu Buchseite 10 Mitte: ‚Abba'

„Die verbürgte Vaterbezeichnung für Gott bei Jesus ist uns im aramäischen Wortlaut erhalten. Er hat אבא ['abba] gesagt. Mark. 14, 36 vgl Gal. 4, 6; Röm. 8, 15 beweisen, dass die Anrede gerade so in der Urchristenheit unvergessen war und hochgehalten wurde ... Der sprachliche Nachweis entspricht dem Befund, dass 'abba das Lallwort des Kleinkindes ist ... Neu in diesem Sprachgebrauch ist, dass der

unfeierliche Kindeslaut aus dem Alltag ohne Bedenken auf Gott übertragen wird. Für jüdisches Empfinden [will sagen: für Jesu Umwelt] ist das zu familiär. Für Jesus bedeutet es die einfachste und herzlichste Aussage über Gottes Verhalten, die denkbar ist“ (G. Schrenk, in: Theol. Wörterbuch zum N. T., Bd. V, 1954, S. 984f).

Zu Buchseite 10 unten: Schrei am Kreuz

Nach Mark. 15, 37 (und Matth. 27, 50) ist Jesus mit einem lauten Schrei gestorben. Dass er gemäß Mark. 15, 34 (und Matth. 27, 46) diesen Schrei kurz zuvor in die verzweifelte Frage aus Psalm 22, 2 artikuliert habe – „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“ –, trifft gewiss den Inhalt des Todesschreies Jesu (zumal Jesus mit dem Alten Testament und seiner Gebetssprache vertraut war), schwächt ihn aber insofern ab, als ein noch in Worte fassbarer Schrei einen Rest von Gefasstheit bewahrt. Diese Abschwächung und damit Entfernung von der historischen Faktizität setzt sich fort im Lukasevangelium, wo als letzter Ruf Jesu ein gesammeltes Sich-Gott-Anvertrauen berichtet wird (Luk. 23, 46), und vollends im Johannesevangelium, nach dessen Darstellung Jesus sein irdisches Leben beschlossen hat mit dem souveränen Wort (nichts mehr von Schrei) „Es ist vollbracht“ (Joh. 19, 30). Das ist ein deutliches Beispiel dafür, wie der Christusglaube den historischen Jesus zunehmend übermalt hat.

Zu Buchseite 11 oben: ... durch Gottes Gericht bedroht

„Jesus ersetzt nicht das Bild des gerechten Gottes durch das des gütigen. Er scheidet den Gerichtsgedanken nicht aus“ (H. Conzelmann, Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, 1967, S. 119).

Zu Buchseite 11 oben: Jak. 1, 13

Ähnlich noch wieder Luther in seinem Kleinen Katechismus: „Gott versücht zwar niemand, aber wir bitten in diesem Gebet, dass uns Gott wollt’ behüten und erhalten, auf dass uns der Teufel, die Welt und unser Fleisch nicht betriege und verführe ...“ (Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 4. Aufl. 1959, S. 514). – Etwas vorsichtiger sagt es auf reformierter Seite der Heidelberger Katechismus, Frage 127 (Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, hg. v. W. Niesel, 3. Aufl. [ohne Jahr], S. 180f).

Zu Buchseite 11 Mitte: Verachtung der Zöllner

Die Zölle (Grenzzoll, Marktzoll) wurden in Palästina zur Zeit Jesu vom Staat an den Meistbietenden verpachtet. Die Pächter und ihre Angestellten mussten dann durch Zolleinnahmen nicht nur die Pachtsumme, sondern zudem auch ihr eigenes Einkommen erwirtschaften und standen darum, zu Recht oder Unrecht, im Ruf der Willkür und Habgier.

Zu Buchseite 11 Mitte: Übertretung des Sabbatruhe-Gesetzes

Jesus hat das begründet mit dem Satz: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen, nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mark. 2, 27); allgemeiner gesagt: Das Gesetz ist für die Menschen da, nicht umgekehrt.

Zu Buchseite 11 unter Mitte: Jesu ‚Reich Gottes’-Bewusstsein

„Jedenfalls ist seine [Jesu] Botschaft getragen von dieser Gewissheit: die Gottesherrschaft kommt, kommt jetzt! Und seine Wirksamkeit in Wort und Tat ist für ihn und die Seinen das Zeichen: die Gottesherrschaft bricht an“ (R. Bultmann, Jesus, 19. bis 21. Tausend 1958, S. 29).

Zu Buchseite 12 oben: Spuren von Schattenseiten Jesu in der Überlieferung

Diese Spuren dürfen für echt gelten; denn da die Evangelien und ihre Quellen darauf aus waren, die Gestalt des Erlösers möglichst rein und hell zu zeichnen, werden sie Schattenseiten des historischen Menschen Jesus wohl kaum verstärkt oder gar erfunden, sondern sie möglichst gemindert oder getilgt haben.

***Schattenloser Gott dank geglaubter Christus-Lichtgestalt?***
[Buchseiten 12-15]

Zu Buchseite 13 oben: Jesus wird als Gott geglaubt

Extrem: „O große Not! / Gott selbst liegt tot; / am Kreuz ist er gestorben“ (Joh. Rist, ‚O Traurigkeit, o Herzeleid’; EG CH 442, 2). Das Ev. Gesangbuch Deutschlands (80, 2) hat abgeschwächt: „... Gotts Sohn liegt tot ...“

Zu Buchseite 13 Mitte: Sündlosigkeit Jesu

Origenes lehrte (um 220), dass Jesu Seele „als einzige unter allen Seelen unempfänglich war für die Sünde“ (De princ. IV 4, 4; Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 796/797); und anderthalb Jahrhunderte später Gregor von Nyssa: „Freilich gibt die Wollust den Anstoß zur Geburt des Menschen, und die Neigung zum Bösen haftet wie eine Krankheit an unserer Natur; aber der Menschgewordene [Jesus Christus] blieb von beiden Übeln frei“ (Große Katechese 16, 2; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften, 1927, S. 37). Die Formulierung des Konzils von Chalzedon lautet, Jesus Christus sei „der Menschheit nach ... in allem uns gleich außer der Sünde“ (H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse u. kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 142, Nr. 301).

Zu Buchseite 13 unter Mitte: Leidensfreiheit Jesu

Nochmals Gregor von Nyssa (s. o. ‚Zu Buchseite 13 Mitte’): Man müsse zugeben, dass „sein [Jesu] Tod fern von Leiden gewesen“ sei (Große Katechese 13, 2; a. a. O., S. 33) und keine Verwesung zur Folge gehabt habe (13, 1; S. 32).

Zu Buchseite 13 unter Mitte: Anstelle Jesu sei Simon von Kyrene gekreuzigt worden

So sah es nach dem – polemischen – Bericht des Irenäus im 2. Jahrhundert der Gnostiker Basilides (Irenäus v. Lyon, Adv. haereses I, 24, 4; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übers. v. E. Klebba, 1912, Bd. 1, S. 73; auch in: W. Foerster, Die Gnosis, Bd. 1, 2. Aufl. 1979, S. 81f). Anlass bot der Bericht der synoptischen Evangelien, Simon von Kyrene habe das für Jesus bestimmte Kreuz zur Richtstätte tragen müssen (Matth. 27, 32; das Johannesevangelium dagegen betont, Jesus habe sein Kreuz selber getragen, Joh. 19, 17).

Zu Buchseite 13 unten / 14 oben: Luthers Entsetzen vor der schrecklichen Seite Gottes

„Gott in seinem Wesen und seiner Majestät ist unser Feind“ – „Deus in natura et maiestate sua est adversarius noster“ (WA 39/1, S. 370).

Zu Buchseite 14 oben: Barths Bestreitung der schrecklichen Seite Gottes

„Wir werden in keiner Tiefe der Gottheit einem anderen als ihm [Jesus Christus] begegnen ... Es gibt keinen vom Willen Jesu Christi verschiedenen Willen Gottes“ (a. a. O., S. 123f). – Wegen solcher Sätze hat man Barths Theologie christozentrisch genannt.

Zu Buchseite 14 unten: Christus als grimmiger Weltenherrscher

Die ‚Kindheitserzählung des Thomas’ (Urfassung wohl im 2. Jahrh.; nicht identisch mit dem Thomasevangelium) hat in Kap. 3f solch finstere Züge des erhöhten Christus in die Kindheit Jesu zurückprojiziert: Als Knabe habe er störende Spielkameraden mit augenblicklichem Erfolg zum Verdorren oder gar zum Sterben verflucht (Neutestamentl. Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. v. E. Hennecke u. W. Schneemelcher, Bd. I, 6. Aufl. 1990, S. 353f). Die Parallele zur – wohl historisch echten – Verfluchung des Feigenbaums durch Jesus (Matth. 21, 18f) ist beklemmend.

***Auslagerung der Schattenseiten***
[Buchseite 15f]

Zu Buchseite 15 unten: Der kriegsgewaltige Christus oder Michael

Dieser Christus militans bzw. Michael hat bei der Christianisierung im germanischen Raum mehr überzeugt als der leidende Gekreuzigte. Über den mittelalterlichen Ritterheeren des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation wehte die Fahne des streitbaren Erzengels (als kläglicher Rest dieses Nationalemblems ist uns der ‚deutsche Michel' geblieben). Und im Dom zu Monreale etwa, erbaut zur Zeit der Normannenherrschaft in Sizilien, zeigen die den riesigen Innenraum ganz überziehenden Mosaikbilder mehrmals an zentraler Stelle die Herrschergestalt des Christus militans und triumphans – himmlisches Vorbild des irdischen Normannenkönigs –, während der Gekreuzigte nur einmal klein und unauffällig im südlichen Seitenschiff vorkommt.

Zu Buchseite 16 oben: Gott unterlegene Gegenmacht

„Der Fürst dieser Welt, / wie sau'r er sich stellt, / tut er uns doch nicht; / das macht, er ist gericht': / ein Wörtlein kann ihn fällen" (M. Luther, ‚Ein feste Burg ist unser Gott'; Ev. Gesangbuch 362, 3 [EG CH 32, 3]).

## Folgen des Glaubens an einen nur-guten Gott
[Buchseiten 16-22]

### *Wirklichkeitsfremder Optimismus und heimliche Angst*
[Buchseiten 16-19]

Zu Buchseite 17 Mitte: Leibniz-Zitat

„In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius Universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat. Quemadmodum nunc magna pars terrae nostrae culturam recipit et recipiet magis magisque" (Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 7/2, 1890 [Nachdruck 1978], S. 308).

Zu Buchseite 17 unter Mitte: Brockes-Lieder

Weitere Beispiele auch bei K. Barth, Kirchliche Dogmatik, 1932ff, Bd. III/1, S. 459ff.

Zu Buchseite 17 unten / 18 oben: Kants Optimismus

Der „von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten" könne vielleicht zeitweise gehemmt werden, obwohl er „durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann" (I. Kant, Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV, [1956] Lizenzausgabe 1963, S. 800). Und auch die Frage „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?" (a. a. O., Bd. VI, [1964] Lizenzausgabe 1964, S. 351) meinte Kant positiv beantworten zu können (ebenda S. 367f).

Zu Buchseite 18 oben: James-Zitat

Ausführlicher (a. a. O.): „The way of escape from evil on this [nämlich James'] system is *not* by getting it 'aufgehoben', or preserved in the whole as an element essential but 'overcome'. *It is by dropping it out altogether, throwing it overboard and getting beyond it, helping to make a universe that shall forget its very place and name."*

Zu Buchseite 19 über Mitte: Warum so viel Beunruhigung in der Euphorie?

Auf uns Christen gewendet: Schlägt die Botschaft von der alles verklärenden Liebe Gottes nicht ins Bedrohliche um, wenn wir lesen: „Furcht ist nicht in der Liebe ...; wer sich also fürchtet, ist in der Liebe nicht zur Vollendung gekommen" (1. Joh. 4, 17)? Wer von uns wäre denn ganz frei von Furcht, wer könnte diesem Ideal genügen, das hier plötzlich das Gesicht einer gnadenlosen Überforderung zeigt?

Zu Buchseite 19 unter Mitte: ‚unerklärliche Traurigkeit'

Schleiermacher, führender protestantischer Theologe des 19. Jahrhunderts, der aufgrund seines Glaubens an den vernunftsgemäßen guten Gott erklärte, dass er „immer ein Optimist" sei (Aus Schleiermacher's Leben, In Briefen; Bd. IV, hg. v. W. Dilthey 1863, S. 297 [Brief vom 13. 8. 1822]) und dass „nichts leichter ist, als gegen das unverständige Böse zu streiten" (Der christl. Glaube, 7. Aufl. [hg. v. M. Redeker] 1960, Bd. I, S. 213 [Glaubenslehre § 44, 1]), Schleiermacher berichtet irritiert schon in jungen Jahren über gelegentliche Anwandlungen von Trübsinn: „Ich ... befand mich ... in einem hässlichen Zustande von Betäubung und Unfähigkeit ... Heut ist mir den ganzen Tag im höchsten Grade mies gewesen ... Was ist denn dieses Unbekannte in mir, was mich soll hindern dürfen zu thun, was ich will und soll?" (Aus Schleiermacher's Leben, In Briefen; Bd. I, 2. Aufl. 1860, S. 213 [Brief vom 1. 4. 1799]). Aber er meint dergleichen abweisen zu können mit der unwirschen Bemerkung: „Was hat ein gesunder junger Mensch, dem nichts abgeht, trübe zu sein" (a. a. O., Bd. II, 2. Aufl. 1860, S. 37 [Brief ohne Datum; 1805]).

***Verdrängte Schattenseiten vergiften das Leben***
[Buchseiten 19-21]

Zu Buchseite 20 unter Mitte: Tod als Erlösung von der Theologen-Rabiatheit (Melanchthon)

„... liberabis ... a rabie Theologorum" (Corpus Reformatorum, Bd. 9 [1842], Sp. 1089).

Zu Buchseite 20 unter Mitte: Christliche Exzesse in Kreuzzügen etc.

Karlheinz Deschner hat all das in erschlagender Fülle dokumentiert, am ausführlichsten in: Kriminalgeschichte des Christentums, auf 10 Bände angelegt, 1986ff.

***Erosion des Christlichen***
[Buchseiten 21f]

**Ein Traum als Weisung**
[Buchseiten 22f]

# Kapitel 2
# Was meinen ‚gut' und ‚böse'?
[Buchseiten 25-52]

## Sortierungen
[Buchseiten 25-33]

### *Unangenehmes und Verbotenes*
[Buchseiten 26f]

Zu Buchseite 26 über Mitte: Kants Unterscheidung von ‚übel' und ‚böse'

„Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche die[se] Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte bonum benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böse und das Übel (oder Weh)" (I. Kant, Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV, [1956] Lizenzausgabe 1963, S. 176f).

### *Das naturhaft, das moralisch und das metaphysisch Böse*
[Buchseiten 27-29]

Zu Buchseite 27 unten: Leibniz: le mal metaphysique

Theodizee § 21; Originaltext (französ.) in: Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 (Nachdruck 1978), S. 115; deutsch in: G. W. Leibniz, Die Theodizee, übers. v. A. Buchenau, 2. Aufl. 1968, S. 110f.

Zu Buchseite 27 unten: Darf die kreatürliche Unvollkommenheit böse heißen?

Leibniz selber argumentierte, Gott habe keine rein gute, sondern nur die bestmögliche Welt schaffen können und habe dabei ein Minimum an Schlechtem in Kauf nehmen müssen; jede anders gebaute Welt wäre schlechter gewesen (wir werden darauf gegen Ende von Kap. 7 zurückkommen). Kategorisch sagt dagegen in unseren Tagen etwa Ingolf U. Dalferth (ausdrücklich gegen Leibniz): „Nicht Endlichkeit ist Übel, sondern unter endlichen Wesen gibt es Übel ..." (Das Böse, 2006, S. 170; ausführlicher in: Malum, 2008, S. 209-212). Dahinter steht der an Gottes Nur-Gutheit interessierte alte Gedanke, was seinem Wesen nach mindergut sei (wie bei allen Kreaturen im Vergleich mit Gott der Fall), sei darum nicht schon böse; erst wo eine Kreatur – insbesondere der Mensch – von ihrem wesenhaften Maß an Gutheit abweiche, geschehe Böses. So sah es, in Anlehnung an den Neuplatoniker Plotin, Augustin (z.B.: Contra Iul. op. imp. V, 41-43; Migne, Patrologiae ... Series Latina, Bd. 45, Sp. 1477-1480). So sah es Thomas von Aquin: Nicht bloßes Fehlen von Gutem sei böse, sondern erst Beraubung solches Guten, das wesensmäßig da sein sollte („malum privatio est boni, et non negatio pura ..., non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi"); dass ein Stein nicht sehen könne, gehöre zu seinem Wesen und sei nicht böse (Summa theologiae I q.48 a.5 ad 1). Und so sah es Karl Barth im Blick auf den Menschen: Dass er sündigen *könne*, gehöre zu seiner Geschöpflichkeit und sei in Ordnung (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/1, S. 566: „Ohne die ... Möglichkeit des Abfalls oder des Bösen würde die Schöpfung von Gott nicht verschieden ... sein. Es bedeutet also keine Unvollkommenheit der Schöpfung und des Schöpfers, dass das Geschöpf von ihm abfallen und verloren gehen kann"); aber dass der Mensch tatsächlich sündige, gehöre nicht zu seinem Wesen und sei böse (a. a. O., Bd. III/3, S. 349: „wirkliche[n] Sünde" sei „nicht eine Eigenschaft bzw. ein Mangel des Geschöpfes, sondern eine Beleidigung des Schöpfers und als solche seine [des Geschöpfes] Schuld").

Zu Buchseite 28 über Mitte: Von Gott verhängtes Straf-Böses

So z.B. Thomas von Aquin: Das malum culpae [Schuldübel, Sünde] habe ein malum poenae [Strafübel] zur Folge (Summa theologiae I q.48 a.5).

Zu Buchseite 28 über Mitte: Seit dem Sündenfall könne kein Mensch sündlos bleiben

Da gilt Augustins ‚non posse non peccare' (unfähig sein zum Nicht-Sündigen): „Weil jedoch der Wille gesündigt hat, ist dem Sündigenden der harte Zwang gefolgt, Sünde zu haben" – „Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas" (De perf. iust. hom. IV, 9; Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, latein./deutsch hg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Bd. II 1964, S. 136/139).

Zu Buchseite 28 Mitte: Schädliche Kreaturen erst seit dem Sündenfall

„Die giftigen und gefährlichen Lebewesen ... waren unschädlich geschaffen, aber wegen der Sünde wurden sie schädlich (propter peccatum facta sunt noxia)" – so schrieb unter Berufung auf Augustin um 1150 Petrus Lombardus (Sententiarum libri quatuor II d.15 c.3; Migne, Patrologiae ... Series Latina, Bd. 192, Sp. 682).

Zu Buchseite 28 Mitte: Krankheit und Tod erst seit dem Sündenfall

Augustin lehrt, man müsse zugeben, „dass die ersten Menschen zwar so geschaffen worden sind (ita fuisse institutos), dass sie, wenn sie nicht gesündigt hätten, keine Art von Tod erfahren hätten (nullum mortis experirentur genus), dass sie aber als die ersten Sünder so mit dem Tode bestraft wurden, dass, wer immer auch aus ihrem Stamm hervorgehen würde, derselben Strafe unterworfen bleiben sollte" (De civitate Dei XIII, 3; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. I, S. 848/849). Naturhaftes [in der Schöpfung begründetes] Böses gebe es nicht, sondern alles, was böse heißt, sei entweder Sünde oder Sündenstrafe („... mala uero non esse naturalia; sed omne quod dicitur malum aut peccatum esse aut poenam peccati"; De gen. ad litt. inp. liber, 1; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 28/1, 1894, S. 460).

Zu Buchseite 29 Mitte: Leibniz, le mal physique bestehe im Leiden, le mal moral in der Sünde

Theodizee § 21; Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 (Nachdruck 1978), S. 115; deutsch in: G. W. Leibniz, Die Theodizee, übers. v. A. Buchenau, 2. Aufl. 1968, S. 110f.

***Täter und Opfer von Bösem***
[Buchseiten 29-31]

Zu Buchseite 31 oben: Banal gehorsam oder ideologisch vergiftet ohne klare Böswilligkeit Böses tun

Knut Berner (Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen, 2. Aufl. 2010) verbindet das Banale und das Vergiftete, indem er von der ‚Gemeinheit' des Bösen spricht: Das Böse verleitet uns dadurch, dass es sich im Gewande von für gut Gehaltenem andient, verkleidet in Gesolltes oder Erfreuliches [„... tarnt sich ja der Satan selber als Engel des Lichts"; 2. Kor. 11, 14]. Berner belegt das, nebst Holocaust und vielen anderen Beispielen, mit den Motivationen der bei Jesu Hinrichtung Beteiligten: „... ein Geflecht aus den Machtdemonstrationen der römischen Besatzer, den Überzeugungen der religiösen Autoritäten, den Vergnügungswünschen der Söldner, dem Profitstreben des Judas und dem Sicherheitsbedürfnis des Petrus" (a. a. O., S. 19).

***Personales und strukturelles Böses***
[Buchseiten 31-33]

Zu Buchseite 31 unter Mitte: Teufelskreis von Strukturdiktat und persönlichem Handeln

Knut Berner präzisiert mit Recht, nie könne man das Böse verlässlich zuordnen, weder einem Individuum noch einer Struktur, denn es realisiere sich jeweils „als Konstellation", in einem „konstitutiven Zusammenspiel von Personen und selbstreferentiellen Institutionen ..., von destruktiven Verknüpfungen, an denen Handlungsakteure intentional oder ohne Absicht partizipieren, in die sie aber als Umgebungswesen zugleich auf verhängnisvolle Weise hineingezogen werden" (Theorie des Bösen ..., S. VIf).

Zu Buchseite 32 über Mitte: Triebverdrängende Kollektivmoral als Ursache des Bösen

Arno Plack zum Beispiel schreibt: „In Wahrheit aber erliegt der sogenannte Keusche nur dem Druck der Gesellschaft, die ihn hindert auszuleben, wozu seine leibhafte Natur ihn drängt. Diesem Druck erliegend, imaginiert sein Selbstbewusstsein einen ‚Sieg über sich selbst', über den ‚niederen Trieb', ‚das Böse' oder ‚das Tier in uns'. Das vermeintlich ‚Höhere' im Menschen, sein vorgeblich ‚besseres Ich' ist dabei nichts als der schwächliche Wille, der einfach ja sagt zu den überkommenen Werten und einstimmt in den Machtwillen derer, die Keuschheit predigen." „Jedes Machtsystem ist den vitalen Antrieben feind. Es wittert in ihnen jene Tiefenschicht menschlichen Wesens, aus der die Spontaneität unseres Denkens und Liebens ent-springt" (Die Gesellschaft und das Böse, 6. Aufl. 1969, S. 64 und S. 109). – Die aufgrund solcher Diagnosen geforderte und verwirklichte ‚antiautoritäre Erziehung' ist wohl vielen von uns noch in Erinnerung, nicht immer in bester.

Zu Buchseite 32 unter Mitte: Richs Unterscheidung von göttlichen und menschlichen Ordnungen

A. Rich, Wirtschaftsethik, Bd. I, 4. Aufl. 1991, S. 49f.

Zu Buchseite 32 unten: Das strukturell Böse nach Rich

A. Rich, Sachzwänge und strukturell Böses in der Wirtschaft; Zeitschrift für evang. Ethik, 26. Jahrgang 1982, S. 62-68. – In der Wirtschaft z.B. gebe es Egoismus-zentrierte Ordnungsstrukturen, „die sich zu Mächtigkeiten etablieren und Gewalt über den Menschen gewinnen, selbst über den, der sich ihnen personalethisch widersetzt". Da erfahre man etwas von dem, was der (terminologisch ungenügende) Begriff Erbsünde meine (Wirtschaftsethik, Bd. II, 2. Aufl. 1922, S. 371).

Zu Buchseite 32 unten / 33 oben: Das strukturell Böse nach Tillich

Herrschaft der Strukturen der Destruktion in der Gott entfremdeten Welt: Systematische Theologie, Bd. II, 2. Aufl. 1958, S. 33. – Unausweichlichkeit dieser Struktur des Bösen: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I (Gesammelte Werke, Bd. VII), 1962, S. 20. – Die göttliche Struktur (Struktur der Gnade) als Widerpart: A. a. O., S. 21. – Das Dämonische als zweideutiger Grund der schöpferischen Macht des Seins: Der Mut zum Sein, 5. Aufl. 1964, S. 90.

## Gut und Böse sind *Bewertungen* von Fakten
[Buchseiten 33-39]

### *Nur axiologisch, und doch nicht beliebig*
[Buchseiten 33-35]

Zu Buchseite 35 oben: Mächte der Verwirrung

Unser Wort Teufel kommt von seinem griechischen Namen diábolos, d.h. Durcheinanderwerfer.

### *Zur Geschichte der Ontologisierung von Gut und Böse*
[Buchseiten 35-37]

Zu Buchseite 36 über Mitte: Platons Höhlengleichnis

Resp. 514 a - 517 a; deutsch (übers. v. R. Rufener) in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. IV, S. 353-357.

Zu Buchseite 36 Mitte: Die Idee des Guten als Sein-gebende höchste Art des Seins

Man müsse zugeben, sagt Platon, „dass das Erkannte vom Guten nicht nur das Erkanntwerden bekommt, sondern dass es ihm auch sein Dasein und sein Wesen verdankt. Und doch ist das Gute nicht Wesen, sondern es steht noch jenseits des Wesens und übertrifft es an Würde und Macht" (Resp.

509 b; deutsch a. a. O., Bd. IV, S. 348. – Kurz zuvor sagt Platon statt ‚das Gute' ausdrücklich ‚die Idee des Guten': 508 e; a. a. O., S. 347).

Zu Buchseite 36 Mitte: Die Idee des Guten als das allumfassende Eine

Parm. 137 c - 142 a; deutsch a. a. O., Bd. VI, S. 124-135.

Zu Buchseite 36 Mitte: Platons Ideenlehre ist ins abendländisch-christliche Denken eingeströmt

Hinsichtlich der Allgemeinbegriffe (‚Universalien') entwickelten sich in der mittelalterlichen Scholastik drei Standpunkte. Manche Theologen hielten wie Platon die Allgemeinbegriffe für selbständige, den Einzeldingen vorgeordnete Wesenheiten (man nennt das ‚Begriffsrealismus'). Andere folgten Aristoteles, der so etwas wie Ideen nur *in* den Dingen gegeben sah: In den Einzeldingen sei deren Wesen und Ziel formend am Wirken (‚Entelechie': Die Dinge haben – griechisch: échein – ihr Eigentliches, ihr Ziel – télos – in sich). Wieder andere entfernten sich noch weiter von Platon, für sie waren die Allgemeinbegriffe nur Vorstellungen in unserem Kopf, nur Namen (‚Nominalismus', von lateinisch nomina, d.h. Namen).

Zu Buchseite 36 unter Mitte: ‚bonum et ens convertuntur'

Diese in der Scholastik oft gebrauchte Formel (z.B. Thomas v. Aquin, De veritate, q.1 a.1 s.c.2; S. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae, Vol. I: De veritate, hg. v. R. Spiazzi, 1964, S. 2) stammt von Philipp dem Kanzler (Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, 1974, Sp. 955).

Zu Buchseite 36 unten: Platons Probleme mit dem Sein des Bösen

Platon hat die Seinsminderung der Einzeldinge gegenüber den immateriellen ewigen Ideen und ihrer Königin, der mit dem höchsten Sein identischen Idee des Guten, auf die Körperlichkeit der Dinge zurückgeführt und in ihr das Böse erblickt (was bis weit ins Christentum hinein Verteufelung des Materiellen und Leibfeindlichkeit zur Folge hatte); er hat aber auch nebst einer das Gute wirkenden eine das Böse wirkende Weltseele konstatiert (was auf prinzipiellen Dualismus hinausläuft), ohne sich zu der peinlichen Frage zu äußern, welcher Seinsgrad denn der bösen Weltseele eigne, wenn die gute Weltseele als Inbegriff des Seins zu gelten hat. Dazu siehe O. Gigon u. L. Zimmermann, Begriffslexikon zur Platon-Jubiläumsausgabe, 1974, Stichwort ‚Das Böse'.

Zu Buchseite 36 unten: Durch Platon beflügelte Ontologisierung von Gut und Böse

Diese Ontologisierung hat sich, jedenfalls in der Theologie, bis in unsere Gegenwart hinein gehalten, nicht nur in der röm.-kath. Theologie, sondern auch bei protestantischen Theologen wie etwa Karl Barth: „Zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht, Ordnung und Unordnung, zwischen dem Seienden und dem Nichtigen muss ... unterschieden und gewählt ... werden" (K. Barth, Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. IV/1, S. 498). Dahinter steht, wie zu erwarten, die Gleichsetzung von Gott, dem Inbegriff und Schöpfer allen Seins, mit dem Inbegriff des Guten: „Auch Gott ... kann nichts daran ändern, dass er der allein Gute ... ist" (a. a. O., Bd. III/1, S. 298).

Zu Buchseite 36 unten / 37 oben: Axiologisches Verständnis von Gut und Böse bei den griechischen Skeptikern

Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, 1974, Sp. 944.

Zu Buchseite 37 oben: Axiologisches Verständnis von Gut und Böse in der Neuzeit

Einige Beispiele.

Thomas Hobbes stellte fest, dass Gut und Böse relativ zu Person, Ort und Zeit seien und man also nicht von einem Gut schlechthin reden könne (De homine 11, 4; Thomae Hobbes opera philosophica quae latine scripsit omnia, hg. v. W. Molesworth, Bd. II, 1839, S. 96; deutsch in: Vom Menschen und Vom Bürger, hg. v. G. Gawlick, 1959, S. 22). Eben weil jeder etwas anderes gut bzw. böse finde und darum natürlicherweise Uneinigkeit herrsche („Homo homini lupus", „Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf", so zitiert Hobbes den altrömischen Komödiendichter Plautus), brauche es den Staat und

staatliche Gesetzgebung (Leviathan c. 29; Opera philosophica ..., Bd. III, 1841, S. 232; deutsch in: Leviathan, übers. v. W. Euchner, 1966, S. 246f).

Baruch Spinoza befand, das Gute und das Böse seien nichts in den Dingen Gegebenes, sondern nur Begriffe; dasselbe Ding könne für die einen gut, für andere böse, für noch andere keines von beiden sein (Opera/Werke, latein./deutsch, Bd. 2, hg. v. K. Blumenstock [deutscher Text nach B. Auerbach, 2. Aufl. 1870], 3. Aufl. 1980, S. 384/385).

Arthur Schopenhauer: Der „Begriff gut ... ist wesentlich relativ und bezeichnet die Angemessenheit eines Objekts zu irgendeiner bestimmten Bestrebung des Willens ... Darum sagen wir: gutes Essen, gute Wege ..., kurz, nennen alles gut, was gerade so ist, wie wir es eben wollen; daher auch dem einen gut sein kann, was dem andern gerade das Gegenteil davon ist“ (Sämtl. Werke, hg. v. W. v. Löhneysen, Bd. I, [2. Aufl. 1968] Lizenzausgabe 1982, S. 491).

Friedrich Nietzsche: „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volk ... siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht ... Werte legte erst der Mensch in die Dinge ... Durch das Schätzen erst gibt es Wert ... Wandel der Werte – das ist Wandel der Schaffenden ... Schaffende waren erst Völker, und spät erst Einzelne ... Liebende waren es stets und Schaffende, die schufen Gut und Böse“ (Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, [1954-56] Lizenzausgabe [1966], 9. Aufl. 1982, Bd. II, S. 322f).

Sigmund Freud: Sicher sei, „dass die Werturteile der Menschen unbedingt von ihren Glückswünschen geleitet werden“ (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 270). Wenn, scheinbar dem zuwider, oft fremder Einfluss bestimme, was Gut und Böse heißen solle, so stamme die Unterwerfung unter solche Fremdautorität aus der Angst vor Liebesverlust, wobei die Fremdautorität allmählich durch die Aufrichtung eines Über-Ich verinnerlicht werde (a. a. O., S. 251f).

Carl Gustav Jung: „Die Psychologie weiß nicht, was gut und was böse an sich ist; sie kennt diese nur als Urteile über Relationen: gut ist das, was von einem gewissen Standpunkt aus als passend, annehmbar oder wertvoll erscheint; böse ist das entsprechende Gegenteil.“ „Das Böse ist, wie das Gute, eine menschliche Wertkategorie ... Tatbestände werden von den einen gut und von den anderen böse genannt. Nur in kapitalen Fällen besteht ein annähernder consensus generalis [allgemeine Übereinstimmung]“ (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 9/II [1976], S. 63 u. S. 57).

Eine Art Zwischenstellung zwischen ontologischer und axiologischer Auffassung von Gut und Böse nimmt die sogenannte *Wertphilosophie* ein: Es gebe objektiv gültige absolute Werte, nicht durch menschliches Werten gesetzt, sondern immer schon seiend und vom Menschen zu erkennen und zu verwirklichen; die Seinsart dieser Werte unterscheide sich aber vom Sein der Dinge und Ereignisse und gleiche eher den Gesetzen der Mathematik. Da ist wohl richtig gesehen, dass nicht in jedem Fall unser bewusstes Ich wertend bestimmt, was gut und was böse sei, sondern dass sich uns ein unbedingtes Sollen melden kann; aber dass sich darin unveränderliche objektive Werte melden, widerspricht meines Erachtens der Erfahrung: In ihr ist kein inhaltlich immergleiches Sollen zu entdecken.

***Sachurteile und Werturteile***
[Buchseiten 37-39]

Zu Buchseite 37 Mitte: Sachurteile

Auch das Gerichtsurteil, das vielen zu ‚Urteil’ wohl zuerst einfällt, ist ein Sachurteil, jedenfalls wenn der Richter seine Sympathien und Antipathien korrekterweise beiseite lässt und nur nach dem Gesetz urteilt: Der Angeklagte ist im Sinne des Gesetzes schuldig (bzw. nicht schuldig). Ein solches Urteil kann fragwürdig oder falsch sein, es bleibt ein Sachurteil.

## Wer sagt, was gut und was böse sei?
[Buchseiten 39-49]

***Uneinigkeit über den zentralen Gut/böse-Inhalt***
[Buchseiten 39-41]

Zu Buchseite 39 Mitte: Eudaimonia bei Aristoteles

Eth. M. I, 3, 1184 b; Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 8: Magna Moralia, übers. v. F. Dirlmeier, 1958, S. 12.

Zu Buchseite 39 unter Mitte: Eudaimonia bei Epikur und manchen Stoikern

Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, 1971, Sp. 593.

Zu Buchseite 39 unter Mitte: Eudaimonia bei Hedonisten

A. a. O., Bd. 3, 1974, Sp. 1024.

Zu Buchseite 39 unter Mitte: Das ‚Lustprinzip' unserer Tage

So schreibt etwa Arno Plack (Die Gesellschaft und das Böse, 6. Aufl. 1969): „Das Böse, das ist: Beziehungslosigkeit, Gleichgültigkeit oder Feindseligkeit und Grausamkeit. Dergleichen aber ist in der noch ungebrochenen humanen Natur gar nicht angelegt" (S. 265f). „Unsere vitale Natur kann nur entweder ungebrochen sich ausleben oder ins Natur-Widrige: ins Lebenszerstörende, sich verkehren" (S. 256). Der „Kern des Leidens" liege darin, „dass alle Unterdrückung des leibhaften Menschen ihrem Wesen nach Triebunterdrückung ist" (S. 344).

Zu Buchseite 39 unten: Platons Inhaltsbestimmung des Guten und des Bösen

Resp. 608 e; deutsch (übers. v. R. Rufener) in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974. Bd. IV, S. 501.

Zu Buchseite 39 unten: Das Gute nach Ansicht von W. James

„... an idea is ‚true' so long as to believe it is profitable to our lives. That it is *good*, for as much as it profits, you will gladly admit" (Pragmatism, [1907] 1975, S. 42). – Ähnlich John Deway: "... moral good, like every good, consists in a satisfaction of the forces of human nature, in welfare, happiness" (Human Nature and Conduct, 1922, S. 197).

Zu Buchseite 39 unten / 40 oben: Nietzsche über Gutes und Schlechtes

„Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt ... Die Schwachen und Missratenen sollen zugrunde gehn: erster Satz *unserer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgendein Laster? – Das Mitleiden ..." (Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, [1954-56] Lizenzausgabe [1966], 9. Aufl. 1982, Bd. II, S. 1165f). „... alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst" (a. a. O., S. 782).

Zu Buchseite 40 oben: Kants Definition des Guten und des ‚kategorischen Imperativs'

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille" (Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV, [1956] Lizenzausgabe 1963, S. 18). Dieser Wille sei nur unter folgender Bedingung gut und zugleich frei: Es „muss die Triebfeder der Aktion des freien Willens etwas sein, was im innern Wesen des Menschen selbst gegründet und von der Freiheit des Willens selbst unzertrennlich ist. Dieses ist nun das moralische Gesetz" (Bd. VI, [1964] Lizenzausgabe 1964, S. 344). Der in diesem Gesetz gegebene „allgemeine Imperativ der Pflicht" (Bd. IV, S. 51; besser bekannt als Kants ‚kategorischer Imperativ') aber laute: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (Bd. IV, S. 140).

Zu Buchseite 40 oben: Schopenhauers Verbindung von Böse und Gut mit dem Willen zum Leben

„Unser Zustand ist ein so elender, dass gänzliches Nichtsein ihm entschieden vorzuziehen wäre ... Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Hölle genommen als aus dieser unserer wirklichen Welt?" (Sämtl. Werke, hg. v. W. v. Löhneysen, Bd. I, [2. Aufl. 1968] Lizenzausgabe 1982, S. 445). Daher: Während „der Böse [der böse Mensch] das Leben bejaht", sei „das Aufgeben und Verneinen

eben jenes Willens die einzig mögliche Erlösung von der Welt und ihrer Qual“ (a. a. O., S. 500). „Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken“ (a. a. O., S. 540).

Zu Buchseite 40 über Mitte: Theologische Übernahme der Gut/Böse-Inhaltsbestimmung Platons

Gerhard Ebeling z.B. verweist hier ausdrücklich und zustimmend auf Platon (Wort und Glaube, Bd. II, 1969, S. 19, Anm. 15).

Zu Buchseite 40 Mitte: Leben im Einklang mit Gott und seiner Schöpfung als Inbegriff des Guten

„Das Gute ist nach biblischem Verständnis Sein als Zusammensein mit Gott und daraufhin Sein als Zusammensein überhaupt“ (E. Jüngel, Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde; Festschrift für E. Lohse, 1989, S. 180).

Zu Buchseite 40 Mitte: Ist das Böse auf die Sünde zu fixieren?

Extrem sagt einerseits etwa Walter Mostert: „Das Böse ist die Sünde des Menschen und sonst nichts“ (Gott und das Böse; Zeitschr. für Theol. u. Kirche, 77. Jahrgang 1980, S. 475); alles sonstige Schlimme nennt Mostert nicht Böses, sondern Übel: physisches und moralisches Übel (a. a. O., S. 461, These d). Andererseits warnt etwa Egon Brandenburger, man dürfe nicht einfach Sünde und das Böse gleichsetzen, jedenfalls entspreche das nicht dem biblischen Befund (Das Böse, 1986, S. 7-9); nötig sei ein tieferes Verständnis, das nicht alles Böse letztlich nur auf menschliche Schuld zurückführe (a. a. O., S. 103f).

Zu Buchseite 40 unten: Das Gute bei Aristoteles als das, wonach alles strebt

Eth. Nic. I, 1, 1094 a (deutsch in: Aristoteles, Philos. Schriften in sechs Bänden, übers. v. E. Rolfes u. a., 1995, Bd. 3, S. 1). Im Abendland hielt man sich an die lateinische Fassung: Bonum est quod omnia appetunt (so z.B. Thomas v. Aquin, Summa theologiae I q.5 a.1 c). – In Abgrenzung gegen Platons Sicht des Guten als einer einzigen (der höchsten) Idee erklärt Aristoteles, das Gute lasse sich nicht auf einen einzigen Begriff bringen (Eth. Nic. I, 4, 1096 a; deutsch a. a. O., S. 7).

Zu Buchseite 40 unten / 41 oben: utenda und fruendum, allgemein und bei Augustin

Einen allgemeinen Überblick bietet das Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, 2001, Sp. 500-503. Für Augustin siehe A. Schindler in: Theol. Realenzyklopädie, Bd. IV, 1979, S. 66ff. Augustin-Textbeispiel: „... zeitliche Dinge [sind] eher zu gebrauchen als zu genießen, damit wir die ewigen zu genießen verdienen; nicht wie es so viele Menschen auf verkehrte Weise tun, die das Geld genießen, Gott aber ... um des Geldes willen verehren“ (De civitate Dei XI, 25; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. I, S. 756/757).

Zu Buchseite 41 über Mitte: Streit, ob das Gute über Gott stehe oder Gott über dem Guten

Dieser Streit fällt in sich zusammen, wenn man anerkennt: Das Gute ist nicht vorgegeben, es ist immer nur das vom bewussten Menschen Gutgeheißene; Gott, die Urmacht des Lebens, handelt und fordert unterschiedlich: beglückend und schrecklich; wir können uns über sein Handeln und Fordern nicht hinwegsetzen, aber ob und wo er uns gut kommt, das zu beurteilen liegt bei uns, und die erlebte Wirklichkeit gibt uns keinen Grund, ihn für nur-gut zu erklären.

Zu Buchseite 41 Mitte: Gott sei wesenhaft gebunden an das ihm übergeordnete Gute

Im mittelalterlichen Abendland trat dabei weithin das Gut der Gerechtigkeit in den Vordergrund, seit der ‚Vater der Scholastik’ Anselm von Canterbury (1033-1109) argumentiert hatte, für den sündhaften Ungehorsam der Menschheit habe nur der gehorsame Kreuzestod des Mensch gewordenen Gottes die für Gottes Ehre notwendige Sühne schaffen können (Cur deus homo [Warum Gott Mensch wurde] I, 12; latein./deutsche Ausgabe, besorgt v. F. S. Schmitt, 1956; dort S. 42/43: Die Sünde ungestraft zu lassen, zieme sich für Gott nicht). So sagt etwa Wilhelm von Auxerre (gest. 1231): „Gott kann nicht seine Gerechtigkeit verneinen [non potest negare iustitiam suam]“ (Summa aurea in IV libros Sent., Pariser Ausgabe 1500, fol. 155r a).

Zu Buchseite 41 Mitte: Leibniz' Sicht der Gebundenheit Gottes an das Gute

„Gott wird ... immer zum wahren und größten Gut, d. h. zum absolut wahren Gut getrieben [porté], dessen Erkenntnis ihm nicht abgeht"; das geschehe nach der „Notwendigkeit, die den Weisen zwingt [oblige], gut zu handeln, der sogenannten moralischen, die sogar für Gott Gültigkeit hat ..." (Theodizee § 319 u. Anhang II § 3; Originaltext [französ.] in: Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 [Nachdruck 1978], S. 306 u. S. 390; deutsch in: G. W. Leibniz, Die Theodizee, übers. v. A. Buchenau, 2. Aufl. 1968, S. 341 u. S. 428).

Zu Buchseite 41 unter Mitte: Gut und Böse bestünden in dem, was Gott will und was nicht

Abaelard: „... nec quidquam bene fieri dicendum aut male, nisi quod eius [sc. dei] optimae uoluntati consentaneum est aut aduersam" – „Nur das darf gutes oder böses Geschehen heißen, was mit Gottes höchst gutem Willen übereinstimmt oder ihm zuwiderläuft" (Comm. Rom. II [V, 19]; Petri Abaelardi opera theologica, Bd. I, hg. v. E. M. Buytaerd, 1969, S. 169). Johannes Duns Scotus (gest. 1309) präzisierte, Gutes werde nicht darum von Gottes Willen geliebt, weil es gut ist, sondern es sei gut, weil Gott es liebt; zwar habe Gottes freier Wille in Gesetzen angeordnet, was gut und was böse sei, und wo Gott selber nach diesen Gesetzen handle, handle er mit seiner *geordneten* Macht (potentia ordinata); aber mit seiner *unbedingten* Macht (potentia absoluta) könne er jederzeit anderes tun und fordern als das in jenen Gesetzen als richtig Statuierte, und dann sei dies andere das Richtige (Ordinatio [= In Sent.] I d.44 q.unica; Opera omnia, editio Vaticana, 1950ff, Bd. VI, S. 338 u. S. 365f). Wilhelm von Ockham (gest. 1349) doppelte nach: Was Gott will, sei eben dadurch gut und gerecht; wenn Gott wolle, dass die Eltern nicht geehrt werden, dann sündige, wer seine Eltern ehrt (In Sent. I d.17 q.3 und d.48 q.unica; Opera philosophica et theologica, cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, op. theol. Bd. III, 1977, S. 478, und Bd. IV, 1979, S. 690).

Zu Buchseite 41 unter Mitte: Gottes Gutheit sei 'exlex'

Luther: „Für Gottes Willen gibt es kein Gesetz [voluntatis eius nulla est lex]" (WA 56, S. 91). Zwingli: „So [weil] Gott nit under dem Gsatz ist, so sollen wir im [ihm] Rechtthun und Unrechtthun nit zumessen als [wie] dem Menschen" (Zuinglii opera, hg. v. M. Schuler u. J. Schulthess, 1828ff, Bd. 6/1, S. 416 [ad Matt. X. 36 additamenta]).

***Vorgaben und Eigenentscheidung***
[Buchseiten 41-43]

Zu Buchseite 42 Mitte: Etymologie von ‚Ethik' ‚éthos' und ‚ēthos'

F. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 20. Aufl. 1967, S. 176 (‚Ethik') u. S. 710 (‚Sitte'). – A. Vaniček, Griech.-latein. etymol. Wörterbuch, 1877 (Nachdruck 1972), Bd. I, S. 379.

Zu Buchseite 42 Mitte: Wir könnten nicht wohnen in unserem Leben ...

Auch wenn wir wie Abraham aus dem Gewohnten herausgerufen werden (1. Mose 12, 1), müssten wir alle Orientierung verlieren, wenn wir nicht schon aus früherem Erleben oder durch andere Menschen wenigstens eine Ahnung davon hätten, was oder wer da ruft und wie zu reagieren ratsam ist.

Zu Buchseite 42 unten: Das Bewusstsein kann sich zum Wissen verhalten

Wir wissen, dass wir wissen – so lautet eine gängige Umschreibung des Bewusstseins.

Zu Buchseite 43 über Mitte: Schwach wie ein kleines Licht in Nacht und Sturm

So verbildlicht es ein Traum C. G. Jungs, berichtet in: Erinnerungen, Träume, Gedanken, 14. Aufl. 1997, S. 92f. – So schwach ist unser Bewusstsein, dass es sich regelmäßig schlafend erholen muss; dagegen das Unbewusste ‚schlummert und schläft nicht', wie es Psalm 121, 4 von Gott sagt.

***Wegweisende Instanzen***
[Buchseiten 43-46]

Zu Buchseite 44 oben: Auch deutlichste Weisung ist vom Bewusstsein gutzuheißen oder abzuweisen

Gerade dann, wenn eine Weisung so überzeugend wirkt (zu sich herüberzieht; das meint ja ‚überzeugen'), dass der Betroffene sich ergriffen und hingerissen fühlt, gerade dann muss er sich bewusst entscheiden, ob er dem Überzeugenden zustimmt, sodass die Überzeugung zu seinem Besitz wird, statt Besessenheit zu bleiben; andernfalls ist in dieser Sache sein Bewusstsein von der Hingerissenheit verschlungen, und er muss sich Unzurechnungsfähigkeit attestieren lassen.

Zu Buchseite 44 unten: R. Dawkins, Nächstenliebe u. dgl. als zum Überlebenskampf gehörig

Dawkins, Hauptvertreter einer Richtung, die den Namen Soziobiologie für sich beansprucht, sieht als Akteure der Biosphäre-Evolution die Gene und ihr ‚egoistisches' Streben, sich im Kampf gegen andere Gene maximal zu vermehren; Organismen und Individuen seien Werkzeuge, von den Genen zur Durchsetzung ihres Überlebens und Sichvermehrens hervorgebracht (The Selfish Gene, 1976). Dass es unter uns Menschen aber auch Altruismus, Großzügigkeit, Mitleid, Nächstenliebe gibt, erklärt Dawkins als segensreiche Fehlfunktion: Gene hätten, durchaus egoistisch, ihren Organismus auch darauf programmiert, sich förderlich zu verhalten gegenüber Verwandten und Gruppenmitgliedern und überhaupt gegenüber anderen Organismen, von denen Begünstigung des eigenen Überlebens zu erwarten sei; und diese Programmierung sei in uns Menschen erhalten geblieben, auch wo wir nicht mehr in Kleingruppen und Symbiosen leben und darum unser Altruismus sich für unsere Gene vielleicht gar nicht auszahlt, wo also besagte Programmierung zu Fehlfunktionen führt, so wie unser Sexualtrieb weiterfunktioniert, auch wo es keinen Nachwuchs geben kann und wir das wissen (The God Delusion, 2006; deutsch: Der Gotteswahn, übers. v. S. Vogel, 7. Aufl. 2007; dort v. a. S. 296-309). – In Wahrheit, so möchte ich in Kap. 4 zeigen, sind Selbstliebe und Nächstenliebe weder Todfeindinnen noch Chefin und Hilfskraft, sondern können als Gegensatzeinheit gleichgewichtig eine in der anderen Erfüllung finden.

Zu Buchseite 45 oben: Rousseau musste naturhafte Gegenkräfte im Menschen zur Kenntnis nehmen

„Das Bild der Natur zeigt mir nur Harmonie und Ebenmaß, das des menschlichen Geschlechts bietet mir nur Verwirrung und Unordnung! ... Nein, der Mensch ist keine Einheit: ... ich sehe das Gute, ich liebe es, und ich mache das Böse; ich bin aktiv, wenn ich auf die Vernunft höre, passiv, wenn mich meine Leidenschaften fortreißen" (J.-J. Rousseau, Œuvres complètes, édition publiée sous le direction de B. Gagnebin et M. Raymond, vol. IV: Émile ..., 1969, S. 583; deutsch in: Emil oder Über die Erziehung, übers. v. L. Schmidts, 6. Aufl. 1983, S. 290).

Zu Buchseite 46 über Mitte: Freuds ‚Über-Ich'

S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. III, (1975) Lizenzausgabe 1976, S. 296-306; Bd. IX, (1974) Lizenzausgabe 1977, S. 250-259.

Zu Buchseite 46 Mitte: Freuds Gleichsetzung von Überich und Gewissen

Erst „wenn die Autorität [der Eltern bzw. der Gesellschaft] durch die Aufrichtung eines Über-Ichs verinnerlicht wird ..., sollte man ... von Gewissen und Schuldgefühl sprechen" (S. Freud, a. a. O., Bd. IX, S. 252).

Zu Buchseite 46 unten: Fromms ‚humanistisches Gewissen'

E. Fromm, Psychoanalyse und Ethik (amerikan. Originalausgabe 1947), übers. v. P. Stapf u. a., 1982, S. 131-158.

***Die Stimme Gottes in uns***
[Buchseiten 47-49]

Zu Buchseite 47 unter Mitte: Unterschiedliche Weisung der Gottesstimme an Abraham

1. Mose 12, 2 (und öfter), dann aber 1. Mose 22, 2.

Zu Buchseite 48 oben: Die genuine Gewissensstimme stammt nicht aus unserem bewussten Ich

Sie ist auch nicht nur so etwas wie ein von Natur eingebauter Kompass, der bei genügender psychologischer Kenntnis in seiner Funktion zu durchschauen und vorherzusagen wäre. Sondern als Stimme Gottes ist sie zu benennen wegen der im Folgenden skizzierten Kennzeichen.

Zu Buchseite 48 unten: Fromms ‚humanistisches Gewissen' als rein innermenschliche Instanz

„Das humanistische Gewissen ist die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit auf deren richtiges oder gestörtes Funktionieren ... Es ist die Stimme unseres wahren Selbst, die uns auf uns selbst zurückruft, produktiv zu leben, uns ganz und harmonisch zu entwickeln ... die Stimme unserer liebenden Fürsorge für uns selbst" (E. Fromm, Psychoanalyse und Ethik, 1982, S. 146f).

Zu Buchseite 48 unten: Fromms Vorstellung von Gott als Projektion menscheneigener Kräfte

Der Mensch „projiziert das Beste, was er hat, auf Gott und schwächt sich auf diese Weise selbst." Gott „wird ... in einer autoritären Religion zum einzigen Besitzer dessen, was ursprünglich dem Menschen gehörte: seiner Vernunft und seiner Liebe" (E. Fromm, Psychoanalyse und Religion [amerikan. Originalausgabe 1950], übers. v. E. Rotten, 5. Aufl. 1993 [dtv 35033], S. 49).

Zu Buchseite 48 unten: Fromms ‚humanistische Religion'

„Humanistische Religion ... bewegt sich um den Menschen und seine Stärke" (a. a. O., S. 39), sodass also „das religiöse Problem nicht die Frage nach Gott, sondern die Frage nach dem Menschen ist" (a. a. O., S. 100).

Zu Buchseite 48 unten: Auflösung des Göttlichen ins Menschliche bei Freud und bei Feuerbach

Freud: Die „religiösen Vorstellungen ... sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit ..." „... es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, dass dies alles so ist, wie wir es uns wünschen müssen" (Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 164 und S. 167).

Feuerbach: „Die Theologie ist Anthropologie, d. h., in dem Gegenstande der Religion, den wir ... ‚Gott' nennen, spricht sich nichts andres aus als das Wesen des Menschen" (Gesammelte Werke, hg. v. W. Schuffenhauer, 1967ff, Bd. 6, S. 24).

## Gut und Böse brauchen einander

[Buchseiten 49-52]

### *Auf Normalebene: kein Gut ohne Böse*

[Buchseiten 49-51]

Zu Buchseite 49, Anm. 38: Theait. 176 a

Deutsch (übers. v. R. Rufener) in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. V, S. 61f.

Zu Buchseite 49 unten: Gutes kennt nur, wer auch Böses kennt, und umgekehrt

Zwingli schreibt: „... bonum non cognoscitur, quid sit, ni malum sit, cuis comparatione et aestimatione boni ratio surgat" – „Die Wesensart des Guten lässt sich nicht erkennen ohne einschätzenden Vergleich mit dem Bösen" (H. Zwingli, sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 142). Und schon der Vorsokratiker Heraklit (um 500 v. Chr.) wusste: „Krankheit macht Gesundheit angenehm und gut, Hunger Sattheit, Mühe Ruhe" (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch, 1. Bd., 10. Aufl. [hg. v. W. Kranz] 1961, S. 175, Fragm. 111).

Zu Buchseite 49 unten: Gutes existiert nur, weil auch Böses existiert, und umgekehrt

Auch das wurde schon in der griechischen Antike formuliert: Ohne Böses gebe es kein Gutes, sagte im Anschluss an Platon etwa der Stoiker Chrysipp (gest. 205 v. Chr.) (F. Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, I. Bd., 2. Aufl. 1955, S. 87-89).

Zu Buchseite 50 unten: Krieg ist der Vater aller Dinge; Heraklit

H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch, 1. Bd., 10. Aufl. (hg. v. W. Kranz) 1961, S. 162, Fragm. 53.

***Die höhere Ebene: Gut/böse-Gegensatzvereinigung ist gut***
[Buchseiten 51f]

Zu Buchseite 52, Anm. 41: Böhme, Gnadenwahl 4, 17

Wörtlich: „Die innere, heilige, geistliche Welt ist das Aussprechende [und somit schaffende] Wort GOttes, welches sich in Wesen und Wirckung einführet, nach Liebe und Zorn, da [wo] man in der Impression [Eindruck, Empfinden] der Finsternis das Böse verstehet, und ist doch in GOtt nicht böse; sondern nur in seiner eigenen Fassung der Selbheit, als in einer Creatur, und da [wo] es doch auch gut ist, so ferne nur die Creatur in der Temperatur innen stehet.“

Zu Buchseite 52 letzter Satz: Auf höherer Ebene beide Gegensatzseiten als vereinbare gutheißen

Theoretisch könnte man noch eine Ebene höher steigen und sagen: Wenn Gegensatzvereinigung gut (gutzuheißen) ist und endgültige Gegensatz-Unverträglichkeit böse, dann müsste da noch wieder eine Vereinbarkeit von Gegensatzvereinigung und Gegensatz-Unverträglichkeit denkbar sein. Aber auch diese spekulative Super-Harmonie wäre dann als gut zu bewerten und müsste ein ‚böse’ zum Gegensatz haben, sodass doch wieder zwei Seiten da sind, die nun auf noch höherer Ebene vereinbar sein müssten – und so fort. Solche Spekulation ins Unendliche führt zu nichts als zur Bestätigung: Wir kommen nicht darüber hinaus, dass Gut und Böse zu unterscheiden sind und doch eines ohne das andere nicht sein können.

# Kapitel 3
# Erleben und Verstehen
[Buchseiten 53-82]

***Warum so weit ausholen?***
[Buchseite 53]

## Vernunft kommt von Vernehmen
[Buchseiten 54-60]

***Wechselspiel von Erleben und Verstehen***
[Buchseiten 54-56]

Zu Buchseite 54 oben: Wir sind in allem zuerst Empfänger

„Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest?“ (1. Kor. 4, 7).

Zu Buchseite 54 unten: Vor allem Denken ist Vernunft die Funktion des Wahrnehmens

Eberhard Jüngel beschreibt sie zutreffend als „vernehmende und verstehende Vernunft“ (Gott als Geheimnis der Welt, 4. Aufl. 1982, S. XII). „Zwar ist die Vernunft auf ihre eigenen Entwürfe angewiesen, um überhaupt etwas einzusehen. Aber dass die Entwürfe der Vernunft selber durch das Vernehmen der Vernunft hervorgerufen werden, ist durch Kants berühmte These, dass ‚die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt’, noch keineswegs ausgeschlossen“ (a. a. O., S. 211; Kant-Zitat aus: Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. II, [1956] Lizenzausgabe 1963 [Jüngel gibt an: 1966], S. 23). Zu problematischen Verengungen komme es, wenn „die vernehmende Vernunft der Selbsttätigkeit und Selbstsicherung des erkennenden Subjektes zum Opfer fällt“ (Wertlose Wahrheit. Theol. Erörterungen III, 1990, S. 7). – Dass Jüngel das Vernehmen der vernehmenden Vernunft grundsätzlich als *Wort*-Vernehmen sieht, stammt aus der Zuspitzung und meines Erachtens Einengung des Geschehens von Gottesbegegnung auf Wortgeschehen, wie sie seit Luthers ‚solo verbo’ (‚allein durchs Wort’) in der protestantischen Theologie um sich gegriffen hat.

Zu Buchseite 55 über Mitte: Jesu Talente-Gleichnis

Matth. 25, 14-30.

Zu Buchseite 55 Mitte: Erlebtes denkend verstehen

Denken ist Re-flexion, dass heißt, wörtlich übersetzt, Rück-Beugung: Da beugt sich das erkennende Bewusstsein zurück zu dem Erleben, aus dem es selber kommt, sucht das Erlebte zu sehen und zu verstehen und wird dadurch fähig zu neuem und tieferem Erleben – das es aber nicht selber machen kann, sondern das ihm widerfährt.

Zu Buchseite 55 unter Mitte: Weder nur Ergriffenheit noch nur Vernunftdenken

Beides ist nötig: Offenheit und Bereitschaft fürs Erleben und, wenn es stark kommt, für Hingerissenheit; und verstehendes Nachdenken über das, was einem da geschieht. Goethe hält den Vernunftsmenschen entgegen: „Wenn ihrs nicht fühlt, ihr werdets nicht erjagen“; aber die Hingerissenen warnt er: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, / des Menschen allerhöchste Kraft ...!“ (Faust I, Nacht; und: Faust I, Studierzimmer II).

Zu Buchseite 56 oben: ... noch auch die Naturwissenschaften

Wie in der realen Natur immer wieder mit Überraschungen zu rechnen sei, die aus den bis dahin gefundenen Gesetzen nicht gefolgert werden können, so sei auch bewiesen, „dass es selbst in der

Mathematik immer wieder wahre Sätze gibt, die zufällig sind, d.h. die aus den vorhandenen Axiomen nicht begründet werden können“ (Th. u. B. Görnitz, Die Evolution des Geistigen, 2008, S. 344).

Zu Buchseite 56 oben: Wechselspiel von Staunen und Denken bei Naturwissenschaftlern

Solch staunendes Erleben von dann denkend zu Verstehendem geht weder den Weg der selbstherrlichen Vernunft, von dem gleich die Rede sein soll, noch den Weg einer von vorgefasster Gottesvorstellung ausgehenden Sichtweise, die statt wissenschaftlicher Erklärung die Gegebenheiten der Wirklichkeit aus dem unbegreiflichen Walten Gottes erklären will und infolgedessen bei fortschreitender wissenschaftlicher Erkenntnis in die Rückzugsmentalität derer gerät, die Gott „als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren lassen“ (Dietrich Bonhoeffer in einem Brief vom 29. 5. 1944; Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. E. Bethge, Taschenbuchausgabe, 19. Aufl. 2008, S. 163).

***Selbstherrliche Vernunft***
[Buchseiten 56-59]

Zu Buchseite 56 Mitte: Mittelalterliche Orientierung an religiösen Autoritäten

Wo eigenes Erleben und Ergriffensein dem zuwiderliefen, riskierte man als Ketzer verurteilt zu werden, wenn es einem nicht gelang, das befremdliche Selbsterlebte so lange gedanklich zu bearbeiten, bis es sich ins allgemein Anerkannte fügte.

Zu Buchseite 57 oben: Descartes’ zweifelndes Ich als unbezweifelbare Basis der Philosophie

Die Durchführung der Bezweiflung alles von Autoritäten oder aus Eigenerleben Stammenden steht in der ersten der ‚Meditationes de prima philosophia’ (‚Meditationen über die Grundlagen der Philosophie’) I, 1-12; latein./deutsche Ausgabe von (A. Buchenau) L. Gäbe, 1959, S. 30/31-40/41. – Als ‚festen archimedischen Punkt’ (Medit. II, 1; a. a. O., S. 42/43) meint Descartes gewonnen zu haben: „Das Denken [cogitatio] ist’s, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Nun, so lange ich denke“ (Medit. II, 6; a. a. O., S. 46/47). – ‚Ich denke, also bin ich’: Geläufig ist auch die lateinische Fassung ‚cogito ergo sum’; original aber ist der französische Wortlaut „je pense, donc je suis“; diese Wahrheit könne man „als ersten Grundsatz [principe] der Philosophie ... ansetzen“ (Discours de la Méthode [‚Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung’] IV, 1; französ./deutsche Ausgabe von L. Gäbe, 1960 [Nachdruck 1969], S. 52/53).

Zu Buchseite 57 über Mitte: Descartes’ res cogitans und res extensa

„Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen [sum igitur praecise tantum res cogitans]“ (Medit. II, 6; a. a. O., S. 46/47). Ich bin „eine Substanz ..., deren ganzes Wesen ... nur darin besteht, zu denken[,] und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Dinge abhängt, so dass dieses Ich, d. h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper ... und dass sie, selbst wenn er nicht wäre, doch nicht aufhörte, alles das zu sein, was sie ist“ (Discours IV, 2; a. a. O., S. 54/55).

Zu Buchseite 57 Mitte: Descartes’ trugloser Gott als Garant der Zuverlässigkeit unserer Vernunft

Es gelte „zu untersuchen, ob es einen Gott gibt, und wenn, ob er ein Betrüger sein kann. Denn solange das unbekannt ist, glaube ich nicht, dass ich über irgend etwas anderes jemals völlig gewiss sein kann“ (Medit. III, 4; a. a. O., S. 64/65); aus seiner mit dem Wissen um die Existenz Gottes verbundenen Einsicht, „dass alles übrige von ihm abhängt und dass er kein Betrüger ist“, schließt Descartes, „dass alles, was ich klar und deutlich erfasse, notwendig wahr ist“ (Medit. V, 15; a. a. O., S. 126/127). Und woher weiß er, dass dieser Gott existiert? Er habe in sich die Vorstellung des vollkommenen Gottes, der kein Betrüger sein kann, so bekennt er einerseits (Medit. III, 38; a. a. O., S. 94/95) und bleibt damit in der Nähe der vernehmenden Vernunft; andererseits aber setzt er doch auch hier auf die selbstherrliche Vernunft, indem er erklärt, wir dürften uns immer nur durch die Evidenz unserer Vernunft überzeugen lassen, und diese Vernunft („notre raison“) sage uns, unsere

Vorstellungen und Begriffe müssten ein Fundament von Wahrheit haben, und dieses Fundament könne uns nur vom höchst wahrhaftigen Gott eingepflanzt sein (Discours IV, 8; a. a. O., S. 64/65).

Zu Buchseite 57 unten: Spinozas ‚Gott oder die Natur'

Spinoza war, wie Descartes, Mathematiker und Philosoph und wollte die gesamte Wirklichkeit nach Art der Geometrie („more Geometrico") verstehen (Opera/Werke, latein./deutsch, Bd. 2, hg. v. K. Blumenstock [deutscher Text nach B. Auerbach, 2. Aufl. 1870], 3. Aufl. 1980, S. 258/259). Die Schrift, in der er das sagt, trägt den provokanten Titel ‚Ethica Ordine Geometrico demonstrata' / ‚Die Ethik mit geometrischer Methode begründet' (a. a. O., S. 84ff/85ff). Zum Gottesbegriff heißt es da, das Menschengeschlecht wäre in Sachen Gott immer noch in falschen Wahrheitsvorstellungen befangen, „wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern nur mit den Wesenheiten und den Eigenschaften der Gestalten beschäftigt, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit gezeigt hätte" (a. a. O., S. 148/149). Er, Spinoza, habe „gezeigt, dass die Natur nicht um eines Zweckes willen handle; denn jenes ewige und unendliche Seyende, welches wir Gott oder Natur [Deum, seu Naturam] nennen, handelt nach derselben Nothwendigkeit, nach welcher es da ist" (a. a. O., S. 382/383). Es sei klar, „dass Gott nicht aus Willensfreiheit wirkt" (a. a. O., S. 134/135).

Zu Buchseite 58 Mitte: Empirismus in England

Führende Vertreter waren John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) und David Hume (1711-1776).

Zu Buchseite 58 unten: Rousseau'sche Romantik begeisterte Herder, Schiller, Goethe

Man denke z.B. an Goethes ‚Werther' und ‚Götz von Berlichingen'; mokant legt er in der Walpurgisnacht-Szene von Faust I dem Proktophantasmisten Entrüstung gegenüber irrationalen Erscheinungen in den Mund: „Ihr seid noch immer da! nein, das ist unerhört. / Verschwindet doch! Wir haben ja aufgeklärt!" (Mit dem Proktophantasmisten – ungefähr: Spezialist für Hintern-Trugbilder – ist der aufklärerische Goethe-Kritiker G. F. Nicolai gemeint, der sich durch Blutegel am After von Halluzinationen befreien wollte).

***Die Kostbarkeit des Bewusstseins***
[Buchseiten 59f]

Zu Buchseite 59 Mitte: ‚Homo faber'-Mentalität und ihre Folgen

Max Frisch hat das beschrieben (Homo faber. Ein Bericht, 1957; Suhrkamp Taschenbuch 354, 7. Aufl. 1979; dort S. 169: „Manie des Technikers, die Schöpfung nutzbar zu machen, weil er sie als Partner nicht aushält, nichts mit ihr anfangen kann ..."), und vor ihm die Existenzphilosophie in ihren verschiedenen Gestalten – Heidegger, Jaspers, Sartre –, und vor ihr Søren Kierkegaard mit seinem gegen Hegels selbstherrlichen Entwurf der ‚Weltvernunft' gerichteten Insistieren auf dem erlebten Ausgeliefertsein des Einzelnen in seinem Gegenüber zur göttlichen Urmacht des Lebens.

Zu Buchseite 59 Mitte: Die aufklärerische Vernunftseuphorie ist ein gefährliches Erbe

Ein gefährliches Erbe nicht nur, weil sie in ihrer Vermessenheit zu äußeren Bedrohungen für uns Menschen und unsere Erde führen kann, sondern auch und grundlegend, weil sie in ihrer Selbstherrlichkeit die vernehmende Vernunft in uns auszublenden neigt. Ein vielsagendes Beispiel dafür ist es, wenn die französische Sprache, vermutlich seit der Aufklärung, für träumen ‚faire un rêve' (einen Traum machen) sagt, als wären sogar unsere Träume Produkt der bewussten Ich-Vernunft; auch im Deutschen würden wir achtsamer statt ‚ich träume' sagen: ‚mir träumt'.

Zu Buchseite 60 oben: Früher war das Bewusstsein überschwemmungsbedrohter

Noch im Mittelalter gab es in einem uns schwer vorstellbaren Ausmaß Ausgeliefertheit des individuellen Bewusstseins an kollektive Mächte und Ideen und Besessenheiten, anwogend in Wellen von Ergriffenheitsbewegungen oder erdrückend als Eisschollen autoritativer Lehren und abergläubischer Fixierungen. Zudem stellte man sich alle diese übermächtigen Faktoren meist draußen

vor – auch wenn man sich, wie etwa in der Mystik, im eigenen Inneren ergriffen wusste –, sodass man von sich wegsehen zu sollen meinte.

## Wirklichkeit kennen wir nur aus ihrem Wirken
[Buchseiten 61-64]

### *Das Ding an sich ist unerkennbar*
[Buchseiten 61f]

Zu Buchseite 61 unten / 62 oben: Auch Mikrophysik kennt nur *Erscheinungen* von Dingen

Über die Unerkennbarkeit der Dinge-an-sich hat sich Naturwissenschaft bis weit nach Kant wenig Rechenschaft gegeben. Willy Obrist, als Tiefenpsychologe und Naturwissenschaftler an der interdisziplinären Klärung der Bewusstseinsevolution engagiert, schreibt (Neues Bewusstsein und Religiosität, 1988, S. 154f): „Schon Kant hatte festgestellt, dass es dem Menschen unmöglich ist, das ‚Ding an sich' ... zu erkennen. Mehr und mehr setzte sich die Einsicht durch, dass wir nur sagen können: die Dinge *erscheinen* uns so oder so ... Auf die Arbeit der Naturwissenschaftler hatte die philosophische Erkenntniskritik jedoch lange keinen großen Einfluss ... Mit der Fragwürdigkeit d[ies]es naiven Glaubens, das Wesen der Dinge erfassen zu können, wurden als erste Naturwissenschaftler die Physiker konfrontiert. Sie stellten fest, dass die Elektronen ... nicht nur Korpuskel [Körperchen] ‚waren', wie man zuerst angenommen hatte, sondern *zugleich* auch Wellen. Für beides gab es eindeutige experimentelle Resultate. Niels Bohr hat dann bekanntlich dieses Dilemma gelöst ... Er sagte, man solle nicht mehr fragen, ob Elektronen Korpuskel oder Wellen *seien*. Man müsse sich bewusst werden, dass sie uns – je nach Versuchsanordnung – einmal als Korpuskel, das andere Mal als Wellen *erscheinen*."

Zu Buchseite 62 oben: Thomas, Erkanntes sei im Erkennenden nur nach dessen Art

„Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis" (Summa theologiae I q.12 a.4 c). Damit wendet sich Thomas gegen die Ansicht Platons, wir könnten das Wesen der Dinge erkennen, weil sowohl sie als auch unsere Erkenntniskraft an denselben ewigen Ideen teilhätten (S. th. I q.84 a.1 c). – Aber diese Ansicht Platons (in Resp. 508 a - 509 b exemplifiziert an der Beziehung zwischen Sehfähigkeit und Sonnenlicht; mit Goethes Worten: „Wär nicht das Auge sonnenhaft, / Die Sonne könnt es nie erblicken"; Zahme Xenien III) hat doch nicht ganz Unrecht, unbeschadet der Nichterkennbarkeit der Dinge an sich. Denn zum einen entstammen unsere Sinne und unser Verstand demselben evolutionären Seinsgefüge wie ihre Gegenstände, sodass zwischen beiden Seiten (z.B. zwischen Auge und Sonne) nicht nur kognitive (erkenntnishafte) Beziehung, sondern – grundlegend – auch ontische (seinshafte) Verwandtschaft besteht. Und, damit verbunden, zum anderen: Unser Vernehmen und Verstehen von Begegnendem ist nicht nur ein Betrachten von ‚Dingen', deren ‚Erscheiung' unser Verstand als ‚Objekte' handhabt, sondern uns Begegnendes kann von sich aus uns samt unserem Verstand mit Macht ergreifen und verändern, sodass die vermeintliche Distanz zwischen – in seinem Ansichsein unerkennbarem – Auslöser und Empfänger sich in existenzielle Betroffenheit wandelt.

Zu Buchseite 62 oben: Thomas, Erkennbarkeit der Dinge-wie-sie-sind (wie in einem Spiegel)

Summa theologiae 2/II q.51 a.3 ad 1.

Zu Buchseite 62 über Mitte: Kant, Unerkennbarkeit der Dinge an sich

Der Verstand warne die Sinnlichkeit [Fähigkeit der Sinnenswahrnehmung], „dass sie sich nicht anmaße, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen" (Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. II, [1956] Lizenzausgabe 1963, S. 304). – „Die Außendinge sind nur Gelegenheitsursachen der Wirkung [des Wirkens, Arbeitens] des Verstandes, sie reizen ihn zur Aktion, und das Produkt dieser Aktion sind Vorstellungen und Begriff ... die Dinge, die unsere Sinne und unser Verstand darstellen [vorführen, zeigen], sind ... an sich nur Erscheinungen, d. i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes, die das Produkt aus dem Zusammentreffen der

Gelegenheitsursachen und der Wirkung des Verstanden sind, die aber deswegen doch nicht Schein sind, sondern die wir im praktischen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenstände unserer Vorstellungen ansehen können ...“ Vom Verstand gelte: „Erst durch sein Zusammentreffen mit den Außendingen entsteht diese seine Welt; ohne Außendinge wäre er tot – ohne Verstand aber wären keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Gegenstände, und ohne diese nicht diese seine Welt; so wie mit einem anderen Verstande auch eine andere Welt da sein würde, welches durch das Beispiel von Wahnsinnigen klar wird“ (Bd. VI, [1964] Lizenzausgabe 1964, S. 342f).

Zu Buchseite 62 Mitte: Hume als Anstoß für Kant

Hume war allerdings so weit gegangen, den Dingen-an-sich überhaupt die Existenz abzusprechen und ausschließlich Erscheinungen bzw. deren Erfahrung (Wahrnehmung von ‚impressions’) gelten zu lassen. Dem hält Kant entgegen, dass wir die „Gegenstände der Erfahrung ... auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ (a. a. O., Bd. II, [1956] Lizenzausgabe 1963, S. 30f). – Kant widersprach Hume auch in einer anderen Hinsicht, die für Kants Denken fundamental wichtig ist, für die Teilfrage der Erkennbarkeit oder eben Nichterkennbarkeit der Dinge-an-sich aber im Hintergrund bleiben kann. Während nämlich nach Hume unser Erkennen allein durch Wahrnehmungen zustande kommt, sah Kant, dass unser Verstand ‚transzendentale’ (das meint hier: schon vor allem Wahrnehmen vorhandene) Elemente beinhaltet, sozusagen Erfassungswerkzeuge oder Einordnungsformen, Kant nennt sie ‚Kategorien’ und ‚reine Verstandesbegriffe’ (er sieht vier Dreiergruppen unter den Stichworten Quantität, Qualität, Relation und Modalität), ergänzt durch Raum und Zeit (und Kausalität) als ‚apriorische [von vornherein gegebene] Anschauungsformen’. Dass solche Erkenntnisstrukturen samt der Erkenntnisfähigkeit nicht immer schon gegeben waren, dass sie vielmehr zu den erst im Lauf der Evolution entstandenen Anlagen in uns gehören, von denen gleich berichtet werden soll, das konnte Kant noch nicht wissen.

Zu Buchseite 62 Mitte: Ergebnisse von Ethologie und neurobiologischer Hirnforschung

Ich halte mich hier an die Überblicke, die W. Obrist gibt: Archetypen, 1990, S. 134-161; und: Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn, 1999, S. 219-237.

Zu Buchseite 62 Mitte: Bedarfsgerecht reduzierte Umweltmuster

„So ist – um ein von Jakob v. Üxküll beschriebenes Beispiel anzuführen – der Stengel einer Wiesenblume in der Welt der Ameise ein Weg – und nur ein Weg –, auf dem sie zu ihrem Nahrungsgebiet in den Blumenblättern gelangen kann; in der Umwelt einer Zikadenlarve ist er eine Zapfstelle – und nur eine Zapfstelle – für den Saft, aus dem sie ihr Schaumhaus erbaut, und in der Umwelt einer Kuh ist er Nahrung, sonst nichts“ (W. Obrist, Die Natur ..., S. 194). – Der Basler Zoologe Adolf Portmann berichtet, dass „unser feuerroter Mohn einer Biene nicht in der gleichen Farbqualität erscheint“, sondern dass sie „diese Mohnblüte in einer weißlichen Farbe sieht“, und fährt fort: „Wenn ich weiß, dass meine Mohnblüte mir wohl rot vorzaubert, dass sie aber für andere Lebewesen nicht rot ist – wie ‚ist’ sie dann?“ (An den Grenzen des Wissens, 1974, S. 51).

***Gott an sich ist unerkennbar***
[Buchseiten 63f]

Zu Buchseite 63 Mitte: Niemand hat Gott je gesehen

So sagt die Bibel in Joh. 1, 18 und öfter.

Zu Buchseite 63 unter Mitte: Alttestamentliches Bilderverbot

2. Mose 20, 4; 5. Mose 5, 8-10.

Zu Buchseite 63 unter Mitte: Einflüsse griechischer Philosophie auf die Negative Theologie

Dazu und generell zur Negativen Theologie: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, 1998, Sp. 1102-1105. Ergänzend wäre zu erwägen, wieweit zu den griechischen Wurzeln der Negativen

Theologie auch die Aussage des Vorsokratikers Anaximander gehört, Ursprung und Untergang aller Dinge sei das ápeiron, das Grenzenlose (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch, 1. Bd., 10. Aufl. [hg. v. W. Kranz] 1961, S. 89, Fragm. 1). Das Apeiron war, anders als Platons seinsjenseitige höchste Idee, für die alten Griechen mit dem Schauder verbunden, den sie vor dem allen kósmos (sinnvolle/schmucke Ordnung) infragestellenden cháos empfanden.

Zu Buchseite 63 unten: Gott sei ‚nichts von dem, was ist, und von dem, was nicht ist'

„... nihil horum quae sunt et quae non sunt est" (Johannes Scotus Eriugena [810-877], De divis. nat. I, 66 [510C]; Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon [De Diuisione Naturae], latein./engl. Ausgabe v. I. P. Sheldon-Williams, Bd. 1, 1968, S. 192/193).

Zu Buchseite 63 unten: Gott sei ‚überunerkennbar' und ‚überwesentliche Überwesenheit'

So Dionysios Areopagita [unbekannter Verfasser um 500; Pseudonym aus Apostelgesch. 17, 34], De divinis nominibus I, 5 und V, 1; deutsch in: Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „göttliche Namen", übers. v. J. Stiglmayr, 1933, S. 27 und S. 100.

Zu Buchseite 63 unten: Negative Theologie in der Neuzeit

Zu Geschichte, heutigem Stand und Unerlässlichkeit der Negativen Theologie hat Andreas Benk ein instruktives Buch vorgelegt – unter dem überraschenden Titel „Gott ist nicht gut und nicht gerecht" (2008). Der Titel will nicht sagen, Gott sei böse und ungerecht, oder er sei nicht nur gut, sondern auch böse; vielmehr: „... die an menschlichen Verhältnissen ausgebildeten Vorstellungen von ‚gut', aber auch von ‚nicht gut', von ‚gerecht', aber auch von ‚nicht gerecht' sind allesamt unangemessen für Gott und müssen darum verneint werden" (S. 15). Dennoch ist Gott für Benk nun doch ein Gott des Heils und nicht des Unheils, denn so gebe er sich in Jesus zu erkennen (S. 158f; das Reich Gottes sei auf menschliches Glück aus, S. 164); und schon der Schöpfungsglaube sei Ausdruck von Hoffnung (S. 110f), deren Verwirklichung in der Menschenwelt freilich uns anheimgegeben sei („Nicht Gott, sondern der Mensch ist verantwortlich für Recht und Ethik", S. 142; diese Gottes Allmacht infragestellende These wird uns unter dem Stichwort ‚Säkularisierung des Christentums' im nächsten Kapitel dort begegnen, wo es um das Problem der menschlichen Willensfreiheit geht).

Zu Buchseite 63 unten / 64 oben: Tillich-Zitat

Syst. Theol., Bd. I, 3. Aufl. 1956, S. 247.

Zu Buchseite 64 oben: Menschen der Bibel haben Gott gesehen

Beispiele: Jes. 6, 5; 2. Mose 3, 6.

## Außenwelt- und Innenweltbezogenheit

[Buchseiten 64-72]

### *Extraversion und Introversion*

[Buchseiten 64-66]

Zu Buchseite 65 oben: Außenwelt- und Innenweltbezogenheit gehören beide zum Menschsein

Sie sind Konkurrenten nicht im heute üblichen Sinn dieses Wortes, als müssten sie rivalisierend einander bestreiten, sondern im ursprünglichen Sinn des lateinischen ‚concurrere': miteinander laufen. Beide Einstellungen sind miteinander auszubalancieren, die Wendung nach außen und die nach innen, Extra-version und Intro-version. – Neuerdings ist der Wortlaut ‚Extroversion' aufgekommen; diese vereinfachende Angleichung an ‚Introversion' wird sich wohl, wie so manche Angloamerikanismen, in unserer Sprache durchsetzen. Lateinisch ‚intro' heißt ‚nach innen', aber ein ‚extro' gibt es da nicht, ‚nach außen' heißt ‚extra' oder ‚ad extra'.

Zu Buchseite 65 oben: Jung-Zitat betr. Extra- und Introversion

Zitatfortsetzung: „Eine rhythmische Abwechslung beider psychischen Tätigkeitsformen dürfte dem normalen Lebenslauf entsprechen“ (a. a. O., S. 4). Es handle sich um „eine Bewegung des Interesses auf das Objekt hin in dem einen Falle, und eine Bewegung des Interesses vom Objekt weg zum Subjekt und zu dessen eigenen psychologischen Vorgängen im andern Falle“ (a. a. O., S. 3). Diese Einstellungen „entscheiden also darüber, ob der Akzent auf dem Außen oder dem Innen liegt“ (Ges. Werke, Bd. 8 [1971], S. 139). – Zum Ganzen der Jung’schen Typenlehre siehe sein ‚Typenbuch’ (‚Psychologische Typen’), das den Hauptteil des Bd. 6 der Ges. Werke ausmacht; zu Extra- und Introversion dort bes. S. 357-367, 406-412, 467 und 480.

Zu Buchseite 65 oben bis Mitte: Extra- und Introversion

Leider bestärken uns viele Fachwissenschaftler in der einseitigen Neigung zur Extraversion. In der Hitze der Achtundsechziger-Bewegung hat z.B. *Arno Plack* heiles Menschsein ganz auf zwischenmenschliche Beziehungen gestellt (das Gute sei „nichts als der rechte Sinn des Miteinanderseins“; Die Gesellschaft und das Böse, 6. Aufl. 1969, S. 339) und Introversion ausdrücklich als krankhafte Egozentrik abgelehnt: Er konstatiert die Alternative, dass wir „sinnenhaft freudig der Welt und dem Mitmenschen uns zuwenden oder aber neurotisch krank, pervers oder süchtig uns in uns selber verkrampfen“; letzterenfalls „bleibt der Mensch inmitten der Anderen ich-bezogen, autistisch, introvertiert“; a. a. O., S. 256 u. 232).

In unseren Tagen zieht ein so beachtenswerter Mediziner, Neurobiologe und Psychotherapeut wie *Joachim Bauer* aus neuen Motivationsforschungs-Befunden den pauschalen Schluss, wir Menschen seien extravertiv angelegte Wesen: „Das natürliche Ziel der Motivationssysteme sind soziale Gemeinschaft und gelingende Beziehung mit anderen Individuen ... Für den Menschen bedeutet dies: Kern aller Motivation ist es, zwischenmenschliche Anerkennung, Wertschätzung, Zuwendung oder Zuneigung zu finden und zu geben. Wir sind – aus neurobiologischer Sicht – auf soziale Resonanz und Kooperation angelegte Wesen“ (Prinzip Menschlichkeit, 2006, S. 34).

Sogar ein Vertreter Jung’scher Psychologie, *Peter Schellenbaum*, erklärt extraversionsbeflissen, auch introvertiv erlebte Inputs könnten nur auf dem Weg über eine Mensch/Mensch-Beziehung fruchtbar werden. Schellenbaum entwirft (in seinem Buch ‚Stichwort: Gottesbild’, 1981) das Modell der ‚Spiegel-Kommunikation’: Eines Menschen Individuation [Verwirklichung der im Individuum angelegten Möglichkeiten] könne zwar aus dem eigenen Unbewussten angestoßen werden, aber solche Anstöße würde erst wahrnehmbar, wenn sie in einem außenweltlichen Bild Gestalt gewinnen („Spiegel-Kommunikation zielt ganz allgemein auf die Wahrnehmung des bisher unbewusst Eigenen in einem noch fremden äußeren Bild, damit dieses schließlich zum Spiegelbild werden kann“; a. a. O., S. 8f); und dies derart, dass „es keine Spiegel-Kommunikation mit bloßen, von einem menschlichen Träger losgelösten Bildern gibt. Diese müssen in einem Gegenüber verkörpert erscheinen. Und nur mit diesem findet die Spiegel-Kommunikation statt“ (S. 95f). Exemplarisch geschehe das in der psychotherapeutischen Analysand/Analytiker-Beziehung, nämlich als „Wahrnehmung von bisher Unbewusstem im lebendigen Spiegel des Therapeuten“ (S. 7; ausführlicher: S. 68-71); doch „Spiegel-Kommunikation ist mehr als eine bloße Methode der spezialisierten Psychotherapie. Sie ist das zentrale Beziehungsmodell überhaupt“ (S. 112).

Aber es gibt auch Stimmen für ein gleichgewichtiges Ernstnehmen von Extraversion und Introversion. So schreibt etwa der Psychoanalytiker und Psychosomatiker *Horst E. Richter*, der wie Plack auf seine Weise in die Achtundsechziger-Bewegung verwickelt war und es im übrigen mehr mit Freud als mit Jung hält: „Die Öffnung zum eigenen Innern hin und die Öffnung in sozialer Kommunikation gehören zusammen“ (Der Gotteskomplex, [1979] Lizenzausgabe 1981, S. 237). Und umgekehrt besteht *C. G. Jung*, dem nicht selten einseitige Konzentration auf die Seele unter Ausblendung des Sozialen vorgeworfen wird, auf der Unverzichtbarkeit der Zuwendung zur Außenwelt für das Gelingen der Zuwendung zur Innenwelt: „Angelus Silesius ... sagt zwar: ‚Mensch geh nur in dich selbst! Denn nach dem Stein der Weisen / Darf man nicht allererst in fremde Lande reisen.’ Aber ohne die Welt hat noch keiner sich selber entdeckt“ (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 14/1 [2. Aufl. 1972], S. 234, Anm. 517).

***Das Unbewusste: Keller der Seele***
[Buchseiten 66-69]

Zu Buchseite 66 unter Mitte: ‚das Unbewusste' als Fachbegriff der Psychologie

Zur Vor- und Parallelgeschichte dieses Begriffs: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, 2001, Sp. 124-133.

Zu Buchseite 68 oben: Jung, ‚Synchronizität'

C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 8 (1971), S. 475-591.

***Die Autonomie des Unbewussten***
[Buchseiten 69f]

Zu Buchseite 69 oben: Autonome Lebendigkeit des Unbewussten

Jung spricht hier von der „Idee der Selbständigkeit des Unbewussten, welche meine Auffassung so prinzipiell von derjenigen Freuds unterscheidet" (Ges. Werke, Bd. 7 [2. Aufl. 1974], S. 133).

Zu Buchseite 69 über Mitte: Sinnreiche Produktivität des Unbewussten

Jung: Man müsse anerkennen, „dass das Unbewusste eine gewisse schöpferische Autonomie besitzt" (Ges. Werke, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 92) und dass „gänzlich neue Gedanken und schöpferische Ideen aus dem Unbewussten hervorkommen können – Gedanken und Ideen, die nie zuvor bewusst gewesen sind" (Der Mensch und seine Symbole, 1968, S. 37). „Das Unbewusste ist beständig tätig und schafft Kombinationen seiner Materialien, die der Bestimmung der Zukunft dienen. Es produziert subliminale [unterschwellige], prospektive Kombinationen, so gut wie unser Bewusstsein; nur sind sie den bewussten Kombinationen an Feinheit und Reichweite bedeutend überlegen" (Ges. Werke, Bd. 7, S. 126).

Zu Buchseite 69 Mitte: Destruktive Tendenzen des Unbewussten

Jung: „Es gibt seelische Zwecke, die jenseits bewusster Zwecke liegen, ja, ihnen sogar feindlich gegenübertreten können. Ein feindliches oder rücksichtsloses Verhalten des Unbewussten gegenüber dem Bewusstsein finden wir nur dort, wo das Bewusstsein eine falsche und anmaßende Einstellung hat" (Ges. Werke, Bd. 7, S. 237). Statt ‚*nur* dort' sagt Jung andernorts vorsichtiger: „In allen gewöhnlichen Fällen ..." (a. a. O., S. 126). Denn er weiß auch von Fällen einer grundsätzlichen ‚rückverschlingenden Tendenz' des Unbewussten; dazu später mehr (in Kap. 6, gegen Ende).

Zu Buchseite 69 unter Mitte: Jungs Begriff des ‚Selbst'

Weitere Jung-Zitate: „... Bewusst und Unbewusst ... ergänzen sich gegenseitig zu einem Ganzen, zum Selbst" (Ges. Werke, Bd. 7, S. 195). Das Selbst sei vorzustellen als „ein virtueller Mittelpunkt ... Die Anfänge unseres ganzen seelischen Lebens scheinen unentwirrbar aus diesem Punkte zu entspringen, und alle höchsten und letzten Ziele scheinen auf ihn hinzulaufen" (a. a. O., S. 260f). „Insofern es [das Selbst] eine complexio oppositorum, eine Vereinigung von Gegensätzen darstellt, so kann es auch als eine geeinte Zweiheit erscheinen, wie z. B. das Tao als Zusammenspiel von yang und yin" (Ges. Werke, Bd. 6, S. 513).

Zu Buchseite 70 oben: Freud, alles psychische Geschehen beruhe auf Trieben

„Die psychologische – im strengeren Sinne die psychoanalytische – Untersuchung zeigt ..., dass das tiefste Wesen des Menschen in Triebregungen besteht" (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 41). „Der Kern des Ubw [Unbewussten] besteht aus ... Wunschregungen" (Bd. III, [1975] Lizenzausgabe 1976, S. 145). Für Freud spielt dabei nebst dem Selbsterhaltungstrieb der Sexualtrieb eine herausragende Rolle; später hat er ihn zum ‚Lebenstrieb' (‚Eros') ausgeweitet und ihm gegenüber einen ‚Todestrieb' (‚Thanatos', Destruktivität) angenommen.

Zu Buchseite 70 oben: Freud, Triebe seien auf befriedigenden körperlichen Zustand aus

Das innere Triebziel sei „jedesmal die als Befriedigung empfundene Körperveränderung“ (Bd. I, [1969] Lizenzausgabe 1976, S. 530). „Die Quelle des Triebes ist ein erregender Vorgang in einem [Körper-]Organ, und das nächste Ziel des Triebes liegt in der Aufhebung dieses Organreizes“ (Bd. V, [1972] Lizenzausgabe 1976, S. 77).

Zu Buchseite 70 oben: Freud, das Psychische als dem Lustprinzip dienender ‚Apparat’

Der „seelische Apparat“ sei „das Instrument, welches den Seelenleistungen dient“ (Bd. II, [1972] Lizenzausgabe 1976, S. 512). Es sei anzunehmen, „dass Anhäufung der Erregung ... als Unlust empfunden wird und den [seelischen] Apparat in Tätigkeit versetzt, um das Befriedigungsergebnis, bei dem die Verringerung der Erregung als Lust verspürt wird, wieder herbeizuführen“ (a. a. O., S. 568). „Es scheint, dass unsere gesamte Seelentätigkeit darauf gerichtet ist, Lust zu erwerben und Unlust zu vermeiden“ (Bd. I, [1969] Lizenzausgabe 1976, S. 348). – Verwirrenderweise heißt allerdings in unserer Sprache nicht nur das Gefühl beim Genuss von Erstrebtem, sondern auch schon das Streben danach ‚Lust’ (Lust haben *an* etwas; Lust haben *auf* etwas). Freud trägt dieser Doppelbedeutung Rechnung: Obwohl er das Entbehren von Erstrebtem Unlust nennt (das Wünschen definiert er als „von der Unlust ausgehende, auf die Lust zielende Strömung“; Bd. II, [1972] Lizenzausgabe 1976, S. 568), weiß er, dass schon der Reiz des Erstrebten als lustvoll empfunden wird (beschrieben im Blick auf sexuelle Erregung in Bd. V, [1972] Lizenzausgabe 1976, S. 114).

Zu Buchseite 70 über Mitte: Freud, Verdrängung störender Triebmeldungen

„... während das Ich seine Entwicklung zu höher zusammengesetzten Organisationen durchmacht ..., geschieht es immer wieder, dass einzelne Triebe oder Triebanteile sich in ihren Zielen oder Ansprüchen als unverträglich mit den übrigen erweisen, die sich zu der umfassenden Einheit des Ichs zusammenschließen können. Sie werden dann von dieser Einheit durch den Prozess der Verdrängung abgespalten, auf niedrigeren Stufen der psychischen Entwicklung zurückgehalten und zunächst von der Möglichkeit einer Befriedigung abgeschnitten (Bd. III, [1975] Lizenzausgabe 1976, S. 220).

Zu Buchseite 70 über Mitte: Freud, bewusste Triebbeherrschung statt bloßer Verdrängung

„Der ideale Zustand wäre natürlich eine Gemeinschaft von Menschen, die ihr Triebleben der Diktatur der Vernunft unterworfen haben“ Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 284).

Zu Buchseite 70 Mitte: Freud, im Unbewussten keine sinnhafte Regie

„Ein allgemeiner Trieb zur Höherentwicklung in der Tier- und Pflanzenwelt lässt sich gewiss nicht feststellen“; auch auf den Glauben müsse man verzichten, „dass im Menschen selbst ein Trieb zur Vervollkommnung wohnt“ (Bd. III, [1975] Lizenzausgabe 1976, S. 250f).

Zu Buchseite 70 Mitte: Freud, Streben nach Lustbefriedigung als Lebenssinn

Auf die „Frage nach dem Zweck des menschlichen Lebens“ gebe es wohl keine befriedigende Antwort, außer: Die Menschen „streben nach dem Glück“; dies Streben „will einerseits die Abwesenheit von Schmerz und Unlust, anderseits das Erleben starker Lustgefühle.“ Es sei also „einfach das Programm des Lustprinzips, das den Lebenszweck setzt. Dies Prinzip beherrscht die Leistung des seelischen Apparates von Anfang an“; und doch sei dieses Programm „überhaupt nicht durchführbar, alle Einrichtungen des Alls widerstreben ihm; man möchte sagen, die Absicht, dass der Mensch ‚glücklich’ sei, ist im Plan der ‚Schöpfung’ nicht enthalten“ (Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 207f).

***Persönliches und kollektives Unbewusstes***
[Buchseiten 70-72]

Zu Buchseite 71 oben: Die Inhalte des persönlichen Unbewussten

Jung: „Das persönliche Unbewusste enthält verlorengegangene Erinnerungen, verdrängte (absichtlich vergessene), peinliche Vorstellungen, sogenannte unterschwellige (subliminale) Wahrnehmungen, d. h. Sinnesperzeptionen, welche nicht stark genug waren, um das Bewusstsein zu

erreichen, und schließlich Inhalte, die noch nicht bewusstseinsreif sind“ (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 7 [2. Aufl. 1974], S. 71). „Die in dieser Schicht enthaltenen Materialien sind insofern persönlicher Natur, als sie einesteils als Erwerbungen der individuellen Existenz, anderenteils als psychologische Faktoren, die ebenso gut bewusst sein könnten, charakterisiert sind ... Wir erkennen diese Materialien als persönliche Inhalte daran, dass wir ihre Wirkungen oder ihr partielles Erscheinen oder ihre Herkunft in unserer persönlichen Vergangenheit nachweisen können. Es sind integrierende Bestandteile der Persönlichkeit, die zum Inventar einer solchen gehören, Bestandteile, deren Ausfall im Bewusstsein eine Minderwertigkeit in dieser oder jener Hinsicht bildet ...“ (a. a. O., S. 148f).

Zu Buchseite 71 über Mitte: Das kollektive Unbewusste und die (Jung:) ‚Archetypen’

Jung: Das menschliche Unbewusste verfüge „über den ungeheuren Schatz der Niederschläge aller Ahnenleben, welche durch ihr bloßes Dasein zur Differenzierung der [menschlichen] Spezies beigetragen haben. Könnte man das Unbewusste personifizieren, so wäre es ein kollektiver Mensch, jenseits der geschlechtlichen Besonderheit, jenseits von Jugend und Alter, von Geburt und Tod, und würde über die annähernd unsterbliche menschliche Erfahrung von ein bis zwei Millionen Jahren verfügen“ (Ges. Werke, Bd. 8 [1971], S. 398). „Es gibt in jedem Einzelnen, außer den persönlichen Reminiszenzen, die großen ‚urtümlichen’ Bilder ... d. h. die vererbten Möglichkeiten menschlichen Vorstellens, wie es von jeher war. Die Tatsache dieser Vererbung erklärt das eigentlich sonderbare Phänomen, dass gewisse Sagenstoffe und Motive auf der ganzen Erde in identischen Formen sich wiederholen ... Damit behaupte ich keineswegs, dass die Vorstellungen vererbt würden, vererbt wird nur die Möglichkeit des Vorstellens ... Ich habe diese Bilder oder Motive als Archetypen (etwa auch als ‚Dominanten’) bezeichnet. Diese Entdeckung bedeutet ... die Erkenntnis von zwei Schichten im Unbewussten. Wir haben nämlich ein persönliches Unbewusstes und ein un- oder überpersönliches Unbewusstes zu unterscheiden“ (Bd. 7 [2.Aufl. 1974], S. 70f). „Die Archetypen sind ... Faktoren und Motive, welche psychische Elemente zu gewissen (als archetypisch zu bezeichnenden) Bildern anordnen ...“ (Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 162, Anm. 2). „Trotz oder vielleicht gerade wegen der Verwandtschaft mit dem Instinkte stellt der Archetypus das eigentliche Element des Geistes dar; aber eines Geistes, welcher nicht mit dem Verstande des Menschen identisch ist, sondern eher dessen spiritus rector darstellt. Der wesentliche Inhalt aller Mythologien und aller Religionen und aller -ismen ist archetypischer Natur“ (Bd. 8 [1971], S. 236).

Zu Buchseite 71 Mitte: All-Verbundenheit und individuelles Bewusstsein

Jung: „Die unbewusste Ganzheit erscheint mir ... als der eigentliche spiritus rector alles biologischen und psychischen Geschehens. Sie strebt nach totaler Verwirklichung, also totaler Bewusstwerdung im Fall des Menschen ... Die entscheidende Frage für den Menschen ist: Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht? ... Wenn man versteht und fühlt, dass man schon in diesem Leben an das Grenzenlose angeschlossen ist, ändern sich Wünsche und Einstellung. Letzten Endes gilt man nur wegen des Wesentlichen, und wenn man das nicht hat, ist das Leben vertan. Auch in der Beziehung zum anderen Menschen ist es entscheidend, ob sich das Grenzenlose in ihr ausdrückt oder nicht. Das Gefühl für das Grenzenlose erreiche ich aber nur, wenn ich auf das Äußerste begrenzt bin ... Einzigartigkeit und Begrenztheit sind Synonyme. Ohne sie gibt es keine Wahrnehmung des Unbegrenzten – und daher auch keine Bewusstwerdung“ (Erinnerungen, Träume, Gedanken, 14. Aufl. 1997, S. 327f).

Zu Buchseite 71 unter Mitte: Überpersönliche Inhalte des Unbewussten nach Freud

Es sei anzunehmen, „dass die psychischen Niederschläge jener Urzeiten Erbgut geworden waren, in jeder neuen Generation nur der Erweckung, nicht der Erwerbung bedürftig. Wir denken hierbei an das Beispiel der sicherlich ‚mitgeborenen’ Symbolik ...“ (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 577). Die [psycho-]analytische Erfahrung lehre, dass „bestimmte psychische Inhalte wie die Symbolik keine anderen Quellen haben als die erbliche Übertragung“ (Ergänzungsband, [1975] Lizenzausgabe 1977, S. 380).

Zu Buchseite 71 unter Mitte: Freuds Begriff der Massenpsyche

„... ich glaube nicht, dass wir etwas erreichen, wenn wir den Begriff eines ‚kollektiven’ Unbewussten einführen“ (Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1077, S. 577). Sondern: „... wir überall die

Annahme einer Massenpsyche zugrunde legen, in welcher sich die seelischen Vorgänge vollziehen wie im Seelenleben eines Einzelnen“ (a. a. O., S. 440). Es gelte „Gesichtspunkte und Ergebnisse der Psychoanalyse auf ungeklärte Probleme der Völkerpsychologie anzuwenden“ (a. a. O., S. 291).

Zu Buchseite 71 unten: Freud, der Ödipuskomplex

Dazu Bd. II, (1972) Lizenzausgabe 1976, S. 260-268; und öfter. – ‚Ödipuskomplex’ nennt Freud besagten Triebmechanismus in Anlehnung an die griechische Sage von Ödipus, der seinen Vater tötete und seine Mutter heiratete und allerdings erst nachträglich erfuhr, dass es sich um seine Eltern handelte.

Zu Buchseite 71 unten: Freud, vererbtes Untergrundwissen um die Urvater-Tötung

Die Menschen „haben es ... immer gewusst, dass sie einmal einen Urvater besessen und erschlagen haben“ (Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 548). „Wir können nicht über die Annahme hinaus, dass das Schuldgefühl der Menschheit aus dem Ödipuskomplex stammt und bei der Tötung des Vaters durch die Brüdervereinigung erworben wurde“, dass also „das menschliche Schuldgefühl auf die Tötung des Urvaters zurückgeht“ (a. a. O., S. 257f). – Freud unterbreitet diese Theorie sowohl (a. a. O., S. 528-531) anlässlich seiner Neurosenlehre als auch (S. 425f) bei seiner Erklärung des Totemismus, wo das als Stammesahn und also Urvaterersatz verehrte Totemtier im kultischen Ritual getötet und verzehrt werde.

Zu Buchseite 72 oben: Freud, Kulturentwicklung aus besagtem Untergrundwissen

Das beschreibt Freud in ‚Totem und Tabu’ (a. a. O., S. 287ff, besonders S. 387-444) und in ‚Der Mann Mose und die monotheistische Religion’ (S. 455ff, besonders S. 508-581).

## Außenwelt und Innenwelt durchdringen sich

[Buchseiten 72-82]

### *Präzisierungen zu ‚Außen’ und ‚Innen’*

[Buchseiten 72-74]

Zu Buchseite 72 unten: Auch Außenwelt-Wahrnehmung geschieht *in* uns

Wir kennen ja Welt, ob Außenwelt oder Innenwelt, nur aus ihrer Wirkung auf uns; wir ‚haben’ darum auch die Außenwelt nicht wie sie ist, sondern nur wie sie uns in unserer Wahrnehmung erscheint und wie wir sie aufgrund dessen in unseren Vorstellungen entwerfen.

Zu Buchseite 73 unter Mitte: Die ‚zwei Augen der Seele’

Der schlesische Mystiker Angelus Silesius (1624-1677) zum Beispiel dichtet: „Zwey Augen hat die Seel: eins schauet in die Zeit / Das andre richtet sich hin in die Ewigkeit“ (Cherubinischer Wandersmann III, 228; Krit. Ausgabe v. L. Gnädinger, 1984 [Reclam 8006], S. 146). Noch älter sind Vorstellungen von Göttern wie dem germanischen Wodan oder dem ägyptischen Horus, die ein Auge der Zuwendung zum Reich des Unsichtbaren und seiner Weisheit gegeben haben (H. v. Beit, Symbolik des Märchens, Bd. I, 4. Aufl. 1971, S. 117).

Zu Buchseite 73 unten / 74 oben: Auch Wissenschaft von nichtsinnlich Erfahrbarem arbeitet empirisch

Diesen Sachverhalt betont mit Recht Willy Obrist und sieht als eine mit nichtsinnlicher Empirie befasste Wissenschaft die Psychologie des Unbewussten, die Tiefenpsychologie. Er nennt den naturwissenschaftlich geprägten gängigen Empiriebegriff ‚positivistisch’ und schreibt: Die Tiefenpsychologie, die ihr Augenmerk „auf die Wechselwirkung zwischen dem Unbewussten und dem Bewusstsein“ richte, sei „eine empirische Psychologie: eine Psychologie, die ihre Theorien auf beobachtete Fakten abstützt. Allerdings hat in ihr das Experiment keinen bzw. fast keinen Raum, da die Phänomene, die sie erforscht, fast ausschließlich Spontanphänomene sind: Phänomene, die sich nicht willkürlich beeinflussen und hervorrufen lassen.“ (Neues Bewusstsein und Religiosität, 1988, S.

75). „Nun ist die Tiefenpsychologie zwar eindeutig eine empirische Wissenschaft ... Sie hat jedoch ein anderes Verständnis von Empirie als alle traditionellen Natur- und Geisteswissenschaften. Die Tiefenpsychologie ist durch die Erweiterung des positivistischen Empirie-Begriffs zustande gekommen ..., weil die Beeinflussung des Bewusstseins (des Ich) durch das Unbewusste (das Selbst) sich gerade nicht über den sinnlichen Wahrnehmungsstrom vollzieht ... Die traditionellen naturwissenschaftlichen Disziplinen werden sich zwar bei ihrem Forschen weiterhin streng an den Grundsatz des methodischen Positivismus halten müssen," aber Naturwissenschaftler „werden ... offen sein müssen für die Tatsache, dass auch die Erforschung des inneren [gemeint ist ja wohl: des nichtsinnlichen] Wahrnehmungsstromes wesentliche Aufschlüsse über den Menschen gibt" (a. a. O., S. 76f).

***Innenwelt gibt sich außenweltlich: Träume, Märchen, Mythen***
[Buchseiten 74-76]

Zu Buchseite 74 unten: Plötzliche Erleuchtung aus dem Unbewussten

Bei solchen ‚Evidenzerlebnissen' „fallen dem Ich gleichsam Schuppen von den Augen. Etwas, worum es lange gerungen hat, wird ihm plötzlich klar und durchsichtig" – ein „existentiell bedeutsame[s] Aufleuchten des Sinnes" (W. Obrist, Die Mutation des Bewusstseins, 1980, S. 249).

Zu Buchseite 74 unten: Träume als Königsweg zum Verstehen des Unbewussten

„Die Traumdeutung ... ist die Via regia zur Kenntnis des Unbewussten im Seelenleben" (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. II, [1972] Lizenzausgabe 1976, S. 577). – Redet Psychologie von Träumen, so denkt sie dabei nicht oder nur in letzter Linie an umgangssprachlich so genannte Wunschträume, an Utopien, die wir uns ausdenken (bzw. die, genau besehen, unserem Denken kommen). Die begriffsverarmende Gleichsetzung von Traum mit Wunschtraum vergisst, dass Träume in erster Linie Botschaften aus dem Unbewussten sind, geträumt zumeist im Schlaf, wo das Ich sich nichts ausdenken kann. Das ist auch für Freud selbstverständlich, obwohl er alle Träume aus Wünschen erklärt, wie wir gleich sehen werden.

Zu Buchseite 75 über Mitte: Freud, Träume als unschädliche Erfüllung verdrängter Triebwünsche

„In jedem Traum soll ein Triebwunsch als erfüllt dargestellt werden." „Der Schlafzustand stellt eine Abwendung von der realen Außenwelt her ...; ein Teil des Verdrängungsaufwands, der sonst zur Niederhaltung des Unbewussten gebraucht wurde, kann erspart werden, denn wenn dies [das Unbewusste] seine relative Befreiung auch zur Aktivität ausnützt, findet es doch den Weg zur Motilität [Agieren in der Außenwelt] verschlossen und nur den unschädlichen zur halluzinatorischen Befriedigung frei" (Studienausgabe, Bd. I, [1969] Lizenzausgabe 1976, S. 461 und S. 459). – Gelegentlich hat Freud Traumentstehung auch anders erklärt, nämlich aus einem Zwang zur Wiederholung von unlustvoll Erlebtem, dessen Verarbeitung bisher unterblieb (Bd. III, [1975] Lizenzausgabe 1976, S. 213ff).

Zu Buchseite 75 Mitte: Freuds ‚Zensurinstanz'

„Wir dürfen ... als die Urheber der Traumgestaltung zwei psychische Mächte (Strömungen, Systeme) im Einzelmenschen annehmen, von denen die eine den durch den Traum zum Ausdruck gebrachten Wunsch bildet, während die andere eine Zensur an diesem Traumwunsch übt und durch diese Zensur eine Entstellung seiner Äußerung erzwingt" (Bd. II, [1972] Lizenzausgabe 1976, S. 160). „Es muss eine Kraft da sein, die etwas ausdrücken will, und eine andere, die sich sträubt, diese Äußerung zuzulassen ... Am häufigsten und für die Traumbildung am meisten charakteristisch sind die Fälle, in denen der Konflikt in ein [sic] Kompromiss ausgegangen ist, so dass die mitteilsame Instanz zwar sagen konnte, was sie wollte, aber nicht so, wie sie es wollte, sondern nur gemildert, entstellt und unkenntlich gemacht" (Bd. I, [1969] Lizenzausgabe 1976, S. 458).

Zu Buchseite 75 unter Mitte: Jung, Träume haben nichts Entstelltes

„Die Natur ist zwar oft dunkel und undurchsichtig, aber nicht listig wie der Mensch. Man muss darum annehmen, dass der Traum gerade das ist, was er sein soll“ (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 7 [2.Aufl. 1974], S. 109).

Zu Buchseite 75 unter Mitte: Das Wesen der Träume nach Jung

„Gegenüber der bekannten Freudschen Ansicht vom Wesen des Traumes, dass er eine ‚Wunscherfüllung’ sei, habe[n] ich ... den Standpunkt eingenommen, der Traum sei eine spontane Selbstdarstellung der aktuellen Lage des Unbewussten in symbolischer Ausdrucksform“ (Bd. 8 [1971], S. 300). „Träume beziehen sich immer auf ein bestimmtes Problem des Träumers, das dieser vom Bewusstsein aus falsch beurteilt. Träume sind Reaktionen auf unsere bewusste Einstellung, so wie der Körper reagiert, wenn wir zuviel oder zuwenig essen oder ihn sonstwie schlecht behandeln. Träume sind die natürliche Reaktion des sich selbst regulierenden psychischen Systems“ (Bd. 18/I [2. Aufl. 1993], S. 127).

Zu Buchseite 76 Mitte: Entmythologisieren?

Der Begriff *Entmythologisierung* wurde vom protestantischen Theologen Rudolf Bultmann formuliert und wie folgt inhaltlich bestimmt (zuerst 1941, zu finden in: Kerygma und Mythos, hg. v. H. W. Bartsch, Bd. I, 4. Aufl. 1960, S. 15-48). Alle Religionen und auch das Neue Testament reden weithin in Mythen: ordnen Göttliches in Weltlich-Menschliches als ihm gleichartig ein (reden „vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich“; a. a. O., S. 22), indem sie jenseitige Mächte in Welt und Menschsein eingreifen sehen (für mythisches Denken seien sowohl die Welt als auch das Personleben des Menschen „‚offen’ für den Eingriff jenseitiger Mächte“; Kerygma und Mythos, Bd. II, 1952, S. 181). Eigentlich aber wollen Mythen „ein bestimmtes Verständnis der menschlichen Existenz“ zum Ausdruck bringen, nämlich das Wissen, „dass die Welt und das menschliche Leben ihren Grund und ihre Grenze haben in einer Macht, die jenseits alles dessen liegt, was sich im Bereich menschlicher Berechnung und Verfügung befindet“ (a. a. O., S. 183). Entmythologisierung nun will diese „eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen“ (a. a. O., S. 184). „Diese an der Frage nach unserer Existenz orientierte Interpretation ist existentiale Interpretation. Ihre Kritik am biblischen Schrifttum besteht nicht in der Elimination der mythologischen Aussagen, sondern in ihrer Interpretation“ (a. a. O., S. 185).

Bultmann-Kritiker haben solche Entmythologisierung aber doch als Mythen-Eliminierung aufgefasst und abgelehnt: Da werde missachtet, dass „der Mythos ein integrierender Bestandteil aller Religionen und darum im Prinzip überhaupt nicht ohne Beschädigung der Glaubensaussage auszuschließen ist“ (C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 10 [1974], S. 314; ähnlich etwa der Religionswissenschaftler Mircea Eliade: Mythos sei unersetzbarer „Ausdruck der absoluten Wahrheit“, darum sei zu warnen vor jenen, „die ihre Hoffnung auf die ‚Entmythologisierung’ des Christentums setzen, die glauben, dass nur so dessen wahres Wesen zu gewinnen sei“ [Mythen, Träume und Mysterien, übers. v. M. Benedikt u. M. Vereno, 1961, S. 19ff; die Zitate S. 19f und S. 27]). Springender Punkt ist dabei Bultmanns Existenzverständnis: Der moderne Mensch verstehe sich (mit Bultmanns Zustimmung!) „als ein einheitliches Wesen, das sich selbst sein Empfinden, sein Denken und Wollen zuschreibt. Er versteht sich nicht so eigentümlich geteilt wie das Neuer Testament den Menschen sieht, so dass fremde Mächte in sein inneres Leben eingreifen könnten. Er schreibt sich die innere Einheit seiner Zustände und Handlungen zu“ (Kerygma und Mythos, Bd. I, S. 19); nur als ganze stehe die menschliche Existenz jeweils vor der Entscheidung, sich nicht auf Verfügbares, sondern auf das Unverfügbare zu gründen, nicht „aus sich selbst statt aus Gott zu leben“ (Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl. 1958, S. 233); und zu solcher Entscheidung rufe den Menschen nichts in ihm selbst Aufsteigendes, sondern nur worthaft von der Außenwelt her Kommendes: Theologie müsse „gegenüber jedem offenen oder verschleierten ‚est Deus in nobis’ [‚Gott ist in uns’] daran festhalten, dass Gott nur für den Glauben sichtbar ist, und dass Glaube die gehorsame Beugung unter Gottes Offenbarung im Worte der Verkündigung ist“ (Glauben und Verstehen, Bd. I, 3. Aufl. 1958, S. 295). Gegen diese Sicht des Menschseins wendet sich C. G. Jungs Ablehnung der ‚Entmythologisierung’: Die Psychologie habe nachgewiesen, dass die menschliche Psyche keineswegs eine Einheit sei, dass vielmehr das Bewusstsein ständig durchkreuzt werde von widersprüchlichen Einflüssen aus dem Unbewussten; die Theologie „täte wohl besser daran, diese psychologischen

Tatsachen endlich einmal in Betracht zu ziehen, als mit hundertjähriger Stilverspätung noch aufklärerisch zu ‚entmythologisieren'" (Ges. Werke, Bd. 9/I [1976], S. 117f; das Zitat S. 118).

Macht man sich frei von Bultmanns Verständnis der Entmythologisierung, dann kann man sie bejahen, nämlich eben als nichtwörtliche Deutung, die das aus Außenweltlichem genommene mythische Bild (etwa die Schlange im Paradiesgarten, oder die Zeugung Jesu aus dem Heiligen Geist) als Ausdruck für innenweltlich zu Erlebendes versteht, ohne dass eine solche Deutung das mythische Bild in seiner symbolischen Kraft und Bedeutungsvielfalt je ganz ersetzen könnte.

***Symbole***
[Buchseiten 77-79]

Zu Buchseite 77 Mitte: Zeichen, die für Bekanntes stehen, sollten wir nicht Symbole nennen

„Im Gegensatz also zu den technischen Zeichen, die, vollkommen durchsichtig, nichts sagen als was sie sagen wollen, indem sie das Bezeichnete setzen, sind die symbolischen Zeichen undurchsichtig, weil der wörtliche, augenscheinliche Erstsinn analogisch [entsprechungshaft] einen Zweitsinn meint, der nicht anders als durch ihn gegeben wird ... Diese Undurchsichtigkeit macht die Tiefe des Symbols aus, die schier unausschöpflich ist ..." (Paul Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, übers. v. M. Otto, 2. Aufl. 1988, S. 22f).

Zu Buchseite 77 Mitte: Symbole lassen sich nicht vom Bewusstsein kreieren

„Ein Ausdruck, der für eine bekannte Sache gesetzt wird, bleibt immer ein bloßes Zeichen und ist niemals Symbol. Es ist darum ganz unmöglich, ein lebendiges, d. h. bedeutungsschwangeres Symbol aus bekannten Zusammenhängen zu schaffen. Denn das so Geschaffene enthält nie mehr als was darein gelegt wurde" (C. G. Jung, Ges. Werke, Bd. 6 [1971], S. 516).

Zu Buchseite 77 unter Mitte bis 78 über Mitte: Wasser und Kreuz als Symbol-Beispiele

Weitere Beispiele bietet etwa die Farbensymbolik. Grün steht für die unaufhörliche Dynamik des Lebens (von Unreife über Wachstum bis hin zu Vitalität überhaupt) und darum auch für die Hoffnung. Gold steht für unzerstörbaren höchsten Wert. Der Mosaikteppich über dem Hauptaltar von San Vitale in Ravenna veranschaulicht die Welt der Kreaturen durch ein verflochtenes Geranke in den Hauptfarben grün und gold („Grün [ist] des Lebens goldner Baum", sagt Goethe; Faust I, Studierzimmer II), im Zentrum aber, Steigerung und tiefster Inbegriff, steht im gestirnten dunkelblauen Nachthimmel (unfassbares Geheimnis) weiß (alle Farben in sich vereinend) das Lamm, das sich hingibt und doch Herrscher der Welt ist.

Zu Buchseite 78 Mitte: Ein Symbol kann uns in das Symbolisierte hineinziehen

„... das Symbol vermittelt nicht nur eine Anschauung des [in ihm gemeinten] Vorganges, sondern auch – was vielleicht ebenso wichtig ist – ein Mit- oder Nacherleben des Vorganges" (C. G. Jung, Ges. Werke, Bd. 13 [2. Aufl. 1982], S. 182). Es gehört zum Wesen des Symbols, dass es „uns am verborgenen Sinn teilgibt und uns so dem Symbolisierten angleicht, ohne dass wir die Ähnlichkeit verstandlich beherrschen könnten" (P. Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, übers. v. M. Otto, 2. Aufl. 1988, S. 23).

Zu Buchseite 78, Anm. 55: Gott als die Tiefe der Dinge bei Tillich

P. Tillich, Syst. Theol., Bd. III, 1966, S. 136 und S. 185.

Zu Buchseite 79 über Mitte: Ehering, Kerze usw. als direkt von der Außenwelt her begegnende Symbole

Dass übrigens Symbolhaftes außenweltlich wie innenweltlich auch anders als nur visuell-bildhaft treffen kann, zeigt etwa das Läuten von Kirchenglocken: Wer damit einverstanden ist, erlebt oft Berührenderes, Wärmeres (oder auch Bedrohlicheres) als nur Information über den Gottesdienstbeginn; und wer nicht einverstanden ist, äußert sich manchmal dermaßen empört, dass der

Verdacht aufkommt, er fühle sich tiefer angegriffen als nur durch Belästigung, wie sie gleich stark von Verkehrslärm oder Baulärm ausgeht.

Zu Buchseite 79 Mitte: Hähnekrähen symbolisch als Ruf zur Bewusstseins-Wachheit

Der Hahn mit seinem aufjagenden Weckruf kann aber auch – Vieldeutigkeit der Symbole – Bestürzendes bedeuten: Als ‚roter Hahn' verkörpert er Feuerausbruch, und nicht selten steht er mit dem Teufel im Bunde, der seinerseits doch auch Luzifer heißt, Lichtbringer, wie der krähende Hahn das Bewusstseinslicht weckt; Bewusstwerdung hat auch etwas von Sündenfall, Absonderung vom Ursprungsreich des Unbewussten (mehr dazu in Kap. 7: heilvolle Schuld). Reiches Material zur Hahn-Symbolik findet sich in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. v. H. Bächtold-Stäubli, 1927ff, Bd. III (1930/31), Sp. 1325-1336; Sp. 1333: „In Volkssagen ist der Hahn oft ein gespenstisches Tier, meist von schwarzer oder auch roter Farbe; der Teufel erscheint selbst als Hahn, oder doch mit Hahnenschwanz ... Mit der Hahnenfeder, die der Teufel vom Hut nimmt, unterschreibt man den Pakt."

Zu Buchseite 79 unter Mitte: Petrus und der krähende Hahn

Matth. 26, 69-75.

***Draußen und drinnen dieselbe Regie***
[Buchseiten 80-82]

Zu Buchseite 80, Anm. 56: ... so stand es früher in unseren Kirchgesangbüchern

Neuerdings fehlt es da – weil es zu sehr den nur-guten Gott infrage stellt? Schon Rists Zeitgenosse Kaspar Heunisch meinte zurechtrücken zu sollen: „O Ewigkeit, du Freudenwort, / das mich erquicket fort und fort ..."; sein Lied, zur selben Melodie zu singen, stand im Vorgänger des heutigen Deutschen Ev. Gesangbuchs gleich hinter dem von Rist (in der Bremer Ausgabe des ‚Ev. Kirchen-Gesangbuch' von 1950 unter Nr. 324 und 325).

Zu Buchseite 80 Mitte: Ein Gewitter brachte Luther dazu, Mönch zu werden

WA 8, S. 573f.

Zu Buchseite 81 oben bis Mitte: Projektion und Introjektion zugleich?

C. G. Jung erinnert daran, dass viel Innerseelisches ursprünglich durch Außenwelt-Introjektion zustande gekommen ist: „Unendlich vieles von dem, was wir heute als Bestandteil unseres eigenen psychischen Wesens empfinden, tummelt sich beim Primitiven noch fröhlich projiziert auf weiter Flur. Das Wort ‚Projektion' passt eigentlich schlecht, denn es ist nichts aus der Seele hinausgeworfen worden, sondern vielmehr ist die Psyche durch eine Reihe von Introjektionsakten zu der Komplexität geworden, als die wir sie heute kennen" (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 9/I [1976], S. 34f).

Zu Buchseite 81 unten: Indien, Atman

‚Atman' ist sprachlich verwandt mit unserem ‚Atem'.

Zu Buchseite 81 unten / 82 oben, mit Anm. 58: Neumann, Außen/Innen-Einheitswirklichkeit

Früher hatte Neumann dagegen gemeint, bei zunehmender Bewusstheit werde die in traditioneller Projektion außen verortete Gottheit als rein innerseelische Macht erkannt (Tiefenpsychologie und neue Ethik [1949], Fischer-Taschenbuch, 12.-13. Tausend 1997, S. 138).

# Kapitel 4
# Komplementär denken
[Buchseiten 83-109]

## Gegensätzliche Erscheinungsweisen desselben
[Buchseiten 83-85]

Zu Buchseite 84 Mitte: Komplementäres Denken ist für alles Wirklichkeit-Verstehen bedeutsam

Vorsichtig formulierte Niels Bohr das so: „... wir müssen *im allgemeinen* darauf gefasst sein, dass eine allseitige Beleuchtung eines und desselben Gegenstandes verschiedene Gesichtspunkte verlangen kann, die eine eindeutige Beschreibung verhindern“ (zitiert nach: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, 1976, Sp. 934; Hervorhebung von mir).

Zu Buchseite 84 unter Mitte: Jung-Zitat

Jung ausführlicher zur Antinomie der Inhalte des Unbewussten: „Wenn wir unseren eigenen Charakter sorgfältig prüfen, werden wir unweigerlich finden, dass ‚Hoch auf Tief’ steht, wie Lao-Tse sagt. Das will heißen, dass die Gegensätze einander bedingen und dass sie eigentlich ein und dasselbe sind. Das sieht man gut bei Menschen mit einem Minderwertigkeitskomplex: sie hegen irgendwo noch einen kleinen Größenwahn“ (Ges. Werke, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 534). „Die Logik sagt: ‚Tertium non datur’ [ein Drittes gibt es nicht], das heißt wir können uns Gegensätze in ihrem Einssein nicht vorstellen. Die Aufhebung einer trotzdem bestehenden Antinomie kann mit anderen Worten für uns nur als Postulat gelten. Für das Unbewusste ist dem aber keineswegs so, indem dessen Inhalte samt und sonders paradox oder antinomisch in sich selber sind ...“ (Bd. 9/I [1976], S. 246).

Zu Buchseite 84 unten: Ist Gegensätze-Koinzidenz vorstellbar oder nur komplementär denkbar?

Beispiel für fließende Übergänge zwischen ‚vorstellbar’ und ‚nur komplementär denkbar’: Ein Mensch ist entweder weiblich oder männlich, schwer vorstellbar, dass jemand beides zugleich sein sollte – und doch gibt es Grenzfälle von Zweigeschlechtlichkeit unter den Menschen (bei manchen anderen Gattungen von Lebewesen ist das sogar die Regel); Mythologie kennt die Vorstellung von androgynen (mannweiblichen) Urmenschen oder Urgottheiten; und Biologie wie Psychologie wissen, dass jeder Mensch weibliche und männliche Anlagen in sich trägt.

Zu Buchseite 85 über Mitte: Aristoteles, Satz vom Widerspruch

Aristoteles formuliert: Es sei „nicht möglich ..., dass demselben das Entgegengesetzte zugleich zukomme“ (Met. IV, 3, 1005 b; deutsch in: Aristoteles, Philos. Schriften in sechs Bänden, übers. v. E. Rolfes u. a., Bd. 5, S. 68); genauer (ebendort, wenige Zeilen vorher): Es könne „dasselbe demselben und in derselben Beziehung ... unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen“, dies sei „das sicherste [Spätere sagten: das erste] unter allen Prinzipien“. Und wegen dieses ontologischen (das Sein betreffenden) Sachverhaltes gelte der logische (das folgerichtige Denken betreffende) Satz, dass „unmöglich der Widerspruch zugleich von demselben Gegenstande mit Wahrheit ausgesagt werden kann“ (Met. IV, 6, 1011 b; deutsch: a. a. O., S. 85).

Zu Buchseite 85 Mitte: Sogar in der Theologie Zustimmung zum Satz vom Widerspruch

Nach Luk. 1, 37 ist bei Gott kein Ding unmöglich. Aber Thomas von Aquin beispielsweise erklärte, Gott könne nicht bewirken, dass Entgegengesetztes zugleich in demselben in derselben Hinsicht sei (Summa contra gentiles II, 25). Und auch unter modernen protestantischen Theologen gibt es Zustimmung zum Grundsatz des Aristoteles, wenn auch vorsichtiger formuliert. Karl Barth etwa sagt (in einverstandener Beschreibung der Denkarbeit des Anselm von Canterbury), Theologie lasse sich zwar „den festen Punkt oder die festen Punkte ..., von denen aus argumentiert wird“ vom Glaubensbekenntnis geben, suche sie aber zu verstehen „nach den Regeln der auf den Satz des Widerspruchs aufgebauten Logik“ (Fides quaerens intellectum, 2. Aufl. 1958, S. 53). Und Gerhard Ebeling: Theologie rede zwar in logisch nicht auflösbaren Antinomien (Wort und Glaube, Bd. III,

1975, S. 354; hier bezogen auf das Heil als zugleich Vollendung und Ende; dahinter steht der Grundgedanke, dass Wort Gottes und Glaube den menschlichen Erwartungen und Urteilen zuwiderlaufen), aber ausgeschlossen sei, dass sie „sich mit logischen Widersprüchen abfindet und diese fälschlich als reale Gegensätze ausgibt“ (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. II, 2. Aufl. 1982, S. 288).

Zu Buchseite 85 unter Mitte: Nikolaus von Kues über das Ineinsfallen von Gegensätzen

„Jetzt hat vor allem die aristotelische Richtung Geltung, die die Koinzidenz der Gegensätze [oppositorum coincidentiam], welche man anerkennen muss, um den Anfang des Aufstiegs zur mystischen Theologie zu finden, für eine Häresie hält“ (Apologia doctae ignorantiae; Nikolaus von Kues, Philos.-theol. Schriften, latein./deutsch hg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Bd. I, 1964, S. 530/531). Zu wahrer Erkenntnis gelange man „nur durch die Vernunft, die die Gegensätze zusammenschließt [solo intellectu in unum opposita complicante]“; aber: „Den Weg dazu haben sich die Philosophen und die nur auf dem Weg des Verstandes denkenden Theologen [theologi ratiocinantes] bis jetzt durch ihre Setzung des ersten Prinzips [nämlich des aristotelischen Satzes vom Widerspruch] verschlossen“ (De coniecturis I, 12; a. a. O., Bd. II, 1966, S. 56/57).

Zu Buchseite 85 unten: Fromm, ‚paradoxe Logik’ als mehrheitlich akzeptiert

Die Kunst des Liebens, (1965) 1976, S. 100-108 („paradoxe Logik“ definiert Fromm hier als „die Annahme, dass A und Nicht-A sich als Aussagen von X nicht gegenseitig ausschließen“; S. 100f). Mehrheitlich akzeptiert sei diese Logik sowohl innerhalb der abendländischen Denkgeschichte als auch und erst recht, wenn man asiatische Denktraditionen mitberücksichtige.

Dem mit C. G. Jungs Sicht von Gegensatzvereinigung vertrauen Naturwissenschaftler und Tiefenpsychologen Willy Obrist zufolge ist komplementäres Denken heute in praktisch allen Wissensbereichen unverzichtbar geworden. Obrist schreibt: „Je nach dem gewählten Gesichtspunkt erkennen wir jeweils einen bestimmten Aspekt des Wirklichkeitsausschnittes. Nachträglich können wir dann die Teilaspekte, die wir der Reihe nach gewonnen haben, durch komplementäres Denken zusammenfügen ... Das komplementäre Denken hat ... in alle Wissensbereiche Eingang gefunden. Die Einsicht, dass man nahezu alle Sachverhalte der objektiven Wirklichkeit aufs Mal nur unter einem Teilaspekt erfassen kann, ist geradezu charakteristisch für das heutige Bewusstseinsniveau“ (Die Mutation des Bewusstseins, 1980, S. 230f). – In Erinnerung zu halten bleibt, dass ‚komplementär’ nicht jederlei Teilaspekte heißen sollten, sondern nur solche, die unserem Vorstellungsvermögen unvereinbar scheinen, obwohl sie dieselbe Wirklichkeit betreffen.

## Felder komplementärer Wirklichkeit: Beispiele

[Buchseiten 86-89]

### *Selbstliebe und Nächstenliebe*

[Buchseite 86]

Zu Buchseite 86 oben: Unterdrückung der eigenen Aggressivität bringt Lebensverarmung

Das gilt zumindest dann, wenn man *Aggression* im ursprünglichen Sinn des lateinischen adgreddi als ‚Rangehen’, als Inangriffnehmen verstehen: Darauf zu verzichten wäre ja Verzicht auf aktive Lebensbewältigung und Lebensgestaltung. Aber auch wenn man sie im heute üblichen Sinn als destruktiv-feindseliges Verhalten versteht, hat Aggression ihr allerdings gefährliches und nur bedingtes Recht, bedingt durch ihren Gegenpol Nächstenliebe.

Diesbezüglich macht es keinen Unterschied, ob Aggressivität ein der Selbst- und Arterhaltung dienender Primärtrieb ist oder nur ein erst bei Bedrohtwerden auftretendes reaktives Verhaltensmuster. Die erste Ansicht vertritt z.B. Konrad Lorenz: „Gerade die Einsicht, dass der Aggressionstrieb ein echter, primär arterhaltender Instinkt ist, lässt uns seine volle Gefährlichkeit erkennen“ (Das sogenannte Böse, 21.-22. Aufl. 1968, S. 77); für die zweite Ansicht sei Joachim Bauer zitiert: „Obwohl die von ihm zahlreich angeführten Tierbeispiele allesamt (!) *reaktive* ... Aggressionsmodi illustrieren, definiert Lorenz sie ... als Nachweise für primäre ‚Angriffslust’“ (Das kooperative Gen,

2008, S. 151 [Hervorhebung von mir]); über beide Ansichten Näheres im Histor. Wörterbuch der Philosophie (Bd. 1, 1971, Sp. 103-109).

So oder so, mit Nächstenliebe kann Aggression jedenfalls auch dann einiggehen, wenn sie feindselig ist. Feindesliebe, zu der Jesus aufruft (Matth. 5, 44), soll ja nicht dem anderen alles durchgehen lassen – ließ denn Jesus die Händler und Geldwechsler im Tempel gewähren? (Matth. 21, 12f) –, sondern sie widersteht dem ‚Feind' u. U. mit aggressiver Heftigkeit, um ihm zu besserem Gelingen seines Lebens zu helfen und selber mit der eigenen Überzeugung im Reinen zu bleiben. Und wer auch die andere Backe hinzuhalten imstande ist (Matth. 5, 39), ist hoffentlich kein Masochist, der gequält sein möchte, sondern beweist eine Standfestigkeit, die den Schläger zur Besinnung bringen, seine bisherige Einstellung destruieren und ihm insofern auf sanfte Weise aggressiv kommen will. „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert", sagt der, der sich schlagen und bespucken und hinrichten ließ (Matth. 10, 34).

Zu Buchseite 86 unter Mitte: Selbstliebe und Nächstenliebe bilden eine Einheit, sind komplementär

„Menschliche Werte wie Freiheit, Selbstverantwortlichkeit, Eigeninteresse ... können nur menschengerecht sein, wenn sie sich zu den entgegengesetzten, gleichfalls elementaren Humanwerten Sozialpflichtigkeit, Solidarität, Gesamt- oder Kollektivinteresse komplementär verhalten" (A. Rich, Wirtschaftsethik, Bd. II, 2. Aufl. 1992, S. 201).

Das Nächstenliebe-Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben *wie dich selbst*" (3. Mose 19, 18; Matth. 22, 39) hält die komplementäre Balance, solange da nicht aufgeteilt und dann wohl unvermeidlich eine Seite auf Kosten der anderen höher gewichtet wird. Doch dazu ist es leider schon in frühchristlicher Zeit gekommen: „Liebe deinen Nächsten mehr als dich selbst" (Barnabasbrief 19, 5; Die Apostolischen Väter, griech./deutsch, übers. v. A. Lindemann u. H. Paulsen, 1992, S. 68/69. Genauer übersetzt heißt es sogar „... mehr als deine Seele" oder „... mehr als dein Leben". Fast wörtlich gleich sagt es Didache 2, 7; a. a. O., S. 6/7. Beide Schriften stammen aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts).

Zwar hat ein glühender Christ wie Bernhard von Clairvaux vor purer Selbstlosigkeit gewarnt: „Wie kannst Du aber voll und echt Mensch sein, wenn Du Dich selbst verloren hast? ... Wie lange noch schenkst Du allen andern Deine Aufmerksamkeit, nur nicht Dir selber? ... wer mit sich selbst schlecht umgeht, wem kann der gut sein?" (De consideratione I, V, 6; Bernhard von Clairvaux, hg. u. übers. v. B. Schellenberger, 1982, S. 76). Aber bis heute neigen Christen ideologisch zur Verteufelung der Selbstliebe. Wen wundert's, wenn daraufhin als Gegenreaktion der pure Egoismus blüht: „Jeder ist sich selbst der Nächste." Dabei könnte dieser ruchlose Spruch, würde er mit der Liebe zu anderen, zu aller Kreatur und zur Urmacht des Lebens als ihrem Schöpfer komplementär zusammengehen, sogar wahr und hilfreich sein. Wir sollten auch uns selbst als unseren Nächsten lieben, wird von psychologischer Seite angemahnt. So schreibt Erich Fromm: „Liebe beruht auf einer Haltung der Bejahung und der Achtung vor dem anderen, und wo einer diese Haltung nicht auch sich selber gegenüber aufbringt, der doch schließlich auch ein Mensch und ein Nächster ist, da ist sie überhaupt nicht vorhanden" (Psychoanalyse und Religion, übers. v. E. Rotten, 5. Aufl. 1993 [dtv 35033], S. 78f). Und C. G. Jung: „Was ich dem Geringsten unter meinen Brüdern tue, das habe ich Christo getan [Matth. 25, 40]. Wenn ich nun aber entdecken sollte, dass der Geringste von allen, der Ärmste aller Bettler, der Frechste aller Beleidiger, ja der Feind selber in mir ist, ja dass ich selber des Almosens meiner Güte bedarf, dass ich mir selber der zu liebende Feind [Matth. 5, 44] bin, was dann?" (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 367).

Zu Buchseite 86 unten: Liebe, die nicht das Ihre sucht

Vgl. 1. Kor. 13, 5.

Zu Buchseite 86 unten: Liebe, die in der Hingabe die eigene Erfüllung findet

Eindrücklich formuliert Eberhard Jüngel: Liebe sei (formal geurteilt) das „Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit" (Gott als Geheimnis der Welt, 4. Aufl. 1982, S. 434). Dass da aber die Selbstlosigkeit ‚immer noch größer' sei, ist nicht strikt komplementär gedacht. –

Für individuelles Erleben und Verhalten bejahen wir ja vielleicht das komplementäre Sichbedingen von Selbstliebe und Nächstenliebe (im Prinzip zumindest; wie weit auch in der Praxis?). Für das

Ergehen und Verhalten menschlicher Kollektive dagegen bleibt hier noch viel zu lernen; weithin gilt z.B. im Staatsleben nach wie vor auch prinzipiell – von der Praxis nationalpolitischer bzw. nationalökonomischer Strategien ganz zu schweigen – ein kaum verhüllter machiavellistischer Egoismus (‚Staatsraison'), auch wo man für ihn durch übernationale Bündnisse und Vereinbarungen besser zu fahren trachtet, auch wo man die Mahnungen großer Denker wie etwa Kant im Bücherregal stehen hat (I. Kant, Zum ewigen Frieden, 1795; Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. VI, [1964] Lizenzausgabe 1964, S. 191ff).

***Aufbau und Zerstörung***
[Buchseiten 86-88]

***Weitere Komplementärfelder***
[Buchseiten 88f]

Zu Buchseite 88 über Mitte: Kant, bei der Pflicht habe Neigung nichts zu suchen

„Pflicht! du erhabener großer Name, ... vor dem alle Neigungen verstummen ..." (Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV, [1956] Lizenzausgabe 1963, S. 209).

Zu Buchseite 88 Mitte: Im heilen Menschsein seien Gesolltes und Lustvolles identisch

Erich Fromm befindet: „Es gehört zu den bedauerlichen Aspekten unseres westlichen Konzeptes der Disziplin (wie übrigens jeder anderen Tugend), dass man glaubt, sie müsse schmerzhaft oder unangenehm sein und dass sie nur dann etwas ‚taugt', wenn es so ist. Der Osten hat schon seit langem erkannt, dass das, was für den Menschen – für seinen Körper wie für seine Seele – gut ist, auch angenehm sein muss" (Die Kunst des Liebens, [1956] 1976, S. 146). Ebenso rühmt Fromm die chassidische Bewegung des Judentums: „Für sie war (wie für Spinoza) Freude gleichbedeutend mit Tugend" (Psychoanalyse und Religion [amerikan. Originalausgabe 1950], übers. v. E. Rotten, 5. Aufl. 1993 [dtv 35033], S. 47).

Augustin antwortet auf die „Frage nach dem höchsten Gut ..., auf die wir all unser Tun beziehen", und damit auf die Frage nach unserer wahren/gesollten Bestimmung, recht hätten jene Philosophen (gemeint sind Platon und seine Gesinnungsgenossen), die sagten, „der Mensch finde sein Glück ... im Genuss Gottes (beatum esse hominem ... fruentem Deo)" (De civitate Dei VIII, 8; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers, v. C. J. Perl, 1979, Bd. I, S. 506/507-508/509).

Zu Buchseite 88 unter Mitte: Platon, Erkanntes wie Erkennen hätten teil an den ewigen Ideen

Resp. 508 a - 509 b; deutsch (übers. v. R. Rufener) in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. IV, S. 348. – Gut ein Jahrhundert zuvor hatte der von Platon geschätzte Philosoph Parmenides von Elea lapidar gelehrt, Denken und Sein seien dasselbe („... to gar auto noein estin te kai einai"; H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch, 1. Bd., 10. Aufl. [hg. v. W. Kranz] 1961, S. 231, Fragm. 3).

Zu Buchseite 88 unten: Goethe, sonnenhaftes Auge

Zahme Xenien III.

Zu Buchseite 88 unten / 89 oben: Einseitig das Wesen des Ontischen aus dem des Noetischen ableiten

Hegel hat das getan, indem er das reine Denken als Inbegriff alles Seienden ansetzte.

Andere taten es vorsichtiger, indem sie das sehende Wirklichkeit-Erkennen als Grund- oder Zielmodell allen Wirklichkeit-Geschehens auffassten. So fragt etwa Pierre Teilhard de Chardin, wie sich ein Spaziergänger an einem Ort der Kreuzung von Straßen oder Tälern verhalte, „wo nicht nur der Blick, sondern auch die Dinge nach allen Seiten hin ausstrahlen", und antwortet: „Dann fällt der subjektive Gesichtspunkt mit einer objektiven Gliederung der Dinge zusammen und Wahrnehmung entfaltet sich in ihrer ganzen Fülle ... der Mensch allein nimmt in der Natur eine solche Stellung ein, dass diese Konvergenz der Linien nicht nur von ihm gesehen wird, sondern auch strukturelle Bedeutung hat ... So ist der Mensch Mitte in dem *Blickfeld*, aber zugleich auch in dem *Bau* des

Universums“ (Der Mensch im Kosmos, übers. v. O. Marbach, Nachdruck 1994 der Ausgabe von 1959, S. 18f). Und Roland Faber geht für seine ‚Prozesstheologie’ davon aus, dass „jedes Seiende ein Erkenntnisprozess ist und Erkennen zur Konstitution des Seienden gehört“, sodass „alle Ereignisse eine wahrnehmende Struktur haben“ (Gott als Poet der Welt, 2003, S. 51 und S. 255).

An der Grenze zu solchen Auffassungen bewegt sich C. G. Jung, wenn er seine Empfindungen angesichts riesiger Tierherden in von Menschen bisher unberührter Savanne so beschreibt: „Es war die Stille des ewigen Anfangs, die Welt, wie sie immer schon gewesen, im Zustand des Nicht-Seins; denn bis vor kurzem war niemand vorhanden, der wußte, dass es ‚diese Welt’ war ... Da war ich nun der erste Mensch, der erkannte, dass dies die Welt war[,] und sie durch sein Wissen in diesem Augenblick erst wirklich erschaffen hatte ... der Mensch ist unerlässlich zur Vollendung der Schöpfung, ja er ist der zweite Weltschöpfer selber, welcher der Welt erst das objektive Sein gibt, ohne das sie ungehört, ungesehen, lautlos fressend, gebärend, sterbend, köpfenickend durch Hunderte von Jahrmillionen in der tiefsten Nacht des Nicht-Seins zu einem unbestimmten Ende hin ablaufen würde. Menschliches Bewusstsein erst hat objektives Sein und den Sinn geschaffen, und dadurch hat der Mensch seine im großen Seinsprozess unerlässliche Stellung gefunden“ (Erinnerungen, Träume, Gedanken, 14. Aufl. 1997, S. 259f). Gültig sei das Sein nur, sofern es jemandem bewusst sei, sagt Jung an anderer Stelle (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 400).

Zu Buchseite 89 über Mitte: Alles ist einzeln und trägt doch in sich das Ganze

Dieses Komplementärverhältnis hat durchaus auch (im weitesten Sinne:) politische Implikationen. Die Globalisierung in Technik, Wirtschaft und Kultur stellt uns vor die Aufgabe, das kommunal und national Eigene zu wahren (und das der anderen zu achten) und zugleich doch auch das erdweit Menschen-Gemeinsame zu pflegen, derart dass das eine im anderen (Hegel:) ‚aufgehoben’ ist nicht einfach im Sinn von beendet, sondern im Sinn von erhöht und geborgen.

Zu Buchseite 89 Mitte: Mikrokosmos und Makrokosmos

Für die abendländische Geistesgeschichte siehe Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, 1980, Sp. 640-649. Ähnliche Gedanken gibt es auch in anderen Kulturen, so etwa im indischen Denken die Vorstellung einer Identität des Atman (Selbst des Einzelwesens) mit dem Brahman (Weltprinzip).

Zu Buchseite 89 unter Mitte: Eriugena-Zitat

„... in ipso [sc. Deo] unum sunt omnia ... extendit se in omnia et ipsa extensio est omnia” (De divis. nat. III, 9 [643AB]; Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon [De Diuisione Naturae], latein./engl. Ausgabe v. I. P. Sheldon-Williams, Bd. 3, 1981, S. 80/81f).

Zu Buchseite 89 unter Mitte: Lehren von der Einzelheit/Allheit-Komplementarität wurden abgelehnt

Auch Joh. Scotus Eriugena wurde deshalb als Irrlehrer verdammt (1210 in Paris, 1215 auf dem 4. Laterankonzil).

Zu Buchseite 89 unten: Finitum non capax infiniti

Dieses Argument wurde im protestantischen Abendmahlsstreit auf calvinistisch-reformierter Seite gegen die von den Lutheranern festgehaltene Realpräsenz (leibhafte Gegenwart) Christi im Abendmahl angeführt: Der menschliche Leib Christ, weil endlich/begrenzt, könne nicht wie Gott überall sein und sei darum seit der Himmelfahrt nicht mehr bei uns; nur seiner göttlichen Natur nach sei Christus überall und so besonders auch im Abendmahl gegenwärtig („Nach seiner menschlichen Natur ist er jetzt nicht auf Erden“, sagt der reformierte Heidelberger Katechismus [1563] zu seiner Frage 47; ähnlich schon Calvin: Institutio Christianae religionis [1559] IV, 17, 30; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. V, 3. Aufl. 1974, S. 387-389; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 970f). Die Lutheraner aber wiesen das ab (Konkordienformel [1577], Epit. VIII; Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 4. Aufl. 1959, S. 804-812).

Zu Buchseite 89 unten: Schier endlose Liste komplementärer Felder erlebter Wirklichkeit

Ein weiteres Beispiel noch, das Spannungsverhältnis von *Gerechtigkeit und Liebe*. Schließen die beiden nicht im Ernstfall einander aus?: Entweder es ergeht Gnade vor Recht, oder die Gerechtigkeit nimmt ihren Lauf (extrem: Fiat iustitia, et pereat mundus – es soll Gerechtigkeit geschehen, auch wenn die Welt dabei zugrunde geht)? Und doch sieht alttestamentliches Denken (und von daher auch das Neue Testament, vor allem die Rechtfertigungslehre des Paulus) Gerechtigkeit und Heil wie Zwillingsgeschwister: „... es küssen sich Gerechtigkeit und Friede [schalom, Heil]“ (Psalm 85, 11). Auch unsere Sprache weiß davon: Gerechtigkeit bringt das Leben zurecht, Gericht und Richter sorgen dafür, dass das Leben richtig läuft – was doch eigentlich nur die Liebe zuwege bringt.

## Materie und Geist/Seele

[Buchseiten 90-94]

### *Menschsein mit Leib und Seele – auch über den Tod hinaus?*

[Buchseiten 90-93]

Zu Buchseite 90 Mitte: Triebe, Sinnlichkeit, Gehirn als psychosomatische Funktionsträger

*Triebe:* „Triebe sind ... auf Drüsenfunktionen basierende physiologische Nötigungen, die ... die psychischen Vorgänge bedingen oder beeinflussen.“ „Der Trieb wird als eine Bedingung des Psychischen erkannt, wie das Psychische als eine Bedingung des Triebes erscheint“ (C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 356 und S. 358).

*Sinnlichkeit:* „Ich denke ... an ein so undurchdringliches Phänomen wie das Sinnesleben, die entscheidende Transformation, die zum Wahrnehmen und Erleben führt. Es geht um den Übergang vom physikalisch-chemisch erforschbaren Geschehen im Zellinnern zu unserem subjektiven Erlebnis von Farbe und Duft, von Laut und Schall, von Lust oder Schmerz. Von beiden Seiten her sind viele wissenschaftlich begründete Aussagen möglich: wir erforschen das physikalisch-chemisch Fassbare der Sinneszellen – wir ergründen Zusammenhänge der psychischen Vorgänge. Aber der Prozess, der vom Außen [vom physikal.-chem. Geschehen] zum Innerlichen [zum subjektiven Erlebnis] führt, bleibt uns verborgen“ (A. Portmann, An den Grenzen des Wissens, 1974, S. 228).

*Gehirn:* Zu den „Erkenntnissen der modernen Neurobiologie und der psychosomatischen Medizin“ gehört: „Alles, was Menschen in ihrer Lebensumwelt, insbesondere in ihren zwischenmenschlichen Beziehungen, erleben [also psychische Vorgänge], wird vom Gehirn nicht nur registriert, sondern auch in körperliche Signale übersetzt. Das Gehirn macht aus Psychologie Biologie. Psychische Belastungen können sich daher in körperlichen Veränderungen und auffälligen organischen Befunden äußern“ (J. Bauer, Prinzip Menschlichkeit, 2006, S. 217). – In Ausweitung des psychosomatischen Horizontes verweist Bauer auf die Verflochtenheit von Physikalischem, Biotischem, Psychischem und Sozialem im Musik-Erleben; er erinnert zunächst daran, dass „Musik bekanntlich das Phänomen der Resonanz – allerdings in seiner *physikalischen* Dimension – zur Grundlage hat“, und fährt dann fort: „Dass wir uns als *biologische* Wesen von dieser Resonanz nicht nur berühren lassen können, sondern auch unter dem Einfluss von Musik, die wir als schön empfinden, *untereinander* die psychologische Resonanz verstärken, ist ein bemerkenswertes, ja geradezu magisch anmutendes Parallelphänomen von Physik und Biologie“ (a. a. O., S. 43f).

Zu Buchseite 90 unter Mitte: Einheit von Körper und Seele

Erich Neumann spricht von der „Ganzheit des sich selber dirigierenden und ausgleichenden psycho-physischen Systems“ (Ursprungsgeschichte des Bewusstseins [1949/1968], Fischer-Taschenbuch, 10.-11. Tausend 1995, S. 229).

Zu Buchseite 90 unten: Der Körper als Grab oder Gefängnis der unsterblichen Seele

So ist es für unseren Kulturkreis zuerst fassbar in der pythagoreisch-orphischen Tradition der alten Griechen (Theol. Wörterbuch zum N. T., Bd. VII, 1964, S. 1026f; Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, 1980, Sp. 186).

Zu Buchseite 91 oben: Mit dem Körpertod habe auch die Seele ihr Ende

Diese materialistische Sicht ist durchaus auch in Psychologenkreisen anzutreffen, mit Freud als Kronzeugen: „Die Religionen bestreiten noch immer der unableugbaren Tatsache des individuellen Todes ihre Bedeutung und setzen die Existenz über das Lebensende hinaus fort“; die Überzeugung, dass „man sich mit den Seelen der Verstorbenen in Verbindung setzen kann“, werde geteilt von „mehrere[n] der feinsten Köpfe und schärfsten Denker unter den Männern der Wissenschaft, zumal gegen das Ende ihrer eigenen Lebenszeit“; kurz, man müsse feststellen, dass „fast alle von uns in diesem Punkt noch so denken wie die Wilden“ (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IV, [1970] Lizenzausgabe 1976, S. 264f).

Zu Buchseite 91 oben: Körpertod als Aus für die Seele auch bei komplementärem Denken?

Diesen Schluss zieht z.B. der für komplementäres Denken engagierte Naturwissenschaftler und Tiefenpsychologe Willy Obrist. Er schreibt: „Das Begriffspaar von Körper und Seele kann – als komplementäres Begriffspaar verstanden – als synonym angesehen werden mit dem Begriffspaar von ... materiellem und geistigem Aspekt eines lebendigen Korns [Individuums]“ (Neues Bewusstsein und Religiosität, 1988, S. 175). Und für die dementsprechende Gebundenheit des Seelischen an Körperliches nimmt er gern den Computer zum Modell: Bei der „Erforschung der unbewussten Innerlichkeit“ gelte „der Grundsatz: keine Software ohne Hardware, d. h. ohne ein neurales Substrat“ (Archetypen, 1990, S. 127f). Man kann fragen, ob dieses Modell nicht eine allzu mechanistische Vorstellung des Psychischen nahelegt; die Art, in der Obrist psychische Vorgänge wesentlich als Informationsvorgänge auffasst, geht in die gleiche Richtung. Jedenfalls aber steht für ihn fest, dass „Individuation [Entfaltung der persönlichen Anlagen] ein Leben zum endgültigen Tod“ sei (Neues Bewusstsein ..., S. 235).

Zu Buchseite 91 oben: Körperunabhängiges Psychisches, da nirgends beobachtbar, gebe es nicht

Obrist argumentiert auf diese vorschnelle Weise: Er wolle festhalten, „dass die Innerlichkeit der Lebewesen an morphologische Strukturen und physiologische Prozesse gebunden *ist*: dass ohne Vorhandensein eines Gehirns bis heute weder ein Unbewusstes noch ein Bewusstsein *beobachtet* worden ist“ (Neues Bewusstsein ..., S. 174f; Hervorhebungen von mir).

Zu Buchseite 91 über Mitte: Telepathie und Präkognition als ‚parapsychische’ Phänomene

Obrist kennt und achtet diese Phänomene, gerät dadurch aber mit seiner Theorie der prinzipiellen Gebundenheit des Psychischen an Physiologisches in Schwierigkeiten: „Dass es sie [nämlich parapsychische Phänomene] gibt, ist einwandfrei erwiesen. Erklären kann man sie jedoch noch nicht“ (Tiefenpsychologie und Theologie, 1993, S. 110; ähnlich im Blick auf Gedankenlesen und Hellsehen in: Neues Bewusstsein ..., S. 172).

Zu Buchseite 91 unter Mitte: ...anders existiere sie [die menschliche Person] nicht

Gibt es denn beim Tod des uns bekannten Körpers nur die zwei Möglichkeiten, dass da entweder die Seele, wie wir sie kennen, überlebt oder aber keinerlei Fortleben stattfindet?

Zu Buchseite 91 unten / 92 oben: Sterben analog Staudenpflanzen-Rückzug in den Wurzelstock

Dieses Bild findet sich bei C. G. Jung (Erinnerungen, Träume, Gedanken, 14. Aufl. 1997, S. 11).

Zu Buchseite 92 oben: ‚Auferstehung des Fleisches’ im Apostolischen Glaubensbekenntnis

Alle aus der Alten Kirche überlieferten Fassungen des Apostol. Glaubensbek. lauten so (H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse u. kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 23-24), und auch die Reformatoren hielten an diesem Wortlaut fest. Glättung der anstößigen Stelle zu ‚Auferstehung der Toten’ z.B. in: Ev. Gesangbuch, Ausgabe für die Nordelbische Ev.-Luth. Kirche, 2. Aufl. 1995, Nr. 805.1; Ev.-ref. Gesangbuch der deutschsprachigen Schweiz, 1998, Nr. 263.

Zu Buchseite 92 Mitte: Die Regie nimmt uns samt unserem Lebensertrag in sich zurück

Dazu vgl. Off. 14, 13: „Selig die Toten ..., denn ihre Werke begleiten sie.“ Gewiss, das ist hier gesagt nur von den Toten, „die in dem Herrn sterben von jetzt an“ – aber gibt es zu irgendeiner Zeit Menschen und überhaupt Geschöpfe, die *nicht* in Gott leben und sterben? In ihm leben, weben und sind wir, das weiß auch das Neue Testament (Apostelgesch. 17, 28), so wahr letztlich Gott alles in allem ist (1. Kor. 15, 28).

***Beseeltheit aller Dinge***
[Buchseiten 93f]

Zu Buchseite 93 oben: Beseeltheit der Tiere und auch der Pflanzen

Zu den (recht unterschiedlichen) diesbezüglichen Auffassungen siehe im Histor. Wörterbuch der Philosophie die Artikel ‚Tier, Tierseele’ (Bd. 10, 1998, Sp. 1195-1217) und ‚Pflanzenseele’ (Bd. 7, 1989, Sp. 402-405).

Zu Buchseite 93 über Mitte: Sogenannt unbelebte (oder anorganische) Dinge

Als Kennzeichen von Lebewesen gelten Stoffwechsel (Atmung, Ernährung, Ausscheidung), Wachstum und Fortpflanzung.

Zu Buchseite 93 unter Mitte: Eichendorff-Zitat

Aus dem Gedicht ‚Wünschelrute’ von Joseph von Eichendorff (1788-1857).

Zu Buchseite 94 oben: Jung, Komplementärverhältnis zwischen Physis und Geist

Marie-Louise von Franz sagt es so: „... die moderne Physik hat erkannt, dass man aufhören muss, die Materie ‚an sich’ zu beschreiben ... Die Bezeichnungen ‚materiell’ oder ‚spirituell’ sind ... nichts als Etiketten, die wir unseren psychischen Erfahrungen anheften; das erste enthält die von außen und über unseren Körper gemachten Erfahrungen, das zweite die inneren Erlebnisse ... Außerhalb dieser von uns gesehenen Dualität ist die Welt wahrscheinlich eins, ein unus mundus ...“ (Die Erlösung des Weiblichen im Manne, 1980, S. 240).

Zu Buchseite 94 oben: Faber, materielle und geistige Seite aller Ereignisse

Faber spricht (im Anschluss an die Philosophie A. N. Whiteheads) vom „gegenseitigen Übergang[s] von Materie und Geist“ (Gott als Poet der Welt, 2003, S. 23), wobei die Materie/Geist-polare Wirklichkeit nicht als substanzhaft feststehend, sondern als Strom von Ereignissen aufzufassen sei: „Jedes Ereignis ist dipolar, d.h. hat eine materielle und eine geistige Seite“ (a. a. O., S. 46).

Zu Buchseite 94 über Mitte: Obrist, materieller und geistiger Aspekt der Natur

Obrists Einarbeitung des Jung’schen Psychemodells in das von den positivistischen Wissenschaften unterdessen erarbeitete Bild des Lebendigen „führte schließlich zu[r] ... komplementären Sicht des materiellen und geistigen Aspekts der Natur“ (Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn, 1999, S. 280).

Zu Buchseite 94 über Mitte: Obrist, Geist als Energie anordnende Kraft

„Fragt man, *was* in einem beliebigen materiellen Gebilde – sei dies ein Kristall oder ein Lebewesen – angeordnet ist, gibt es nur eine Antwort: Energie.“ Frage man aber, *wie* die Gebilde angeordnet seien, so „erhält man lauter Momentaufnahmen je verschiedenen Angeordnetseins der Energie“, und zwar im Rahmen einer „unaufhaltsam fortschreitende[n] Tendenz zu immer komplexerer Anordnung“, die der Energie-eigenen Tendenz zur Entropie (Nivellierung hin zu überall gleicher Energieverteilung und also zum Stillstand) entgegenlaufe. Obrist schlägt vor, „für das Neue, mit dem Energie-Begriff nicht Fassbare, den Ausdruck ‚Geist’ – im Sinne des objektiv-Geistigen – zu verwenden. Genauer gesagt: es als geistigen Aspekt der raumzeitlichen Wirklichkeit zu benennen“ (Tiefenpsychologie und Theologie, 1993, S. 149-152).

## Führen und Geführtwerden (das Problem der Willensfreiheit)
[Buchseiten 94-100]

### *In unserem Agieren ein anderer Akteur am Werk*
[Buchseiten 94-96]

Zu Buchseite 95 oben: Geführte Führer sozusagen

‚Gesteuerter Steuermann', so hieß es in Kap. 2, als es um die Aufgabe unseres Bewusstseins ging, von anderen – auch höchsten – Instanzen vorgegebene Weisungen gutzuheißen oder abzuweisen.

Zu Buchseite 95 Mitte: Nietzsche, der Übermensch sei der Sinn der Erde, Gott sei tot

Nietzsche proklamiert, der „Typus ‚freier Geist'" habe „sein entscheidendes Ereignis in einer großen Loslösung": „... erster Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Wertsetzung, dieser Wille zum freien Willen" (Werke in drei Bänden ..., Bd. I, S. 439f).

Zu Buchseite 95 unten: In Phil. 2, 12f rede Paulus von arbeitsteiligem Teamwork

Den Wollenden ziehe Gott – so sieht es, unter Berufung auf mehrere Kirchenväter, etwa Luthers Kollege Melanchthon (Werke in Auswahl, hg. v. R. Stupperich u. a., Bd. II/1, 1952, S. 244). Aber der griechische Paulus-Urtext sagt es nicht arbeitsteilig, sondern so eindeutig komplementär, wie Luther übersetzt hat.

Zu Buchseite 96 oben: Zwei Willen im selben Wollen, zwei Täter im selben Tun

Vielleicht hilft es zum Verstehen dieser Täterschaftskoinzidenz, dieser Komplementarität von Führen und Geführtwerden, wenn wir sie eingrenzen.

„Den Wollenden führt das Schicksal, den Nichtwollenden schleift es mit", sagt stoische Weisheit der Antike („Ducunt volentem fata, nolentem trahunt"; Seneca, zitiert nach: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, 1992, Sp. 1276). Wenn er es wolle, gehe die Sonne unter, sagt der König in Saint-Exupérys ‚Der Kleine Prinz' und fügt erklärend hinzu, er befehle den Sonnenuntergang natürlich im richtigen Augenblick (A. de Saint-Exupéry, Der Kleine Prinz, übers. v. G. u. J. Leitgeb, 253.-259. Tausend 2006, S. 37f). Hier fällt menschliches Wollen nur dann und darum mit dem ‚Willen' des schicksalhaften Geschehens in eins, wenn und weil der Mensch sich dem fügt, was ohne sein Zutun eh geschieht. Das ist Anpassung, freiwilliges Einstimmen des menschlichen Wollens in das Schicksal, nicht aber Komplementarität von Führen und Geführtwerden. Die taucht erst dann auf, wenn man fragt, wer hier im sich fügenden (oder auch widerspenstigen) Menschenwollen der Akteur, der Woller ist: freier Menschenwille? Oder eine ihn bestimmende andere Instanz? Oder eben beides in einem?

Wir Menschen sind in allem zuerst Empfänger und erst dann und dank dessen Akteure, so haben wir uns schon klargemacht; wir sind vom Leben primär getragen und sekundär gefordert, das Getragensein ist das Erste, auch wenn das Gefordertsein zeitgleich geschieht. Hier geht es um ein Nacheinander (auch im zeitgleichen Miteinander) von Passivität und Aktivität, von Geführtwerden und eigener Lebensführung, also noch nicht um echte Komplementarität beider Seiten. Die taucht erst auf, wenn man aufseiten der aktiven Lebensführung fragt, wer da eigentlich Akteur ist: der in Erfüllung der Lebensforderung sein Leben führende Mensch? Oder eine andere Führungsinstanz? Oder eben beides in einem?

Manchmal erleben wir uns in unserem Wollen und Tun mehr als Getriebene denn als Herren im eigenen Haus, getrieben aus unserem eigenen Inneren (abgesehen jetzt von Außenweltzwängen, die es gewiss auch gibt); da sind wir von Begeisterung hingerissen oder, bösenfalls, wie vom Teufel geritten. Was wir in solchen Momenten tun, tun *wir* es? Vor der Außenwelt müssen wir trotzdem dafür einstehen als für unsere Tat, außer man erklärt uns für unzurechnungsfähig und damit in unserem Menschsein schrecklich zerstört. Wir sollen und können aber unsere Getriebenheiten, unsere Triebe mehr oder weniger beherrschen, lenken, dosieren, sollen und können *uns* beherrschen, verkürzt aber richtig gesagt, denn die Triebe gehören zu uns, sind wie Untermieter in unserem Haus, in dem wir für Ordnung zu sorgen haben. Immerhin sind da doch zwei verschiedene Akteure: unsere Triebe, und unser sie mehr oder weniger beherrschendes bewusstes Ich. Diese beiden Akteure tun nicht dasselbe, sie streiten vielmehr oft genug um die Führung, es handelt sich da also nicht um Komplementarität

beider Akteure. Komplementarität taucht erst auf, wenn man im Blick auf das bewusste Ich und sein mehr oder weniger gelingendes Triebbeherrschen fragt, wer da eigentlich Regent ist: der freie Wille dieses Ichs? Oder im Ichwillen ein anderer Wille, eben beides in einem?

Zu Buchseite 96 unten: Genz-Zitat aus dem Sammelband ‚Evolution ...', S. 56

Ebendort: „Alles, was sich mit ihm [dem Menschen] und durch ihn abspielt, ist auch ein Spiel der Natur selbst."

Zu Buchseite 96 unten: Lorenz, Menschenleistung als Teil des weltweiten Schöpfungsvorgangs

„Wir sehen die schöpferischen Leistungen, zu denen begnadete Menschen befähigt sind, als spezielle Fälle des weltweiten Schöpfungsvorgangs, jenes Spiels von allem mit allem, dem Niedagewesenes entspringt" (Der Abbau des Menschlichen, 1983, S. 244f). – Man sollte nicht vergessen, mahnt Lorenz' Kollege Adolf Portmann, „dass auch die Wissenschaft als Geistwerk von einem Ursprung her geleistet wird, den wir selbst weder geschaffen haben noch je schaffen werden" (Entlässt die Natur den Menschen?, 1970, S. 363).

Zu Buchseite 96 unten: Böhme, selbstbestimmter Wille und doch in allem aus Gott entspringend

„Die Vernunft spricht: So der Mensch freyen Willen hat, so ist GOtt über ihn nicht allmächtig"; aber solche Vernunft irrt: „Der freye Wille ist aus keinem Anfange ... oder durch etwas geformet: Er ist sein selber-eigener Urstand [Entstehen, Ursprung] aus dem Worte Göttlicher Kraft, aus GOttes Liebe und Zorn; ... er gebäret sich im ersten Principio zum [Zorn-]Feuer und [Liebe-]Lichte" (Myst. Magn. 26, 53; Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W.-E. Peuckert, Bd. 7, 1958, S. 209). Und an anderer Stelle: „... der innere Grund der Seelen ist die Göttliche Natur ... und ist weder böse noch gut: aber ... im angezündeten Leben der Seelen, da scheidet sich derselbe Wille, entweder in GOttes Zorn oder in GOttes Liebe-Feuer; ... die seelische Essentz ... ist selber ihr Grund zum Bösen oder Guten, denn sie ist das Centrum GOttes, da [wo] GOttes Liebe und Zorn in einem Grunde unausgewickelt lieget" (Gnadenwahl 8, 100; a. a. O., Bd. 6, 1957, Abt. XV, S. 130).

Böhme hat mit solchen Gedanken der Identitätsphilosophie des Deutschen Idealismus vorgearbeitet (Schelling nennt ihn eine „Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit"; zitiert nach: H. Schmidt, Philos. Wörterbuch, neu bearb. v. G. Schischkoff, 22. Aufl. 1991, S. 84); diese Identitätsphilosophie geriet dann allerdings (vor allem bei Hegel) in die Arroganz, die göttliche Urmacht nach dem Muster des vernünftigen Menschengeistes geartet zu sehen. Jung'sche Psychologie diagnostiziert solche Arroganz als Inflation (‚Sichaufblähen') des bewussten Ich durch Identifikation mit dem ‚Selbst', dem Bewusstsein und Unbewusstes umfassenden Psyche-Zentrum. Willy Obrist erläutert, recht verstanden unterstehe das Ich dem Selbst wie ein mit beschränkter Entscheidungsfreiheit ausgestatteter Filialleiter der Hauptgeschäftsleitung (Die Mutation des Bewusstseins, 1980, S. 244f; u. öfter), derart dass das Selbst das Ich „an der ‚langen Leine'" reguliere (Tiefenpsychologie und Theologie, 1993, S. 90); aber in diesem Bild ist das Verhältnis zwischen bewusster Lebensführung und Geführtwerden nicht mehr komplementär, sondern additiv gedacht: ein Stück weit Entscheidungsfreiheit des Ich, im übrigen Leitung seitens des Selbst.

***Verdrängung der Täterkoinzidenz durch additive Sicht***
[Buchseiten 97f]

Zu Buchseite 97 oben: Menschliches und göttliches Wirken in additiver Theologen-Sicht

Im Zentrum steht dabei die Frage des Heilserwerbs. Darüber hinaus hat man generell das selbständige Wirken der Kreatur mit dem Wirken Gottes so zu vereinbaren gesucht, dass man von einem ‚concursus divinus' (‚göttliches Mitlaufen'), von einem Mitwirken Gottes sprach und dann über Art und Ausmaß der beiderseitigen Anteile debattierte.

Zu Buchseite 97 oben: Rückfall hinter Phil. 2, 12f

Schon bei Ignatius von Antiochien (er starb bald nach 110 den Märtyrertod) steht zu lesen: „... wenn ihr gut handeln wollt, ist Gott bereit, es zu gewähren“ (Brief an die Smyrnäer 11, 3; Die Apostolischen Väter, griech./deutsch, übers. u. hg. v. A. Lindemann u. H. Paulsen, 1992, S. 232/233).

Zu Buchseite 97 oben: Augustin, nach dem gottgewirkten Start Gott/Mensch-Teamwork

Von Gott gesagt: „... er selbst wirkt *anfangs* unser Wollen, der *in der Ausführung* mit unserem Wollen mitwirkt“ („ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens“; De gr. et lib. arb. XVII, 33; Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, latein./deutsch hg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Bd. VII, 1955, S. 130/131; Hervorhebungen von mir). Paulus habe von sich bezeugt, in seinem Wirken wirke „weder die Gnade allein, noch er selbst allein, sondern die Gnade Gottes mit ihm. Dass er aber vom Himmel berufen wurde und ... sich bekehrte, war allein Gottes Gnade“ (De gr. et lib. arb. V, 12; a. a. O., S. 94f/97).

Zu Buchseite 97 über Mitte: Augustins Unruhe ob seiner eigenen Lösung

Er modifiziert: Des Menschen Werke („merita“, Verdienste) kämen, wo sie gut seien, von Gott; kämen sie aber vom Menschen, so seien sie schlecht/böse (De gr. et lib. arb. VI, 15; a. a. O., S. 100/101). In diesem Kontext bewegt sich Augustin für einmal in der Nähe der komplementären Sicht von menschlichem und göttlichem Wirken, indem er die Paulus-Stelle Phil. 2, 12f so kommentiert: Für gutes Menschenwirken brauche es den freien menschlichen Willen, aber wir sollten unsere guten Werke nicht uns zuschreiben (De gr. et lib. arb. IX, 21; a. a. O., S. 108/09-110/11). – Noch weiter geht die Modifikation, wo Augustin doch auch böses Menschenwirken gottgewirkt nennt (De gr. et lib. arb. XXI, 42f; a. a. O., S. 146/47-150/51) und schließlich die doppelte Prädestination lehrt (Gott habe manche Menschen zum Heil vorherbestimmt und die übrigen zur Verdammnis; dazu später mehr).

Zu Buchseite 97 über Mitte: Augustins Lösung wurde zum Standard

Da kreist das Denken – in vielen Schattierungen – um folgende Fixpunkte: Es gibt die in der Taufe bzw. als Bekehrung geschenkte Startgnade (gratia praeveniens, vorausgehende Gnade; gratia gratis data, ohne menschliches Zutun gegebene Gnade) und danach die Hauptgnade, die mit dem aus freiem Willen auf sein Heil hinwirkenden Leisten des Menschen zusammenwirkt und so zur Krönung mit der ewigen Seligkeit führt. Strittig blieb – auch auf protestantischer Seite –, ob die heilsame Gnade ‚forensisch’ (gerichtlich) oder substantial wirke, d.h. ob sie den Menschen trotz seiner Sünde für akzeptiert erkläre (ihn von der Sünde freispreche) oder sein sündiges Wesen in Richtung Sündlosigkeit verändere (ihn von der Sünde befreie). Das aber muss kein Entweder/Oder bleiben, sobald wir uns erinnern, dass wirklich ist, was wirkt: Ein Freispruch kann Befreiung bewirken.

Zu Buchseite 97 Mitte: Erasmus, Kooperation von freiem Menschenwillen und Gott

De libero arbitrio Diatribe ... [Abhandlung vom freien Willen], 1524. Erasmus, der große Humanist, war auf friedliche Einigung der durch die Reformation auseinanderbrechenden Kirche und auf praktisches Christentum in sittlicher Verantwortung bedacht.

Zu Buchseite 97 Mitte: Luther, freier Menschenwille sei Teufelswahn

De servo arbitrio [Vom unfreien Willen], 1525, WA 18, S. 600ff. In dieser Erwiderung an Erasmus erklärt Luther kompromisslos, freier Wille sei eindeutig ein göttlicher Name und könne für niemanden zutreffen als allein für die göttliche Majestät („... liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati“; a. a. O., S. 636); freier Wille [des Menschen] sei nichts anderes als der größte Feind des menschlichen Rechtseins und Heils („... Liberum arbitrium esse nihil aliud quam summum hostem iustitiae et salutis humanae“; a. a. O., S. 759); durch Satans Wirken („operante Satana“) verblendet wähne der Mensch sich frei und tüchtig („ut se liberum, ... potentem ... esse credat“; a. a. O., S. 679).

Zwar will Luther konzedieren, wenigstens gegenüber weltlichen Dingen sei unser Wille frei, kann das aber begreiflicherweise nicht durchhalten: Hinsichtlich dessen, was unter ihm sei („respectu ... inferioris se rei“), sei dem Menschen freier Wille zuzugestehen, etwa im Umgang mit dem eigenen Vermögen und Besitz, wobei freilich auch solcher Umgang allein durch den freien Willen Gottes

gelenkt werde, wohin es Gott gefalle („licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocumque illi placuerit“); a. a. O., S. 638.

Zu Buchseite 97 Mitte: Luther, unser Wille sei entweder von Gott oder vom Teufel geritten

„So steht der menschliche Wille in der Mitte wie ein Lasttier: Wenn Gott auf ihm sitzt, will und geht er, wohin Gott will ... Wenn Satan auf ihm sitzt, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seinem Ermessen, zu einem der beiden Reiter zu laufen oder ihn zu begehren, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und zu besitzen“ („Sic humana voluntas in medio posita est, ceu iumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus ... Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum“; a. a. O., S. 635).

Zu Buchseite 97 Mitte: Gottesmacht und Menschenwille nach Luthers gesundem Menschenverstand

„Gottes Allmacht und Vorherwissen vernichten von Grund auf das Dogma vom freien Willen [des Menschen] ... Die Sache ist klar und einfach und auch durch das allgemeine natürliche Verstandesurteil anerkannt“ („... omnipotentia et praescientia Dei funditus abolent dogma liberi arbitrii ... Res est plana et facilis, etiam communi sensus iudicio naturali probata“; a. a. O., S. 718f).

Zu Buchseite 97 unter Mitte: Luther, Gott als Täter auch im bösen Tun des Menschen und Satans

Man müsse so denken: „Gott wirkt in uns d.h. durch uns das Böse; ... Gott, der uns durch sein Wirken gemäß dem Wesen seiner Allmacht mitreißt, kann, da wir von Natur böse sind – Gott aber ist gut –, nicht anders handeln, als dass er ... mit einem bösen Werkzeug Böses wirkt ... So packt er [auch] den Willen des Satans, den er böse vorfindet – aber nicht böse schafft –, ... mit seinem [allmächtigen] Wirken und treibt ihn, wohin er will“ („... In nobis, id est, per nos Deum operari mala ..., qui cum simus natura mali, Deus vero bonus, nos actione sua pro natura omnipotentiae suae rapiens, aliter facere non possit, quam ... malo instrumento malum faciat ... Sic Satanae voluntatem malum inveniens, non autem creans, ... arripit operando et movet quorsum vult”; a. a. O., S. 711).

Zu Buchseite 97 unten: Bis in unsere Zeit ...

Zur Zwischenzeit einige Hinweise.

Luthers Nichtigerklärung des freien Menschenwillens gegenüber der Allmacht Gottes wurde von Zwingli und Calvin geteilt: Freien Menschenwillen gebe es nicht, sonst wäre es ja aus mit Gottes Allmacht (so Zwingli, z.B.: Sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 82f) bzw. mit Gottes Alleinehre (so Calvin, z.B.: Institutio von 1559, II, 2, 1); auch eines Mörders Tat sei gottgewirkt (Zwingli: a. a. O., S. 154; Calvin: Inst. I, 17, 5), das menschliche Wollen sei immer nur untergeordnete Ursache (Zwingli: Opera, hg. v. M. Schuler u. J. Schulthess, 1828ff, Bd. 6/2, S. 253; Calvin: Inst. I, 17, 6). Melanchthon allerdings rang sich doch wieder zum Gedanken freiwilliger Annahme bzw. Ablehnung des Heils seitens des Menschen durch (Werke in Auswahl, hg. v. R. Stupperich u. a., Bd. II/1, 1952, S. 243-246).

Unter den Verfechtern der reformatorischen Theologie wurde dann die Versicherung üblich, der Mensch sei zwar nicht wie ein Stein oder Klotz ganz ohne eigenen Willen, aber in Sachen Heil hielt man an der (Fast-)Alleinwirksamkeit Gottes fest. Die Lutheraner einigten sich 1577/80 auf die ‚Konkordienformel’ (Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 4. Aufl. 1959, S. 735ff). Da heißt es (S. 896-898), Gott handle am Menschen nicht wie an einem Stein und Block (so dürfe man Luther nicht verstehen, warf man dem gegen Melanchthon gewandten ‚Gnesiolutheraner’ [Echtlutheraner] Flacius Illyricus vor und verweigerte ihm das kirchliche Begräbnis), sondern nach dem vom Hl. Geist gewirkten Bekehrungsanfang könne der Mensch mit dem Hl. Geist kooperieren, allerdings nur dank Leitung durch ihn und nicht etwa mit ihm gleich stark, nicht wie zwei Pferde einen Wagen ziehen. – Auf reformierter Seite hatte man sich schon 1566 ähnlich festgelegt im 9. Kap. des von Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger verfassten Zweiten Helvetischen Bekenntnisses (Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei; Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, hg. v. W. Niesel, 3. Aufl. [ohne Jahr], S. 219ff, dort S. 232f; deutsch: H. Bullinger, Das Zweite Helvetische Bekenntnis, 1967, dort S. 38-43): Die Menschen seien durch den Sündenfall nicht zum Stein oder Klotz geworden; zwar könnten sie vor ihrer Bekehrung aus Eigenem

nichts Gutes wollen und tun, aber nach der gottgewirkten Bekehrung könnten sie, von Gott getrieben, selber das Gute tun („Aguntur ... a Deo, ut agant ipsi, quod agunt“ [a. a. O., S. 235], „Sie werden ... von Gott getrieben, dass sie *selber* tun, was sie tun“ [a. a. O., S. 41]; diese Formulierung kommt einem komplementären statt des üblichen additiven Verständnisses nahe).

Erst seit dem Aufklärungszeitalter dachten viele Theologen da anders: Der Mensch könne sehr wohl zu seiner Bekehrung beitragen, sonst wäre ja seine Willensfreiheit aufgehoben und die Bekehrung ein mechanischer Gewaltakt (H. S. Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes [1765; erst posthum veröffentlicht von Lessing unter dem Titel ‚Fragmente eines Unbekannten’, 1774-1778], Teil 2, Kap. 2, § 10; in der von G. Alexander besorgten Ausgabe 1972: Bd. II, S. 471-474); der Mensch sei zwar der Erlösung bedürftig, aber durchaus auch fähig, sie anzunehmen (Fr. Schleiermacher, Der christl. Glaube, 7. Aufl. [hg. v. M. Redeker] 1960, Bd. I., S. 130f [Glaubenslehre § 22, 2]).

Zu Buchseite 97 unten: Bultmanns ‚Anknüpfungspunkt’

Das Verstehen der Botschaft von Gottes Heilshandeln setze „ein Vorverständnis dessen voraus, was überhaupt Handeln Gottes heißen kann ... Wäre seine [des Menschen] Existenz nicht (bewusst oder unbewusst) von der Gottesfrage bewegt im Sinne des Augustinischen ‚Tu fecis ad Te, et cor nostrum inquietum est donec requiescat in Te’ [‚Auf Dich hin hast Du uns geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruht in Dir’], so würde er auch in keiner Offenbarung Gottes Gott als Gott erkennen. Im menschlichen Dasein ist ein existentielles Wissen um Gott lebendig als die Frage nach ‚Glück’, nach ‚Heil’, nach dem Sinn von Welt und Geschichte, als die Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins“ (Glauben und Verstehen, Bd. II, 2. Aufl. 1958, S. 231f). „Gottes Handeln ist Widerspruch gegen den Menschen [wie er aus sich selber ist, nämlich Sünder, auf Selbstsicherung bedacht] ... Aber gerade im Widerspruch wird in paradoxer Weise der Anknüpfungspunkt ... aufgedeckt ... einem Stein kann auch Gott nicht widersprechen, weil der Stein selber nicht spricht“ (a. a. O., S. 119f).

Zu Buchseite 97 unten / 98 oben: Barth gegen Bultmann

Zwar sei der sündige Mensch gewiss nicht „verholzt oder versteinert und also kein Mensch, als Mensch nicht mehr da ... Gott lässt sich ja durch des Menschen Sünde gerade nicht daran irre machen, zum Menschen Ja zu sagen“; von einer „ontologischen Gottlosigkeit des gefallenen Menschen“ dürfe man nicht reden (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. IV/1, S. 535). Aber zur Heilserwerbung oder auch nur zu deren Ermöglichung tauge nichts im Menschen, auch nicht ein mitgebrachtes Vorverständnis; Barth kritisiert Bultmanns Theologie dafür, dass sie von M. Heidegger ein philosophisches Verständnis des menschlichen Daseins übernahm und dann „versuchte, das nunmehr so verstandene Dasein als ‚vorgläubiges’ zu deuten, d. h. in ihm die ontologisch existenziale Möglichkeit des existenziellen Ereignisses des Glaubens zu suchen und an Hand seiner Analyse ein ‚Vorverständnis’ der christlichen Rede ... zu gewinnen“ (a. a. O., Bd. I/1, S. 36).

Zu Buchseite 98 oben: Gott handle nicht, wo der Mensch zu handeln habe

Also auch hier wieder additives Denken, kein komplementäres Ineinander von menschlichem und göttlichem Wirken.

Zu Buchseite 98 über Mitte: Drewermann-Zitat

Selbstverständlich wollen diese Sätze Gott nicht für erledigt erklären; sie stehen in einem Abschnitt über Gott als den gütigen Richter (a. a. O., S. 839ff), der des Menschen Einstellung und Verhalten auf Güte, Freundlichkeit, Barmherzigkeit ausrichte (S. 844f). Es liegt auf der Hand, dass die Säkularisierungsthese nicht nur bei Drewermann dem Bestreben entgegenkommt, einen nur-gut geglaubten Gott von der Verantwortung für das Böse in der Welt zu entlasten, wenigstens soweit es durch Menschen zustande kommt. Diese Grundvoraussetzung trägt den theologischen Säkularisierungsgedanken auch bei seinen Kronzeugen Dietrich Bonhoeffer (Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. E. Bethge, Taschenbuchausgabe, 19. Aufl. 2008, v. a. S. 191-194; 192 [Brief 16. 7. 1944]: „Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden ... Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen“) und Friedrich Gogarten (Der

Mensch zwischen Gott und Welt, [1952] 3. Aufl. 1956, S. 207-216; Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, [1953] 2. Aufl. 1958).

***Verantwortliche Hoheit, nicht Unterwürfigkeit***
[Buchseiten 98-100]

Zu Buchseite 99 Mitte: Bernhard, der Mensch sei schmutzig, blind, tugendunfähig

Sermones super Cantica 36, 5f; Bernhard von Clairvaux, hg. u. übers. v. B. Schellenberger, 1982, S. 80-82.

Zu Buchseite 99 Mitte: Bernhard, Gott alles in allem, der Mensch des Eigenen leer

De diligendo Deo X/28; a. a. O., S. 203.

Zu Buchseite 99 unter Mitte: Ergebung in die Hölle (resignatio ad infernum), wenn Gott es wolle

So im Mittelalter z.B. Mechthild von Magdeburg (ca. 1210 - ca. 1285), Das fließende Licht der Gottheit V, 4; hochdeutsche Ausg. v. M. Schmidt, 1955, S. 222f („Die vierte Demut ...“). Oder Jan van Ruysbroek (1293-1381), Die Zierde der geistl. Hochzeit II, 29; Drei Schriften des Mystikers Johann van Ruysbroeck, übers. v. F. A. Lambert, ohne Jahr, S. 75f. – Die vom jungen Luther hoch geschätzte ‚Theologia Deutsch’ (um 1400) geht noch weiter: Der zur resignatio ad infernum bereite Mensch fühle sich sogar unwürdig, den höllischen Teufeln als Schemel zu dienen (Kap. 11; Neuhochdeutsche Ausg. v. A. M. Haas, 1980, S. 56). – Für Luther siehe WA 56, S. 391 u. 393 (später hat sich Luther von der Ergebung in die Hölle distanziert; WA 37, S. 312). – Für Bultmann: Zum Problem der Entmythologisierung; Kerygma und Mythos, hg. v. H. W. Bartsch, Bd. II, 1952, S. 203. – Zur Geschichte der resignatio ad infernum: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, 1992, Sp. 909-916.

Zu Buchseite 99 unten: Barth über Glauben und Dankbarkeit als Werk allein der Güte Gottes

Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. I/2, S. 377f.

Zu Buchseite 100 oben mit Anm. 70: Tersteegen-Zitat

Womöglich noch peinlicher etwa dieser Zinzendorf-Vers: „... Drum bleib ich unverrükt im bund der narrlein, / und liebe ewiglich der närrlein Herrlein“ (3. Strophe [in Anlehnung an 1. Kor. 3, 18 u. 4, 10; Lutherbibel] von Lied Nr. 2011 in der Ausgabe 1743 des XII. Anhangs zum Gesangbuch der Evang. Brüdergemeinen, S. 1907; fotokop. Nachdruck in: N. L. v. Zinzendorf, Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, hg. v. E. Beyreuther u. G. Meyer, Bd. II, 1964).

Zu Buchseite 100 Mitte: Regierungs-Beteuerung, wir seien alle in Gottes Hand

‚Heute’-Sendung des ZDF, 3. 5. 2008, 19 h.

Zu Buchseite 100 Mitte: Luthers Rücknahme seiner Konzession

Siehe oben ‚Zu Buchseite 97 Mitte: Luther, freier Menschenwille sei Teufelswahn’, 2. Absatz.

## Zeitfolge und Gleichzeitlichkeit (Zeit und Ewigkeit)
[Buchseiten 101-106]

***Im Heute ein Zugleich aller Zeiten***
[Buchseiten 101-104]

Zu Buchseite 101 Mitte: ‚gefüllte Zeit’

„... Zeit zum Gebären und Zeit zum Sterben, Zeit zum Pflanzen und Zeit zum Ausreissen ...“; Prediger 3, 1-8.

Zu Buchseite 101 Mitte: Abstrakter Zeitbegriff der alten Griechen

Da konnte man deshalb unterscheiden zwischen der Zeit und dem, was in ihr geschieht, sowie dann auch zwischen Zeit und Ewigkeit; Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, 2004, Sp. 1189.

Zu Buchseite 101 Mitte: Physikalische Zeitvorstellung

Zeit wurde übrigens nicht erst in der modernen Physik als Raumzeit verstanden, sondern schon von Aristoteles aus dem Phänomen räumlicher Ortsveränderung geradezu abgeleitet; a. a. O., Sp. 1244.

Zu Buchseite 101 unten: Platon und Nietzsche, das kosmische Weltgeschehen als Kreisbewegung

Platon: Polit. 268 d - 274 d; deutsch (übers. v. R. Rufener) in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. V, S. 244-259. – Nietzsche spricht von der ‚ewigen Wiederkunft' (oder ‚Wiederkehr'): „Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins" (Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta [1954-56], Lizenzausgabe [1966], 9. Aufl. 1982, Bd. II, S. 463).

Zu Buchseite 101 unten / 102 oben: Urzeitlich Geschehenes durch Feste und Riten ins Jetzt geholt

Der Religionswissenschaftler Mircea Eliade spricht da von profaner Zeit und heiliger Zeit: „... der religiöse Mensch kennt zwei Arten von Zeit, die profane und die heilige Zeit; eine verrinnende Zeitdauer und eine ‚Folge von Ewigkeiten', die in den Festen, welche den heiligen Kalender bilden, wiedererreichbar wird ... Das heilige Fest ist die Vergegenwärtigung eines uranfänglichen Ereignisses, einer ‚heiligen Geschichte' ... Der heilige Kalender ... ist im Grunde die ‚ewige Wiederkehr' einer beschränkten Anzahl von göttlichen Taten" (Das Heilige und das Profane, 1957, S. 62f; ausführlich: Die Religionen und das Heilige, übers. v. M. Rassem u. I. Köck, [1954] Lizenzausgabe 1976, Kap. XI = S. 438-462). – Dass allerdings in archaischen Kulturen lineare Zeit als profan und unwesentlich und nur zyklische Zeit als heilig erlebt worden sei, diese These Eliades „gilt heute als widerlegt. Kulturelle Zeit kennt immer beide Zeitformen, zyklische und lineare, reversible und irreversible Zeit, und verabsolutiert nie eine auf Kosten der anderen" (J. Assmann in: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, 2004, Sp. 1188).

Zu Buchseite 102 oben: Abendmahl und Kirchenjahr-Feste im Christentum

Dass hier die Stiftungsereignisse nicht, wie bei archaischen Religionen, in mythischer Urzeit liegen, sondern in der historischen Geschichte, darauf legen allerdings christliche Theologen Wert. Und überhaupt tritt im biblisch-christlichen Zeit-Denken die zyklische Sicht zurück, es dominiert das unumkehrbare Vorwärts vom Beginn der Zeit bei der Schöpfung über den Sündenfall durch die Heilsgeschichte bis zum Ende der Zeit am ‚Jüngsten Tag'. Dennoch haben manche christliche Theologen über die gottesdienstliche Vergegenwärtigung der Heilsereignisse hinaus zyklischen Zeitvorstellungen Raum gegeben. Origenes (ca. 185-253/4) hat das getan, indem er – in Anlehnung an Platon – vor und nach unserer von der Schöpfung bis zum Jüngsten Tag reichenden Weltperiode weitere Weltperioden annahm (De princ. III 5, 3 und 6, 3; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 626/627 und S. 650/651). Und in unseren Tagen tut es Eugen Drewermann, indem er heiles Menschsein versteht als Vereinbarung verantwortlichen Agierens in der linear erlebten Zeit mit vertrauendem Sicheinfügen in die – gemäß 1. Mose 8, 22 von Gott garantierten – Naturzyklen nach Art des mythischen Zeiterlebens (Strukturen des Bösen, Bd. I, 10. Aufl. 1995, S. 378-389; Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, 6. Aufl. 2001, S. 596-605 und S. 616-619).

Zu Buchseite 102 über Mitte: Kierkegaard, ‚Wiederholung' und ‚Gleichzeitigwerden'

Kierkegaards ‚Wiederholung' gleicht annähernd der (im vorigen Absatz skizzierten) in Festen und Riten vollzogenen Wiederholung von Einstmaligem, beruht aber nicht auf dem dort zugrunde liegenden zyklischen Zeitdenken.

Zu Buchseite 102 Mitte: Kierkegaard, das damals Wesentliche als jetzt Präsentes ergreifen

„Wiederholung und Erinnerung sind die gleiche Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung; denn wessen man sich erinnert, das ist gewesen, wird rücklings wiederholt; wohingegen die eigentliche Wiederholung sich der Sache vorlings erinnert.“ „Die Wiederholung, sie ist die Wirklichkeit und des Daseins Ernst“ (Gesammelte Werke, deutsch hg. v. E. Hirsch u. a., 5. u. 6. Abteilung, 1.-3. Tausend 1955, S. 3 und S. 5). – Kierkegaard hat seinen Begriff der Wiederholung vielfach und verwirrend umkreist und modifiziert; dazu siehe Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, 2004, Sp. 738-742.

Zu Buchseite 102 Mitte: Kierkegaard, Glaube als Gleichzeitigwerden mit Jesus Christus

„Wohl ist es achtzehnhundert Jahre her, dass Jesus Christus hier auf Erden gewandert ist; aber ... seine Gegenwart hier auf Erden wird niemals zu etwas Vergangenem, ... wenn denn anders sich Glaube findet auf Erden ... Solange hingegen ein Glaubender ist, muss er auch ... als ein Glaubender fort und fort gleichzeitig sein mit seiner [Jesu Christi] Gegenwart – ebenso gleichzeitig wie jene, die ihm [historisch] gleichzeitig waren; diese Gleichzeitigkeit ist Bedingung des Glaubens und näher bestimmt ist sie der Glaube“ (Ges. Werke, 26. Abt., 4.-5. Tausend 1955, S. 5). „Wenn nun denn das Geschichtliche [nämlich der historische Jesus] beim [historisch] Gleichzeitigen für ihn Veranlassung wird, Jünger zu werden, wohl zu merken dadurch dass er von dem Gotte selber die Bedingung empfängt ..., so wird der Bericht der [historisch] Gleichzeitigen für einen jeden Späteren Veranlassung Jünger zu werden, wohl zu merken dadurch dass er von dem Gotte selbst die Bedingung empfängt“. „Es gibt keinen Jünger zweiter Hand“ (a. a. O., 10. Abt., 4.-5. Tausend 1960, S. 97 und S. 101).

Zu Buchseite 102 unten / 103 oben: Beim Denken an Vergangenes könnte die Gleichzeitigkeit nur subjektiv sein

Das gilt grenzfallhaft auch noch für Kierkegaard, wo er das Ereignis der Gleichzeitigkeit mit dem Ereignis des Glaubens gleichsetzt, nicht mehr aber, wo er dieses Ereignis unter dem Stichwort ‚Augenblick’ als auf objektiven Gegebenheiten beruhend beschreibt, wie wir bald sehen werden.

Zu Buchseite 103 Mitte: Präkognition

Der Parapsychologe Hans Bender definiert Präkognition als „das Vorauswissen eines niemandem bekannten Vorgangs, für den keine zureichenden Gründe bekannt sind, die ihn auf eine normal erschließbare Weise herbeiführen können und der sich auch nicht als Folge des ‚Vorauswissens’ einstellen kann“ (Verborgene Wirklichkeit, 4. Aufl. 1975, S. 26). Ähnlich W. F. Bonin in seinem ‚Lexikon der Parapsychologie’ (1976): Präkognition sei „das Erfahren eines zukünftigen Sachverhalts oder Ereignisses, das nicht erwartet und nicht erschlossen werden kann“ (S. 405); Bonin fügt hinzu (S. 406), da die (für das Verstehen von Präkognition versagende) Vorstellung der Zeit als Kontinuum laut Kant eine gedachte Modellvorstellung sei, sei es „zulässig für die Präkognition zu versuchen, ein anderes Zeitmodell zu entwickeln“, und er verweist auf das Stichwort ‚Synchronizität’. Mit diesem Stichwort bezeichnet C. G. Jung seine auf Beobachtungen beruhende Hypothese, „dass entweder die Psyche räumlich nicht lokalisierbar oder dass der Raum psychisch relativ ist. Dasselbe gilt auch für die zeitliche Bestimmung der Psyche oder für die Zeit“ (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 8 [1971], S. 590).

***Ewigkeit und Augenblick***
[Buchseiten 104-106]

Zu Buchseite 104 oben mit Anm. 74: Ebeling, Ewigkeit als „die Tiefe der Zeit“

Ebeling erläutert (a. a. O., S. 420): „Allein dann sind Zeit und Ewigkeit in der rechten Weise zusammengedacht und unterschieden, wenn die Ewigkeit als die Tiefendimension der Zeit aufgefasst wird. Es gibt keine Zeit, der die Ewigkeit nicht gleichzeitig wäre. Die Ewigkeit ist jederzeit da, wenn auch verborgen. So könnte man die Ewigkeit auch das Geheimnis der Zeit nennen.“

Zu Buchseite 104 über Mitte: Zeitlose Ewigkeit im platonischen Denken

Platon: Die Zeit-verhaftete Welt sei „ein bewegtes Abbild der Ewigkeit ... Doch dem, das sich unbeweglich immer gleich verhält, kommt es nicht zu, durch die Zeit älter oder jünger zu werden ...

Denn das Vorbild ist ein Seiendes, das die ganze Ewigkeit dauert; die Zeit dagegen ist von Anfang bis ans Ende die ganze Zeit hindurch ein Gewordenes und ein Seiendes und ein Seinwerdendes“ (Tim. 37 d - 38 c; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. VI, S. 218f).

Zu Buchseite 104 Mitte: Augustin, die göttliche Weisheit sei ohne Gewesensein und Künftigsein

„... fuisse et futurum esse non est in ea [sc. sapientia], sed esse solum, quoniam aeterna est“ – „... es gibt in ihr [der Weisheit] kein Gewesensein noch ein Künftigsein, sondern das Sein allein, weil sie ewig ist“ (Conf. IX, 10, 24; Confessiones/Bekenntnisse, latein./deutsch hg. v. J. Bernhart, 4. Aufl. 1980, S. 464/465).

Zu Buchseite 104 unten: Hobbes, Ewigkeit als an endless succession of time

Siehe Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, 1984, Sp. 990.

Zu Buchseite 104 unten: Zeit negierende oder sie grenzenlos ausdehnende Ewigkeitsvorstellungen

Ebeling kritisiert diese „formalen Bestimmungen des temporalen Sinnes von Ewigkeit“, nämlich „via eminentiae [durch Steigerung] als Ausdehnung der Zeit ins Unbegrenzte und via negationis [durch Verneinung] als Abhebung gegen die Zeit zur Zeitlosigkeit“ (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. II, 2. Aufl. 1982, S. 352). Auch etwa Karl Barth lehnt beide Ewigkeitsbegriffe ab, sowohl Ewigkeit als „nach vorn und hinten ins Unendliche verlängerte Zeit“ als auch die „abstrakte Bestimmung der Ewigkeit als Nichtzeitlichkeit“ (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/1, S. 686 und S. 688).

Zu Buchseite 105 oben: Ewigkeitsbegriff des Boethius

„Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio ... interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possedit” (Cons. V, 6; Boethius, Trost der Philosophie, latein./deutsch hg. v. E. Gegenschatz u. O. Gigon, 3. Aufl. 1981, S. 262/263). – Ähnlich beschreibt in unseren Tagen Eugen Drewermann die Ewigkeit als die „bleibende Gegenwart all der Momente des Lebens, die ihre existentielle Wahrheit besaßen“ (Glauben in Freiheit, Bd. 3/III, 2002, S. 718). Allerdings zählt er zu den besagten Momenten nur solche, „in denen wir so waren, wie wir hätten sein sollen“ (ebenda), nämlich aus und in der Liebe gelebte Momente (S. 718f). Eine derartige Einschränkung, die den größten Teil gelebten Lebens für die Ewigkeit verloren gibt, liegt wohl nahe, wo man wie Drewermann die Macht der Ewigkeit als Macht der Liebe eines nur-guten Gottes sehen möchte.

Zu Buchseite 105 über Mitte: Ewigkeit als ‚Nunc stans’, rückführbar über Boethius auf Platon

Siehe Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, 1984, Sp. 989-991.

Zu Buchseite 105 Mitte: Nunc stans – verharrend Stehendes ohne Fließen?

Mit Recht warnt Karl Barth davor, die als Nunc stans begriffene Ewigkeit der Zeit gegenüberzustellen wie stare (Stehen) dem fluere (Fließen): „... der Begriff des göttlichen nunc ... darf also das fluere als solches nicht ausschließen; er muss es vielmehr ebenso wie das stare in sich schließen“ (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/1, S. 689). Nur eingedenk dieser Warnung lässt sich Ewigkeit gefahrlos als reine Dauer definieren, wie es auch Barth tut (a. a. O., S. 685).

Zu Buchseite 105 unter Mitte: Platon über ‚das Plötzlich’

Parm. 155 e - 157 b; deutsch (übers. v. R. Rufener) in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. VI, S. 165-169.

Zu Buchseite 105 unten: Mittelalterliche deutsche Mystik, Eintreten ins ‚ewige Nu’

Siehe Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, 1984, Sp. 988.

Zu Buchseite 105 unten: Schleiermacher, im Augenblick im Ewigen leben

„... jeden Augenblick kann der Mensch ausser der Zeit leben, zugleich in der höheren Welt“ (Monologen, 1800, I/26; Ausgabe von F. M. Schiele u. H. Mulert, 3. Aufl. 1978, S. 22). „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ (Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1. Aufl. 1799, S. 133; Ausgabe von H.-J. Rothert, 1958, S. 74).

Zu Buchseite 105 unten: Kierkegaard, objektive Berührung von Zeit und Ewigkeit im Augenblick

„In der Ewigkeit ... ist die Zeitlichkeit von der Ewigkeit durchdrungen und in ihr bewahrt“ (Gesammelte Werke, deutsch hg. v. E. Hirsch u. a., 11. u. 12. Abt., 1.-3. Tausend 1952, S. 160).

Zu Buchseite 105 unten / 106 oben: Kierkegaard über den ästhetisch lebenden unernsten Menschen

A. a. O., 2. u. 3. Abt., 5.-6. Tausend 1957, S. 190f.

Zu Buchseite 106 oben: Kierkegaard, dem Ernsthaften widerfahre im Augenblick das Ewige

„Sollen ... Zeit und Ewigkeit einander berühren, so muss es in der Zeit sein, und nun stehen wir beim Augenblick ... Solchermaßen verstanden ist der Augenblick nicht eigentlich Atom der Zeit, sondern Atom der Ewigkeit ... Sobald der Geist gesetzt ist, ist der Augenblick da ... Ist der Augenblick gesetzt, so ist das Ewige, ist aber zugleich das Zukünftige, welches wiederkommt als das Vergangene“ (a. a. O., 11. u. 12. Abt., 1.-3.Tausend 1952, S. 88-92).

Zu Buchseite 106 oben: Kierkegaard, dem in Jesus zeitlich aufgetretenen ewigen Gott begegnen

Die Fortsetzung des zuletzt zitierten Satzes lautet (S. 92): „Der Begriff, um den alles im Christentum sich dreht, der alles neu gemacht hat, ist die Fülle der Zeit [Gal. 4, 4], aber die Fülle der Zeit ist der Augenblick als das Ewige und doch ist dies Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene.“ – An anderer Stelle beschreibt Kierkegaard das „Auftreten des Gottes“ in Jesus als „die Tagesneuigkeit auf dem Markte“ und fährt fort: „aber für den Lernenden [den ernsthaften Menschen] ist die Tagesneuigkeit ... das Ewige, ist der Ewigkeit Anfang“, und zwar „in der Art dass der Augenblick wirklich die Entscheidung der Ewigkeit ist!“ Das sei freilich nur möglich, wo Gott selbst die nötige Verstehensbedingung mitgebe, nämlich „jene glückliche Leidenschaft ... Wir wollen sie Glaube nennen“ (a. a. O., 10. Abt., 4.-5. Tausend 1960, S. 54-56).

## Suchbewegung und Zielwissen in der Evolution (Suchbewegung und Allwissenheit Gottes)

[Buchseiten 106-109]

Zu Buchseite 107 oben: Luther, Gott ganz ‚in einem jeglichen Körnlein’

„... zu gleich ynn eym iglichen körnlein gantz und gar und dennoch ynn allen und uber allen und ausser allen Creaturn ... Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gros, Gott ist noch grösser“ (WA 26, S. 339).

Zu Buchseite 107 unten: Mitternachtssonne und Feuer in der Tiefe

H. v. Beit, Symbolik des Märchens, Bd. II, 3. Aufl. 1972, S. 190-192.

Zu Buchseite 107 unten: Alchemistischer sol niger (schwarze Sonne) als Geistfeuer Gottes in der Tiefe

C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 14/I (2. Aufl. 1972), S. 106.

Zu Buchseite 107 unten: Nachtmeerfahrt-Mythos

Material bei Jung, a. a. O., Bd. 5 (2. Aufl. 1977), S. 264ff (unter Berufung u. a. auf L. Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes [1904]).

Zu Buchseite 107 unten / 108 oben: Tiefenfeuer bzw. -sonne immer schon erwartend präsent

Ein Beispiel. In der vorchristlich-germanischen Beowulfsage (im 8./9. Jh. in England von christlicher Hand als Heldenepos niedergeschrieben) heißt es vom unheimlichen Moorloch des Ungeheuers Grendel und seiner noch furchtbareren Mutter: „Ein Wunder kann man da / gewahren allnächtlich: / Feuer in der Flut“ (Zeilen 1365f); und, als Held Beowulf den Grendel und dessen Mutter mit einem in der unterweltlichen Behausung vorgefundenen Schwert [‚Schwert des Geistes’; vgl. z.B. Eph. 6, 17] besiegt hat, (Zeilen 1570-1572): „Es strahlte der Stahl: / in ihm stand ein Licht, / als ob vom heitern / Himmel glänzte / der Schein der Sonne“ (Urtext mit deutscher Übersetzung hg. v. G. Nickel, bearb. v. J. Klegraf u. a., 1976; ich zitiere aus der – recht freien, aber wie das Original stabreimenden – Übersetzung von F. Genzmer, 1953).

Zu Buchseite 108 oben: Psychologische Deutung der Erzählungen von Tiefenfeuer und Dunkelsonne

Hedwig von Beit resümiert ihre Zusammenstellung solcher Erzählungen folgendermaßen: „Darum muss der Mensch gleichsam die Lampe seines Intellekts abblenden, um im Dämmer des Unbewussten sehen zu können. Dann aber wird sich eben von dorther ein Sinn zeigen, der eigenes Licht verbreitet und der zugleich dem Bewusstsein die vom Ich unabhängige Eigentätigkeit des Objektiv-Psychischen offenbart“ (Symbolik des Märchens, Bd. II, 3. Aufl. 1972, S. 192).

Zu Buchseite 108 über Mitte: Jung-Zitat

Erinnerungen, Träume, Gedanken, 14. Aufl. 1997, S. 314. – Hinsichtlich der Archetypen, der grundlegenden Faktoren des kollektiven Unbewussten, erklärt Jung: „... es muss ihnen Spontaneität und Absichtlichkeit, bzw. eine Art von Bewusstsein und von liberum arbitrium, von freiem Willen, zuerkannt werden“ (Ges. Werke, 1958ff, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 390).

Zu Buchseite 108 unter Mitte: Das Wissen des Unbewussten will im Bewusstsein Klarheit gewinnen

Es sei anzunehmen, sagt Jung, „dass, wie das Unbewusste auf uns wirkt, so auch die Vermehrung unseres Bewusstseins auf das Unbewusste“ (Erinnerungen, Träume, Gedanken, 14. Aufl. 1997, S. 329).

Zu Buchseite 109 über Mitte mit Anm. 79: Augustin-Zitat

„... quaerens, cum nihil desit tibi“ (Confessiones/Bekenntnisse, latein./deutsch hg. v. J. Bernhart, 4. Aufl. 1980, S. 16/17).

Zu Buchseite 109 Mitte: Wie kann der ewig allwissende Gott unterwegs und auf der Suche sein?

Boethius sieht dieses Problem verkoppelt mit dem der menschlichen Wahlfreiheit: Wenn Gott alles und also auch das in der Zeitfolge Zukünftige weiß, muss dann nicht alles künftige Geschehen schon festliegen, sodass es für uns Entscheidungen zwischen verschiedenen Möglichkeiten nicht oder nur vermeintlich geben kann? Luther etwa antwortet hier mit aristotelischer Logik, in der Tat vernichte des allmächtigen Gottes Vorherwissen (praescientia) das Dogma vom freien Menschenwillen (WA 18, S. 718; s. o. ‚Zu Buchseite 71 unten’; dort [S. 71] sahen wir freilich auch: Dieses Argument des ‚gesunden Menschenverstandes’ dient Luther nur als Hilfsargument für sein eigentliches Anliegen, die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes zum Heil). Boethius aber antwortet, nicht-aristotelisch, im Sinne der Komplementarität von Gleichzeitlichkeit und Zeitabfolge: Gottes allumfassendes Wissen sei nicht *prae*videntia, sondern *pro*videntia, nicht im linearzeitlichen Jetzt stattfindendes *Vorher*sehen von linearzeitlich noch Ausstehendem, sondern ewiges *Voraugen*haben aller Zeiten und zeitlichen Ereignisse, sodass im linearen Zeiterleben die Zukunft durchaus noch offen und menschlicher Wahl im Bereich des ihr Möglichen anheimgegeben sei (Cons. V, 6; Boethius, Trost der Philosophie, latein./deutsch hg. v. E. Gegenschatz u. O. Gigon, 3. Aufl. 1981, S. 266/267).

Zu Buchseite 109 Mitte: Gottes allwissendes Anordnen bedeute ewige Prädestination zum Heil/Unheil

„Gott hat in seinem ewigen und unwandelbaren Ratschluss *einmal* festgestellt, welche er einst zum Heil annehmen und welche er andererseits dem Verderben anheimgeben will“ (Calvin, Institutio

Christianae religionis [1559] III, 21, 7; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. IV, 3. Aufl. 1968, S. 378; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 622).

# Kapitel 5
# Gott erleben
[Buchseiten 111-139]

## ‚Gott' – was ist das?
[Buchseiten 111-119]

Zu Buchseite 111 über Mitte: Fromm hieß einmal brauchbar, tüchtig, vorzüglich

F. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 20. Aufl. 1967, S. 220.

Zu Buchseite 111 Mitte: „O Gott, du frommer Gott"

Im deutschen Ev. Gesangbuch steht dieses von Joh. Heermann 1630 gedichtete Lied noch (Nr. 495); die Reformierten der deutschsprachigen Schweiz haben es aus ihrem Gesangbuch bei dessen Neuausgabe 1998 gestrichen (bis in die vorletzte Ausgabe [1952] hatte es sich gehalten, unter Nr. 66).

Zu Buchseite 111 Mitte: Sünde als Absonderung

Mit sachlichem Recht, obwohl etymologisch nicht erwiesen, kann man zu ‚Sünde' ‚(ab-)sondern' assoziieren und den (Meeres-)Sund, der Land von Land trennt.

Zu Buchseite 111 unter Mitte: Gedankenlos unbekümmerter Verbrauch des Wortes Gott

Wer getraut sich da, falls es ihm überhaupt in den Sinn kommt, an das Zweite Gebot zu erinnern?: „Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen" (2. Mose 20, 7 und 5. Mose 5, 11; Juden, Orthodoxe Christen, Anglikaner und Reformierte zählen dieses Gebot als das Dritte). – Es gibt schlimmeren als nur den achtlosen Missbrauch des Namens Gottes: bei Gott geschworene Meineide etwa oder Krieg und andere Vernichtung im Namen Gottes. Aber Schnoddrigkeiten wie die erwähnten illustrieren den Stand der Verbrauchtheit des Wortes Gott.

### *Numinoses Urmacht-Erleben*
[Buchseiten 112-115]

Zu Buchseite 113 über Mitte: Thales von Milet, alles sei voll Gott

H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch, I. Bd., 10. Aufl. (hg. v. W. Kranz) 1961, S. 79, Fragm. 22. – Thales lebte etwa 625-547 v. Chr.

Zu Buchseite 113 unter Mitte mit Anm. 81: Bernhard-Zitat (Sermones super Cantica 74, 5f)

Deutsch in: Bernhard von Clairvaux, hg. u. übers. v. B. Schellenberger, 1982, S. 210f.

Zu Buchseite 113 unten / 114 oben: Biblische Beispiele menschheitsweit folgenreicher Offenbarung

Pfingstereignis: Apostelgesch. 2, 1-4. Berufungserlebnis des Mose: 2. Mose 3, 1 - 4, 17; des Jesaja: Jes. 6; des Paulus: Apostelgesch. 9, 1-9 (Paulus nennt selber in Gal. 1, 12.15f seine Berufungsvision eine Offenbarung Gottes).

Zu Buchseite 114 Mitte: ‚Glauben' kommt von geloben und meint liebhaben

F. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 20. Aufl. 1967, S. 260.

Zu Buchseite 114 unter Mitte: Latein. ‚credere' und griech. ‚pisteuein' heißt ursprünglich sich anvertrauen

A. Vaniček, Griech.-latein. etymol. Wörterbuch, 1877 (Nachdruck 1972), Bd. I, S. 168 [zu credere] und Bd. II, S. 592f [zu pisteuein].

Zu Buchseite 115 über Mitte: Tillich, Glaube als Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht

„Glaube ist der Zustand des Ergriffenseins von der Macht des Seins-selbst“ (Der Mut zum Sein, 5. Aufl. 1964, S. 125). „Es gibt eine Art von Erkenntnis, die dem Glauben innewohnt ... Solche Erkenntnis ist ihrem Wesen nach existentiell ... Das Organ, mit dem wir den Inhalt des Glaubens aufnehmen, ist die Vernunft [das vernehmende Bewusstsein, würde ich sagen] ... Das Erlebnis, in dem dies geschieht, kann ‚Ekstase der Vernunft’ genannt werden. Vernunft in Ekstase ist Vernunft, die ergriffen wird von dem, was uns unbedingt angeht ... Sie [die Vernunft] erzeugt den Glaubensinhalt nicht. Sie wird von ihm überwältigt, überfallen, erschüttert, wenn er in sie einbricht“ (Syst. Theol., Bd. I, 3. Aufl. 1956, S. 66).

Zu Buchseite 115 über Mitte: Schleiermacher, Glaube als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl

Das „Wesen der Frömmigkeit [,] ist dieses, dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind“ (Der christl. Glaube, 7. Aufl. [hg. v. M. Redeker] 1960, Bd. I, S. 23 [Glaubenslehre § 4, Leitsatz]). Dieses Bewusstsein sei „ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“, nämlich „das Bewusstsein, dass unsere ganze Selbsttätigkeit ... von anderwärts her ist“, wobei „das in diesem Selbstbewusstsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll“ (a. a. O., S. 28f [Glaubenslehre § 4, 3f]).

Zu Buchseite 115 über Mitte: Zwingli, Gottvertrauen aufgrund eigener Erfahrung und Empfindung

Da der Glaube unerschütterlich gewisses Gottvertrauen sei, zumal da Glaube die Tochter der Wahrheit sei – jeder glaube nämlich, was er als absolut wahr [„rem verissimam“] erkannt habe – und Gott allein wahrhaftig, könne jeder, der das erkannt zu haben erfährt und fühlt [„qui hoc sese agnoscere experitur ac sentit“], besagtes Vertrauen [„eam fiduciam“] kurz und bündig zum Ausdruck bringen (H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/5, 1991, S. 53).

Zu Buchseite 115 über Mitte: Zeugen für Glauben als erlebtes Ergriffensein

Es gibt auch Zeugen, deren Gottesgewissheit dunkel getönt ist durch die Schrecklichkeit erlebten Gotteseinbruchs. Zu ihnen gehört, wie etwa der Stammvater Jakob und Niklaus von der Flüe, Hildegard von Bingen (1098-1179). Sie schreibt: „Im dreiundvierzigsten Jahre meines Lebenslaufes schaute ich ein himmlisches Gesicht [Vision]. Zitternd und mit großer Furcht spannte sich ihm mein Geist entgegen.“ Und dann hörte sie „eine Stimme vom Himmel sagen: ... Den Menschen [nämlich Hildegard], den Ich erwählt und den Ich, wie es Mir gefiel, machtvoll erschüttert habe, stelle Ich in große Wunder hinein ... Doch warf Ich ihn zur Erde nieder, damit er sich nicht in Geistesaufgeblasenheit erhebe ... Furcht erfüllt ihn, und er zittert in seinen Mühen. Er leidet Schmerzen ..., und schweres Leiden duldet er in seinem Körper...“ (Scivias, praefatio; deutsch in: Hildegard von Bingen, Wisse die Wege, übers. v. M. Böckeler, 1954, S. 89f).

***Ersatzkrücken: Glaubensforderung und Gottesbeweis***
[Buchseiten 115-117]

Zu Buchseite 116 Mitte: Anselms Gottesbeweis

Proslogion 2; latein./deutsche Ausgabe v. F. S. Schmitt, 1962, S. 84/85f (‚Größtdenkbares’ im Original: „aliquid quo nihil maius cogitari possit“). – Manche Denker haben dem Anselm’schen Gottesbeweis zugestimmt, so etwa Descartes (Meditationes V, 8-11; latein./deutsche Ausgabe v. [A. Buchenau] L. Gäbe, 1959, S. 118/119-122/123). Andere ließen sich nicht überzeugen; Kant z.B. entgegnete: Ob ich mir 100 Taler ohne oder mit realer Existenz vorstelle, so oder so habe ich sie nicht (Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. II, [1956] Lizenzausgabe 1963, S. 534).

Zu Buchseite 116 Mitte: Gottesbeweise bei Thomas von Aquin

Zu Thomas’ Ablehnung des Anselm’schen Beweises: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, 1974, Sp. 826 mit Anm. 14. – Thomas’ eigene fünf Beweise: Summa theologiae I q.2 a.3.

Zu Buchseite 116 unter Mitte: Kants Destruktion aller Gottesbeweise nach Art des Anselm und des Thomas

Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. II, (1956) Lizenzausgabe 1963, S. 523-563. Wörtliches: Besagte Gottesbeweise seien „null und nichtig“ (S. 559), weil in Wahrheit „die Vernunft ... vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinaus zu kommen“ (S. 528).

Zu Buchseite 116 unten: Kant, Gottesgewissheit aufgrund erlebter Unbedingtheit des Sittengesetzes

A. a. O., Bd. IV, (1956) Lizenzausgabe 1963, S. 254-256; ähnlich Bd. II, S. 683-687 u. 693f.

Zu Buchseite 116 unten: ‚moralischer Gottesbeweis’?

Kant sagt selber, da handle es sich nicht um logische, sondern um moralische Gewissheit, und man könne nicht einmal sagen ‚es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sei’, sondern nur ‚ich bin moralisch gewiss ...’ (a. a. O., Bd. II, S.693).

Zu Buchseite 116 unten / 117 oben: Gottesbeweis durch Schluss vom Bedarf aufs Bedurfte

So schreibt Eugen Drewermann (der Gott als nur-gute liebende Person vorstellt): „... wie der Durst und selbst das Verdursten einen Beweis für die Existenz des Wassers darstellt, so muss die Sehnsucht und selbst das Leid der Verzweiflung als ein Beweis für Gott verstanden werden“ (Strukturen des Bösen, Bd. II, 6. Aufl. 1988, S. XXVIII); es handle sich da um „eine Art existentiellen Gottesbeweises“ (a. a. O., Bd. III, 7. Aufl. 1992, S. XLVIII). Ich meine: Gewissheit der Existenz von Ersehntem kann es erst geben, wo das Ersehnte sich einstellt, und dann beruht die Gewissheit nicht auf geschlussfolgertem Beweis, sondern auf erlebtem Erweis. Augustin sagt das im Blick auf Gott so: „... ruhelos ist unser Herz, bis dass es seine Ruhe hat in Dir“ (Conf. I, 1, 1; Confessiones/Bekenntnisse, latein./deutsch hg. v. J. Bernhart, 4. Aufl. 1980, S. 12/13). – Dem Drewermann’schen verwandt ist der lange zuvor aufgestellte ‚eudämonologische’ Gottesbeweis: Da das menschliche Streben nach Glückseligkeit (griech.: eudaimonia) auf Unendliches gehe und durch Irdisches nie endgültig zu befriedigen sei, müsse es dieses Unendliche, also Gott, geben.

***Gottesvorstellungen und Selbst-Symbole***
[Buchseiten 117-119]

Zu Buchseite 118 oben: ‚Große Offenbarung’, die die Gottesvorstellung vieler Menschen beeinflusst

So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, unsere herkömmliche Vorstellung vom himmlisch thronenden Gott bis in Gottesdienstliturgie und Kunstgeschichte hinein beeinflusst durch die Berufungsvision des Jesaja (Jes. 6, 1-3: „Im Todesjahr des Königs Ussijahu sah ich den Herrn auf einem Thron sitzen, hoch und erhaben ... Über ihm standen Serafim; sechs Flügel hatte ein jeder ... Und unablässig rief der eine dem anderen zu und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen! Die Fülle der ganzen Erde ist seine Herrlichkeit“).

Zu Buchseite 118 Mitte: Gott selber ist mit nichts über die Seele Wissbarem gleichzusetzen

„Die psychische Natur aller Erfahrung will nicht besagen, dass die transzendentalen [die die Erfahrung auslösenden oder ermöglichenden] Wirklichkeiten ebenfalls psychisch sind“ (Jung, a. a. O., Bd. 18/II [2. Aufl. 1993], S. 732). Jung distanziert sich von „Leuten, die aus irgendwelchen Gründen über unwissbare Dinge des Jenseits Bescheid zu wissen glauben. Ich habe nie gewagt zu behaupten, dass es derartige Dinge *nicht* gebe; ich habe aber auch nicht gewagt, zu meinen, dass eine meiner Aussagen diese Dinge irgendwie berühre oder sie auch nur korrekt darstelle. Ich bezweifle, dass unsere Vorstellung mit der Natur der Dinge an sich identisch ist“ (a. a. O., Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 658).

Zu Buchseite 118 Mitte: Alle Gottes*vorstellungen* stammen aus der Seele

Jung: „Metaphysische Behauptungen sind Aussagen der Seele, und darum sind sie psychologisch.“ „Ich ... betrachte auch die Aussagen der Heiligen Schrift als Äußerungen der Seele, auf die Gefahr hin, des Psychologismus verdächtigt zu werden“ (a. a. O., Bd. 11, S. 552 und S. 390).

## Gott in der Seele erleben

[Buchseiten 119-123]

### *Noch innerer als mein Innerstes*

[Buchseiten 119-121]

Zu Buchseite 119 Mitte: Gottesbeziehung innen- und außenweltlich (Matth. 6, 6 und 18, 20)

In der Bedeutung umstritten ist Jesu Gottesreich-Wort Luk. 17, 21. Wem ‚Gott in uns’ unbehaglich ist, der kann hier lesen, das Gottesreich sei mitten unter uns; so jedenfalls übersetzt die Zürcher Bibel, und so auch die revidierte Lutherbibel von 1984. Luther selbst aber hatte übersetzt, das Reich Gottes sei inwendig in uns, und so stand es auch noch in der Lutherbibel-Ausgabe von 1912. Der griechische Urtext lautet, das Reich Gottes sei „éntos hymõn“, wörtlich übersetzt: „innerhalb von euch“, und das kann tatsächlich beides meinen, „in euch“ oder „unter euch“. Wo aber ein Jesuswort unzweideutig vom außenweltbezogen präsenten Jesus und also Gottesreich spricht, in Matth. 18, 20 nämlich, da lautet der Urtext nicht „éntos ...“, sondern „en méso autõn“: „in ihrer Mitte“.

Zu Buchseite 119 unten: Gott offenbart sich aus dem Unbewussten *und* aus der Außenwelt

Es hat immer wieder Tendenzen gegeben, die eine Seite zugunsten der anderen zu bestreiten, als sei Gott *nur* in Außenwelt-Begegnung oder aber *nur* in Begegnung mit innerseelisch Aufsteigendem zu erfahren. Wie es damit unter Theologen steht, werden wir gleich sehen. Doch sogar auch bei von C. G. Jung ausgehenden Psychologen kommt Neigung zu der einen oder der anderen Vereinseitigung vor.

So sieht auf der einen Seite etwa *Peter Schellenbaum* Gottesoffenbarung immer gebunden an die außenweltliche Beziehung zu einem menschlichen Du, in dem aus dem Unbewussten andrängendes Numinoses bildhaft wahrnehmbar werde. Introvertiv erlebte Inputs können nämlich nach Schellenberg nur auf dem Weg über eine außenreale Mensch/Mensch-Beziehung fruchtbar werden, und zwar indem sie Gestalt gewinnen in einem vom Du (exemplarisch vom Therapeuten) wie in einem Spiegel verkörperten Bild – so sahen wir schon (s. o. in: ‚Zu Buchseite 65 oben bis Mitte: Extra- und Introversion’). Das gilt nun gemäß Schellenbaum zentral für „Offenbarung“ d.h. „Aufscheinen[s] eines neuen Gottesbildes“ (Stichwort: Gottesbild, 1981, S. 58): „Das paulinische Wort, wonach Glauben vom Hören kommt [Röm. 10, 17], bedeutet tiefenpsychologisch, dass das verborgene Eigene im Wort des Du offenbar wird“ (a. a. O., S. 85f). „Die Spiegel-Kommunikation als dialogische Beziehung setzt die Unterscheidung zwischen dem belebten Kollektiven Unbewussten und der belebenden Offenbarung voraus“ (S. 29).

Wie kommt Schellenbaum dazu, Gottesoffenbarung so ausnahmslos an außenweltliche Du-Beziehung zu binden? Hält er da (er ist von Hause aus Theologe) in psychologischer Variante an dem theologischen Dogma fest, demzufolge Glaube allein aus der Verkündigung entsteht? Oder ist er so sehr beeindruckt von seiner Funktion als Psychotherapeut?: „Durch die konzentrierte und innerliche Verbindung mit dem Unbewussten seines Analysanden belebt der Analytiker in sich eben jenen Persönlichkeitsaspekt oder Charakterzug, den zu realisieren für den Analysanden gerade wichtig ist. Er übernimmt also jene Funktion, die früher ... vom tradierten Gottesbild erfüllt wurde“ (S. 70; immerhin lautet die Fortsetzung: „Dabei hat er sich stets bewusst zu bleiben, dass das Gottesbild, das er für den Analysanden spiegelt, nicht er selber als Individuum ist, sondern ein in beiden konstelliertes ‚objektives’, das heißt dynamisch gegenüberstehendes Bild“ [S. 70]).

Auf der anderen Seite meint der für das Verständnis der religiösen Dimension des Menschseins doch sonst so hilfreiche Naturwissenschaftler und Psychotherapeut *Willy Obrist*, was in religiös-mythischer Sprache Gotteserlebnis heiße, sei tiefenpsychologisch gesehen numinoses Erleben des individuellen Ganzheitszentrums, und solches Erleben gebe es nur introvertiv, nicht in Außenweltbegegnung. „Nun ist das, was wir innere Wahrnehmung [Innenwelt-Wahrnehmung] nennen – im Unterschied zur Sinneswahrnehmung [Außenwelt-Wahrnehmung] –, fast immer mit Erleben verbunden“, mit

„Erfahrung im Sinn dessen, was Theologen religiöse Erfahrung nennen ... Am intensivsten ist das Erleben in jenen seltenen Fällen, in denen das Selbst [das meint bei Obrist das nur individuelle Ganzheitszentrum] sich selber veranschaulicht: wenn es um etwas ganz Fundamentales geht. Dann nimmt das Erleben jene Intensität und auch Qualität an, die heute in der Religionswissenschaft als numinos – als faszinierend und erschütternd zugleich – bezeichnet wird“ (Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn, 1999, S. 311f). Falls doch auch Außenwelt-Wahrnehmung solche Erlebnisqualität habe, dann beruhe das auf Projektion: „Die Außenwelt (z.B. ein Sonnenaufgang oder der gestirnte Himmel) kann das Ich zwar auch bewegen, aber eine genaue Analyse zeigt, dass dann jeweils eine Projektion vorliegt, wobei innerpsychische Inhalte außen erlebt werden“ (Die Mutation des Bewusstseins, 1980, S. 244).

Allerdings scheint mir Obrist seine Beschränkung numinosen Erlebens auf den Bereich der Innenwelt-Wahrnehmung doch wieder (unabsichtlich?) zu relativieren.

Zunächst einmal unterscheidet er zwei Aspekte von ‚Gott’: In den Vorstellungen früherer Zeiten (vor den Entdeckungen der Tiefenpsychologie) habe es „einerseits den ‚sich offenbarenden Gott’, anderseits den ‚transzendenten Weltschöpfer’“ gegeben (a. a. O., S. 262). Der erstere sei inzwischen als innerseelische und also nur innenweltlich erlebbare Macht erkannt („Hereingeklappt, d.h. als Projektion einer psychischen Wirklichkeit erkannt wurde nur die Vorstellung des sich offenbarenden Gottes“ [ebenda]). Hinsichtlich des letzteren, der auch in früheren Zeiten keine erlebte Macht, sondern eine durch Reflexion gewonnene Vorstellung gewesen sei (Neues Bewusstsein und Religiosität, 1988, S. 136f), sei heute aus naturwissenschaftlicher Sicht Agnostizismus angebracht: eine „Haltung, die die Existenz eines weltschöpferischen Seins zumindest nicht ausschließt, aber sich auch bewusst ist, dass sich eine solche nie wird beweisen lassen. Falls es nun ein weltschöpferisches Sein gäbe – ein Sein, das vor aller raumzeitlichen Wirklichkeit da war und diese hervorgebracht hat – müsste man selbstverständlich auch weiterhin annehmen, dass es sich *außerhalb* des Menschen befände“ (a. a. O., S. 136).

Nun gibt es bei Obrist jedoch zwischen diesen beiden scharf getrennten Instanzen (dem numinos erlebbaren innerpsychischen Selbst hier und dem nicht erlebbaren und außerhalb des Menschen befindlichen weltschöpferischen Sein dort) eine weitere Instanz, die er ‚das Geistige in aller Natur’ nennt und die sich einerseits vom weltschöpferischen Sein wenig unterscheidet („Der archaische Geist-Begriff ... implizierte ... ‚weltschöpferische Potenz’ ... Der neue [nämlich Obrists] Geistbegriff ist ... ebenso umfassend“ [a. a. O., S. 168]), während sie andererseits doch immer nur in Individuen als deren anordnende Macht – beim Menschen zentral im individuellen Selbst – existiert und wirkt (es sei irrig, vom unbewussten Geist, der anordnenden Dynamis, als „von einem Welt-Subjekt ... oder von einem außerhalb der Individuen befindlichen ... Unbewussten beziehungsweise ‚Selbst’ usw. zu reden“ [Die Mutation des Bewusstseins, 1980, S. 296]).

Heißt das nicht, dass das numinos erlebbare individuelle Selbst von der einen Urmacht-in-allem nicht so scharf getrennt ist, wie behauptet, dass vielmehr in jenem numinosen Erleben diese Urmacht erfahren wird, die, wie in der eigenen Seele, so in allem außenweltlich Begegnenden am Werk ist und – warum nicht? – dort auch erlebt werden kann? Im Schlusssatz eines seiner Bücher beschreibt jedenfalls Obrist selber das Geistige-in-der-Natur als zugleich Selbst-nah und Urmacht-nah: Es lasse sich erkennen, „Dass das gesamte existenzielle Bemühen [das Obrist erklärtermaßen vom jeweils individuellen Selbst geleitet sieht] ... vom naturhaften objektiv Geistigen her bewirkt und geleitet wird: von jener Dynamis, welche nicht nur die Evolution der raumzeitlichen Wirklichkeit bewirkt hat, sondern auch – in diesem Rahmen – seit eh und je unbewusste wie bewusste Lebewesen entstehen ließ“ (Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn, 1999, S. 319).

Zu Buchseite 119 unten / 120 oben: Barth, Offenbarung nur von außen, durch biblische Verkündigung

Gottes Offenbarung komme „sozusagen senkrecht von oben“ (Gesammelte Vorträge, Bd. I, 1924, S. 40), „von außen, ... aus überlegener Höhe“ (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. IV/3, S. 295). Das „alleinige Zeugnis von Gottes alleiniger Offenbarung“ sei die Bibel (Ges. Vorträge; Bd. III, 1957, S. 129). „Jesus Christus, wie er uns in der heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“: So lautet der 1. Artikel der maßgeblich von Barth verfassten ‚Barmer theologischen Erklärung’, mit der sich 1934 die ‚Bekennende Kirche’ gegen die nationalsozialistische Ideologie und die mit ihr sympathisierenden ‚Deutschen Christen’ wandte (Text in: Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirchen, hg. v. W. Niesel, 3. Aufl. [ohne Jahr], S. 333ff; der 1. Art. dort S. 335).

Darum müsse „die Rede ‚Vom Gott im Menschen' ... in der Wurzel abgeschnitten" werden (Ges. Vorträge, Bd. II, 1928, S. 239), andernfalls laufe Theologie auf „Apotheose [Vergottung] des Menschen" hinaus und verfalle Feuerbachs Urteil, Theologie sei Anthropologie, d.h. Rede von Gott rede in Wahrheit nur vom Menschen (a. a. O., S. 212-239; das wörtliche Zitat S. 229).

Auch ein Paul Tillich, der doch weiß: „in der Einsamkeit erfährt der Mensch die Dimension des Unbedingten" (Syst. Theol., Bd. II, 2. Aufl. 1958, S. 81), befindet, das ‚innere Wort' sei nur „ein Monolog der Seele mit sich selbst ... Gegen die Lehre vom ‚inneren Wort' muss die christliche Theologie am Wort als Medium der Offenbarung festhalten" (Bd. I, 3. Aufl. 1956, S. 150f). „Der Einbruch des göttlichen Geistes in den menschlichen Geist ereignet sich nicht in isolierten Einzelnen, sondern in sozialen Gruppen" (Bd. III, 1966, S. 165).

Zu Buchseite 120 oben: Antimodernisteneid

H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse u. kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 962, Nr. 3542.

Zu Buchseite 120 oben: Schon seit ihren ersten Jahrhunderten ...

Um 180 schrieb Theophilos von Antiochien: „Zeige mir den Menschen in dir, und ich will dir meinen Gott zeigen", wenn nur „die Augen deiner Seele sehen und die Ohren deines Herzens hören" (An Autolykos I, 2; deutsch in: Des Theophilus von Antiochien drei Bücher an Autolykus, übers. v. J. Leitl, 2. Aufl., hg. v. A. Di Pauli, Bibliothek der Kirchenväter: Frühchristliche Autoren und Märtyrerakten, II. Bd., 1913, S. 12f).

Zu Buchseite 120 über Mitte: Augustin-Zitate

Das Zitat aus ‚De vera rel.' (original: „Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas") ist nachzulesen in: Theologische Frühschriften, latein./deutsch hg. v. W. Thimme, 1962, S. 486/487; das Zitat aus ‚Conf.' („... interior intimo meo") in: Confessiones/Bekenntnisse, latein./deutsch hg. v. J. Bernhart, 4. Aufl. 1980, S. 114/115. – Augustin weiß aber auch, dass die im Menschen wohnende Wahrheit nicht mit dem menschlichen Ich identisch ist; die Fortsetzung der aus ‚De vera rel.' zitierten Stelle lautet (ebenda): „... schreite über dich selbst hinaus! ... Bekenne, dass du nicht bist, was sie [die Wahrheit] ist." Zudem: Wenn freilich das vernunftbegabte Leben [d.h. wir Menschen] der innerlich zu ihm sprechenden Wahrheit ungehorsam sei, sei es auf Belehrung durch den in Christus Mensch gewordenen Gott angewiesen (De vera rel. [LV.110] 301f; a. a. O., S. 546/547).

Zu Buchseite 120 Mitte: Tertullian, die Seele sei von Natur christlich

Während sonst die Rede war von der anima naturaliter *religiosa*, ruft Tertullian aus: „o testimonium animae naturaliter Christianae! [Welch Zeugnis der von Natur aus christlichen Seele!]" (Apol. 17, 6; Apologeticum / Verteidigung des Christentums, latein./deutsch hg. v. C. Becker, 2. Aufl. 1961, S. 120/121). Er räumt zwar ein, besser als durch das natürliche Zeugnis der Seele sei Gott durch von ihm gegebene Schriften zu begreifen (Apol. 18,1; a. a. O., ebenda), und Christ sei man nicht von Geburt, sondern werde man (De test. an. 1; deutsch in: Tertullians private und katechetische Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, 1912 [Bibliothek der Kirchenväter, Tertullians ausgewählte Schriften, Bd. I], S. 205), meint aber auch, es mache keinen großen Unterschied, ob das Wissen der Seele formiert sei durch Gott oder durch die göttlichen Schriften (De test. an. 5; a. a. O., S.213).

Zu Buchseite 120 Mitte: Meister-Eckhart-Zitat

Denn für außenweltlich Vernommenes, Gottesvorstellungen inklusive, gelte: „... wiewohl es alles gut und göttlich sein mag, so ist es doch alles von außen durch die Sinne hereingetragen; es muss aber einzig und allein von innen herauf aus Gott herausquellen" (Deutsche Predigten ..., S. 432). So bedenklich einseitig ist selten formuliert worden; aber dass Gott in der Seele zu finden sei und dort auch selber rede, haben – wie alle Mystiker – viele große christlichen Gestalten aus eigenem Erleben bezeugt, und oft neigten sie dazu, Gottes innenweltliches Reden höher zu schätzen als sein Kommen durch außenweltlich begegnendes Reden. Bernhard von Clairvaux etwa empfiehlt: „Bemüht euch, mehr darauf zu achten, was Gott im Innern zu euch sagt, als was euch von außen ein Mensch

zuspricht. Denn diese innere Stimme ist die überwältigende und starke Stimme“ (De conversione I, 2; hg. u. übers. v. B. Schellenberger, 1982, S. 101).

Zu Buchseite 121 oben: Traumkritische Stellen in der Bibel

So warnt z.B. Jeremia vor Lügenpropheten, die sich auf ihre Träume berufen (Jer. 23, 25-29): Träume hätten im Unterschied zum Wort Gottes soviel Wert wie Stroh im Unterschied zum Getreide (Vers 28).

Zu Buchseite 121 oben: 4. Mose 12, 6

Die folgenden zwei Verse sprechen dann von der Sonderstellung des Mose, mit dem Gott noch direkter und klarer rede.

Zu Buchseite 121 oben: Endzeitliche Geistwirkungen (Apostelgesch. 2, 17)

„... eure jungen Männer [und doch wohl auch Frauen] werden Gesichte sehen, und eure Alten werden Träume träumen“ (zitiert ist die alttestamentliche Heilsweissagung Joel 3, 1). – Zur Zeit der Christenverfolgung um 200 gab es unter Berufung auf Apostelgesch. 2 sogar die (wahrscheinlich von Tertullian formulierte) Meinung, gegenwärtige Visionen und andere Geistwirkungen hätten höhere Qualität als die früheren [die biblischen inbegriffen?], „da das Neuere für größer zu halten ist, weil es dem Ende näher steht und ein Überfluss der Gnade gerade für die letzten Zeiten vorbehalten ist“ (Passio Perpet. et Felic. 1; deutsch in: Echte alte Märtyrerakten, übers. v. G. Rauschen, Bibliothek der Kirchenväter: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, II. Bd., 1913, S. 329). Ähnliche Höchstschätzung zeitgenössischer Offenbarungen hat es immer wieder gegeben, so z.B. in der von Joachim von Fiore (ca. 1130 - 1202) ausgelösten Bewegung, die den Anbruch des ‚Zeitalters des Heiligen Geistes’ erwartete, oder auch in unserer Gegenwart bei Gruppierungen, die die Visionen und Eingebungen ihrer Führergestalt über die biblische Offenbarung stellen. Der Grund dafür liegt in der Regel darin, dass selbsterlebte numinose Erfahrungen für den Betroffenen (und die von ihm Faszinierten) hinreißender zu sein pflegen als alle aus früherer Zeit berichteten Offenbarungen.

***Theologenmühe in Sachen Herkunft der Träume***
[Buchseiten 122f]

Zu Buchseite 122 oben: Aristoteles über die Träume

Siehe Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, 1998, Sp. 1461.

Zu Buchseite 122 Mitte: Frühchristliche Ansichten über die Herkunft der Träume

Justin (um 165 als Märtyrer gestorben) hat sich generell von Träumen distanziert: Sie gehörten zu den Mitteln, durch die die Dämonen uns Menschen zu knechten versuchen, aber die Christen hätten sich „dem guten und ungezeugten Gott geweiht“ (Apol. 1, 14; deutsch in: Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, übers. v. G. Rauschen, Bibliothek der Kirchenväter: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, I. Bd., 1913, S. 78).

Anders sah es ein halbes Jahrhundert später Tertullian: Dass Menschen überhaupt träumen, sei Gott-gegeben (De anima 49; deutsch in: Tertullians sämtliche Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, Bd. II, 1913, S. 78); Urheber der einzelnen Träume aber seien teils die Dämonen, teils Gott: „... sehr viele Träume werden von den Dämonen veranlasst“, vor allem „die falschen, täuschenden, verwirrenden, schlüpfrigen und schmutzigen Träume“, manchmal allerdings in betrügerischer Absicht „auch zutreffende und erfreuliche“; von Gott dagegen kämen „die ehrbaren, heiligen, prophetischen, erbaulichen und erweckenden Träume“ (De anima 47; a. a. O., S. 360); all das gelte für Christen wie für Nichtchristen (De anima 47; a. a. O., S. 360f).

In geradezu Aristoteles-naher Skepsis hielt Gregor von Nyssa (um 330-395) die Träume für unvernünftige Seelenprodukte und nur ausnahmsweise von Gott gesandt: Die „Traumpossen des Schlafes“ würden „als gewisse Nachäffungen der Thätigkeit des Geistes durch die mehr unvernünftige Art der Seele nach Zufall gebildet“; nur wenigen Menschen werde „eine mehr göttliche Erscheinung in den Träumen zu Theil“ (De opif. hom. 13; deutsch in: Ausgewählte Schriften des hl. Gregorius von

Nyssa, übers. v. H. Hayd [in der Reihe ‚Bibliothek der Kirchenväter: Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke'], 1874, S. 245 u. 248).

Zu Buchseite 122 Mitte: ... von Augustin vorgespurt

Siehe Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 10, 1998, Sp. 1461f.

Zu Buchseite 122 unter Mitte: Traumtypen nach Thomas von Aquin

Summa theologiae 2/II q.95 a.6.

Zu Buchseite 122 unten / 123 oben: Luther über Träume

Nur Träume hinsichtlich zeitlicher Dinge könnten akzeptabel sein: WA 42, S. 668. Traurige Träume seien des Teufels („Tristia somnia sunt Satanae"): WATR 1, S. 232f, Nr. 508.

Zu Buchseite 123 oben: ... Schweigen, besonders seit den Entdeckungen der Tiefenpsychologie

In den (ausführlichen!) Registern von zwei heute verbreiteten Katechismen kommt das Stichwort Traum nicht vor (Evangelischer Erwachsenenkatechismus, 1. Aufl. 1975; Katechismus der Katholischen Kirche, 1993), und ebenso steht es mit dem ‚Denzinger' (H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und [röm.-kath.] kirchlichen Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann).

Zu Buchseite 123 oben: Drewermann, durch Traumbilder hindurch Gottes Stimme hören

Zustimmend referiert Drewermann C. G. Jung: „Die ‚psychischen Gestalten, die im Traum, in Phantasien, Visionen und Wahnvorstellungen, wie in Sagen, Märchen, Mythen und Religionen auftreten', weisen bestimmte typische Grundformen auf, ‚die ... als Archetypen bezeichnet werden dürfen'" (Strukturen des Bösen, Bd. I, 10. Aufl. 1995, S. XXXIX; zitiert ist aus Jung, Gesammelte Werke, Bd. 16, S. 132).

Zu Buchseite 123 über Mitte: Drewermann, schlimme Träume nur, wo aus Existenzangst neurotisch verzerrt

„... noch sind unsere Träume zu neurotisch verzerrt und gespalten" (Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, 6. Aufl. 2001, S. 789). Es gelte „die neurotischen Absperrungen der Angst ... durch das Vertrauen eines ursprünglichen Träumens zu überwinden" und „auf unverfälschtere Weise das Träumen wiederzuerlernen" (Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. I, 6. Aufl. 2001, S. 15 und S. 139). NB: Angst ist nach Drewermann die Wurzel der Sünde, des verkehrten Menschseins.

Zu Buchseite 123 Mitte: Drewermann, drei Bedingungen für Traumbilder als Gottesoffenbarung

Diese verwickelten Gedankengänge stellt Drewermann in ‚Glauben in Freiheit', Bd. 1, 2. Aufl. 1993, S. 352ff wie folgt dar.

Im Menschen gebe es „vorgegebene[n] Angstsituationen ... nebst ihren entsprechenden Handlungsanweisungen, wie sie im Zwischenhirn aus der Tierreihe bereitliegen, und ‚darüber' die Reflexion des In-der-Welt-Seins, inklusive des eigenen Selbstseins mit den entsprechenden Transformationen des Angsterlebens im Neocortex [jüngster Teil der Großhirnrinde]" (S. 378). Im Menschen gebe es aber auch seit Tierzeiten im Zwischenhirn gespeicherte Geborgenheitssituationen und -bilder samt entsprechenden Verhaltensschemata; und hier kommt die Religion ins Spiel: „Wenn die Grundsituationen der Angst durch die Reflexion des Verstandes ins Uferlose getrieben werden, so kommt es offenbar darauf an, auch bestimmte Grunderfahrungen der Geborgenheit mit Hilfe des Verstandes ins Unendliche zu treiben" (S. 385), und das zu tun sei „der ‚Trick' der Religion" (ebenda): „Angesichts der offenbaren Aporie des menschlichen Daseins" (nämlich: „ein Unendliches an Angst und Infragestellung", S. 403) „bedient sich die Religion eines Kunstgriffs ...: sie greift die alten apriorischen Antworten aus dem Verhaltensrepertoire des Zwischenhirns auf, die ehemals als schematisierte Signale und ritualisierte Verhaltensanweisungen jenes Maß an Geborgenheit zu erzeugen vermochten, das jetzt so schmerzlich vermisst wird; um das Fehlende zu ersetzen, verwandelt sie die Schemata, die seinerzeit der Einordnung und Orientierung in der sichtbaren Welt

galten, in Symbole zur Einordnung und Orientierung im Unendlichen ... Die Räume kreatürlicher Geborgenheit verwandeln sich damit in Verheißungen einer anderen, unsichtbaren Welt, die sich nicht sehen, aber mit Hilfe der Symbole ersehnen lässt, die sich nicht denken, aber erträumen lässt, die sich nicht begreifen, wohl aber ahnungsvoll streifen lässt“ (S. 403f). „Entstammt die Angst dem Tierreich und wird sie ins Unendliche getrieben durch den menschlichen Geist, so ist es unvermeidlich, dass auch die Formen der Angstberuhigung aus dem Erleben der Tiere genommen werden, um in transzendenter Bedeutung als Symbole des Göttlichen dem menschlichen Bewusstsein gegenübergestellt zu werden“ (S. 423).

Die solcherweise von der Religion gestifteten Bilder/Symbole sind aber, wie gesagt, nur Verheißungs- und Sehnsuchtsbilder; sie können ihr Versprechen erst einlösen, wenn dem unendlich geängsteten Menschen ein Mensch begegnet, der diese Bilder lebt. „Nur das persönlich gelebte Bild kann als religiöses Symbol erlebt werden!“ (S. 421). Anhand der Geborgenheits-Symbolik von Wasser und Höhle gesagt (deren bedrohliche Seite Drewermann hier ausblendet): „Es bedürfte zumindest *eines* Menschen, der als so ‚mütterlich’ erlebt werden könnte, wie die ‚Mutter’ damals, am Anfang des Lebens, hätte sein müssen ... Ein solcher Mensch müsste in der Art seines Wesens und Verhaltens so ‚fließend’, ‚weich’ und ‚tragend’ sein wie ‚Wasser’ und so ‚bergend’, ‚aufnehmend’ und ‚einhüllend’ wie eine ‚Höhle’ ... Es spricht alles dafür, dass Jesus ein solcher Mensch war“ (S. 437f). Und wie Jesus, so jeder ihm ähnliche Mensch: „Jeder Mensch ..., der einen anderen so liebt, dass er ihm wird: weit wie das Meer, zärtlich und sanft wie das Wiegen der Wellen, stark und mitreißend wie die schäumende Brandung, bergend und beruhigend wie das Innere einer Höhle, gewinnt die Fähigkeit, das Leben eines anderen Menschen noch einmal entscheidend zu verändern: von Angst in Vertrauen“ (S. 438).

So geschieht durch Jesus und alle, die wie er sind, Gottesoffenbarung: „... neue, absolute Entdeckung, die in Jesus lebt und Gestalt gewinnt: dass die Grunderfahrung unseres Lebens darin bestehen kann und darf, dass es Gott gibt: Gott ist. Und: Gott ist gut“ (Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, 6. Aufl. 2001, S. 702). „...immer wieder treten Menschen auf, die angstfrei und offen genug sind, um den Wind der Freiheit zu atmen und das Licht der Liebe in ihr Herz aufzunehmen. Sie sind die ‚Berufenen’, die ‚Offenbarungsträger’“ (Glauben in Freiheit, Bd. 1, 2. Aufl. 1993, S. 261).

## Gott in der Außenwelt erleben

[Buchseiten 123-128]

Zu Buchseite 124 oben: Luther, ein rauschendes Blatt ...

WA 19, S. 226, unter Berufung auf 3. Mose 26, 36.

Zu Buchseite 124 oben: Augustin, „Tolle, lege“

Conf. VIII, 12, 29; Confessiones/Bekenntnisse, latein./deutsch hg. v. J. Bernhart, 4. Aufl. 1980, S. 414/415.

### *Zwischen Pantheismus und Supranaturalismus*

[Buchseiten 124f]

Zu Buchseite 124 unten: Hilfe von den Bergen?

„Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen: Woher wird mir Hilfe kommen? Meine Hilfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat“ (Psalm 121, 1f).

Zu Buchseite 125 unter Mitte: Gott nicht außerhalb des Endlichen suchen

Es gehört zur Tragik traditionell-kirchlicher Bindung, wenn etwa Teilhard de Chardin zwar Gott als wirkende Urmacht in aller Evolution sieht und diese Urmacht vom Evolutionsziel her als ‚Omega’ benennt, dann aber einräumt, dass „an der Spitze der Welt etwas gegenwärtig ist, das ... noch höher steht als der Punkt Omega. – Dies um die theologische These vom ‚Übernatürlichen’ zu berücksichtigen“ (Der Mensch im Kosmos, übers. v. O. Marbach, Nachdruck 1994 der Ausgabe von 1959, S. 310, Anm. 1); oder wenn Eugen Drewermann zwar Gott in der Tiefe der menschlichen Seele

gegenwärtig und von dort her dem menschlichen Bewusstsein sich melden weiß, dann aber mit dem Vorbehalt kommt, es genüge nicht, „bei einem nur psychologischen, rein immanenten Sprechen von ‚Gott' stehenzubleiben" (Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. I, 6. Aufl. 2001, S. 259), vielmehr sei es „unbedingt erforderlich ..., jenseits des Meeres des Unbewussten an ein anderes Ufer zu glauben, an dem Gott auf uns wartet" (a. a. O., Bd. II, 6. Aufl. 2001, S. 769). Ganz zu schweigen von Theologen, die so unbeirrt im Supranaturalismus verharren, wie wir Karl Barth darauf bestehen sahen, Gottes Offenbarung komme „sozusagen senkrecht von oben" (Gesammelte Vorträge, Bd. I, 1924, S. 40), „von außen, ... aus überlegener Höhe" (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. IV/3, S. 295).

***Nur durchs äußere Wort biblischer Verkündigung?***
[Buchseiten 126-128]

Zu Buchseite 126 über Mitte: Gott melde sich außen wie innen, aber heilvoll nur durch Christus-Predigt

Diese fragwürdige Lehre wird von Paulus gestützt: An seinen Werken sei der unsichtbare Gott wahrnehmbar (Röm. 1, 19f), und unser Gewissen bezeuge das Gesetz u.d.h. den Willen Gottes (Röm. 2, 15); aber solche Offenbarung richtig aufzunehmen seien wir außerstande (Röm. 1, 18 - 3, 20); nur Christusverkündigung könne heiles Menschsein stiften denen, die daran glauben (Röm. 3, 21-26), und das geschehe durch Menschenwort-Hören (Röm. 10, 17).

Zu Buchseite 126 Mitte: Luther, sola scriptura und solo verbo

„Ich thue nur das buch [die Bibel] auff und sehe, was er [Gott] da von redet [nämlich von Gott und Mensch], das ander [nämlich alle unbiblischen Gedanken über Gott und Mensch] darff ich nicht wissen" (WA 32, S. 64). Ähnlich Calvin: Unsere Weisheit dürfe und könne nur darin bestehen, dass wir „alles – und zwar ohne Ausnahme – annehmen, was in der Heiligen Schrift uns kundgemacht wird" („sapere nostrum nihil aliud esse debet quam ... amplecti, et quidem sine exceptione, quicquid in sacris Scripturis traditum est"; Institutio Christianae religionis (1559) I, 18, 4; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 130).

Die Verbindung von einerseits Bibel als Wort Gottes und andererseits Predigt (‚äußerliches Wort') als Wort Gottes ist dabei so gedacht, wie Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger es dann formuliert hat: Predigt des Wortes Gottes ist Gottes Wort („Praedicatio verbi Dei est verbum Dei"; Marginalie im Erstdruck der Confessio Helvetica posterior; Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, hg. v. W. Niesel, 3. Aufl. [ohne Jahr], S. 223).

Zu Buchseite 126 unter Mitte: Meister Eckhart, rechte Gottesbegegnung auch anders als durch Predigt

„Wer weiter nichts als die Kreaturen erkennen würde, der brauchte an keine Predigt zu denken, denn jegliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch" (Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, [1963] 1979, S. 200 [Predigt 10 nach Quints Zählung]). – „In welcher Seele ‚Gottes Reich' sichtbar wird und welche ‚Gottes Reich' als ihr ‚nahe' erkennt, der braucht man nicht zu predigen" (a. a. O., S. 324 [Predigt 36]).

Zu Buchseite 126 unten: Luther gegen die Spiritualisten seiner Zeit

„So weysen sie dich nicht auffs eusserliche Euangelion sondern ynns schlauraffen land [ins Schlaraffenland, Faulenzerland] und sagen: Stehe ynn der lang weile ..., Da wirt die hymlische stymme komen, und Gott selbst mit dyr reden ... Sihestu [du Leser] da den teuffel, den feynd göttlicher ordenung? wie er dyr mit den worten geyst, geyst, geyst das maul auff sperret und doch ... alles umbreysst [umreißt], dadurch der geyst zu dyr kommen soll, nemlich, die eusserlichen ordnung Gotts ynn der leyplichen tauffe zeychen und mündlichen wort Gottes" (WA 18, S. 137).

Zu Buchseite 126 unten: Deftige Antworten von spiritualistischer Seite

Thomas Müntzer etwa giftet gegen die „vermaledeiten Pfaffen": „Ich habe wohl die bloße Schrift [die wörtlichen Sätze] von ihnen gehört, die sie aus der Bibel gestohlen haben wie Mörder und Diebe ... Wer den Geist Christi nicht in sich spürt, ja ihn nicht mit Gewissheit hat, der ist kein Glied Christi.

er ist des Teufels“. Jene Pfaffen könnten „herrlich schwatzen, dass Gott nicht mehr mit den Leuten rede, wie wenn er jetzt stumm geworden wäre; sie meinen, es sei genug, dass es in Büchern geschrieben stehe und sie es so roh ausspeien können wie der Storch die Frösche den Jungen ins Nest“ (Th. Müntzer, Schriften und Briefe, hg. v. G. Franz, 1968, S. 491f; Übertragung in heutiges Deutsch von mir).

Zu Buchseite 126 unten: Luthers Position wird bis heute vertreten

„... nur in dem Wort, das Gott in Jesus spricht und das ihn verkündigt, ist Gott zugänglich für den Menschen“ (Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen, Bd. I, 3. Aufl. 1958, S. 265). – „Der heilige Geist ... wird übertragen und weitergegeben, indem die Christusüberlieferung weitergereicht wird“ (Gerhard Ebeling, Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. III, 2. Aufl. 1982, S. 124). – Dass Gott uns erfasse, dazu „bedarf es allerdings des menschlichen Wortes, das den dreieinigen Gott zur Sprache kommen lässt, indem es die Geschichte Jesu Christi als die Geschichte Gottes mit allen Menschen erzählt“ (Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 4. Aufl. 1982, S. 514).

Zu Buchseite 127 oben: Kopfschütteln bei Freund und Jung

Freud spricht von „Überschätzung des Wortzaubers“ als Erbe des magischen Denkens des Animismus (Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. I, [1969] Lizenzausgabe 1976, S. 592f). – Jung: „Das Wort ist immer noch ein Fetisch für uns, und wir setzen voraus, dass es die Sache hervorbringt, für die es nur ein Bild ist“ (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 18/II [2. Aufl. 1993], S. 763).

Zu Buchseite 127 Mitte: Quenstedts Erweiterung der Ausnahmen

Die Berufung zum Heil ergehe normalerweise durch das Predigtamt (und gelegentlich – aber nur zu biblischen Zeiten – durch Wunder, Verzückungen u. dgl. sowie durch Engel); es gebe aber auch unmittelbare Berufung, wo Gott „sein Wort selbst, ohne Menschenhilfe nahegebracht hat. Dieser Art war die Berufung Abrahams“ (Theologia didactico-polemica, III, 461ff; referiert und zitiert nach: E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 3. Aufl. 1958, S. 346f). – Ähnlich hat ja Paulus zwar gelehrt, der Glaube komme aus der Verkündigung (Röm. 10, 17), für seine Person aber bezeugt, er habe das Evangelium nicht von Menschen, sondern direkt durch eine Offenbarung Jesu Christi bzw. Gottes empfangen (Gal. 1, 12.15f).

Zu Buchseite 127 Mitte: Schleiermacher zieht den Kreis der Ausnahmen noch weiter

Zwar sei es undenkbar, dass „christliche Frömmigkeit irgendwo gleichsam von selbst entstehen könnte ganz außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhanges mit dem von Christo ausgegangenen Impuls“ (Der christliche Glaube, 7. Aufl. [hg. v. M. Redeker] 1960, Bd. I, S. 64 [Glaubenslehre § 10, 1]); aber bei Christus selber „war die Quelle seiner Lehre die rein ursprüngliche Offenbarung Gottes in ihm“ (a. a. O., Bd. II, S. 110 [Glaubenslehre § 103, 2]). Und annähernd gleich stehe es mit allen Religionsstiftern und überhaupt allen ‚großen Männern’. Es gebe nämlich „die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Tatsache, insofern sie ... selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist“ (a. a. O., Bd. I, S. 71f [Glaubenslehre § 10, Zusatz]), und es sei „in allen Religionsstiftern ... eine solche Begabung anzunehmen“ (S. 89 [§ 13, 1]). Überhaupt: „... wo ein neues oder erneutes gemeinsames Leben von Einem ausgeht, da und nur da ist er ein großer Mann“, und solche Gestalten seien „seltene[r] göttliche[r] Werkzeuge ..., aus geheimnisvollen Zeugungen der Natur hervorgehend“ (Sämmtliche Werke III/3, 1835, S. 80f).

Zu Buchseite 127 unter Mitte: Auch Theologen unserer Zeit ...

So schreibt etwa Gerhard Ebeling hinsichtlich des „Ursprungs fundamentaler religiöser Tradition“, es gehöre „zur Struktur desjenigen Ausnahmegeschehens, in dem, wie man sagen könnte, ein neues Zur-Sprache-Kommen Gottes sich ereignet hat, dass es als ein passives Widerfahrnis, als ein Empfangen, als ein – wenn auch *sozusagen aus der Vertikalen* – Überliefert-Erhalten erfahren wurde“ (Wort und Glaube, Bd. I, 3. Aufl. 1967, S. 355; Hervorhebung von mir).

Zu Buchseite 127 unten: Die anderen Reformatoren sehen das auch so

Calvin: Sogar Christus mit seiner Predigt „bewirkt nichts, wenn ihm nicht der Geist als innerer Lehrmeister den Weg zu den Herzen bahnt“ („... nisi interior magister Spiritus viam ad animos patefaciat“; Institutio Christianae religionis [1559] II, 2, 20; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. III, 3. Aufl. 1967, S. 262; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 157). – Zwingli meinte sogar, Weckung des Glaubens sei Sache *nur* des Heiligen Geistes, *nicht* der äußeren Predigt („... solius est spiritus, non externae praedicationis“; H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 186), und der göttliche Geist bewirke den Glauben, *bevor* Äußeres und Zeichenhaftes zum Zug komme („... antequam externa et symbolica gerantur“; a. a. O., S. 166).

Zu Buchseite 127 unten / 128 oben: Kein Verkündigungserfolg ohne Wirken des Heiligen Geistes

Wer nun auch so noch von ‚Gott in der Seele’ nichts wissen will, dem bleibt als Hintertür die Vorstellung, durch die biblisch-christliche Verkündigung *schaffe* sich Gott überhaupt erst seinen Offenbarungs-Empfänger. Offenbarung finde statt „in jenem Akte ..., in welchem Gott seinen Partner im Menschen nicht sowohl vorfindet und hat, sondern schafft“, sagt Karl Barth (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/2, S. 590); das sei ein Geschehen, „für das der Mensch kein Organ hat“ (Gesammelte Vorträge, Bd. I, 1924, S. 165. Der späte Barth hat dann doch ‚menschenfreundlicher’ formuliert: „Im Werk des Heiligen Geistes kommt es ... nicht zum Verschwinden des Menschen zugunsten eines andersartigen ... Wesens“; Kirchl. Dogmatik, Bd. IV/4, S. 30). – Dieser Gedanke wäre nicht einmal abwegig, wenn man ihn, statt nur für die Verkündigung, im Sinne einer creatio continua (unaufhörliche Schöpfung) für den ständigen Vorgang gelten ließe, in dem das bewusste Ich aus dem außen- und innenweltlichen Unabsehbaren (Unbewussten) mit dessen Inputs in gewisser Weise immer auch erst sich selbst empfängt.

## Gott kultivieren

[Buchseiten 129-138]

### *Numinos Ergreifendes will gefasst werden*

[Buchseiten 129-132]

Zu Buchseite 129 oben: Was numinos nach uns greift, damit müssen wir umgehen

Es zu verdrängen ist allemal nur ein Notbehelf und nur dann legitim, wenn es uns sonst zerreißen würde, wenn – so sagt die Psychologie – Dissoziation und Psychose drohen. Jona wollte verdrängen, wollte den Ruf nicht hören, wollte per Schiff in die entgegengesetzte Richtung fliehen vor dem Herrn bis ans Ende der Welt (Jona 1, 1-3; das Fluchtziel Tarschisch, westlich vom heutigen Gibraltar, lag für das Jonabuch am äußersten Ende der bekannten Welt); aber die Flucht, der Verdrängungsversuch, brachte ihn in schlimme Turbulenzen, bis er sich dem Ruf fügte (Jona 1, 4 - 3, 3a).

Zu Buchseite 129 oben: Numinos Einbrechendes fassen und selber gefasst zu bleiben suchen

Dabei kann es uns ergehen wie dem Jona, der bei seiner Ausführung des göttlichen Rufes noch mehrmals außer Fassung geriet (Jona 3f).

Zu Buchseite 130 oben bis Mitte: Numinos Ergreifendes als Gefahr verschlingender Überschwemmung

Es gibt eine ‚Gottestrunkenheit’, die in den Abgrund reißen kann. Das im Hebräischen häufigste Wort für Prophet, ‚nabi’, gehört zu einem Verb, das unter anderem den Zustand verzückter Raserei bezeichnet, und so deuten es frühe Texte des Alten Testaments auch an (etwa 1.Sam. 10, 5-13 und 19, 20-24): Propheten als Ekstatiker, als Überwältigte und Besessene. Saul wird von solchen Propheten dermaßen angesteckt, dass er einen Tag und eine Nacht lang nackt liegt (1. Sam. 19, 24). Auch Frauen konnten dieserart zu Propheten werden (z.B. 2. Mose 15, 20f), obwohl sie sonst in der patriarchalen Ämterhierarchie der alttestamentlichen Religion keinen Platz hatten. – Näheres bei R. Rendtorff, in: Theol. Wörterbuch zum N. T., Bd. VI, 1959, S. 796-809.

Niemand sollte unnötig das numinos Hinreißende suchen, unnötig die Schleusen öffnen. Der Modetrend, aus bloßer Neugier oder Langweile auf starke spirituelle Erlebnisse auszugehen, womöglich mithilfe von Drogen, kann sich als gefährliches Spiel herausstellen: „Die ich rief, die Geister / Werd ich nun nicht los“ (Goethe, Der Zauberlehrling). Aus gleichem Grund warnen manche Therapeuten davor, ohne Not eine tiefenpsychologische Analyse zu riskieren. Allerdings tun das viele Menschen nicht einfach zum Zeitvertreib, sondern getrieben von der Sehnsucht eines unerfüllten und vertrockneten Lebens oder aber bedroht vom Ansturm innerseelischer Mächte; und auch ohne Pychotherapiebedarf sind wir ja, ob wir wollen oder nicht, dem ausgesetzt und darauf angewiesen, dass Numinoses nach uns greift, dass die Wasser des Lebens einströmen, so gefährlich sie auch über uns kommen können. Manchmal muss man froh sein, wenn ein von solcher Überschwemmung stark betroffener Mensch in einer noch so bevormundenden religiösen Gemeinschaft Heimat findet und so wenigstens vor psychischer Auflösung bewahrt bleibt.

Zu Buchseite 130 über Mitte: Jer. 20, 7 (Jeremia von Gott verführt und überwältigt)

Die Textstelle stammt aus den zunehmend hilflosen ‚Konfessionen Jeremias’; und das Jeremiabuch lässt keinen Zweifel daran, dass Jahwe den Jeremia schließlich, nach menschlichem Ermessen, wie einen Versager hat fallen lassen. Dazu eindrücklich G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. II, 1960, S. 213-220.

Zu Buchseite 130 unter Mitte: Numinos Einbrechendes in Wortsprache fassen

Im Märchen wird der Segen eines Jenseitsmächtigen gewonnen und sein Bedrohliches gebannt, indem es beim Namen genannt wird: Rumpelstilzchen (unter diesem Titel zu finden in ‚Grimms Märchen’).

Zu Buchseite 130 unten: Einbruch des Heißen aus weitergegebener Urmacht-Fassung

Da geschieht Urmacht-Einbruch von kultureller Außenwelt her: Aus einem gehörten oder gelesenen Wort, aus einem Werk bildender Kunst, aus einer dargebotenen Musik, aus einem menschlichen Verhalten kann Feuer brechen.

Zu Buchseite 131 oben: Religion ist ehrfürchtig achtsamer Umgang mit dem Urmächtigen

Ob ‚Religion’ etymologisch auf lateinisch ‚religare’ (rückbinden) oder ‚religere’ (beachten) zurückgeht, ist strittig. Beides macht Sinn: in der Vorwärtsbewegung der Lebensbewältigung sich doch auch umzuwenden zu der Regie, die uns treibt, uns ‚auf die Piste schickt’; und diese Regie sorgsam zu beachten. – Genau genommen gibt es so viele verschiedene Religionen, wie es Menschen in ihrer persönlichen Art des Umgangs mit dem Göttlichen gibt; üblicherweise aber meint das Wort Religion ein kollektiv getragenes Gefüge durch Generationen aufgebauter Formen der Gottesbeziehung.

Zu Buchseite 131 oben: Religion als hilfreiche kollektive Fassung des Numinosen

„Die Transzendenzerfahrungen, die im Leben mannigfach andrängen, ... formieren sich immer schon in irgendeiner Weise zu einer Lebensanschauung und einem Weltbild“; dieser Vorgang „stellt ... gewisse Erfahrungsgeleise, Anschauungs- und Erlebnisformen, Sprachmittel und Denkgehäuse bereit, die zu Transzendenzerfahrungen anleiten und sie zu verarbeiten helfen. Alle Religionen und Weltanschauungen haben hierin ihre notwendige Lebensfunktion, ohne die der Einzelne wie die Gemeinschaft hilflos und orientierungslos dem Leben ausgeliefert wären“ (G. Ebeling, Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. II, 2. Aufl. 1982, S. 317).

Zu Buchseite 131 über Mitte: Religionen helfen durch aus dem Unbewussten aufgestiegene Gestaltungen

„Das Leben des kollektiven Unbewussten ... fließt als gebändigter Strom in der Symbolik des Credo und des Rituals ... Nie gebrach es der Menschheit an kräftigen Bildern, welche magischen Schutz verliehen gegen das unheimlich Lebendige der Seelentiefe“ (C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 9/I [1976], S. 22).

Zu Buchseite 131 unter Mitte: Fides quaerens intellectum (Glaube sucht/braucht Erkenntnis)

Zur Zeit der Alten Kirche und noch im Mittelalter berief man sich gerne auf Jes. 7, 9: „Glaubt ihr nicht, so erkennt ihr nicht“ (so die damals gültige Fassung; der hebräische Urtext sagt: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“). Augustin legte das so aus: Zunächst müsse man alle christlichen Hauptaussagen (inkl. z.B. Jungfrauengeburt Jesu) auf die Autorität der Bibel hin für wahr halten, dann könne man sie auch einsehen und verstehen (De lib. arb. II, [II.5f] 12-18; Theologische Frühschriften, latein./deutsch hg. v. W. Thimme, 1962, S. 110/111-114/115). Sein Lehrer Ambrosius hatte sogar ausgelegt, zu glauben sei genug („satis est tibi ut credas“; De int. Iob et Dauid I, 9, 29; Sancti Ambrosii opera, hg. v. C. Schenkl, 1897, Teil II, S. 230). Im frühmittelalterlichen Disput über das Verhältnis von Glauben und Verstehen hat dann Anselm von Canterbury die Formel von der ‚fides quaerens intellectum’ geprägt (Proslogion, prooem.; latein./deutsche Ausgabe von F. S. Schmitt, 1962, S. 70/71. Auch die Formulierung ‚credo ut intelligam’ [ich glaube, um zu verstehen] ist hier zu finden: Proslogion 1; a. a. O., S. 84/83f). Die anselmische Formel steht in der Theologie bis heute in Geltung – mit Recht, meine ich, solange ‚Glauben’ für Ergriffenheit steht und nicht zum Fürwahrhalten verkommt, was dann auf zwei Abwege führen kann: entweder als würde das Erkennen das (als bloßes Vermuten missverstandene) Glauben überbieten und überflüssig machen; oder als müsse der Kerninhalt des (als Sprung ins Fürwahrhalten missverstandenen) Glaubens dessen Denken bevormunden und seinerseits vor dem Zugriff kritischen Erkennens bewahrt bleiben, ein „sturmfreie[s] Gebiet“, wie gegen Ende des 19. Jahrhunderts Martin Kähler forderte (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, neu hg. v. E. Wolf, 2. Aufl. 1956, S. 45, Anm. a).

Zu Buchseite 131 unten: ‚Andächtiges Denken’

Gerhard Ebeling spricht von einem „betroffenen und andächtigen Denken[s], dem das Geheimnis desto größer wird, je mehr es sich ihm erschließt“ (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. II, 2. Aufl. 1982, S. 144).

***Verbunkerung in Fassungen***
[Buchseiten 132-135]

Zu Buchseite 132 unten / 133 oben: Erste Ansteckung anderer durch einen Religionsstifter

Oft sind es, gerade in patriarchalen Kulturen, zuerst Frauen, die das neu zur Welt Gekommene spüren und es aufnehmen. Es waren Frauen, denen als Ersten die Auferstehung Jesu aufging (Mark. 16, 1-11).

Zu Buchseite 133 oben: Zunächst Vertraulichkeit, später öffentliche Ausbreitung des Neuen

Zuerst dominiert die Sorge, das Heilige nicht den Hunden preiszugeben und die Perlen nicht vor die Säue zu werfen (Matth. 7, 6); dann aber gilt: „Was ich euch im Dunkeln sage, das sagt im Licht. Und was ihr ins Ohr geflüstert bekommt, das ruft aus auf den Dächern“ (Matth. 10, 27).

Zu Buchseite 133 über Mitte: Und so greift das Feuer um sich

Anschaulich schildert einen solchen Vorgang die Pfingstgeschichte, Apostelgesch. 2.

Zu Buchseite 133 Mitte: Konsolidierte Religion als Schutz vor der Gefährlichkeit des Numinosen

„Was man gewöhnlich ... ‚Religion’ nennt, ... hat den offensichtlichen Zweck, unmittelbare Erfahrung zu ersetzen durch eine Auswahl passender Symbole, die in ein fest organisiertes Dogma und Ritual eingekleidet sind“; so „sind die Menschen erfolgreich verteidigt gegen die unmittelbare religiöse Erfahrung“ (C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 46).

Zu Buchseite 133 unten / 134 oben: Flucht in die Burg konventioneller Religiosität

Von den einerseits unverzichtbaren religiösen Sprachmitteln und Denkgehäusen sagt Gerhard Ebeling: „Anderseits haben aber diese Lebens- und Sprachformen die Tendenz, statt zur Erfassung und zum Vollzug von Transzendenzerfahrungen zu helfen, gegen sie zu verschließen, durch Gewöhnung, Vorschrift oder Anpassung gegen die Wucht neuer und echter Transzendenzerfahrungen abzuschirmen“ (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. II, 2. Aufl. 1982, S. 317).

Zu Buchseite 134 über Mitte: Mauerbau schon früh in der Christenheit

„Wir haben die Apostel des Herrn zu Gewährsmännern, welche ... die von Christus empfangene Lehre den Nationen getreulich überlieferten. Wenn daher auch ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigte, so würde er von uns verflucht werden“: Das schrieb – unter Anspielung auf Gal. 1, 8 – um 200 Tertullian (De praescr. haer. 6; deutsch in: Tertullians apologetische ... Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, 1915 [Bibliothek der Kirchenväter, Tertullians ausgewählte Schriften, Bd. II], S. 312).

Zu Buchseite 134 Mitte: ‚Der Glaube’ als Bezeichnung hersagbarer Bibelinhalte

Dabei ist es allerdings nicht einerlei, ob jemand die Glaubensinhalte (fides quae creditur) nur auswendig weiß oder ihnen überzeugt anhängt (insofern: fides qua creditur), sie nur kennt oder sie auch bekennt. Aber Fixierung auf vorgegebene Lehren und gar Wortlaute bleibt da jedenfalls verbindlich.

So galt für die bibelzentrierte Reformation, wahrer Glaube sei, verbunden mit vom Heiligen Geist durchs Evangelium gewirktem Vertrauen, „Erkenntnis, dadurch ich alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort hat geoffenbaret“ (Heidelberger Katechismus [1563], Frage 21. Gegenstimme: Würde man „auff das zeugniss des Hl. Geistes in dem hertzen“ hören, so „würde ohne zweiffel vieles anders lauten“ als das, was „aus denen zeugnissen so wohl der schrifft [Bibel] als der Altväter genommen“; so der zum Pietismus gehörige Theologe Gottfried Arnold, Das Geheimnis der göttlichen Sophia [Weisheit], Nachdruck 1963 der Ausgabe von 1700, Vorrede, 23).

Im 20. Jahrhundert erklärte Karl Barth, die Heilige Schrift habe „schlechthin konstitutive Bedeutung“ für die Kirche und ihre Verkündigung (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. I/1, S. 105), derart dass christliche Theologie sich keinesfalls „mit Rücksicht auf das, was sonst ‚Wissenschaft’ heißt, in ihrer eigenen Aufgabe stören und beeinträchtigen“ lassen dürfe (a. a. O., Bd. I/1, S. 6); konkretes Beispiel: Fleischfressende Tiere sowie Tiertötung durch Menschen seien gegen Gottes Willen, so stehe es nun mal in der biblischen Schöpfungsgeschichte (a. a. O., Bd. III/4, S. 401, mit Verweis auf 1. Mose 1, 29f).

Zu Buchseite 134 Mitte: Gott an die Bibel binden?

Die Reformatoren haben dagegen protestiert, dass amtskirchliche Instanzen (Priester, Papst, Konzile) mit ihren Verlautbarungen und heiligen Handlungen unverzichtbar sein sollten als Mittler zwischen Gott und Mensch, als notwendige Heils-Transmitter oder exklusiv lizenzierte Zwischenhändler sozusagen; sie haben auf der Unmittelbarkeit unseres Verhältnisses zu Gott und unseres Umgangs damit bestanden (‚allgemeines Priestertum’; all solche angeblich unverzichtbaren Zwischeninstanzen seien Menschensatzung, pflegte Zwingli einzuschärfen) – doch an der Bibel als einzig wahrhaft heilbringendem Transmitter haben sie festgehalten. Aber ist nicht auch die Bibel ‚Menschensatzung’, gesetzt zwar aus Gottergriffenheit, keine Frage, und wirkmächtig seit vielen Jahrhunderten, aber bei Absolutsetzung in Gefahr, sich vom Wegweiser zu eigenem Gotterleben und rechtem Umgang damit zu verwandeln in eine Festung gegen die niemals im Voraus festlegbare Art des Kommens Gottes?

Zu Buchseite 134 unten: Alleinseligmachungsansprüche und religiöse Intoleranz

Dass es außerhalb der Kirche kein Heil gebe, statuierte schon um 250 der Kirchenvater Cyprian („... extra ecclesiam salus non est“; ep. 73, 21; CSEL III/2, S. 795). Und ähnlich denkt weithin heute noch christliche Thelogie: „... Darum bleibt ... der Heilige Geist und sein Wirken ganz an Jesus Christus gebunden“ (G. Ebeling, Das Wesen des christl. Glaubens, 1959, S. 129); „... dass es keine wahre Erkenntnis Gottes gibt, die nicht als solche eine durch Jesus Christus ... bewirkte und auf Jesus

Christus als ihren Gegenstand ... bezogene Erkenntnis ist“ (E. Jüngel, Gott – Wahrheit – Mensch. Theol. Erörterungen II, 2. Aufl. 1986, S. 199).

Zudem kommt ja auch Christentum-intern Absolutsetzung des eigenen Gehäuses gegen das anderer vor, nicht nur zwischen den großen Konfessionen, sondern auch etwa unter protestantischen Christen. „Wer nicht unsere Lehre hat, treibt spekulative Theologie, und die gehört zum Teufel“: Das sagte Luther gegen seinen Mitreformator Zwingli („Omnes autem hodie, qui ... non habent doctrinam nostram, faciunt eam [sc. theologiam] speculativam ... Speculativa igitur theologia, die gehort in die hell zum Teuffel. Sic Zinglius speculabatur“; WATR 1, S. 72, Nr. 153).

Zu Buchseite 135 Mitte: Theologen gehen auf Distanz zur Tiefenpsychologie

Auf protestantischer Seite ist solche Distanzierung seit der ‚dialektischen Theologie’ (dazu s. u. ‚NB’) weithin geradezu Standard geworden: Da wird gewarnt vor dem „schauerlichen Sumpf der Psychologie des Unbewussten“ (K. Barth, Gesammelte Vorträge, Bd. III, 1957, S. 12); da wird für „Mittel, welche die Welt zu verbessern versprechen – vom Kunstdünger oder vom Penicillin bis zur Demoskopie oder zur Psychoanalyse –“ die „Gefahr der Enthumanisierung“ moniert (G. Ebeling, Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. I, 2. Aufl. 1982, S. 344); da wird Verstummen von Gebet darauf zurückgeführt, dass man „alles das, was früher im ‚Himmel’ angesetzt wurde, jetzt in der Seele des Menschen meint wiederfinden zu können“, obwohl man doch „zum ‚eigenen Inneren’ nicht beten kann“ (K. Berger, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, 1996, S. 156).

Und auf katholischer Seite? Auch da beharrt sogar ein so Gehäuse-kritischer Theologe wie Eugen Drewermann auf dem von keiner Tiefenpsychologie einholbaren Vorrang des Christseins: Was aus dem Unbewussten an gotteträchtigen Bildern aufsteige, könne Erfüllung finden nur in der Begegnung mit einem Menschen wie Jesus (s. o. ‚Zu Buchseite 89 Mitte: Drewermann, drei Bedingungen ...’) – und das, obwohl Drewermann keineswegs die Theologie vor der Psychologie bewahren will, sondern „die Seelenlosigkeit der heutigen Theologie“ beklagt (Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, 6. Aufl. 2001, S. 763); es sei zu sagen, „dass die Unkenntnis der Tiefenpsychologie und, damit verbunden, die Ausklammerung des Unbewussten die Theologie nach wie vor gegenüber der inneren Natur des Menschen auf einem Verstehensniveau gefangenhält, wie es in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften gegenüber der äußeren Natur eigentlich schon am Ende des 18. Jh.’s hätte für überwunden gelten sollen“ (ebenda).

NB: *Dialektische Theologie* heißt die von Karl Barth, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann und anderen getragene Richtung, die nach dem Ersten Weltkrieg alles Reden von ‚Gott in der Seele’ ablehnte und auf der Jenseitigkeit Gottes und der Souveränität seiner biblisch bezeugten Offenbarung (‚senkrecht von oben’, Barth) bestand. Sie ist meines Erachtens eine restaurative, eine Wiederverbunkerungs-Bewegung. Im 19. Jahrhundert war liberale Theologie (auf Bahnen der Schleiermacher’schen Bestimmung des Glaubens als ‚schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl’) unterwegs zu Auffassungen vom Wirken Gottes, die zum Einverständnis mit der seit etwa 1900 entstehenden Tiefenpsychologie hätten führen können. Selbst Gogarten, Mitbegründer der dialektischen Theologie, konnte noch 1918 schreiben: „... der Seele ... hilft allein, dass sie zu sich selbst kommt und in sich das Rauschen der ewigen Quellen hört“ (in: Die Tat 10, 1918/19, S. 425); aber dann, nicht zuletzt unter dem furchtbaren Eindruck dessen, was im Ersten Weltkrieg aus der menschlichen Seele hervorgebrochen war, wandte er sich von solchem Hören ab: „Man kann uns nicht mehr täuschen, und wir können uns selbst nicht mehr täuschen und Menschliches für Göttliches nehmen“ (in: Die Christliche Welt 34, 1920, Sp. 376).

***Ruf heraus aus der Verbunkerung***
[Buchseiten 135-138]

Zu Buchseite 136 unten: Abwehrempfehlung von Schutzburgverwaltern

Athanasius berichtet in seiner ‚Vita Antonii’ (übers. v. H. Mertel; Bibliothek der Kirchenväter, Des hl. Athanasius ausgewählte Schriften, Bd. II, 1917): Der Eremitenvater Antonius (gest. 356) hielt mit dem inneren Ohr vernommene Stimmen, auch wo sie zu durchaus Ratsamem riefen – sie weckten ihn zum Beten (vit. Ant. XXV; a. a. O., S. 39); sie mahnten ihn zum Essen, denn er sei auch nur ein Mensch (XL; S. 52) –, für dämonische Versuchungen: Man solle „niemals auf sie ... hören, auch wenn

sie die Wahrheit zu sagen scheinen; denn es ziemt sich nicht, dass wir, die wir die Heilige Schrift und die Erlösung durch den Heiland besitzen, vom Teufel belehrt werden“ (XXVI; S. 40).

Zu Buchseite 136 unten / 137 oben: Nicht sich in das Gehäuse einer anderen Religion flüchten

Das will ja nicht heißen, aus anderen Religionen gebe es für uns nichts zu lernen, und Menschen nichtchristlicher Herkunft seien in christlich geprägten Ländern fehl am Platze, seien zum Beispiel mit Minarettverbot zu belegen. Ein tolerantes Miteinander von Kirche, Synagoge und Moschee kann für alle fruchtbar sein und Unduldsamkeit für alle unheilvoll, wie etwa die Geschichte Spaniens seit dem Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert zeigt. Indische und fernöstliche Religiosität neigt weit weniger zu Intoleranz als unsere drei ‚Buchreligionen’ Judentum, Christentum und Islam.

Zu Buchseite 137 oben: ... „in das Land, das ich dir zeigen werde“

1. Mose 12, 1.

Zu Buchseite 137 oben: Eine norddeutsche Sage

Sie findet sich (in Plattdeutsch) bei L. Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg, 2. Aufl. 1909, Bd. I, S. 306f.

Zu Buchseite 137 unten: ... nicht reif genug, der gefährlichen Seite der Verheißung nicht gewachsen

Weil „die Menschheit nicht einheitlich ist, sondern aus Individuen besteht, deren geistige Beschaffenheit sie auf einen Raum von mindestens zehntausend Jahren verteilt“, darum „gibt es schlechterdings keine Wahrheit, welche nicht für die einen Erlösung, für die anderen aber Verführung und Gift bedeutet“ (C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 12 [1972], S. 46).

## Experientia facit theologum – Erleben macht gotteskundig

[Buchseiten 138f]

Zu Buchseite 138 unter Mitte: Luthers Glauben geht *gegen* alle Erfahrung

Der Christusglaube sei „hingerissen weg von allem, was er innen und außen fühlt“ („... fides Christi ... est raptus et translatio ab omnibus, que sentit intus et foris“; WA 57c, S. 144), liebe „nichts innen oder außen Erfahrbares“ („... per eam [sc. charitatem Dei] solum Deum diligimus, Ubi Nihil visibile, nihil experimentale nec intus nec foris est“; WA 56, S. 307), erachte „alles, was er fühlt, es tue wohl oder weh“, für „Anfechtung und Versuchung“ („... dasselb gutt, das der glawbe yhm fur hat [vor sich hat], unnd darauff er sich vorlest [verlässt], musz [darf] nit gesehen noch empfunden werden. Darumb allisz, was er fulet, es thu wol oder wehe, musz er wissen, das es nit das sey, das er glawben soll, szondern es ist die anfechtung und vorsuchung, unnd sich alszo druber schwingen und springen“; WA 8, S. 375).

Die Erfahrung des Glaubens ist also nach Luther Erfahrung eigener Art, anders als alles, was sonst Erfahrung heißt; und wenn Erfahrung klug macht, so ist gemäß Luther der Gotteskundige klug, indem er alle nicht Christus-gestiftete Gotteserfahrung für abwegig hält.

Zu Buchseite 138 unten: Erst wenn der Glaube da sei, werde er auch erfahren und gefühlt

„... sol es [das der Predigt geglaubte Evangelium] war sein, so mus ja die erfarung dazu komen und empfunden werden? Ja recht, Aber ...: Das fülen sol hernach gehen. Aber der glaube mus zuvor da sein, on und uber das fülen“ (WA 36, S. 495). So berichtet Luther im Rückblick auf seinen eigenen ‚reformatorischen Durchbruch’, nachdem ihm die befreiende Erkenntnis von der Gerechtigkeit Gottes als gnädig rechtfertigender Gerechtigkeit aufgegangen sei, habe er „sich mit einem Schlag wiedergeboren und durch offene Pforten ins Paradies selbst gelangt gefühlt“ („Hic me prorsus renatum esse sensi, et apertis portis in ipsam [sic] paradisum intrasse“; WA 54, S. 186).

Zu Buchseite 138 unten: Neuartige Erfahrung, aller sonstigen entgegen bzw. sie neu beleuchtend

Gerhard Ebeling sagt einerseits, Glauben heiße „mit sehenden Augen ... glauben wider die Erfahrung“ (Das Wesen des christl. Glaubens, 1959, S. 209), besteht aber andererseits auf der Erfahrungshaftigkeit des der biblischen Verkündigung verdankten Glaubens („... das sola scriptura [allein durch die Bibel] ... ruft geradezu nach dem sola experientia [allein durch Erfahrung]“; Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. I, 2. Aufl. 1982, S. 42) und bestimmt das Verhältnis zwischen den beiden Sorten von Erfahrung wie folgt. Der christliche Glaube-gegen-alle-Erfahrung bringe viel eigene Erfahrung, Gegenerfahrung, mit sich: „Der christliche Glaube hat von diesem seinem Ursprung [nämlich der Auferstehungsbotschaft] her den Charakter eines Glaubens wider alle Erfahrung und steht unter dem Vorzeichen der verwegenen Behauptung: In Wahrheit ist alles ganz anders, als man gemeinhin meint ... Das ‚contra omnem experientiam [gegen alle Erfahrung] , kann man nur auf Grund von sehr viel experientia vertreten, und zwar von Erfahrung in bezug auf eben dieses contra ... So etwas erfährt man täglich als ‚Botschafter an Christi Statt’ [2. Kor. 5, 20]: die Freude der Betrübten, den Reichtum der Armen, das Über-die-Maßen-Beschenktsein derer, die mit leeren Händen dastehen [2. Kor. 6, 10]“ (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. II, 2. Aufl. 1982, S. 290). Erst solcher Glaube sehe und erlebe die zu allem Menschsein gehörenden Transzendenzerfahrungen [Erfahrungen von Urmacht-Einbruch] richtig, nämlich nach Maßgabe der Gottesoffenbarung in Jesus Christus: „Die Transzendenzerfahrungen, die im Leben mannigfach andrängen, so oder so gedeutet, aber auch immer wieder verdrängt werden, sind das Material der Glaubenserfahrungen. Glaubenserfahrungen sind freigelegte und auf die Gottesbegegnung in Jesus Christus ausgerichtete Transzendenzerfahrungen“ (a. a. O., S. 317). Christlicher Glaube sei neuartige Erfahrung mit generell aller sonstigen Erfahrung: „Glaube ist ... gottgemäße Erfahrung mit aller Erfahrung. Dass er an Jesus Christus seinen Grund und an dem Leben, auf das die Gottesherrschaft zukommt, sein Material hat, bestimmt ihn zum christlichen Glauben“ (Wort und Glaube, Bd. III, 1975, S. 25).

Ähnlich Eberhard Jüngel: „Die für den christlichen Glauben kennzeichnende Erfahrung ... ist eine durch das Wort vom Kreuz ermöglichte Erfahrung mit der Erfahrung. Sie ist dadurch ausgezeichnet, dass in ihr alle gemachten und noch zu machenden Erfahrungen des Wirklichen, ja das Erfahren selbst noch einmal erfahren werden, weil sie im Horizont der – am Kreuz Jesu Christi besiegten, gerade dadurch aber denkbar gewordenen – Möglichkeit des Nichtseins begegnen“ (Gott als Geheimnis der Welt, 4. Aufl. 1982, S. XIII).

Zu Buchseite 138 unten: Barth, Glaube erlebe die Ungültigmachung aller sonstigen Erlebnisse

„Auferstehung ist das eine Erlebnis des Menschen ... Das wirkliche Erlebnis fängt dort an, wo unsere vermeintlichen Erlebnisse aufhören, in der Krisis unserer Erlebnisse“ (Gesammelte Vorträge, Bd. I, 1924, S. 97).

Zu Buchseite 138 unten / 139 oben: Dalferth, Glaubenserfahrung von sonstiger Erfahrung teilweise bestätigt

Dalferth setzt gegen die „Erfahrungswirklichkeit des Bösen“ die christliche „Grunderfahrung des Heil schaffenden Gegenwärtigwerdens Gottes“ und die mit ihr gegebene Gewissheit, dass Gott im Leben Jesu Christi Böses durch Gutes überwunden habe und das ebenso in jedem Fall menschlichen Lebens tun könne, wolle und werde (Malum, 2008, S. 75f). Diese Gottesgewissheit sei zwar „erfahrungswidrig“ (a. a. O., S. 114), finde sich aber doch durch bestimmte Lebenserfahrungen bestätigt und lasse sich durch gegenläufige nicht anfechten. Man könne nämlich „erfahrungstheologisch“ sagen: „In einer Welt, in der man nie weiß, woran man mit Gott ist, weil sich Lebenserfahrungen immer sowohl für als auch gegen Gott anführen lassen, wird lebensorientierende Klarheit nur in der Extremsituation erzielbar, in der nicht nur Glaube gegen Nichtglauben steht, sondern Gottesglaube so gegen Gottesglauben zu stehen kommt, dass er sich entweder selbst negiert (und damit in negativer Weise Klarheit schafft) oder klarstellt, wo man mit Gott rechnen und wo man mit Gott (so verstanden) ganz bestimmt nicht rechnen kann und ihn daher auch nicht suchen soll oder sich auf ihn berufen darf. Das Resultat dieser Klärung ist ... ein pointierteres, präziseres, bestimmteres Gottesverständnis und Gottesverhältnis, das Gott nicht mehr undifferenziert in allem, sondern nur in bestimmten Erfahrungen suchen wird und wahrzunehmen vermag“ (a. a. O., S. 464).

Zu Buchseite 139 über Mitte: Man habe an den eigenen Glauben zu glauben ...

„Wir müssen an unseren Glauben nicht weniger glauben als an das geglaubte Wort“ (K. Barth, Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. I71, S. 190. – Der „absolute Vertrauensvorschuss in die Macht des Vertrauens ... ist der Ursprung aller Religion“ (E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, 6. Aufl. 2001, S. 137). – „... der einzige Beweis des Glaubens ist der Glaube selbst“ (G. Ebeling, Wort und Glaube, Bd. III, 1975, S. 235).

Zu Buchseite 139 über Mitte: Luther, der Glaube sei Schöpfer der Gottheit

„Fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis. Extra fidem amittit deus suam iustitiam, gloriam, opes etc., et nihil maiestatis, divinitatis, ubi non fides” (WA 40/I, S. 360): „Der Glaube ist Schöpfer der Gottheit, nicht in Person [nicht in Gott selber], sondern in uns. Außerhalb des Glaubens verliert Gott seine Gerechtigkeit, Herrlichkeit, Reichtum usw., und nichts an Majestät, Göttlichkeit ist da, wo kein Glaube ist“ (Übersetzung nach G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, 1964, S. 297).

# Kapitel 6
# Die Gegensätzlichkeit Gottes
[Buchseiten 141-182]

## Coincidentia oppositorum
[Buchseiten 141-148]

### *Zwiespältige Gotteserfahrung*
[Buchseiten 141-144]

Zu Buchseite 142 oben: Einseitiger Pessimismus

„... denn alles, was entsteht, / Ist wert, dass es zugrunde geht; / Drum besser wärs, dass nichts entstünde“: So sagt Goethes Mephisto (Faust I, Studierzimmer I); und so ist es als philosophisch begründete Lehre vor allem von Schopenhauer bekannt: „... nämlich dass wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben – dass ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehn wäre – dass sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte“ (Sämtl. Werke, hg. v. W. v. Löhneysen, Bd. II, [2. Aufl. 1968] Lizenzausgabe 1980, S. 738).

Zu Buchseite 143 oben: „Homo homini lupus“

Das Zitat stammt vom altrömischen Komödiendichter Titus M. Plautus (Asinaria, 495) und wurde vor allem durch den englischen Philosophen Thomas Hobbes bekannt.

Zu Buchseite 143 oben: Kannibalen sind wir immerhin nicht mehr

Die nackt aggressiven Formen der Durchsetzung des einen gegen den anderen sind durch Gesetz und Sitte tabuisiert, obwohl sie unterschwellig in uns weiterleben und gelegentlich ja auch offen ausbrechen. „Die Kultur muss alles aufbieten, um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen“, bis hin zum „Idealgebot, den Nächsten so zu lieben wie sich selbst“; aber: „Durch alle ihre Mühen hat diese Kulturbestrebung bisher nicht sehr viel erreicht“ (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 241).

Zu Buchseite 144 oben: „Gott ist’s, der in euch wirkt beides...“

Phil. 2, 13; Lutherbibel.

Zu Buchseite 144 unten: „Der das Licht bildet und die Finsternis schafft ...“

Dass Gott ‚Heil vollbringt’ *und* ‚Unheil schafft’, dass der urmächtige Schöpfer und Inbegriff allen Seins doppelgesichtig ist in seiner Wirklichkeit, gütig *und* schrecklich, zu lieben *und* zu fürchten, das ist eine schwere Zumutung für unsere herkömmlich-christliche Gottesvorstellung. Nur zu verständlich, wenn wir davor zurückschrecken, wenn wir die Geborgenheit des Glaubens an einen ausschließlich guten Gott behalten möchten, wenn wir lieber in kindlich vertrauender Unterwürfigkeit verbleiben und heimliche Zweifel an Gottes Güte oder auch nur Gerechtigkeit an den Rand drängen, als uns die Wahrheit erlebter Wirklichkeit einzugestehen. *Aber könnte nicht dieses Eingeständnis befreiend sein?*

Zunächst einmal: Die lichte Seite der Wirklichkeit, die Freude am Leben und seinem Gelingen, die vertrauende Hoffnung auf gnädige Fügung und Führung, das alles bleibt ja in Kraft. Und nicht nur das. Denn angesichts der Unfertigkeit dieser schönen und schrecklichen, sinnreichen und chaotischen, liebevollen und brutalen Welt könnte uns aufgehen, dass ihr Schöpfer in seiner ewigen Weisheit doch erst suchend unterwegs ist zur Vereinbarkeit seiner hell-dunklen Gegensätzlichkeiten – unterwegs in seinen Geschöpfen, in uns, sodass wir, statt uns nur ausgeliefert zu fühlen oder nur kindlich passiv zu vertrauen, aktiv beitragen können und sollen zu Güte und Gerechtigkeit in der Welt und, tiefer, zur Vereinbarkeit von Güte und Grausamkeit und aller sonstigen Gegensätzlichkeit in der Schöpfung und in ihrem Schöpfer. Dazu mehr in den zwei letzten Kapiteln dieses Buches; jetzt geht es nur um den Hinweis, welche Größe und Würde unseres winzigen Menschseins in Sicht kommt, wenn wir die Wahrheit unseres Wirklichkeiterlebens eingestehen. Keine leichte Würde, kein Leben nach dem

Lustprinzip, weder auf banal profaner Ebene noch auf der der Gottesbeziehung (auf beiden Ebenen geht es ja ohnehin höchstens im Wunschdenken rein genussvoll zu), aber ein Leben, das gefragt ist und gebraucht wird, ein verantwortliches und zutiefst sinnvolles Leben.

Weiter: Schlimmes kann sich zu Wertvollem wandeln. Das ist zwar eine Binsenwahrheit und leicht zu billigem Trost missbrauchbar, aber ist es nicht ein Stück weit trotzdem wahr? Wer Dunkles und Hartes, wo es unausweichlich oder doch Tatsache ist, als zur Lebenswirklichkeit und Gotteswirklichkeit gehörig akzeptiert, bekommt offenere Augen dafür, wie es sich manchmal – nicht immer, jedenfalls für unser Erleben nicht – als segensreich erweist. Das kann ohne oder sogar gegen unser Zutun geschehen: Eine Autopanne führt zu unverhofften Begegnungen; aus einem hässlichen jungen Entlein wird ein Schwan; eine Ent-täuschung befreit zur Wahrheit; „Ihr zwar habt Böses gegen mich geplant, Gott aber hat es zum Guten gewendet“ (Josef zu seinen Brüdern, 1. Mose 50, 20). Oder es kann geschehen, indem Schlimmes unsere Kräfte weckt: Infektionen stärken das Immunsystem; die flächendeckende Zerstörung der Produktionsanlagen führte im Nachkriegsdeutschland zum Aufbau einer besonders leistungsfähigen Industrie (nicht ohne auswärtige Unterstützung; Stichwort Marshallplan); ein Hochwasser beflügelt Zusammenstehen und Hilfsbereitschaft; „... die Kraft findet ihre Vollendung am Ort der Schwachheit“ (2. Kor. 12, 9). Oder es kann geschehen, indem Leidvolles unsere Einstellung verändert, wie etwa beim Leichtsinnigen, der durch Schaden klug wird, beim Überaktiven, den erst ein Knochenbruch zur Besinnung bringt, beim Schuldiggewordenen, der bereut, beim Verlorenen Sohn, als er nicht einmal vom Schweinefutter seinen Hunger stillen durfte: „Da ging er in sich ...“ (Luk. 15, 17). – Wir wollen nicht beschönigen: Es bleibt viel Grausames und abgründig Dunkles, dem für unser Erleben und Verstehen nichts Segensreiches innewohnt. Soviel jedoch ist gewiss: Endgültige Vernichtung gibt es nicht, denn alle Zerstörung ist Verwandlung, hart genug freilich, äußerstensfalls so hart wie der Karfreitag, aber nie ohne Zukunft.

Schließlich aber und fundamental: Kein Abgrund ist ohne Gott, ohne die hell-dunkle Urmacht, die schaffend zerstört und zerstörend schafft. Erst wo der Glaube an einen nur freundlichen himmlischen Vater es verbietet, den Schöpfer auch im Schrecklichen am Werk zu wissen, droht Aufspaltung unseres Wirklichkeiterlebens in eine lichte Hälfte, in der Gott da ist, und eine finstere Hälfte, wo Gottverlassenheit herrscht, Hölle ohne Gott, aussichtsloses Verlorensein (wie es ältere Schichten des Alten Testaments für das Reich des Todes annahmen, z.B. Psalm 88, 6.11-13; anders dann etwa Jes. 26, 19). Ist diese gottleere Rückseite des Liebgott-Glaubens nicht furchtbarer als die Zugehörigkeit alles Furchtbaren zur Gotteswirklichkeit, zum Urgeheimnis, das mit uns und in uns und durch uns den Weg geht? Aber Hölle ohne Gott gibt es nicht, Gott sei Dank. Auch in den Grausamkeiten des Lebens und der Evolution sind wir ‚in Gottes Hand’: gerufen, getragen, heimgesucht, gebraucht, behütet, gejagt und verwandelt von der einen Urmacht aller Wirklichkeit, die sich selbst in uns investiert hat und zu der wir unverlierbar gehören.

„Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott. / Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch“ (Hölderlin, Patmos).

***Gott gegen Gott?***
[Buchseiten 145-148]

Zu Buchseite 145 unter Mitte: Gleichgewichtige Gegensätzlichkeit der Wirklichkeit bei Homer und Heraklit

Homer: „... es sendet in ewigem Wechsel / Zeus bald Gutes, bald Böses herab, denn er herrschet mit Allmacht“ (Odyssee IV, 236f, in der Übersetzung von J. H. Voss).

In weniger mythischer Sprache Heraklit: „... Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwieklang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles“; „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger“; „Krieg ist aller Dinge Vater“ (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch, 1. Bd., 10. Aufl. [hg. v. W. Kranz] 1961, S. 153, Fragm. 10; S. 165, Fragm. 67; S. 162, Fragm. 53).

Zu Buchseite 145 unter Mitte: Platons Gleichsetzung Gottes mit dem Guten

„... der Gott ..., wenn anders er gut ist“: „Die Ursache für das Gute dürfen wir niemand anderem zuschreiben; für das Schlechte aber müssen wir irgendwelche anderen Ursachen suchen, nicht aber den Gott“ (Resp. 379 c; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. IV, S. 150).

Zu Buchseite 146 oben: Gott als oppositorum coincidentia (Ineinsfallen der Gegensätze)

Dieser Gedanke (bei Nikolaus von Kues [1401-1464] formuliert in: De non-aliud IV; Philos.-theol. Schriften, latein./deutsch hg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Bd. II, 1966, S. 456/457) ist für unser abendländisch geprägtes Denken eine Zumutung, ein unmöglicher Gedanke sogar, solange die aristotelische Widerspruchslogik gelten soll: Entgegengesetztes könne demselben zugleich nicht zukommen; wenn also ein Satz wahr sei, sei der gegenteilige Satz unwahr. Aber „ein Entgegengesetztes [ist] Prinzip des anderen, und die Veränderungen bilden einen Kreislauf“, und zwar „weil es ... ein Prinzip, ein Ziel, eine Fortsetzung und Wiedervereinigung beider [Gegensatzseiten] gibt“ (Giordano Bruno [1548-1600], Gesammelte Werke, übers. v. L. Kuhlenbeck, Bd. 4, 1906, S. 135); der „armselige Aristoteles“ habe „den ganzen Weg verfehlt, indem er behauptet, Gegensätze könnten in Wirklichkeit nicht an einem und demselben Substrat zusammen sein“ (a. a. O., S. 136f).

Zu Buchseite 146 Mitte: Das Nirwana als Ur- und Zielzustand des Absoluten in spannungsfreier Ruhe

Näheres und Varianten: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, 1984, Sp. 854-857. – C. G. Jung assoziiert ‚nirdvandva’, „frei von den zweien“, gegensatzfrei (Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 18/II [2. Aufl. 1993], S. 664).

Zu Buchseite 146 Mitte: Das kabbalistische ‚En-Sof’

Gemeint ist „das Endlose“ im Sinne eines „unpersönlichen Urgrundes in Gott“, der „verborgene[n] Gott ..., der ewig unergründbar in den Tiefen seines Wesens ruht oder, wie es die Kabbalisten kühn ausdrücken, ‚in den Tiefen seines Nichts’“ (G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, [1957] 6. Aufl. 1996 der Taschenbuchausgabe, S. 13f). – Kabbala heißt eine Strömung (mit Geheimlehre-Charakter) der jüdischen Mystik seit ca. 1200, mit Blütezeit in den Jahrzehnten um 1300 in Spanien und Südfrankreich.

Zu Buchseite 146 unter Mitte: Der göttliche Urgrund in christlich-gnostischen Vorstellungen

Referat der Lehre des Basilides (gest. um 145) bei Hippolyt v. Rom, Refutatio VII, 21, 1 (Übersetzung: W. Foerster, Die Gnosis, Bd. 1, 2. Aufl. 1979, S. 87). Die valentinianische Ansicht (Valentin wirkte um 150) berichtet Irenäus, Adv. haereses I, 1, 1 (Übersetzung: Foerster, a. a. O., S. 170).

Zu Buchseite 146 unten: Meister Eckhart (ca. 1260-1328), die eigenschaftslose Gottheit

Ursprüngliche Seelenkraft erfasse Gott nicht, sofern er gut oder die Wahrheit ist, sondern „sie dringt bis auf den Grund ... und erfasst Gott in seiner Einheit und seiner Einöde; sie erfasst Gott in seiner Wüste und in seinem eigenen Grunde“ (Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, [1963] 1979, S. 206 [Predigt 11 nach Quints Zählung]). – „In den Grund der Seele kann nichts (gelangen) als die lautere Gottheit ... selbst noch Gott kann da nicht hinein, ihm werde denn alles das abgenommen, was ihm zugelegt ist“, und zwar auch z.B. Gottes Gutheit, denn: „Sage ich, Gott ist gut, so fügt das (Gott) etwas zu“ (a. a. O., S. 252 [Predigt 22]).

Zu Buchseite 146 unten: Jakob Böhme (1575-1624), der ‚Ungrund’ Gottes, Gott vor Gott

„Er ist in sich selber der Ungrund ... es ist keine Qual[ität] in Ihme ... Er ist das Nichts und das Alles ... Er ist weder Licht noch Finsternis, weder Liebe noch Zorn, sondern das Ewige Eine ... Der ist und heisset der Einige GOtt; welcher sich in sich selber fasset und findet [zu sich kommt], und GOtt aus GOtt gebieret“ (Gnadenwahl 1, 3f; Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W.-E. Peuckert, Bd. 6, 1957, Abt. XV, S. 4f).

Zu Buchseite 146 unten: Schellings (1775-1854) Umschreibung des Ur- und Ungrundes

„... es muss vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute Indifferenz beider

[Gegensatz-Seiten] bezeichnet werden“ (Sämmtliche Werke, hg. v. K. F. A. Schelling [Fr. Schellings Sohn], 1856-1861, Abt. I, Bd. 7, S. 406; reprograf. Nachdruck in Auswahl, 1966-1986, Band ‚Schriften von 1806-1813’, 1983, S. 350).

Zu Buchseite 146 unten / 147 oben: Heidegger (1889-1976) über das Sein als Grund alles Seienden

Ich referiere nach Zitaten in: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 11, 2001, Sp. 170. – Heidegger geht es dabei allerdings weniger um die Ureinheit der für unser Erleben so zweiheitlich-gegensätzlichen Wirklichkeit als um den Unterschied zwischen allem Seienden (‚Vorhandenen’) und dem in ihm anwesenden Tiefengeheimnis.

Zu Buchseite 147 oben: Luther, der erbarmungsvolle Gott weine über des majestätischen Gottes Tun

„Dei incarnati est flere, deplorare, gemere super perditione impiorum, cum voluntas maiestatis ex proposito aliquos relinquat et reprobet, ut pereant” („Zum fleischgewordenen Gott gehört es, zu weinen, zu klagen, zu trauern über das Verderben der Gottlosen, wo doch der Wille der Majestät vorsätzlich manche verlässt und verwirft, sodass sie zugrunde gehen“; WA 18, S. 689f).

Zu Buchseite 147 über Mitte: Böhme, in Luzifers Aufruhr stehe Gott gegen Gott

„Sprichst du nun: GOtt hätte ihm [dem Luzifer] sollen Wiederstand thun, dass so weit nicht wäre kommen. Ja lieber blinder Mensch, es stund nicht ein Mensch oder Thier vor GOtt; sondern es war GOtt wieder GOtt, ein Starcker wieder einen Starcken: Darzu wie sollte ihm GOtt Wiederstand thun? mit der freundlichen Liebe wolte es nicht gelten, Lucifer verachtete es nur, und wolte selber GOtt seyn. Solte ihm denn GOtt mit Zorn begegnen, welches doch endlich geschehen muste, so muste sich GOtt selber in seinen Qualitäten anzünden in dem Salitter [dazu s. u.], darinnen König Lucifer wohnete, und muste im starcken Eifer wieder ihn streiten. Von diesem Streit ist dis Königreich also finster, wüste und böse worden“ (Aur. 14, 72f; Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W. E. Peuckert, Bd. I, 1955, S. 200f). – ‚Salitter’ ist sal nitri, Salpeter-Salz; Salpeter heißen Bestandteile der aggressiven Salpetersäure, die u. a. zum Lösen von Metallen und zur Sprengstoffherstellung verwendet wird. Bei Böhme meint Salitter, auf alchemistischen Vorstellungen fußend, soviel wie zur Urmaterie kondensierte Gotteskraft.

## Zeugenanhörung

[Buchseiten 148-161]

### *Christliche Vorbehaltsgeschichte in Sachen nur-guter Gott*

[Buchseiten 148-153]

Zu Buchseite 148 Mitte mit Anm. 101: Schreckliche Gottesseiten im Alten Testament

Paul Volz hat vor bald einem Jahrhundert die ‚dämonischen’ Züge des alttestamentlichen Jahwe zusammengetragen (Das Dämonische in Jahwe, 1924), und er resümiert, dass „wir es hier mit etwas Unverlierbarem in der Frömmigkeit zu tun haben ... Erst wenn ... der gerechte und gnädige Gott zugleich der Furchtbar-Schreckliche ist, stehen wir vor den Tiefen der Gottheit ...“ (a. a. O., S. 40).

Ausführlicher noch haben sich in unserer Zeit der Alttestamentler Walter Dietrich und der Systematiker Christian Link mit den alttestamentlich-biblischen Bezeugungen der ‚dunklen Seiten Gottes’ auseinandergesetzt (Die dunklen Seiten Gottes; Bd. 1: Willkür und Gewalt, 4. Aufl. 2002; Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, 2. Aufl. 2004). Hier fällt das Resümee anders als bei Volz und, angesichts der Sprache des Alten Testaments, einigermaßen verblüffend aus: „Gott lässt sich ... nur als der kompromisslose Feind des Bösen zur Sprache bringen. Die Entstehung des Bösen aber, auch die Existenz des Übels in der Welt, müssen wir als ein dunkles Rätsel stehen lassen. Theologisch ist hier nichts zu erklären“ (Bd. 2, S. 306). Wichtig sei letztlich, „ob und wie angesichts des vielfachen Leidens und enttäuschter Erwartungen dennoch Gottes Nähe erfahrbar ist“ (Bd. 2, S. 369), die Nähe eines dem Bösen gegenüber kompromisslos feindlichen Gottes, so soll man ja wohl lesen.

Zu Buchseite 148 Mitte / 149 oben mit Anm. 102: Bedrohliche Züge Gottes im Neuen Testament

Nicht entrüstet oder sarkastisch ist auf eine Aufzählung dunkler Aspekte des neutestamentlichen Gottes zu reagieren, und nicht mit Reinigung unserer Gottesvorstellung von all diesen Aspekten. Vielmehr ist mit erschrockener oder wiedererkennender Nachdenklichkeit zu akzeptieren: Die hell-dunkle Gegensätzlichkeit Gottes, wie wir sie in unserer Wirklichkeitserfahrung urmächtig erleben, wird auch vom Neuen Testament bezeugt. Man verfälscht dessen Botschaft, wenn man in ihm den Kronzeugen eines nur ‚guten' Gottes sieht.

Zu Buchseite 149 oben: Nachbiblische Umdeutungen biblischer Aussagen über dunkle Züge Gottes

Wenn es etwa in Jes. 45, 7 heißt, Gott sei es, der Heil und Unheil schafft, dann bedeute das, von Gott gewirktes Böses diene der Heilung durch Strafe. So lehrt es im 4. Jahrhundert Basilius von Caesarea: „Wenn er [Gott] also Frieden gibt, so gibt er den Frieden dadurch, dass er das ‚Böse schafft', d. h. das Böse umwandelt und zur Besserung führt", nämlich indem er z.B. durch strafende Kriegsgräuel die Gerechtigkeit wiederherstelle (oratio 15, 4; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Homilien und Predigten, übers. v. A. Stegmann, 1925, S. 378). Und ähnlich im 12. Jahrhundert Petrus Lombardus: Gott sei nicht Urheber von Bösem („auctor malorum"), wohl aber von Strafen („poenarum"), doch die dürfe man nicht einfach ebenso zum Bösen rechnen wie die Sünde; in der Aussage von Jes. 45, Gott schaffe Böses („Deus, creans malum"), sei mit dem Wort Böses nur Strafe gemeint („mali nomine poena intelligitur") (Sententiarum libri quatuor II d.37 c.5; Migne, Patrologiae ... Series Latina, Bd. 192, Sp. 742).

Den Esau schon vor dessen Geburt gehasst (Röm. 9, 10-13) habe Gott nicht aus grundlosem Belieben, sondern weil er Esaus Verhalten vorausgewusst habe (Ireäus von Lyon [um 200], Adv. haereses IV, 21, 2; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übers. v. E. Klebba, 1912, Bd. 2, S. 74) oder weil Esau es durch sein Verhalten in einem früheren Leben verdient habe (Origenes [1. Hälfte 3. Jahrhundert], De princ. II 9, 7; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 414/415).

Und noch ein Beispiel aus unseren Tagen, Eugen Drewermann: Das ‚Muss' des Todes Jesu (Mark. 8, 31 u. öfter) liege „nicht im göttlichen Willen, sondern im menschlichen Widerwillen [gegen Jesus] beschlossen (Glauben in Freiheit, Bd. 2, 3. Aufl. 1997, S. 551). – Da ist nun biblischem Wortlaut offen widersprochen, denn gemäß Apostelgesch. 2, 23 z.B. geschah Jesu Tod „nach Gottes unumstößlichem Ratschluss". Darf man als Christ so krass der Bibel widersprechen? Ich meine: ja, ob Christ oder Nichtchrist, wenn es aus eigenem Urmacht-Erleben, nicht aber wenn es aus ideologischem Systemzwang oder womöglich aus Wunschdenken geschieht.

Zu Buchseite 149 über Mitte bis 150 oben: Rechte und linke Hand Gottes; Christus und Teufel als Brüder

*Beide Vorstellungen* stehen kombiniert bei Laktanz (einem in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts wirkenden christlichen Schriftsteller), der zwar in christlich üblicher Weise die Gutheit Gottes beteuert, trotzdem aber zwei weltbeherrschende gegensätzliche Prinzipien aus Gott gekommen sieht: Gott, Quelle alles Guten, habe einen ihm ähnlichen Geist des Guten geschaffen sowie einen weiteren, der von sich aus zum Geist des Bösen geworden sei (Div. inst. II, 8, 3-6; Lactanti opera omnia, pars I, sectio I: Divinae institutiones et Epitome ..., hg. v. S. Brandt, 1890 [Nachdruck 1965], S. 129f). Auch diesen bösen Geist habe Gott so gewollt; denn weil die Schöpfung aus Gegensätzen bestehen sollte, habe er zuallererst zwei einander gegensätzliche und feindliche Quellen aller Dinge geschaffen, eben jene zwei Geister, die wie Gottes rechte und linke Hand seien und deren einen Gott wie einen guten Sohn liebe, während er den anderen wie einen bösen Sohn verfluche (Div. inst. II, 8, 5 add. 1f+7; a. a. O., S. 130f. Es handelt sich hier um einen Zusatztext, der nicht in allen überlieferten Handschriften steht, aber doch wohl von Laktanz selber stammt).

Beide Vorstellungen, die von Gottes rechter und linker Hand und die von den zwei Söhnen Gottes, wurden der Christenheit vom Judenchristentum vererbt (‚Judenchristen' heißen frühchristliche Kreise, die meinten, um Christ sein zu können, müsse man Jude sein, entweder von Geburt oder durch Bekehrung, und also das alttestamentliche Gesetz einhalten). Ihren gedanklichen Hintergrund zeigt ein vorchristlicher jüdischer Text, die in den Höhlen von Qumran um 1950 entdeckte Gemeinderegel bzw. ‚Sektenregel' einer strenggläubigen jüdischen Gemeinschaft (diese Gemeinschaft – ob mit den Essenern bzw. Essäern identisch, steht nicht fest – hatte sich seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. aus dem als zu liberal empfundenen Jerusalemer Judentum in die Einsamkeit am Toten Meer zurückgezogen

und führte dort ein ordensähnliches asketisches Leben in strikter Befolgung der alttestamentlichen Vorschriften und im Bewusstsein, als ‚Söhne des Lichts' die wahre Gottesgemeinde zu sein). Da heißt es nämlich, Gott habe dem Menschen zwei herrschende Geister gesetzt, den Fürsten des Lichts, der die Söhne der Gerechtigkeit auf den Wegen des Lichts, und den Engel der Finsternis, der die Söhne des Frevels auf den Wegen der Finsternis leite; den einen Geist liebe und den anderen hasse Gott in Ewigkeit – aber geschaffen habe er sie beide (1QS III, 18 - IV, 1; Die Texte aus Qumran, hebr./deutsch hg. v. E. Lohse, 3. Aufl. 1981, S. 10f/11f).

Der solcherweise aus Qumran bezeugten Gedankenwelt verwandt ist die Beschreibung von *Gottes Schaffen mit seiner rechten und seiner linken Hand* in den aus dem 3. Jahrhundert stammenden und judenchristlich bestimmten Pseudoklementinen (so nennt man eine Reihe von Petrus-freundlichen und Paulus-kritischen Schriften, die angeblich verfasst sind von Clemens Romanus – gemäß Überlieferung zweiter oder dritter Nachfolger des Apostels Petrus als Bischof von Rom –, die aber in Wahrheit nicht in Rom und in ihren ältesten Teilen nicht vor 200 entstanden sind): Der eine und einzige Gott habe eine Scheidung nach Gegensatzpaaren vorgenommen, indem er Himmel und Erde, Tag und Nacht, Leben und Tod schuf; er habe das gleichsam als rechts und links getan; Irrlehrer wie Simon Magus [dazu vgl. Apostelgesch. 8, 9-24] seien Gehilfen der (schwächeren) linken Hand Gottes, desgleichen unreiner Geist, Finsternis, Unwissenheit, Krankheit, falsches Evangelium und schließlich der Antichrist; mit der Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten aber werde alles der Finsternis Angehörige im Aufgang des ewigen Lichtes unsichtbar werden (Klemensroman [in der Fassung von Homilie II] 15, 1.5; 16, 1.4; 17, 3-5; Neutestamentl. Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. v. E. Hennecke u. W. Schneemelcher, Bd. II, 6. Aufl. 1997, S. 462f).

In einer anderen, noch etwas älteren und ebenfalls judenchristlichen Schrift namens ‚Die Himmelfahrt des Propheten Jesaja' begegnen die rechte und linke Seite der Gotteswelt im ersten bis fünften der überweltlichen Himmel in Gestalt von Thronengeln, die alle Gott und seinem Geliebten [Christus] lobsingen, aber die zur Linken haben geringere Herrlichkeit als die zur Rechten und singen anders als sie; weiter unten, am Firmament [sichtbares Himmelsgewölbe] und abbildhaft auch auf Erden, ist der Gegensatz schärfer, denn hier entsprechen den linken Engeln der Sammael (Satan) und seine Scharen, die bis zur Wiederkunft Christi im Kampf mit der Gegenseite liegen; ganz oben aber, im sechsten und im siebten Himmel (dem Sitz Gottes und seines Geliebten), gibt es keine linken Engel, sondern nur solche von großer Herrlichkeit (Asc. Jes. VII, 1 - IX, 9; Hennecke/Schneemelcher a. a. O., S. 555-558).

Deutlich erkennbar lehren diese Texte ein Ungleichgewicht von ‚rechts' und ‚links'. Sie sehen zwar die hell/dunkle Gegensätzlichkeit der Wirklichkeit und ihre Verankerung im einen Gott, aber die linke Seite ist schwächer, undurchsichtiger und sozusagen gottferner als die rechte; Gottes Wirken mit seiner rechten und linken Hand ist letztlich nicht auf Gegensatzvereinigung aus, sondern die ‚rechte', die lichte und gute Wirklichkeit ist die eigentliche; so wird hier die Gegensätzlichkeit Gottes mit der Vorstellung von der Gutheit Gottes zu vereinbaren versucht. Auch unsere Sprache verbindet ja mit dem Gegensatzpaar rechts und links ein Ungleichgewicht: Erstens ist ‚rechts' mit recht und richtig assoziiert („Gib die liebe Hand!", so wurden wir als Kinder zum Begrüßen ermahnt) und ‚links' mit sinister, dem lateinischen Wort für links, das bei uns soviel wie finster und unheilvoll bedeutet; und zweitens ist in der Regel die rechte Hand die stärkere und geschicktere, während die andere ‚linkisch' agiert und nur für leichtere Aufgaben geeignet ist, die man ‚mit links' erledigen kann.

So erklärt es sich, dass die Metapher von Gottes gegensätzlichem Wirken mit seiner Rechten und Linken bis heute gerade dort theologisch in Gebrauch ist, wo man trotz Anerkennung der urmächtigen Wirklichkeits-Gegensätzlichkeit am nur-guten Gott festhalten will und darum die dunkle Seite der Wirklichkeit als uneigentlich deklariert. Gerhard Ebeling etwa hält es (in Anlehnung an Luther) für „notwendig, das Symbol der Rechten Gottes mit dem seiner Linken zu verbinden und zwischen Gottes Reich zur Rechten und seinem Reich zur Linken zu unterscheiden": In allem, was geschieht, regiere der in Christus offenbare immer nur lichte und auf Heil bedachte Gott, aber unverstellt tue er das nur im Reich zur Rechten, nämlich durch das Christus-Evangelium, überall sonst dagegen herrsche er mit seiner Linken, nämlich auf verborgene, auf für uns unerforschliche und finstere Weise (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. II, 2. Aufl. 1082, S. 331f; das Zitat S. 332). – Für das Reich zur Linken („Herrschaft Gottes ..., die unter den Herrschaftsverhältnissen der Welt verborgen ist") unterscheidet Ebeling zwei Dimensionen, auch darin Luther folgend: Einesteils könne da die Verborgenheit Gottes so total erscheinen, „dass das Reich der Welt zum regnum diaboli [Reich des Teufels] wird" und „der verborgene Gott der Allmacht unter der Maske des Bösen begegnet", andernteils sei Gottes

Verborgenheit „von der Art, dass in den Herrschaftsverhältnissen der Welt trotz allem Gottes Mandat und seine Providenz wirksam sind [der Rechtsstaat funktioniert; das Korn wächst], wenn auch nicht als seine offenbare Herrschaft, sondern als das Reich Gottes zur Linken“ (Dogmatik ..., Bd. III, 2. Aufl. 1982, S. 509).

Auf die Spitze getrieben ist das Ungleichgewicht von Gottes ‚rechter und linker Hand’ bei Karl Barth, derart dass da an Gegensatzvereinigung gar nicht mehr zu denken ist: Indem Gott Ja sage zu dem, was er will, nämlich die Erwählung aller Menschen zur Gemeinschaft mit Gott, sage er zugleich Nein zu dem, was er nicht will, und konstituiere damit das Nichtgewollte als das Nichtige, nämlich das unter Gottes linker Hand wesende Unwesen, das Chaos, die Finsternis, das Böse (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. III/3, S. 613). „Das Andere, von dem sich Gott trennt, demgegenüber er sich selbst behauptet und seinen positiven Willen durchsetzt, ist das Nichtige ... Er ist Herr zur Rechten und zur Linken. Nur von da aus *ist* auch das Nichtige ... Es hat keine Macht, die ihm nicht von Gott gegeben wäre. Auch es ist von Gott“, aber „nur zur Linken Gottes, nur unter seinem Nein, ... nur als die unmögliche Möglichkeit“ (a. a. O., S. 405).

Die rechts/links-Metapher kann also die Gleichgewichtigkeit der Gegensätzlichkeit Gottes nicht zuverlässig zum Ausdruck bringen. Besser kann das die andere Metapher, die Vorstellung von *Teufel und Christus als den zwei Söhnen Gottes* (dass der Ältere der wichtigere sein könnte, wird aufgewogen durch biblische Brüderpaare, bei denen es auf den Jüngeren ankommt; so etwa bei Esau und Jakob, 1. Mose 25, 20-34, oder im Gleichnis vom Verlorenen Sohn, Luk. 15, 11-32).

Eine Vorstufe dieser Vorstellung ist in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts durch Epiphanius von Salamis für judenchristliche Kreise bezeugt (Epiphanius nennt sie Ebioniten und hält sie für Häretiker): Dort sei man der Ansicht, der Allherrscher Gott habe dem Teufel den gegenwärtigen und Christus den kommenden Äon [Weltalter] ihren Wünschen gemäß anvertraut (Panarion 30, 16, 2; Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Epiphanius, hg. v. K. Holl, 1. Bd., 1915, S. 353).

Dass der Teufel und Christus ihr unterschiedliches Regiment als die zwei Söhne Gottes ausüben, diese Lehre taucht dann seit dem 10. Jahrhundert in verschiedenen Nachrichten über die Bogomilen auf. Die Bogomilen und ihr Gedankengut stehen in schwer durchschaubarer Herkunftsbeziehung zu den im syrischen Raum beheimateten Ebioniten des Epiphanius, wie folgt. Von Syrien aus haben sich seit dem 7. Jahrhundert die Paulikianer ausgebreitet, die nach vielen byzantinischen Quellen Manichäer waren, d.h. einen prinzipiellen Dualismus vertraten (Gott und Gegengott regieren in ewiger Feindschaft das All), nach armenischen und weiteren Quellen aber Christus als adoptierten Sohn des einen Gottes ansahen und den Teufel als befristeten Regenten der hiesigen Welt. Als berittene Glaubenskrieger hielt es die Paulikianer in den byzantinisch-arabischen Kämpfen mal mit der einen, mal mit der anderen Seite, bis schließlich viele von ihnen durch die byzantinische Regierung ins Gebiet des heutigen Bulgarien deportiert wurden. Dort nun entstand im 10. Jahrhundert in Abwendung von der mit der feudalen Oberschicht verbandelten byzantinischen Amtskirche die weltflüchtige Bewegung der Bogomilen, benannt nach dem Popen Bogomil, der als Begründer dieser Bewegung gilt. – Dass diese Bogomilen den Teufel und Christus beide als Gottessöhne sahen, ist allerdings wörtlich nur aus Ketzerbekämpfungstexten belegt. Eine bogomilische Selbstdarstellung, die aus dem 12. Jahrhundert stammende und lateinisch erhaltene ‚Interrogatio Iohannis’, sagt Folgendes: Ursprünglich saßen sowohl Satan als auch Christus beim Vater, Satan als Ordner der himmlischen Kräfte, Christus vorerst ohne ersichtliche Funktion; Satan schweift dann ins Untere, findet dort seinen feuerartigen ‚Ossop’ (d.h. sein Eigentümliches, altbulgarisch; C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 9/II, 1976, S. 158f) und wird boshaft; der Vater verbannt ihn aus dem Himmel, lässt ihn aber unten aus Erbarmen gewähren, ja beauftragt ihn mit der Sechs-Tage-Schöpfung, die er für sieben Zeitalter regieren darf; danach wird alles Untere verbrannt werden, der Gottessohn [Christus] wird den Satan für immer einsperren, und der Vater wird seinen geliebten Sohn auf den Platz zu seiner Rechten berufen [auf dem ursprünglich, als Ordner der himmlischen Kräfte, Satan gesessen hatte?] (R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, 1929, S. 293ff; der latein. Text der ‚Interrogatio Iohannis’ in zwei Varianten dort S. 297-309). – In Ketzerbekämpfungstexten aber heißt es, die gottlosen Bogomilen sähen den Teufel als Sohn Gottes und Bruder Christi, beide gleich stark und mächtig (Brief des Patriarchen von Konstantinopel Germanos II. [gest. 1240]; griech. Text bei G. Ficker, Die Phundagiagiten, 1908, S. 113ff, dort S. 117f). Ausführlicher: Nach bogomilischer Lehre sei der Satanael bzw. Satan der Bruder Christi und Gottes älterer und stärkerer Sohn, habe die Sechs-Tage-Schöpfung gemacht (den Menschen im Teamwork mit dem Vater), sei dann jedoch gefallen,

worauf der Vater ihm zwar die Herrschaft über diese Schöpfung belassen, zur Menschenrettung aber den Sohn Logos gesandt habe; dieser Sohn Christus rate uns, die Dämonen wegen ihrer vom Vater einstweilen noch zugelassenen Gefährlichkeit zu ehren (Euthymios Zigabenos [1. Hälfte 12. Jahrh.], Panoplia XXVII, 6-8 u. 20; griech./latein. Text bei Migne, Patrologia Graeca, Bd. 130; dort Sp. 1293/94-1297/98, 1301/02 u. 1315/16). Ein anderer Autor berichtet Ähnliches, doch gelte Christus als der Ältere, der Teufel als der Jüngere (Traktat des Kosmas gegen die Bogomilen [Mitte 10. Jahrh.]; französ. Übersetzung v. H.-C. Puech u. A. Vaillant: Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre, 1945; dort S. 77). Und noch eine weitere Variante: Bei den Euchiten (so heißen hier die Bogomilen) gebe es drei Prinzipien, nämlich den Vater und zwei Söhne; dem Vater sei das Überweltliche zugeteilt [vergleichbar dem göttlichen Ur- oder Ungrund bei Basilides, Valentinus, Eckhart, Böhme, Schelling], dem jüngeren Sohn das Himmlische, dem älteren das Irdische; die Söhne hätten derzeit Streit, aber da sie aus demselben Vater stammten, werde es zwischen ihnen zur Versöhnung [Gegensatzvereinigung] kommen, so sehe es ein Teil der ‚Euchiten'; andere unter ihnen verbänden Verehrung des jüngeren Sohns mit respektvoller Vorsicht gegenüber dem älteren; noch andere hätten sich ganz dem irdischen Satanael zugewandt (Michael Psellos [der Jüngere; gest. um 1078], De demonum operatione II; griech./latein. Text bei Migne, Patrologia Graeca, Bd. 122; dort Sp. 823/24-825/26). – Bogomilisches Gedankengut hat sich im Abendland vor allem auf die im 12. bis 14. Jahrhundert blühende und in Südfrankreich und Norditalien zentrierte Bewegung der Katharer ausgewirkt. Die Katharer (in Südfrankreich hießen sie auch Albigenser; nahe standen ihnen die Waldenser) erstrebten eine von der Papstkirche unabhängige Kirche der ‚Reinen' (griech. ‚katharoí'); das Ideal evangeliumsgemäßer Armut, Abwendung von der irdischen Welt und Verteidigung politischer Selbständigkeit flossen da vielfältig ineinander. Soweit man nicht einem prinzipiellen Dualismus verfiel (auch da wirkten Einflüsse aus bestimmten Bogomilenkreisen), übernahm man die bogomilische Lehre von den beiden Gottessöhnen: Der eine Gott habe zwei Söhne, Christus und den Teufel bzw. Christus und den Fürsten dieser Welt (Christus und Teufel: Peter v. Vaux-de-Cernay, Historia Albigensis [verfasst 1212-1218] I, 11; in der Ausgabe von P. Guébin u. E. Lyon, Bd. 1, 1926, S. 12. Christus und Fürst dieser Welt: Manifestio haeresis Albigensium et Lugdunensium [um 1200], publiziert von A. Dondaine in: Archivum Fratrum Praedicatorum, Bd. XXIX, 1959, S. 268ff; dort S. 271).

Doch diese Lehre von den zwei Gottessöhnen hat sich in der Christenheit nicht halten können. Die Katharer wurden in mehreren Kreuzzügen unterdrückt und ausgerottet, gründlicher und blutiger noch als die Bogomilen im byzantinischen Reich. Die andere Metapher für Gottes Gegensätzlichkeit, die von Gottes rechter und linker Hand, ist bis in heutige Theologie hinein gebräuchlich geblieben, so sahen wir, denn sie lässt sich mit der gemeinchristlichen Vorstellung vom nur-guten Gott vereinbaren, indem sie so weit ins Ungleichgewichtige verschoben wird, dass die rechte, die lichte und gute, als die eigentliche Seite Gottes erscheint. Dagegen die Metapher von Christus und dem Teufel als den zwei gegensätzlichen Brüdern lässt eine solche Vereinbarung kaum zu, und so ist sie aus unserem christlichen Bewusstsein verschwunden; nur selten und entstellt taucht sie da und dort noch auf (so etwa bei dem im 16. Jahrh. lebenden spanischen Mystiker Johannes vom Kreuz: Ein guter und ein böser Engel, der Teufel, lägen im Streit um die Menschenseele, beide von Gott aus Gerechtigkeit gleichermaßen zugelassen; wenn der gute Engel den Schrecknissen des Teufels die Oberhand lasse, dann diene das der Seelenläuterung; komme aber Gott selbst zur Seele, dann geschehe es so geheim und zuinnerst, dass weder Engel noch Teufel es merken. Noche II, 26, 6 u. 10f; deutsch in: Sämtliche Werke, Bd. 2: Die dunkle Nacht ..., übers. v. H. U. v. Balthasar, 3. Aufl. 1983, S. 154 u. 156f).

Schade um diesen Verlust. Christus und der Teufel als die beiden Söhne Gottes – eigentlich entspräche doch ein solches Brüderpaar so klar der erlebten urmächtigen Gegensätzlichkeit der einen Wirklichkeit. Die biblische Vorstellung vom Satan als einem der Gottessöhne (Hiob 1, 6, genau übersetzt) könnte darauf einstimmen, auch wenn da nicht von zwei, sondern von vielen am Weltregiment beteiligten Gottessöhnen die Rede ist.

Zu Buchseite 150 über Mitte: Tertullian über Gottes Gegensätzlichkeit

Die Verschiedenheit der Dinge sei auf den Schöpfer zurückzuführen, dessen „ganzes Schaffen auf Gegensätzen beruht"; man könne nicht „nachweisen ..., dass der Gott des Lichtes ein anderer sei als der der Finsternis" (Adv. Marc. I, 16 und II, 29; deutsch in: Tertullians sämtliche Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, Bd. II, 1882, S. 148 und S. 211). – Die üblichere Meinung vertritt demgegenüber z.B. Tertullians Zeitgenosse Clemens von Alexandrien: Gott „widerspricht ... sich selbst nie", und

„fern steht von Gott der Teufel“ (Strom. III, 83, 4 und 84, 4: deutsch in: T. F. Klemens von Alexandria, Die Teppiche, übers. v. F. Overbeck, Ausgabe 1936, S. 344f).

Zu Buchseite 150 Mitte: Bericht über Niklaus von der Flüe (1417-1487)

Aus Heinrich Wölflins Bruder-Klaus-Biografie (um 1500); zu finden bei R. Durrer, Bruder Klaus, Bd. 1, 1917-21, Nachdruck 1981, S. 522ff; dort S. 547.

Zu Buchseite 150 unter Mitte: Zwei Visionen der Hildegard von Bingen (1098-1179)

Erstgenannte Vision: Scivias III, 5; deutsch in: Hildegard von Bingen, Wisse die Wege, übers. v. M. Böckeler, 1954, S. 244. Hildegard deutet das geschaute Antlitz als den „’Eifer des Herrn’, furchtbarer als jeder Schrecken, in der Strenge seiner Rache“ (a. a. O., S. 245) – einer Rache, die z.B. die Nachkommen von Ehebrechern bis ins letzte Geschlecht verfolge (De op. Dei I, 1, 15; deutsch in: Hildegard von Bingen, Welt und Mensch, übers. v. H. Schipperges, 1965, S. 33).

Zweitgenannte Vision: Scivias I, 3; bei Böckeler a. a. O., S. 109f. Das Finsterfeuer wird wiederum als Rache Gottes gedeutet (diesmal gegen die vom wahren Glauben Abgefallenen), hier aber unter Entgöttlichung und Verdrängung: Da werfe Gott die Finsternis teuflischer Verkehrtheit nieder (a. a. O., S. 111); dazu andernorts der Rat an einen Briefpartner, er solle das schwarze Feuer in seinem Inneren durch Vergessen loswerden (Hildegard von Bingen, Briefwechsel, übers. v. A. Führkötter, 1965, S. 116); Gott jedenfalls sei nur zur Seligkeit entflammendes Feuer (De op. Dei II, 5, 14; bei Schipperges a. a. O., S. 200), er habe das Böse nicht geschaffen, sondern es wie einen Schemel unter seine Füße gebracht (bei Führkötter a. a. O., S. 48).

Zu Buchseite 150 unten: Heinrich Seuses (ca. 1300-1366) Klage

Das wörtliche Zitat im Urtext (a. a. O., S. 436): „Quomodo quaeso, o piissima bonitas, verum esse poterit te esse amabilem, cum sis tam terribilis?“

Weniger emotional befindet Seuses Lehrer Meister Eckhart (ca. 1260-1328), das Gute sei im Bösen verborgen, und wer sündigt und gar Gott verflucht, lobe Gott (Die deutschen und lateinischen Werke, hg. v. J. Quint u. a., 1936ff, 3. Bd. der latein. Werke, S. 465 und S. 426).

Zu Buchseite 150 unten: Eriugena (gest. um 870) über die Gegensätzlichkeit Gottes

De divis. nat. I, 72 [517C]; Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De Diuisione Naturae), latein./engl. Ausgabe v. I. P. Sheldon-Williams, Bd. 1, 1968, S. 206/207. Original (S. 206): „... ipse [sc. deus] est ambitus omnium quae sunt ... et quae ei seu contraria seu opposita uidentur esse ... Est enim ipse ... oppositorum oppositio, contrariorum contrarietas.”

Zu Buchseite 150 unten / 151 oben: Wilhelm von Ockham (ca. 1285-1349) , Gott sei auch zum Gegenteil fähig

In Sent. I d.17 q.1; Opera philosophica et theologica, cura Instituti Franciscani Universitatis Bonaventurae, op. theol. Bd. III, 1977, S. 455. – Gottes auf bestimmte Richtlinien festgelegte Machtausübung entspricht laut Wilhelm der göttlichen ‚potentia ordinata’ ([an-]geordnete Macht), Gottes ungebundene Souveränität dagegen heißt ‚potentia absoluta’ (losgelöste Macht).

Zu Buchseite 151 oben bis Mitte: Äußerungen des Nikolaus von Kues (1401-1464)

Gott sei Verbindung der Gegensätze (oppositorum coniunctio): De beryllo XXI; Philos.-theol. Schriften, latein./deutsch hg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Bd. III, 1967, S. 36/37.

Gott sei Koinzidenz der Gegensätze (oppositorum coincidentia): Apologia doctae ignorantiae; a. a. O., Bd. I, 1964, S. 530/531.

Gott sei das Nichtandere (non-aliud), das allem derart zugrunde liege, dass es in nichts abwesend sein kann, auch nicht in Widersprüchlichem (contradictoria): De non-aliud IV; a. a. O., Bd. II, 1966, S.454/455-458/459.

Gott sei die alles Verschiedene einende Einheit (unitas uniens): De docta ignorantia II, 4; a. a. O., Bd. I, S. 338/339. Das schließe auch die für unseren Verstand der Einheit doch entgegengesetzte Vielheit ein: De docta ignorantia I, 24; a. a. O., Bd. I, S. 280/281.

Gott sei die *Ein*faltung von allem, auch des Gegensätzlichen (omnium implicatio, etiam contradictoriorum): De docta ignorantia I, 22; a. a. O., Bd. I, S. 270/271. Er sei aller Dinge Ein- und *Aus*faltung (omnium rerum complicatio et explicatio): De docta ignorantia II, 3; a. a. O., Bd. I, S. 336/337 (alles einschließend [complicans] sei Gott darin, dass alles in ihm ist, alles entfaltend [explicans] darin, dass er in allem ist: S. 332/333). Gott sei dies derart, dass der Übergang vom Allgemeinsten zum Speziellsten identisch sei mit der Rückkehr des Speziellsten ins Allgemeinste: De coniecturis II, 7; a. a. O., Bd. II, S. 120/121.

Zu Buchseite 151 Mitte: Luthers von Erleben getriebener Gotteskampf

Von Luther stammt ja der gegen Ende des vorigen Kapitels zitierte Satz „experientia facit theologum“, „Erleben macht gotteskundig“. Aber Erleben meint da, so sahen wir, gerade nicht Erfahrung der Gegensätzlichkeit der urmächtigen Wirklichkeit, sondern die sie bestreitende ‚Erfahrung’ des dem Christusevangelium verdankten Glaubens an einen nur-guten Gott. Und doch hat Luther auch Gottes schreckliche Dunkelseite erfahren (oftmals habe er Gott so höllisch, so entsetzlich zornig erlebt, dass er umgekommen wäre, wenn diese Erlebnisse länger als wenige Minuten gedauert hätten; WA 1, S. 557). Beide Erlebnisseiten kommen in Luthers Theologie leidenschaftlich zu Worte; man hat den Eindruck eines fassungslos Hin- und Hergeworfenen, anders eben als bei Nikolaus von Kues, der besonnen auf Vereinbarkeit der Gegensätzlichkeit Gottes bedacht war.

Zu Buchseite 151 unter Mitte bis 152 oben: Luther über die zwei Seiten Gottes

Gott sei von Natur reine Güte („von natur eytel güte“): WA 24, S. 578. Er sei „ein glüender backofen voller liebe“: WA 36, S. 425. Alles Schlimme und Schreckliche stamme nicht von ihm, sondern vom Teufel: „Gott nämlich verdüstert nicht, schreckt nicht, tötet nicht“ („Deus enim non contristat, non terret, non occidit“; WATR 1, S. 404); „... unser herr Gott schaffet, was gut ist. Was aber verletzt ist, das thut der Teufel“ (WA 37, S. 134).

Der Teufel sei Gottes Kreatur („diabolus ... est dei creatura“): WA 12, S. 443. Er agiere mit Gottes Zulassung („wo yhm Gott raum lesst“, WA 31/1, S. 147; „Gott hat uns ynn die welt geworffen unter des Teuffels hirschafft“, WA 19, S. 644) und nach Gottes Auftrag und Willen: Gott, obwohl er selber nicht Böses tue, treibe den Teufel zum Bösen („Deus ... incitat diabolum ad malum, sed non facit malum“), WA 16, S. 143; wenn der Teufel über uns komme, so wirke da Gott durch ihn als sein Werkzeug („Deus facit per instrumentum“), WA 40/2, S. 417. Im Grunde sei Gottes Allmacht selber der Täter im Tun des Teufels und in allem bösen Tun: „Da Gott alles bewegt und wirkt, bewegt und wirkt er auch im Teufel“ („Quando ergo Deus omnia movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana“), WA 18, S. 709; „auch die bösen Werke der Gottlosen wirkt Gott“ und „ist also fürchterlich in seinen Entscheidungen und Taten“ („Nam et mala opera in impiis deus operatur ... ideo enim est terribilis deus in iudiciis et operibus suis“), WA 7, S. 144f.

Gott in seiner Natur und Majestät sei unser teuflischer Feind („Deus in natura et maiestate sua est adversarius noster“, WA 39/1, S. 370), außer wo er in Christus begegne (außerhalb von Christus gebe es nur den Satan: „... quod extra Christum, non sit nisi Satan“, WA 18, S. 779). Und sogar dort agiere er auch als Teufel: „Dort [nämlich bei Jesu Kreuzigung] sind Sünde, Tod und Satan Herren über Christus ... Gott ist Teufel geworden“ („Ibi peccatum, mors, Satan domini super Christum ... Deus ist teuffel worden“), WA 29, S. 253; und für Christen gelte: „Got kan nicht Got sein, Er mus zuvor ein Teufel werden“, WA 31/1, S. 249.

Vor dem eigentlichen, nämlich dem schrecklichen Gott fliehen: „Wer gerettet werden will, muss den Gott-in-seiner-Majestät verlassen, denn der und die menschliche Kreatur sind Feinde ... Wehe wenn der nackte Gott mit dem nackten Menschen da ist! ... Wir [als die, die gerettet werden wollen] kennen keinen anderen Gott als den, der in seine Heilsversprechen gehüllt ist. Wenn Gott-in-seiner-Majestät mit mir spricht, laufe ich davon“ („... qui vult salvus fieri, relinquat deum in Maiestate, quia iste et humana creatura sunt inimici ... Ne sit nudus deus da cum nudo homine ... Non scimus alium deum quam istum, qui vestitus est suis promissionibus. Si mecum loquitur in sua maietstate, lauff ich“); WA 40/2, S. 329f.

Genau genommen sei Gott so, wie er gepredigt und geglaubt wird: „Denn wie das Wort ist, ... so ist Gott“ („Quale enim est verbum, ... talis deus“), WA 5, S. 259; „... wie das Wort ist, so wird von ihm die Seele“ („... quale est verbum, talis ab eo fit anima“), WA 7, S. 53; „denn wie man glaubt, so hat man“ („Quia sicut credit, sic habet“), WA 8, S. 769; „... alleine das trawen und gleuben [Trauen und

Glauben] des hertzens machet beide Gott und abeGott [Abgott]“, WA 30/1, S. 133; denn: „Der glaub ist ain almechtig ding wie gott selber ist“, WA 10/3, S. 214.

Vielmehr wo Gott uns höllisch komme, maskiere und verstelle er sich nur: Gott sei ein Gott des Heils, das sei sein wahres Gesicht; manchmal aber verhülle er dieses Gesicht und ziehe eine fremde Maske an, sodass er sich uns wie ein Gott des Zorns, des Todes und der Hölle zeige („Est quidem Deus vitae, gloriae, salutis, laetitiae, pacis, quae vera facies Dei est, sed tegit eam nonnunquam, et induit aliam larvam, qua offert se nobis tanquam irae, mortis et inferni Deus“), WA 44, S. 601. „Und wenn es Gott selbs sagte [nämlich dass Gott voll Zorn unseren ewigen Tod wolle], So wolt ich doch gleuben, Er versuche mich wie Abraham [1. Mose 22] und stellete sich so zornig und were doch nicht ernst“, WA 31/1, S. 159.

Der höllisch erlebte sei der verhüllte Gott, deus absconditus: „... Gottes Wille, obgleich in Wahrheit und von Natur ‚gut, wohlgefällig, vollkommen’ [Röm. 12, 2], ist doch so verborgen unter dem Anschein des Bösen, Missliebigen und Hoffnungslosen, dass er unserem Willen ... als Teufelswille erscheinen mag“ („... voluntas Dei, cum sit vere et naturaliter ‚bona, beneplacens, perfecta’, Sed ita abscondita sub spetie [sic] mali, displicentis ac desperati, ut nostre voluntati ... diaboli voluntas videatur“); WA 56, S. 447.

Dass Gott schrecklich ist, sei nur Einbildung: „Schreckensvoll bilde ich mir einen anderen, einen zornigen Gott ein. Dabei ist Gott das nicht, er ist ‚Trostvater’ [2. Kor. 1, 3]“ („In terrore fingo mihi alium deum, iratum. Et non est, sed est ‚pater consolationis’“); WA 40/2, S. 417.

... sei Einflüsterung des Verstandes: Gottes Äußerungen seien unzuverlässig, teuflisch, monströs, so urteile der Verstand („Quid loquitur [deus]? ... infirma, ... diabolica, – Si rationem consulis ... Monstra sunt, dicit ratio; dicit ista diabolica“); WA 40/1, S. 361. Der Teufel habe uns im Paradies die Augen geöffnet [1. Mose 3, 4-7], jetzt müssten wir uns anstrengen, sie wieder zu schließen und zu verstopfen; WA 42, S. 672.

... sei Einflüsterung des Gewissens: „Er [Gott] bleibt ymer gütig, [aber] noch ist ynn meinem gewissen nicht anders denn das er zornig ist“; WA 24, S. 578.

... sei Einflüsterung des Teufels: Der „teufel selbs“ könne Glauben, Hoffnung und Gottesliebe so anfechten, „das[s] dem elenden gewisen nicht anders ist, denn Gott, teuffel, tod, sünd, helle [Hölle] und alle Creatur seien ein ding und alle sein ewiger unablessiger feind worden“; WA 31/1, S. 147.

Zu Buchseite 152 Mitte: Bestreitung der Gegensätzlichkeit Gottes in der ‚Konkordienformel’

Konkordienformel [entstanden in den 1570ger Jahren], Sol. Decl. XI, 35; Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 4. Aufl. 1959, S. 1074.

Zu Buchseite 152 Mitte: So ist es common sense, nicht nur bei den Lutheranern

Beispiel aus dem Lager der Reformierten: „Es ist bekannt, dass Luther ... den Schrecken vor Gottes Zorn ... auf ein besonderes Wesen Gottes in seiner Majestät und Verborgenheit zurückgeführt hat. Wir folgen darin Luther nicht“; „Es gibt keine tiefere Tiefe des Wesens und Wirkens Gottes als die, die in diesem Geschehen [dem Christus-Geschehen] ... offenbar geworden ist“ (K. Barth, Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/1, S. 407 und Bd. II/2, S. 57.

Zu Buchseite 152 unter Mitte: Böhme hat die Ambivalenz der einen Gotteswirklichkeit visionär erlebt

Aur. 19, 5-13; Jacob Böhme, Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W.-E. Peuckert, Bd. 1, 1955, S. 265f.

Zu Buchseite 152 unten: Böhmes Kernaussagen über Gottes Gegensätzlichkeit

Gott habe beides geschaffen, Licht und Finsternis, Himmel und Hölle, Gutes und Böses: Vom dreifachen Leben 1, 39f; a. a. O., Bd. 3, 1960, Abt. III, S. 12.

Gott *sei* beides: „Er ist selber alles Wesen, Er ist Bös und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis“ (Myst. Magn. 8, 24; a. a. O., Bd. 7, 1958, S. 44).

Beide Gottesseiten seien gleichgewichtig: „GOttes Liebe ist so gross als sein Zorn, sein Feuer ist so gross als sein Licht, und seine Finsternis ist so gross als der andern eines; es ist alles gleich ewig“ (Zweite Schrift gegen Tilke 143; a. a. O., Bd. 5, 1960, Abt. X, S. 132).

Beide Gottesseiten seien trotz ihrer Gegensätzlichkeit im Ursprung eins: Man müsse „unterscheiden GOttes Liebe und Zorn ... Sie sind wol im Liebe-Feuer [in der alle Evolution betreibenden Leidenschaft, so könnte man übersetzen] Eins, aber in der Scheidung sind sie zwey ... und sind zwey Centra, kommen aber ursprünglich aus der Einheit, aus Einem Grunde“ (Quaest. theos. 9, 3; a. a. O., Bd. 9, 1956, Abt. XVIII, S. 26f).

Zu Buchseite 152 unten / 153 oben: Swedenborgs Sicht

Alles existiere aus Gegensatz-Gleichgewicht: „Alles muss im Gleichgewicht sein, damit es existieren kann“, derart dass „es nichts ohne Beziehung zu seinem Gegenteil gibt“ (Himmel und Hölle [im latein. Original: De coelo ... et de inferno ...], übers. v. F. Horn, 1977, Nr. 589, S. 445, und Nr. 541, S. 406).

... aus dem Gleichgewicht von Himmel und Hölle bzw. von Gutem und Bösen: „Ein solches Gleichgewicht besteht zwischen Himmel und Hölle“; es handle sich „um ein geistiges Gleichgewicht, ein Gleichgewicht des Falschen gegen das Wahre und des Bösen gegen das Gute“ (a. a. O., Nr. 537, S. 403f).

Gott regiere beide Seiten: „Würde der Herr nicht die Himmel wie die Höllen regieren, so gäbe es keinerlei Gleichgewicht, folglich auch keinen Himmel und keine Hölle“ (a. a. O., Nr. 592, S. 448f).

... allerdings nicht gleichgewichtig, sondern als Quelle des Guten und zum Schutz der Himmelseite: „Man muss wissen, dass die Höllen fortwährend den Himmel angreifen und danach trachten, ihn zu zerstören. Der Herr dagegen beschützt ihn fortwährend, indem er seine Bewohner von dem Bösen ihres Eigenen abhält und in dem Guten erhält, das von Ihm ausgeht“ (a. a. O., Nr. 595, S. 450f).

Zu Buchseite 153 oben: Schellings unterschiedliche Anschauungen

Gott als absolute Vernunft: Es irre sich, wer „über dem Absoluten der Vernunft noch ein anderes als Gott setzt“ (Sämmtliche Werke, hg. v. K. F. A. Schelling, 1856-1861, Abt. I, Bd. 6, S. 21; reprograf. Nachdruck in Auswahl, 1966-1986, Band ‚Schriften von 1801-1804’, 1981, S. 607).

Allem Vernünftigen voraus liegend als dessen Gegensatz und Mutter eine irrationale und schreckliche Urmacht: In „der Welt, wie wir sie jetzt erblicken“, sei „alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen ... Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsternis ist ihr nothwendiges Erbtheil“ (Sämmtl. Werke ..., Abt. I, Bd. 7, S. 359f; reprograf. Nachdruck ..., Band ‚Schriften von 1806-1813’, 1983, S. 303f). „Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, dass die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne“ (Sämmtl. Werke ..., Abt. I, Bd. 8, S. 268; reprograf. Nachdruck ..., Band ‚Schriften von 1813-1830’, 1976, S. 74).

In Schellings letzten Lebensjahren eine wieder optimistischere Gottesvorstellung: „Gott ist die über alle Potenzen erhabene Ursache, weil er das allen Potenzen voraus Seyende ist“ (Sämmtl. Werke ..., Abt. II, Bd. 4, S. 280; reprograf. Nachdruck ..., Band ‚Philosophie der Offenbarung, zweiter Band’, 1983, S. 280). Dieses Gottes Ökonomie sei aufs Gute gerichtet, zu ihr gehöre als einstweiliges Werkzeug auch die Finsterseite, auch der Satan (a. a. O., S. 244-278).

Zu Buchseite 153 über Mitte: R. Otto über das gegensätzliche Urmacht-Erleben

Erleben des mysterium tremendum et fascinans: Das „Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühls-regung“ sei das „Gefühl des mysterium tremendum, des schauervollen Geheimnisses“ (Das Heilige, Nachdruck 1991 der Ausgabe 1963/1979, S. 13). Diesem ‚mysterium tremendum’ müsse man „beifügen[,] dass es zugleich ein schlechthin fascinans ist, und in diesem zugleich unendlich Schauervollen und unendlich Wundervollen hat das Mysterium seinen eigenen positiven [tatsächlichen] Doppel-Inhalt[,] der dem Gefühle sich kundtut“ (a. a. O., S. 56). Das gelte auch für die christliche Religion: Es sei nötig, „das Rationale in der christlichen Gottesidee immerdar auf dem Urgrunde ihrer irrationalen Momente zu hegen[,] um ihm so seine Tiefe zu sichern“ (a. a. O., S. 133).

Allerdings Entwicklung des Erlebens hin zum Heilvollen des Numinosen: Der „Grundzug von aller höheren Religion“ äußere sich am stärksten im Christentum, dessen neues und Echtestes treffend

beschrieben sei in Röm. 8, 15: „Ihr habt nicht einen knechtlichen Geist empfangen dass ihr euch abermals fürchten müsstet, sondern ihr habt einen kindlichen Geist empfangen durch welchen wir rufen: ‚Abba lieber Vater'" (a. a. O., S. 193f).

Zu Buchseite 153 Mitte: Gegensätzlichkeit Gottes bei Tillich

Ambivalente Gottesoffenbarung: Erleben der Offenbarung Gottes erfahre zugleich die „vernichtende[n] Macht der göttlichen Gegenwart (mysterium tremendum)" und die „erhebende[n] Macht der göttlichen Gegenwart (mysterium fascinosum)", sei zugleich „Erfahrung des Abgrundes" und „Erfahrung des Grundes" (Syst. Theol., Bd. I, 3. Aufl. 1956, S. 137). „Denn den Gott, der wirklich Gott ist, ins Auge fassen können, heißt auch, die absolute Drohung des Nichtseins ins Auge zu fassen. Das ‚nackte Absolute' (um einen Ausdruck Luthers zu gebrauchen) erzeugt die ‚nackte Angst'" (Der Mut zum Sein, 5. Aufl. 1964, S. 33). „Ohne das zweite Prinzip [‚logos', d.h. ‚Sinn und Struktur'] wäre das erste Prinzip [‚Abgrund des Göttlichen', das ‚Macht-Element'] Chaos und ein brennendes Feuer, nicht aber der schöpferische Grund" (Syst. Theol., Bd. I, S. 289).

Allerdings sei Gott-intern die abgründig schreckliche Seite dominiert von der heilvollen als dem eigentlichen Göttlichen: Tillich erklärt, dass „das Göttliche sich und das Dämonische umfaßt" (Syst. Theol. Bd. I, S. 254). „... im göttlichen Leben gefährdet das Element des Chaotischen die ewige Erfüllung nicht, während es im Leben des Geschöpfes unter den Bedingungen der Entfremdung zur Zweideutigkeit des Sich-Schaffens führt", zur „Zerstörung", nämlich zum „Vorherrschen des Elementes des Chaotischen über die Form in der Dynamik des Lebens" (Syst. Theol., Bd. III, 1966, S. 65).

Zu Buchseite 153 unter Mitte: Teilhards Schwanken in der Gegensatzproblematik

Höllisches und Himmlisches als gegenteilige Bekundungen der einen göttlichen Energie: „... die Feuer der Hölle und die Feuer des Himmels sind nicht zwei verschiedene Kräfte, sondern die gegenteiligen Bekundungen derselben Energie"; die „Flammen der Hölle" seien Teil „der lodernden Fülle des göttlichen Milieus" (Das göttliche Milieu, übers. v. K. Schmitz-Moormann, 7. Aufl. 1969, S. 185. Unter dem ‚göttlichen Milieu' versteht Teilhard das All als von Gott durchdrungenes; a. a. O., S. 142-144).

Allerdings hält Teilhard Gott doch einseitig für gnädig liebevoll: „... die göttliche Unermesslichkeit ... Wir fühlen sie von jener heiligmachenden Gnade erfüllt, ... ganz ähnlich jener Liebe ..., von der die Schrift [Bibel] uns sagt, dass sie eines Tages allein als das einzige beständige Prinzip der Natur und der Kräfte bleiben wird" (a. a. O., S. 142).

Daher entweder verwandelnde Unterordnung des Finsteren unter die lichte Gotteswirklichkeit ...: Gott sei fähig, „eine geheimnisvolle Umkehrung des Übels zum Guten zu bewirken" (a. a. O., S. 94). „Schmerz und Schuld, Tränen und Blut" seien „durchwegs Nebenprodukte" und „häufig wertvoll und neuverwendbar" (Der Mensch im Kosmos, übers. v. O. Marbach, Nachdruck 1994 der Ausg. v. 1959, S. 325).

... oder aber endgültige Spaltung: „Die universelle Liebe würde dann schließlich nur einen Teil der Noosphäre [d.h. der Evolution im Stadium von Bewusstheit und Denken] beleben und loslösen, um ihn zu vollenden", sodass es „zwei entgegengesetzte Ziele der Evolution" gebe (Der Mensch im Kosmos, S. 299).

***Tiefenpsychologische Bestätigung***
[Buchseiten 153-161]

Zu Buchseite 153 unten: Freud, Gott und Teufel seien ursprünglich eine einzige Gestalt

Es sei leicht zu erraten, „dass Gott und Teufel ursprünglich identisch waren, eine einzige Gestalt, die später in zwei mit entgegengesetzten Eigenschaften zerlegt wurde" (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. VII, [1973] Lizenzausgabe 1977, S. 301).

Zu Buchseite 153 unten / 154 oben: Gott/Teufel nur überhöhtes Vaterbild

Gott sei „ein Vaterersatz ... oder richtiger: ein erhöhter Vater oder noch anders: ein Nachbild des Vaters, wie man ihn in der Kindheit sah und erlebte, der Einzelne in seiner eigenen Kindheit und das

Menschengeschlecht in seiner Vorzeit als Vater der primitiven Urhorde.“ Das Verhältnis zu diesem Vater umfasse „zwei einander entgegengesetzte Gefühlsregungen, nicht nur eine zärtlich unterwürfige, sondern auch eine feindselig trotzige. Dieselbe Ambivalenz beherrscht nach unserer Auffassung das Verhältnis der Menschenart zu ihrer Gottheit“ (a. a. O., S. 300).

Zu Buchseite 154 Mitte bis unten: Vier Träume

Den letztgenannten Traum berichtet G. Isler (Von der Notwendigkeit, mit dem Bösen umzugehen; Jungiana Reihe A, Bd. 3, 1991, S. 100); die drei anderen wurden meiner Frau bzw. mir anvertraut.

Zu Buchseite 155 oben: Hell/dunkel-Ambivalenz eignet dem Psychischen generell

„Die Struktur der Psyche ist ... dermaßen kontradiktorisch oder kontrapunktisch, dass es wohl keine psychologische Feststellung oder keinen allgemeinen Satz gibt, zu dem man nicht sofort auch das Gegenteil behaupten müsste“ (C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 16 [4. Aufl. 1984], S. 83).

Eine norddeutsche Sage erzählt von einem Schäfer, der bei stürmischem Wetter in der Tiefe des Sager Meeres [ein See südlich von Oldenburg in Niedersachsen] Krieger heftig miteinander kämpfen sah (L. Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg, 2. Aufl. 1909, Bd. I, S. 516).

Im Märchen ‚Der Teufel mit den drei goldenen Haaren’ (Grimms Märchen) arbeiten der Teufel und seine Ellermutter [Großmutter, Große Mutter] gegeneinander, segensreich in ihrer hintergründigen Zusammenarbeit.

Zu Buchseite 155 oben: Die helle Seite des Psychischen ist nicht nur ‚gut’, die dunkle nicht nur ‚böse’

„Wäre das Unbewusste ... nur nefast, nur böse, so wäre die Situation einfach und der Weg klar; man täte das Gute und miede das Böse. Aber was ist gut und was ist bös? Das Unbewusste ist nicht bloß naturhaft und böse, sondern auch die Quelle höchster Güter“ (Jung, Ges. Werke, Bd. 16 [4. Aufl. 1984], S. 204).

Zu Buchseite 155 über Mitte: Jung, Enantiodromie

„Der alte Heraklit ... hat das wunderbarste aller psychologischen Gesetze entdeckt: nämlich die regulierende Funktion der Gegensätze. Er nannte dies die Enantiodromia, das Entgegenlaufen, worunter er verstand, dass alles einmal in sein Gegenteil hineinlaufe ... Dem grausamen Gesetz der Enantiodromie entrinnt nur der, der sich vom Unbewussten zu unterscheiden weiß, nicht etwa dadurch, dass er es verdrängt – denn sonst packt es ihn einfach von hinten –, sondern dadurch, dass er es sichtbar vor sich stellt als etwas von ihm Unterschiedenes ... Die Enantiodromie ist das Auseinandergerissensein in die Gegensatzpaare, die dem Gotte eignen“ (Ges. Werke, Bd. 7 [2. Aufl. 1974], S. 77-79).

Zu Buchseite 155 Mitte: Enantiodrome Gegensätzlichkeit der Archetypen und des Selbst

Man müsse zur Kenntnis nehmen, sagt Jung, „dass alle Archetypen überhaupt von sich aus günstige und ungünstige, helle und dunkle, gute und böse Wirkungen entfalten. Schließlich muss man erkennen, dass das Selbst eine complexio oppositorum [Umfassung von Gegensätzen] darstellt, weil es eben überhaupt keine Wirklichkeit ohne Gegensätzlichkeit gibt“ (Ges. Werke, Bd. 9/II [1976], S. 282).

Zu Buchseite 155 unten: Jung über die *empirische* Gegensätzlichkeit des Selbst wie der ‚Taten Gottes’

Weiteres Jung-Zitat: „Das Unbewusste ist ambivalent; es kann gute wie schlechte Wirkungen hervorbringen. So hat auch das Gottesbild zwei Seiten, wie JHWH [der alttestamentlich Jahwe] oder der Gott des Clemens Romanus, der zwei Hände hat: die Rechte ist der XP [Christus] und die Linke Satan ... So hat, wie Gott, das Unbewusste zwei Aspekte; der eine ist gut, günstig, wohltätig, der andere schlecht, übelwollend, unheilvoll. Das Unbewusste ist die unmittelbare Quelle unserer religiösen Erfahrungen. Die psychische Natur aller Erfahrung will nicht besagen, dass die transzendentalen [unserem Erleben und Erkennen vorausliegenden] Wirklichkeiten ebenfalls psychisch seien“ (Ges. Werke, Bd. 18/II [2. Aufl. 1993], S. 731f). In diesem Rahmen kann Tiefenpsychologie aus ihrer Kenntnis sagen: „Gott hat einen furchtbaren Doppelaspekt: ein Meer der

Gnade stößt an einen glühenden Feuersee ...“ (Jung, Ges. Werke, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 484, in Interpretation der Johannesoffenbarung).

Zu Buchseite 155 unten: Selbstsymbole und Gottessymbole empirisch nicht unterscheidbar

Jung, Ges. Werke, Bd. 11 (2. Aufl. 1973), S. 211.

Zu Buchseite 156 oben bis Mitte: Biblische Schlangen-, Löwen- und Feuer-Symbolik

Die Schlange als Gestalt des verführenden Teufels: 1. Mose 3; als Gegner der Gotteswelt: Off. 12, 9; als giftigen Schlangenbiss heilende Gestalt: 4. Mose 21, 9; als Christussymbol: Joh. 3, 14f.

Der Löwe als Symbol einerseits für den verschlingenden Teufel: 1. Petr. 5, 8; andererseits für den siegreichen Christus: Off. 5, 5 (nach 1. Mose 49, 9).

Feuer einerseits als Kennzeichen des Höllenreiches: z.B. Matth. 25, 41 und Off. 21, 8; andererseits als Gottesattribut: brennender Dornbusch, 2. Mose 3, 2; führende Feuersäule, 2. Mose 13, 21; Pfingstfeuer des Heiligen Geistes, Apostelgesch. 2, 3f.

Zu Buchseite 156 unten: Hinter dem individuellen steht der überpersönliche Schatten

Es sei Tatsache, sagt Jung, „dass die Inhalte des persönlichen Unbewussten (eben des Schattens) zunächst ununterscheidbar mit den archetypischen Inhalten des kollektiven Unbewussten zusammenhängen und bei der Bewusstwerdung des Schattens diese gleichsam mit heraufziehen“ (Ges. Werke, Bd. 12 [1972], S. 48).

Zu Buchseite 156 unten: Der überpersönliche Schatten ist bedrohlich und doch auch segensreich

„... ist der archetypische Schatten bloß ein Negativum im Leben, ein Hindernis, das überwunden werden muss? Oder weist er im Gegenteil auf ein Übel hin, das sich unter Umständen als ein Gutes erweist?“: Das lasse sich nicht ein für alle Mal entscheiden (L. Frey-Rohn, Das Böse in psychologischer Sicht; Studien aus dem C.G.Jung-Institut Zürich, Bd. XIII, 1961, S. 193f).

Zu Buchseite 157 oben: Der Schattenaspekt von Gott abgespalten und als Teufel abgewehrt

Man solle „dem Schwarzen“ keinen Einlass gewähren, rät schon der frühchristliche Barnabasbrief (4, 10; Die Apostolischen Väter, griech./deutsch, übers. u. hg. v. A. Lindemann u. H. Paulsen, 1992, S. 34/35).

Zu Buchseite 157 über Mitte: Der Teufel aus Gottes Schatten entstanden

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. v. H. Bächtold-Stäubli, 1927ff, Bd. IX [1938/41], Nachtragsteil, Sp. 126. – Gott selber habe keinen Schatten („... Mecklenburger Rätsel: Ik heff’t, du heß’t, un’n ollen Klotz hett’t; oewer uns’ Herrgott hett’t nich“; „Ich hab’s, du hast’s, und ein alter/blöder Klotz hat’s; aber unser Herrgott hat’s nicht“; a. a. O., Sp. 138).

Zu Buchseite 157 über Mitte: Der überpersönliche Schatten als das Nichtige, aus dem Gott die Kreatur hervorrufe

Walter Mostert verweist dafür auf Augustin, Thomas von Aquin und Karl Barth und unterstellt dieses Verständnis von ‚Schatten’ auch C. G. Jung (W. Mostert, Gott und das Böse; Zeitschr. für Theol. u. Kirche, 77. Jahrgang 1980, S. 456, Anm. 7).

Zu Buchseite 157 über Mitte: Das Böse als von Gott Verneintes und darum ‚fliehender Schatten’

K. Barth, Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. III/3, S. 405-409 („fliehender Schatten“: S. 406). In der durch Christus verwirklichten Gotteswelt habe das Nichtige keinerlei Sein, auch nicht mehr als fliehender Schatten (a. a. O., S. 419).

Zu Buchseite 157 Mitte: Sogar dem Menschen als Gottesgeschöpf den Schatten abgesprochen

Wo Meister Eckhard mit dem Kirchenvater Hieronymus sagte, jeder Mensch habe seit Beginn seines Daseins „einen guten Geist, einen Engel, und einen bösen Geist, einen Teufel“ (Deutsche Predigten

und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, [1963] 1979, S. 140f [Traktat ‚Vom edlen Menschen']), da sagt ein Gerhard Tersteegen, in seiner gottgewollten Geschöpflichkeit und Vollendung sei der Mensch ohne Schatten: „Mein Leib im Paradiesesstand / Ganz keinen Schatten sollte geben; / Nun lebt er hier in Kreuz und Schand, / Führt nur ein rechtes Schattenleben; / Drum, ob der Schattenleib zerbricht, / Ich werd' ein edler Haus erlangen, / Drin ich, durchstrahlt von GOttes Licht, / Werd' ewig ohne Schatten prangen" (Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen, [1727] 1844, S. 114).

Und in unserer Zeit erklärt ein Eugen Drewermann, der sich doch mit Jungs Psychologie auskennt und ihr weitgehend folgt, „das Böse, Dunkle, Schattenhafte" des Menschen stamme nicht aus seiner Geschöpflichkeit, sondern aus seiner schuldhaften Angst (Strukturen des Bösen, Bd. II, 6. Aufl. 1988, S. 31); und die Schattenlosigkeit der Gestalt Christi, von Jung als mangelnde Ganzheit gesehen, beweise dem Theologen gerade, „dass es kein ‚Böses' im Menschen gebe, das zu integrieren sei, wenn nur einmal die Angst im Verhältnis zu Gott dem Glauben gewichen sei" (a. a. O., S. 34).

Ähnlich hatte schon der römische Philosoph Seneca erklärt, im guten Menschen [vir bonus; das stoische Menschenideal] gebe es nichts Schlechtes (Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, 1974, Sp. 947) – und dieser Schattenverächter hat die Erziehung des bestialischen Kaisers Nero auf dem Gewissen!

Zu Buchseite 157 unten: Widerwillen des Unbewussten gegen die Bewusstwerdung

„Das Unbewusste will ins Bewusstsein einfließen, um zum Lichte zu gelangen, und zugleich hindert es sich selber daran, da es lieber unbewusst bleiben möchte" (Jung, Ges. Werke, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 490).

Zu Buchseite 158 oben: Lebenslang schmälert das Unbewusste dem Bewusstsein seinen Besitzstand

Jung'sche Psychologie spricht da – mit einem Begriff des französichen Psychologen Pierre Janet – vom ‚abaissement du niveau mental' [Herabsetzung des Bewusstseinsniveaus], das bemerkenswerterweise oft gerade dann eintritt, wenn Emotionen, Ahnungen, Bilder aus dem Unbewussten das Bewusstsein ergreifen.

Zu Buchseite 158 Mitte: Mythisch-symbolisch begegnet die rückverschlingende Tendenz des Unbewussten als verschlingende Urmutter

„... wie die Mutter, die doch das Leben gibt, als ‚furchtbare' oder ‚verschlingende' Mutter es wieder nimmt" (Jung, Ges. Werke, Bd. 5 [2. Aufl. 1977], S. 336). Dazu ausführlich E. Neumann, Die Große Mutter, 11. Aufl. 1997 (v. a. Kap. 10 = S. 147ff).

Zu Buchseite 159 oben: Durch Prophetenwort kündigt Gott seinem Volk Vernichtung an

Beispiele: Amos 8, 1-3; Jer. 14, 10-12.

Zu Buchseite 159 über Mitte: Mose bringt Gott vom Ausrotten seines Volkes ab

2. Mose 32, 7-14.

Zu Buchseite 159 unter Mitte: Aus ‚heiligem Rest' ein Wiederausgrünen auf intensiverer Stufe

Beispiele: Jes. 4, 2f; 11, 1ff.

Zu Buchseite 159 unten / 160 oben: Eintauchen in die unbewussten Quellen, aus denen das Bewusstsein bereichert und gewandelt wieder auftaucht

„So gefährlich und zerstörerisch eine derartige Auflösung des herrschenden Bewusstseins ... sein kann, so ist sie dennoch die unerlässliche Voraussetzung der Erneuerung"; Andreas Schweizer, in tiefenpsychologischer Deutung nächtlich zerfressender Schlangen oder Würmer u. dgl. im altägyptischen Unterweltsbuch ‚Amduat' (Seelenführer durch den verborgenen Raum, 1994, S. 97).

Man kann eine gewisse Nähe sehen zwischen Freuds ‚Todestrieb' – ein später Gedanke Freuds, der ihn mit zwingender Macht ergriffen habe (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 247) – und Jungs ‚Rückverschlingung'; aber während hier der Untergang die Chance auf Erneuerung in sich trägt, ist Freuds Todestrieb nur destruktuv und steht zu

seinem Gegenpol, dem Lebenstrieb oder ‚Eros', im Verhältnis unversöhnlicher Rivalität (auch dort, wo ein Kompromiss zwischen beiden gelingt).

Zu Buchseite 160 oben: Aus dem Schlaf taucht das Bewusstsein frisch gestärkt auf

Ähnliches geschieht in „jene[n] Stunden buddhistischer Versenkung, wo man an irgendetwas herumbäschelt oder -liest, während in den purpurnen Tiefen des Unterbewusstseins die nötigen Umgruppierungen sich vollziehen"; Karl Barth, Brief 18. 12. 1922 (Gottesdienst – Menschendienst. E. Thurneysen zum 70. Geburtstag, 1958, S. 53f). Der etwas mokante Ton verrät, dass Barth ansonsten der Psychologie des Unbewussten sehr skeptisch gegenübersteht.

Zu Buchseite 160 oben: Für glücklichen Ausgang keine Gewähr

„... da wir nie mit Sicherheit wissen können, ob aus der Nigredo und dem Chaos neues Leben entsteht, oder ob nicht doch vielleicht der destruktive Aspekt am Ende überwiege" (Andr. Schweizer, Seelenführer ..., S. 97f).

Zu Buchseite 160 Mitte: Bloße Abwehr würde die Bedrohung steigern

„Je ablehnender die Einstellung des Bewusstseins zum Unbewussten ist, desto gefährlicher wird letzteres" (Jung, Ges. Werke, Bd. 5 [2. Aufl. 1977], S. 380).

Zu Buchseite 160 unter Mitte: Sich auf den Sog des Unbewussten einlassen, bis das Bewusstsein bereichert wieder auftaucht

Symbolisch beschreibt das der aus vielen Kulturen bekannte Mythos der ‚Nachtmeerfahrt': Am Abend begibt sich der Held in die Unterwelt und hat dort zu kämpfen, bis es in tiefster Finsternis zur Feueranzündung kommt (ob als Tat des Helden oder als Ereignis seitens der Tiefenmächte, das bleibt vielfach in der Schwebe) und der Held mit dem neugewonnenen Feuer in die Tagwelt zurückkehrt, wie am Morgen die Sonne aus dem Meer aufsteigt.

Mythisches Material und tiefenpsychologische Deutung dazu bei C. G. Jung, a. a. O., S. 265ff. Jung resümiert andernorts: Es „entdeckt und gewinnt nur jener den Hort, das heißt die ‚schwer erreichbare Kostbarkeit', welcher die Auseinandersetzung mit dem Drachen wagt und dabei nicht zugrunde geht ... er hat sich dem dunklen Untergrund seines Selbst gestellt und damit sein Selbst gewonnen" (Ges. Werke, Bd. 14/II [2. Aufl. 1972], S. 310).

Aus der christlichen Gedankenwelt ist, nebst der zentralen Botschaft von Jesu Auferstehung zu neuem Leben dank durchgestandener Kreuzigung und Höllenfahrt, an Noahs Arche-Fahrt zu erinnern oder an Jonas dreitägiges Verschlungensein (Jona 2), aber auch an das gnostische Perlenlied: Es beschreibt, mit Anklängen an Jesu Gleichnisse vom Verlorenen Sohn (Luk. 15, 11ff) und von der kostbaren Perle (Matth. 13, 45f), die Aussendung und erfolgreiche Rückkehr eines Königssohns (gedeutet ebenso auf Adam d.h. ‚Mensch' wie auf Christus als den ‚erlösten Erlöser'), der aus der Unterwelt (‚Ägypten') „die eine Perle" holen, sie dem bewachenden Drachen entwinden soll; dort angekommen, vergisst er zunächst sich selbst und die Perle, wird aber durch Botschaft aus dem Vaterhause geweckt und kann die Perle gewinnen und heimbringen (Thomasakten 108-113; Neutestamentl. Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. v. E. Hennecke u. W. Schneemelcher, Bd. II, 6. Aufl. 1997, S. 344-348. Der Text stammt aus iranisch beeinflussten Gnostikerkreisen Syriens).

Zu Buchseite 160 unten mit Anm. 108: Glückseliges Ertrinken (Zitat Angelus Silesius)

Ähnlich sagt Bernhard von Clairvaux von der in liebender Demut vollkommenen Seele: „... diese Seele drückt der Vater als herrliche Braut ganz fest an sich. Dann kann die Vernunft [ratio; hier so viel wie Bewusstheit] nicht mehr an sich selbst denken, die Willenskraft nicht mehr an den Nächsten, sondern jene glückliche Seele kann nur noch voll Wonne das eine sagen: ‚Der König hat mich in sein Gemach eingeführt' [Hoheslied 1, 4]" (De gradibus VII/21; Bernhard von Clairvaux, hg. u. übers. v. B. Schellenberger, 1982, S. 138).

Solches Ertrinken kann zu Inflation, zu Aufgeblasenheit führen, derart dass das bewusste Ich der Urmacht nicht mehr gegenübersteht, sondern sie selber zu sein wähnt (Jung: Mana-Persönlichkeit). Mittelalterliche Begarden und Beginen, so wird berichtet, haben sich für dermaßen Gott-vereint gehalten, dass sie in Tat und Wahrheit Gott selbst seien – „quod sint realiter et veraciter ipse Deus" (I.

v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, 1890, reprograf. Nachdruck 1982, 2. Teil, S. 389f). Dergleichen Berichte beruhen freilich oft weniger auf Tatsachen als auf Verleumdung und amtskirchlicher Gräuelpropaganda (M Lambert, Häresie im Mittelalter, übers. v. R. Niemann, 2001, S. 192-196).

Zu Buchseite 161 oben: Therese von Avila, bei längerem Verbleiben in der Gottesverzückung drohe Tod oder Wahnsinn

Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu, Bd. 2: Das Buch der Klosterstiftungen, übers. v. P. Aloysius ab Immaculata Conceptione, ohne Jahr, S. 54f (6. Hauptstück, 2f).

Auch Meister Eckhart, ebenfalls mit hinreißender Gottvereinigung aus eigenem Erleben vertraut, warnt in einer Predigt über Maria und Marta (Luk. 10, 38-42) vor dem mystischen Ertrinken (dass die Seele „nicht ertrinkt im Wohlgefühl“) und hat den Mut, gegenläufig zum biblischen Text die Marta als Vorbild hinzustellen, weil sie nicht wie Maria „in Wohlgefühl schwelgte zu ihrer Seele vollem Genügen“, sondern aus der Jesus-hörigen Hingegebenheit an das Eine tätige Konsequenzen ziehe (Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, [1963] 1979, S. 280-289 [Predigt 28 nach Quints Zählung]; die wörtlichen Zitate S. 280 u. 281).

Dass es in unserer Entscheidung liege, nur das Zurücksinken in die Urmacht zum Ziel zu haben oder aus solcher Versunkenheit erneuert und bereichert wieder aufzutauchen, das sagt Jakob Böhme in seiner steilen Sprache so: Der Geist [der seiner bewusste Mensch] „mag wieder hinter sich, in seine Mutter die finstere Welt eingehen mit seiner Imagination, oder vor sich ins Feuers Angst [bei Böhme so viel wie Geburtsschmerz] durch den Tod ersincken, und im Lichte ausgrünen, wie er will; es stehet in seiner Wahl“ (Sex puncta theosophica 7, 3; Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W.-E. Peuckert, Bd. 4, 1957, Abt. VI, S. 50). Dass wir da aber in der wählenden Entscheidung zugleich und täterkoinzident bestimmt sind durch uns regierendes Urmächtiges, das beschreibt mythische Sprache der Valentinischen Gnosis so: Unter den vom Urvater Bythos [Tiefe] mit der Sigē [Schweigen] gezeugten ‚Äonen’ gebe es die Gestalt der Sophia [Weisheit, hier im Sinn von Wissen, Bewusstheit], die liebestoll mit dem Vater verschmelzen wollte und von seiner Süße verschlungen worden wäre, hätte nicht Horos [Grenze] sie gebremst und wieder zu sich gebracht (Irenäus, Adv. haereses I, 2, 2; deutsch in: W. Foerster, Die Gnosis, Bd. I, 2. Aufl. 1979, S. 173).

Zu Buchseite 161 Mitte: Jakobs Gotteskampf

1. Mose 32, 23ff.

Zu Buchseite 161 Mitte mit Anm. 109: Jes. 53, 11 in der alten Luther-Übersetzung

„Darum, daß seine Seele gearbeitet hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben“ (Wortlaut nach dem 1912 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss genehmigten Text).

## Entlastung Gottes vom Bösen?

[Buchseiten 161-182]

Zu Buchseite 161 unten: Offenbarung freundlicher Liebe Gottes in Jesus Christus als erfahrbare Wirklichkeit

Wo Eberhard Jüngel sagt, an den Sieg der göttlichen Liebe könne man nur glauben, da fährt er fort: „Glaube ist dabei nicht etwa als ein problematisches Fürwahrhalten zu begreifen“, sondern „der Glaube ist die zuverlässige Begründung der gewissen Hoffnung, insofern er die durch Gott selbst eröffnete Gewissheit ist, dass eben dieser Gott nichts als Liebe ist. Glaube ist also keine nur theoretische, sondern vielmehr eine in der *Erfahrung* göttlicher Liebe entstehende Gewissheit“ (Gott als Geheimnis der Welt, 4. Aufl. 1982, S. 465f).

Zu Buchseite 162 oben: Gott als summum bonum [höchstes Gut(es)], in dem kein Böses Raum habe

Die auf Jesus Christus gegründete Vorstellung vom nur-guten Gott traf sich mit nichtchristlichen Gottesvorstellungen aus dem Umfeld der jungen Christenheit. Denn Platons Gleichsetzung Gottes mit dem Guten und dessen Wirklichkeit (Resp. 379 c; s. o. ‚Zu Buchseite 145 unter Mitte’) hatte in der

griechisch-römischen Antike breite Zustimmung gefunden. „Gott ist das Gute, und das Gute ist Gott“, heißt es etwa im Corpus Hermeticum (Corp. Herm. II, 16; nach: Theol. Wörterbuch zum N. T., Bd. I, 1933, S. 12. Das Corpus Hermeticum ist eine im 1.-3. Jh. n. Chr. entstandene griechischsprachige Sammlung von Traktaten, als deren Verfasser schon bald der mythisch-göttliche Hermes Trismegistos [der ‚dreinal größte Hermes’] galt). Und Philo von Alexandrien erklärte, das Göttliche sei Urheber alles Guten und keines Bösen zu nennen (Omn. Prob. Lib. 84; nach: Theol. Wörterbuch zum N. T., Bd. III, 1938, S. 474. Philo[n] von Alexandria, Zeitgenosse Jesu, gilt als bedeutendster Denker des hellenistischen [des für griechische Kultur offenen] Judentums). Solche Äußerungen wurden gerne aufgenommen, wo man den christlichen Glauben mithilfe griechischen Denkens plausibel zu machen suchte. So schrieb z.B. im Jahr 177 Athenagoras, der ‚christliche Philosoph aus Athen’: „... Gott aber, der vollkommen gut ist, tut ewig nur Gutes“ (Bittschrift an Kaiser Mark Aurel XXVI, 2; Altkirchliche Apologeten, Heft 1 der Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, hg. v. G. Ruhbach, 1966, S. 55).

Und bis heute besteht christliche Theologie darauf, dass „Gott absolut aus dem Bannkreis des Bösen herausgehalten werden muss“ (Eugen Drewermann, Strukturen des Bösen, Bd. III, 7. Aufl. 1992, S. 117) bzw. dass „Gott den über das Böse Erhabenen, den Widerpart des Bösen bedeutet“ (Walter Mostert, Gott und das Böse; Zeitschr. für Theol. u. Kirche, 77. Jahrgang 1980, S. 461), denn „Gott ist nicht nur gut, sondern seine Güte besteht darin, dass er gut macht, also Böses durch Gutes beendet und überwindet und aus Bösem durch Gutes Gutes schafft“ (Ingolf U. Dalferth, Malum, 2008, S. 116). Sogar der verlockenden Behauptung sprachlicher Verwandtschaft der deutschen Wörter ‚Gott’ und ‚gut’, die z.B. Zwingli vertrat – „Wir Tütschen habend den namen ‚gott’ vom guten genommen“ (H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/1, 1961, S. 452) –, kann man noch immer begegnen, obwohl es dafür etymologisch keinen Anhalt gibt.

Im Mittelalter stand hoch in Geltung die Vorstellung Gottes als des ‚summum bonum’: Gott sei das höchste Gut(e), Inbegriff und Quell des Guten (Beispiel: Thomas v. Aquin, Summa theologiae I q.6). Diese Formulierung geht über Augustin – Gott sei „summum et optimum bonum“, „das höchste und beste Gut“ (Conf. VII, 4, 6; Confessiones/Bekenntnisse, latein./deutsch hg. v. J. Bernhart, 4. Aufl. 1980, S. 310/311) und „bonum omnis boni“, „das Gute alles Guten“ (De trin. VIII, 3, 4; Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 50, 1968, S. 272) – zurück auf Platons Ansetzung des Guten als höchste Idee (Resp. 508 e - 509 b; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. IV, S. 347f).

Von da ist es nicht weit zu dem (durch Mark. 10, 18 gestützten) Satz, *nur* Gott sei gut; so schreibt etwa Karl Barth, dass „Gott allein gut ist“ und erläutert: „Auch er kann nichts daran ändern, dass er der allein Gute ... ist ... Gott müsste aufhören, Gott zu sein, wenn er an diesem Unterschied zwischen sich und jedem anderen Wesen etwas ändern könnte“ (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. III/1, S. 298). Und solche Annäherung von Gott und gut bis zur Identität führt dahin, dass als Inhalt des Guten letztlich nur Gott zu nennen sei, welche Auskunft jenen Streit provozierte, ob Gott immer nur das Gute wolle oder ob immer nur das gut sei, was Gott will – ein Streit, der uns in Kap. 2 begegnete und den man sich hätte ersparen können, hätte man nicht Gut und Böse ontologisiert, als seien sie Seinsgegebenheiten und nicht in Wahrheit jeweilige Bewertungen von Gegebenheiten.

Wie auch immer aber die christlichen Vertreter der Nur-Gutheit Gottes das Verhältnis von Gott und Gut bestimmen: Dass Gott rein gut sei, gütige Liebe, summum bonum, Quell alles Guten und keines Bösen, das, so heißt es, müsse man glauben. „Du darfst dich bis ins äußerste umfangen und geliebt fühlen ...; du musst nur das Vertrauen aufbringen, gegen all die Sperrwände deiner Ängste anzulieben“, schreibt Eugen Drewermann (Glauben in Freiheit, Bd. I, 2. Aufl. 1993, S. 454); und Eberhard Jüngel in Auslegung des Satzes ‚Gott ist Liebe’ (1. Joh. 4, 8.16): An den „Sieg der Liebe“ könne man „angesichts der Übermacht der Lieblosigkeit nur glauben“ (Gott als Geheimnis der Welt, 4. Aufl. 1982, S. 465). Beruft sich dieser Glaube auf Erfahrung, so doch nur auf Erfahrung der in Jesus Christus eröffneten Liebe Gottes. Wäre von einer Liebe die Rede, wie sie als leidenschaftliches Drängen in *allem* Wirklichkeitsgeschehen, in aller Evolution am Werk ist, faszinierend *und* schrecklich, ‚gut’ *und* ‚böse’, auch angsterregend nämlich und brutal bis zur ‚Lieblosigkeit’, dann wäre von Gott die Rede, wie er als Urmacht in allem Sein und Geschehen erfahrbar ist.

Aber so ist es ja nicht gemeint; dass Gottes Liebe auch dunkle, ‚böse’ Seiten haben könnte, das will der hier für erforderlich erklärte Glaube gerade ausschließen. Man müsse vor allem sehen, fordert Calvin, wie Gottes Wille alles Weltgeschehen verursache, ohne dass doch Gott Urheber von Bösem sei („Primo loco videndum est, quomodo Dei voluntas rerum omnium quae in mundo geruntur causa sit: neque tamen malorum autor sit Deus“; Corpus Reformatorum, Bd. 36 [Calvini opera, Bd. 8], 1870,

Sp. 353). Ähnlich Zwingli: Wie auch immer alles von Gott komme, Urheber von Bösem könne und dürfe er in keiner Weise genannt werden („Utcunque enim a deo omnia fiant, malorum tamen autor nullo pacto dici nec potest nec debet“; Zuinglii opera, hg. v. M. Schuler u. J. Schulthess, 1828ff, Bd. 6/2, S. 253). Rigoros sagt es heute etwa Ingolf U. Dalferth: Es gehe darum, „das Gottesverständnis ... zu desambiguieren“, ihm die Zweideutigkeit, die Gegensätzlichkeit zu nehmen (Das Böse, 2006, S. 48, Anm. 5; siehe auch: Malum, 2008, S. 464-466 und S. 530f).

Noch unverblümter sind Aussagen, denen zufolge der Glaube Gott nur-gut *macht* (ähnlich wie – so sahen wir am Ende von Kap. 5 – laut Luther der Glaube Schöpfer der Gottheit ist): „Immer ist ihm Gott gut, weil [!] er immer Gutes von Gott erhofft“, so schrieb im 4. Jahrhundert Ambrosius über einen Christen wie Paulus („Semper itaque ei bonus est deus, quia semper quae bona sunt de deo sperat“; De int. Iob et Dauid III[IV], 2, 3; Sancti Ambrosii opera, hg. v. C. Schenkl, 1897, Teil II, S. 251); und Drewermann schreibt heute: „Keinen anderen Grund hat die Religion, als dass wir glauben möchten an die Liebe statt an die Gleichgültigkeit, und keinen anderen Zweck hat die Religion, als diesen Glauben in einer ‚jenseitigen’ Welt zu befestigen, damit wir der diesseitigen Welt auf menschliche Weise standzuhalten vermögen“ (Glauben in Freiheit, Bd. 3/II, 1999, S. 250).

Wer jedoch dem Glauben an Gottes Nur-Gutheit nicht anhängt, der, so wird uns beschieden, versündige sich: Vom Schöpfer zu sagen, er sei Urheber des Bösen, sei Gotteslästerung (Irenäus von Lyon, Adv. haereses III, 12, 12; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übers. v. E. Klebba, 1912, Bd. 1, S. 259); in einer heutigen Formulierungsvariante (die gegen ihre Absicht auch als Feststellung von Berechtigtem gelesen werden könnte): „Misstrauen gegen Gott ist Misstrauen gegen Gottes Güte und Gnade“ (Eberhard Jüngel, Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde; Festschrift für E. Lohse, 1989, S. 187).

Wenn aber versichert wird, dem auf Jesus Christus gegründeten Gottesglauben sei Gott nur licht, gütig, freundlich, so hat doch die andere, die dunkle Gottesseite trotz ihrer Verdrängung sich zu melden nie aufgehört, auch in Jesu eigenem Glauben und in der neutestamentlichen Christusbeschreibung und Gottesvorstellung nicht, wie wir in Kap. 1 sahen. Manchen christlichen Anhängern des Glaubens an einen nur-guten Gott schien denn auch die Gründung dieses Glaubens auf Jesus Christus offenbar nicht ganz stichhaltig zu sein; jedenfalls meinten sie die eine oder andere Zusatzbegründung vorbringen zu sollen – unter heftigem Protest aus dem eigenen Lager („Von hier [nämlich von der Versöhnung in Jesus Christus] aus ist Alles hell, wahr, heilsam oder es ist es gar nicht, nirgends“; Karl Barth, Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. IV/1, S. 1).

Einige solcher Zusatzbegründungen sind der Bibel entnommen: Weil alle Kreatur nach Gottes eigenem Wort sehr gut war [1. Mose 1, 31], sei ja klar, dass schon ihr Urheber gut sein müsse (H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. III, 1914, S. 645); wäre Gott Urheber des Bösen, so könnte ja die Lehre vom Strafgericht für böse Werke [z.B. Matth. 25, 31-46] nicht bestehen (Origenes, Contra Celsum VI, 55; Bibliothek der Kirchenväter: Ausgewählte Schriften des Origenes, Bd. 3, 1877, übers. v. J. Röhm, S. 243); Gott könne doch nicht als Urheber des Bösen gelten, denn er verbiete es ja [z.B. Röm. 12, 21] (Tertullian, Adv. Marc. II, 9; Tertullians sämtl. Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, Bd. II, 1882, S. 185). – Andere Argumente berufen sich auf Allgemeines: Dass Gott gut sei, beweise die menschliche Vernunft, denn sie könne nichts Besseres als Gott ausdenken (Boethius, Cons. III, 10; Trost der Philosophie, latein./deutsch hg. v. E. Gegenschatz u. O. Gigon, 3. Aufl. 1981, S. 132/133); Gott müsse vollkommen und also auch allgütig sein, da ja alle im Kreatürlichen vorhandenen Vollkommenheiten von ihm bewirkt seien (Leibniz, Principes de la Nature et de la Grâce 9; Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 [Nachdruck 1978], S. 602; deutsch in: G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. v. A. Buchenau, Bd. II, 3. Aufl. 1966, S. 429); Gottes Gutheit sei daraus ersichtlich, dass er keines der von ihm geschaffenen Dinge verachte, sondern sie alle sorgsam betreibe (H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 106); schon dass es uns überhaupt gebe, zeige doch, dass Gott es gut mit uns meine (E. Drewermann, Glauben in Freiheit, Bd. 2, 3. Aufl. 1997, S. 168).

Sind solche Begründungen für den Glauben an einen nur-guten Gott stichhaltiger als seine Gründung auf Jesus Christus? Wieviel heimlicher Zweifel steckt hinter ihrer vorgetragenen Gewissheit? Ihre Quintessenz ist doch wohl offen ausgesprochen, wenn angesichts des auch Schreckliches wirkenden Gottes argumentiert wird, „ein solches Ungeheuer“ gebe es nicht und könne es nicht geben (Ingolf U.Dalferth, Malum, 2008, S. 405); oder wenn es heißt, die „Phantasie von der Bösartigkeit eines Gottesmonstrums“ sei absurd und verhindere unsere Gottesfreundschaft und

Abwendung vom Bösen (so der christliche Psychologe Albert Görres, Das Böse und die Bewältigung des Bösen in Psychotherapie und Christentum; A. Görres / K. Rahner, Das Böse ..., 1982, S. 119f).

Die auf Jesus Christus gegründete Vorstellung vom nur-guten Gott hat nicht nur Zusatzbegründungen der beschriebenen Art hervorgerufen, sie hat auch ihrerseits Folgerungen begründet, denen die Fragwürdigkeit nicht weniger ins Gesicht geschrieben steht. Von entwaffnender Logik ist die Schlussfolgerung, da Gott gut sei, wie man wisse oder glaube – anderes anzunehmen sei nicht erlaubt –, handle er nicht böse („At si deum bonum esse nosti vel credis – neque enim aliter fas est –, male non facit"; Augustin, De lib. arb. I, 1; Theologische Frühschriften, latein./deutsch hg. v. W. Thimme, 1962, S. 30/31). So selbstverständlich wurden mit der Zeit Gott und Gut gleichgesetzt, dass die Schlussfolgerung sogar lauten konnte, weil Gott Gott sei, könne sein (mit seinem Wesen identischer) Wille nicht ungerecht oder böse sein (Petrus Lombardus, Sententiarum libri quatuor I d.45 c.3; Migne, Patrologiae ... Series Latina, Bd. 192, Sp. 642). Daher: Wäre Gott Urheber des Bösen, so wäre das Böse schuldlos (Gregor von Nyssa, Große Katechese 5, 4; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften, 1927, S. 15); der Wunsch, zu Gott zu gelangen, könne unmöglich Leiden bringen (Irenäus, Adv. Haereses II, 18, 6; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übers. v. E. Klebba, 1912, Bd. 1, S. 148); alles, was aus Gottes Vorsehung geschehe, sei unüberbietbar schön und gut (Johannes von Damaskus, Expositio fidei 43 [II, 29]; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, übers. v. D. Stiefenhofer, 1923, S. 105); auch dass Gott seine unverdienbare Gnade nicht allen Menschen schenke, könne nicht ungerecht sein (Augustin, De praedest. sanct. XIV, 27; Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, latein./deutsch hg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Bd. VII, 1955, S. 294/295).

Die wohl wichtigste oder doch bekannteste Folgerung aus dem Glauben an einen nur-guten Gott lautet dahin, also müsse auch Gottes Schöpfung nur-gut sein; dazu siehe das Folgende:

Zu Buchseite 162 oben: Wie Gott selber, so sei auch seine Schöpfung nur-gut

Dass die Schöpfung gut sei, sehr gut sogar, wird in 1. Mose 1, 31 als Gottes Urteil erzählt, nicht aber aus Gottes Gutheit abgeleitet (daher konnte etwa Zwingli meinen, Gottes Gutheit überhaupt erst aus der Gutheit der Schöpfung ableiten zu sollen; s. o. ‚Zu Buchseite 162 oben: Gott als summum bonum ...', Anfang des viertletzten Absatzes). Den Schluss von der Gutheit Gottes auf die seiner Schöpfung hat richtungweisend Platon gezogen: Der Schöpfer, Inbegriff des Guten, habe den sichtbaren Kosmos hergestellt nach Maßgabe der Idee des Guten (Tim. 27 d - 30 b; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. VI, S. 207-210); darin ist ihm schon die griechisch-römische Antike großenteils gefolgt.

Andererseits gab es in der Antike, vor und nach Platon, auch pessimistische Urteile über die Einrichtung der Welt und des menschlichen Daseins in ihr, bis hin zu dem Satz, besser wäre es, nicht geboren zu sein; und ähnlich düstere Anschauungen, gestützt auch auf biblische Aussagen (z.B. Hiob 10, 18: „... warum hast du mich aus dem Mutterschoß kommen lassen?"), wurden und werden von christlich geprägten Autoren vertreten, von Augustin, Luther, Schopenhauer und anderen (Belege aus Antike, Christentum und abendländischer Philosophie im Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, 1989, Sp. 386-395; und bei F. Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, III. Bd., 1959, S. 11-13), – aber christlicherseits wird das Schlimme und Schreckliche unserer Wirklichkeit gewöhnlich eben nicht Gott angelastet. Und so bleibt man auch bei düsterer Weltsicht dabei, diese Welt, soweit von Gott geschaffen, für gut zu erklären.

Das Mittelalter formulierte, alle Natur sei in ihrer Natürlichkeit etwas Gutes („... omnis natura, in quantum natura est, bonum est"; Petrus Lombardus, Sententiarum libri quatuor II d.34 c.4; Migne, Patrologiae ... Series Latina, Bd. 192, Sp. 733); z.B. Arglist sei beim Fuchs natürlich und daher nicht böse (Thomas von Aquin, Summa theologiae I q.63 a.4 ad 3); sogar die Existenz des Teufels sei gut, weil von Gott (Theologia Deutsch, Kap. 36; Neuhochdeutsche Ausgabe v.A. M. Haas, 1980, S. 99).

In unserer Zeit wird formuliert, das Dasein sei gut, weil Gott es gewollt und geschaffen habe (Eugen Drewermann, Strukturen des Bösen, Bd. I, 10. Aufl. 1995, S. 364); Christen hätten die Schöpfung, weil als Werk Gottes in Jesus Christus, darum als Wohltat zu be- und erkennen (Karl Barth, Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. III/1, S. 392f; dass Gottes gesamte Schöpfung in Jesus Christus erfolgt und von ihm her zu begreifen sei, gehört zu Barths ‚Christozentrismus', steht ähnlich aber auch im Glaubensbekenntnis der Messe, dem Nicaeno-Constantinopolitanum – „... per quem [sc. Iesum

Christum] omnia facta sunt“ – und geht zurück auf Bibeltexte wie Joh. 1, 3; 1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 16); der biologische Sachverhalt, dass Leben vom Verbrauch fremden Lebens lebt, sei als solcher nicht böse (Ingolf U. Dalferth, Das Böse, 2006, S. 18); und ein Mensch ohne Freude an seinem ihm geschenkten Dasein sei per definitionem kein Christ (Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit. Theol. Erörterungen III, 1990, S. 357).

Gute Schöpfung, auch wo in ihr Gefressenwerden geschieht? Menschen für unchristlich erklären, die in ihrem Elend wie Hiob oder Jesus nur noch klagen, schreien, verstummen können, weil sie ihr Liebstes auf Erden verloren haben oder gefoltert oder von Depression verschlungen werden? Die Fragwürdigkeit solcher Konsequenzen fällt doch wohl auf die zugrunde liegende Vorstellung eines nur-guten Gottes zurück.

***Das Böse komme vom Teufel***
[Buchseiten 162-164]

Zu Buchseite 162 Mitte: Nicht von Gott, sondern vom Teufel komme das Böse

„Der Teufel nämlich und die anderen Dämonen wurden zwar von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, sie wurden aber selbst durch sich böse. Der Mensch aber sündigte aufgrund der Eingebung des Teufels.“ So ist 1215 vom Vierten Laterankonzil kirchenamtlich formuliert worden („Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit“; H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse u. kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 357, Nr. 800). So lehrten auch die Reformatoren (Der Teufel sei von Gott geschaffen, aber seine Bosheit habe er sich in Abfall und Empörung selbst zugezogen und sei dann anderen zum Werkzeug des Verderbens geworden, mehr solle man hier nicht wissen wollen; Calvin, Institutio Christianae religionis [1559] I, 14, 16; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. III, 3. Aufl. 1967, S. 166; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 88). Und so sehen es konservativ christliche Kreise bis heute (Beispiel: Katechismus der Katholischen Kirche, deutsche Ausgabe 1993, S. 130f, Ziffern 391-395; vorsichtiger, aber sachlich gleich sagt der 1975 erschienene ‚Evangel. Erwachsenenkatechismus’ der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands: „... die unsichtbare böse Macht ... ist von Gott geschaffen, aber sie wendet sich gegen ihn“, S. 336).

So gilt der Teufel als Ursprung und Inbegriff des Bösen – bzw. dessen, was als böse bewertet wird. Dass die kurzsprachige Gleichsetzung des Teufels mit dem Bösen nicht immer zutrifft, dass nämlich die im Teufel personifizierten Gegebenheiten auch als nicht nur böse beurteilt werden können, zeigen bewundernde Ausdrücke wie Teufelszeug, Teufelskerl, Teufelsgeiger. Rolf Kaufmann wagt zu titeln „Das Gute am Teufel“ (1998).

Zu Buchseite 162 Mitte: Der Teufel als Gottes Feind

Der Teufel heißt „der alt böse Feind“ (Luther, ‚Ein feste Burg ist unser Gott’; Ev. Gesangbuch 362, 1 [EG CH 32, 1]) und ist „ein Mörder von Anfang an ... und der Vater der Lüge“ (Joh. 8, 44), der Feind, der Unkraut unter die gute Saat des Hausherrn sät (Matth. 13, 24-30), der Versucher, der Gottes Heilswerk vereiteln will (Matth. 4, 1-11), das oder der Böse, von dem Gott uns erlösen möge (Matth. 6, 13).

Zu Buchseite 162 Mitte: Himmelreich und Reich der Hölle

Klar ist wohl, dass hier ‚*Himmel*’ nicht wörtlich die blaue Weite über uns meint oder die Vielzahl der nach alter Vorstellung übereinanderliegenden Himmelssphären (von daher heißt das Gottesreich im Neuen Testament ‚Reich der Himmel’, Mehrzahl); in dieser Hinsicht gilt: „Sieh, der Himmel, der höchste Himmel kann dich [Gott] nicht fassen“ (1. Kön. 8, 27). Gemeint ist vielmehr der sichtbare Himmel (sky) als Bild für den überall gegenwärtigen Bereich der lichten und guten Gotteswirklichkeit (Heaven).

Und ‚*Hölle*’? Das deutsche Wort, verwandt mit Höhle und (ver-)hehlen, geht zurück auf die altgermanische Vorstellung einer von der dunklen Göttin Hel beherrschten eisig-finsteren Unterwelt (‚Niflhel’, Nebelhöhle) als Aufenthaltsort der Toten (‚fahr zu Hel!’); dass die in heldenhafter Schlacht

Gefallenen in die himmlische Walhalla aufgenommen werden, ist eine relativ späte germanische Vorstellung. Ähnlich glaubten die alten Griechen, bevor sie auf ein nachtodliches Dasein im heiteren Elysium oder auf den Inseln der Seligen zu hoffen lernten, an ein Totenreich des Dunkels und der Schatten, sie nannten es ‚Hades'. Und auch im alten Israel herrschte zunächst dieser düstere Glaube, dass mit dem Tod Fromme wie Gottlose in die Unterwelt, die ‚Scheōl' müssen, fern von Gott und Gottes Himmel (z.B. Psalm 88, 6.11-13). Allmählich erst taucht im Alten Testament mit seligem Erschrecken die Ahnung auf, dass Gott auch in der Scheol präsent ist (Psalm 139, 8) und dass es Auferstehung und himmlisches Heil nach dem Tod gibt (Jes. 26, 19; Dan. 12, 2).

Von da an bildete sich aber auch eine neue Unterweltsvorstellung heraus, die Vorstellung einer Feuerhölle namens ‚Gehenna', in die die nach ihrer Auferstehung im Jüngsten Gericht Verdammten kommen (eindeutig belegt erst im spätjüdischen Schrifttum nach Abschluss des Alten Testaments). Im Neuen Testament gibt es dann beide Vorstellungen: unter dem griechischen Namen Hades die vom einstweiligen Totenreich (Off. 20, 13), und unter dem hebräischen Namen Gehenna die von der endgültigen Feuerhölle (Matth. 5, 22), die für den Teufel und seine Engel bereitet sei und auf die Verdammten warte (Matth. 25, 41). Die Feuerhölle ist hier zugleich aber auch gottfeindliches Machtzentrum in der Gegenwart, höllisches Gegenreich, das in der irdischen Menschenwelt verderblich am Werk sei (Matth. 23, 15; Jak. 3, 6) und dessen Herr, der Teufel, „sucht, wen er verschlinge" (1. Petr. 5, 8).

Dieses feurig-teufliches Reich nun wurde seit der Germanen-Christianisierung im Deutschen mit dem (zuvor der Totenwelt geltenden) Wort Hölle benannt, wie uns das heute geläufig ist, längst auch in nichtreligiösem Gebrauch – bis hin etwa zu Sartres furchtbarem Satz „Die Hölle, das sind die andern" („L'enfer, c'est les autres"; im Schluss des Theaterstücks ‚Huis clos'; deutsch unter zwei Titeln: ‚Geschlossene Gesellschaft' und ‚Bei geschlossenen Türen').

Zu Buchseite 162 unten: Die Vorstellung vom Engelfall bzw. Engelsturz

Der Teufel und seine Scharen seien auf Erden böse am Werk, sagt das Neue Testament, doch nur auf Zeit (Off. 12, 12), denn sie seien vom Mensch gewordenen Gott Jesus Christus schon besiegt (1. Kor. 15, 54-57) und würden am Ende der Zeiten für immer in die Feuerhölle geworfen werden (Off. 20, 10). Als Start und damit Einordnung und Qualifizierung dieser Vorgänge aber gilt eben der Engelfall.

Die Engelfall-Vorstellung war im Spätjudentum verbreitet, und zwar in zwei Hauptvarianten. Die eine Variante erzählt in Anlehnung an 1. Mose 6, 1-4(+5ff), ein Teil der Engel unter Führung eines oder mehrerer Engelfürsten hätten den Himmel verlassen, um sich mit Menschenfrauen zu begatten und dann Schreckliches auf Erden zu treiben und die Menschen Unheilvolles zu lehren; darum habe Gott sie verworfen: Frieden und Verzeihung gebe es für sie nicht, und für ihr Verhalten würden sie im Endgericht büßen (Äthiop. Henoch [heißt auch 1. Henoch] 6-16; Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übers. u. hg. v. E. Kautzsch, 1900 [4. Nachdruck 1975], Bd. II, S. 238-247; Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übers. v. P. Riessler, 4. Aufl. 1979, S. 358-366. Ähnlich: Jubiläen 10, 1-11; bei Kautzsch a. a. O., S. 57f; bei Riessler a. a. O., S. 566f). – Nach der zweiten Variante besteht die mit Verstoßung aus dem Himmel bestrafte Auflehnung des Engelfürsten Satan (und seiner Untergebenen) darin, dass er die von Gott befohlene Verehrung Adams als des (1. Mose 1, 27:) Ebenbildes Gottes verweigerte und, falls Gott das nicht akzeptiere, sich zur Gottgleichheit zu erheben drohte (Leben Adams und Evas 12-16; bei Kautzsch a. a. O., S. 513f; bei Riessler a. a. O., S. 670-672).

Auch in spätjüdisch beeinflussten Texten des Neuen Testaments begegnet die Engelfall-Vorstellung (2. Petr. 2, 4; Jud. 6; Off. 12, 7-9). Ihre in der Christenheit dann üblich gewordene Fassung fußt auf der Kombination von zwei Bibelstellen (frühester Beleg bei Origenes, De princ. I 5, 5; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 208f/209f). In einem Spottlied auf den König von Babel [Babylon] – aber mit Bildmaterial aus alten Gestirns- bzw. Göttermythen – heißt es in Jes. 14, 12-15: „Wie bist du vom Himmel gestürzt, du Morgenstern [latein.: lucifer] ... Du ... hattest in deinem Herzen gesprochen: ... Über Wolkenhöhen will ich emporsteigen, dem Höchsten mich gleichmachen! Doch du wirst ins Totenreich hinabgestürzt, in die tiefsten Tiefen der Gruft." Diesen Text deutete man auf den seiner Selbsterhebung folgenden Sturz Satans, gemäß dem Jesuswort Luk. 10, 18: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen."

So sieht man seitdem Gott von der Urheberschaft des Bösen entlastet und doch in seiner Allmacht unangetastet, indem der Teufel als Urheber des Bösen dasteht und doch subaltern bleibt: nur Gottes Geschöpf, und in seiner selbstbegründeten bösen Macht befristet.

Zu Buchseite 162 unten: Gibt es den Teufel?

Die volkstümliche Vorstellung vom Hörnermann mit Schwanz und Bocks- oder Pferdefuß entstand, indem die zur Triebfeindlichkeit neigende junge Christenheit tiernahe ‚heidnische' Götter mit dem Teufel gleichsetzte, etwa den bocksförmigen Pan oder die ihm ähnlichen sexlüsternen Satyrn und (pferdefüßigen) Silene aus dem Gefolge des rauschhaft hinreißenden Dionysos. Dass es den so gestalteten Teufel im konkretistischen, im fotografierbaren Sinne nicht gibt, erledigt aber ja noch nicht die Frage nach der Existenz des Teufels; sonst müsste man mit gleicher Kurzschlusslogik annehmen, Gott sei erledigt, weil noch keine Kamera den bärtig-gütigen Alten auf dem Himmelsthron festgehalten hat.

Zu Buchseite 162 unten: Die Gestalt des Teufels ist im Ringen um Einsicht in die Hintergründe der Lebensmächte aufgestiegen

Es bleibt ununterscheidbar, ob es Ringen von Menschen war oder Gottes Ringen um sie und in ihnen, Einsicht von Menschen oder Gottes Offenbarung an sie; oft genug jedenfalls sind Menschen von solcher Einsicht oder Offenbarung in Form von glühenden Bildern und Visionen regelrecht überfallen worden. Es ist auch nicht hilfreich, wenn ‚*der* Böse' zu ‚*das* Böse' abgeschwächt wird, als ob es sich da nur um Fakten handelte und nicht um Faktoren (d.h. wörtlich Macher), um eigenständig agierende Mächte nämlich. Vor allem aber: Diese teuflischen, diese in der Teufelsvorstellung personifizierten Mächte sind Mächte der unteilbar einen uns erlebbaren Wirklichkeit und des in ihr wirkendes Urgeheimnisses allen Seins; sie sind die dunkle Seite des allmächtig wirkenden Gottes.

Die biblisch-christliche Geschichte des Teufels beginnt mit der Gestalt des Satans im Alten Testament. ‚Satan' bedeutet Widersacher und wurde griechisch mit ‚diábolos' (Verleumder; wörtlich: Durcheinanderwerfer) übersetzt; aus der latinisierten Form ‚diabolus' entstanden in unseren Sprachen diavolo, diable, devil und Teufel (auch der muslimische ‚Iblis' geht auf ‚diábolos' zurück). Der alttestamentliche Satan tritt in Hiob 1f als Zweifelstifter im himmlischen Beraterstab Gottes auf, als innergöttliche Opposition, könnte man sagen, noch nicht aber als eigentlicher Feind Gottes (als grundsätzliche Feinde Gottes stehen im Alten Testament andere Wesen, so Asasēl [3. Mose 16, 8.10.26] und der durch Gottes Schöpfungswirken besiegte chaosmächtige Meerdrache namens Leviatan [z.B. Psalm 74, 14] oder Rahab [z.B. Hiob 26, 12]). Erst in 1. Chron. 21, 1 – und auch hier noch im Rahmen eines göttlichen Plans, dem zum Tempelbau – erscheint er verselbständigt als die antigöttliche Gegenmacht, als die er dann unter diversen Namen (Satan, Mastema, Belial, Sammaēl) im späteren Judentum gilt. Dort ist er nun der böse Feind, der auf Erden eine der Gottesherrschaft gleichstarke Gegenherrschaft führt, ja sogar die Mehrzahl der Menschen auf seine Seite zu ziehen vermag, der aber dennoch Gott unterlegen bleibt, denn er ist jener von Gott geschaffene und erst sekundär böse gewordene Engelfürst, dessen Gewalt Gott zuletzt endgültig vernichten wird. So kennen wir ihn aus dem Neuen Testament, wo er Teufel (diábolos) und Satan heißt, Beliar und Beelzebub, der Feind, der Verkläger, der Versucher, die alte Schlange, der große Drache, der Fürst und Gott dieser Welt.

Zu Buchseite 163 oben bis über Mitte: Wahn der neuzeitlichen Vernunft, den Teufel bezwingen zu können

„Welchen Sinn hat es überhaupt, auf die Vernunft zu setzen angesichts eines Bösen, das aller Vernunft trotzt?" (Susan Neiman, Das Böse denken, übers. v. C. Goldmann, Taschenbuchausgabe 2006, S. 12).

Zu Buchseite 163 über Mitte: Theologen-Beteiligung an der aufklärerischen Abschaffung des Teufels

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768): Die angebliche Macht des Teufels über die Seelen und Gedanken der Menschen sei Wahn oder Betrug und der Teufel selbst ein Popanz (Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Teil 1, Buch I, Kap. 5, § 4; in der von G. Alexander besorgten Ausgabe 1972: Bd. I, S. 152). – Johann Salomo Semler (1725-1791): Allen Christen stehe es frei, „sich solcher Allotria [nämlich Teufels- und Dämonenvorstellungen] gänzlich zu entschlagen" (zitiert nach: E. Hirsch, Geschichte der neuern evangel. Theologie, 2. Aufl. 1960, Bd. IV, S. 68). – Friedrich Schleiermacher (1768-1834): Die Vorstellung vom Teufel sei haltlos und

unzumutbar, nur im Gesangbuch dürfe sie stehenbleiben (Der christl. Glaube, 7. Aufl. [hg. v. M. Redeker] 1960, Bd. I, S. 211 [Glaubenslehre § 44, Leitsatz] und S. 223f [§ 45, Zusatz]).

Herbert Haag mit seinem „Abschied vom Teufel“ (Buchtitel, 7. Aufl. 1984) argumentiert, das eigentliche, das moralische Böse komme nicht von einem Teufel, sondern aus der menschlichen Freiheit (Vor dem Bösen ratlos?, 1978, S. 237), der biblische Teufel sei nur Chiffre für dieses Böse, die Sünde (Abschied vom Teufel, S. 46 u. 50); und die naturhaften Übel seien gleichfalls kein Teufelswerk, sondern gehörten als unvermeidliche Nebenprodukte zu Gottes evolutionärer Schöpfung (Vor dem Bösen ratlos?, S. 249).

Zu Buchseite 163 Mitte: Der Teufel ist nicht aus dem religiösen Erleben und Denken verschwunden

Sogar wo das Bewusstsein nichts mehr vom Teufel wissen will, taucht seine Gestalt doch nach wie vor in numinosen Träumen auf. Zudem hält er weiterhin vielfach das Bewusstsein besetzt: Der Satanismus bis hin zu regelrechten Teufelskulten flackert immer wieder auf, in exklusiven Zirkeln und in der Jugendszene, gefördert durch Musikindustrie und Gewaltvideos; bibeltreue Christen, von ihrer Umwelt als Fundamentalisten oder Evangelikale beargwöhnt, halten den Teufel nach wie vor für real, oft durchaus in konkretistischem Verständnis.

Und auch die hohe Theologie hat sich keineswegs einhellig dem ‚Abschied vom Teufel’ verschrieben. Karl Barth – um nur ein Beispiel anzuführen – sagt vom Teufel: „Den gibt es allerdings. Der existiert und wirkt“ (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. IV/3, S. 300). Er sei (Konzentration des Bösen in der Sünde:) „das Widersetzliche im Menschen“, das der im Wort Gottes bezeugten Gnade widerstrebe (a. a. O., S. 288-291 u. 300) und nicht etwa einfach Sache der menschlichen Freiheit sei („Der Mensch kann vom Satan besessen und regiert ... sein“; Kirchl. Dogmatik, Bd. II/2, S. 500). Dieses Widersetzliche, der Teufel also, habe freilich nicht die Würde des von Gott geschaffenen und erhaltenen Seins und darum keine positiv eigene Existenz (ebendort), sondern nur die Existenz des vom Schöpfergott Verneinten und Verworfenen, die Existenz daher des Nichtigen und Leben Vernichtenden (Kirchl. Dogmatik, Bd. III/3, S. 84). Die Lehre vom Engelfall, als sei der Teufel samt Dämonen von Gott geschaffen (und danach dann böse geworden), lehnt Barth ab (a. a. O., S. 622f); sonst könnte ja Gott indirekt eben doch als Urheber des Bösen gelten. – Aber bleibt Gott von dieser Urheberschaft frei, wenn man wie Barth das (nichtige) Reich des Teufels durch das Nein des Schöpfergottes konstituiert sieht, ein Reich, das „ohne seine [Gottes] Schöpfertat nicht einmal diese negative Wirklichkeit hätte und wäre“ (a. a. O., S. 84)?

Zu Buchseite 163 unten: Die Christenheit ist dem absoluten Dualismus nicht verfallen

Das ist nicht selbstverständlich, denn die Christenheit war, besonders in ihren ersten Jahrhunderten, einem mehrfachen Sog in diese Richtung ausgesetzt.

Da gab es Einflüsse aus dem alten Persien, wo Zarathustra gelehrt hatte, dem höchsten Gott des Guten stehe, allerdings nur bis zum Endsieg des Guten, der böse Geist gegenüber (die beiden heißen in späteren Texten Ormuzd und Ahriman), beide hätten einen Teil der Geschöpfe zu Helfern, und der von beiden umkämpfte Mensch sei frei, sich für eine Seite zu entscheiden. Diese Gedankenwelt hat in den letzten Jahrhunderten v. Chr. auf das Judentum eingewirkt; Textbeispiel: „In der Hand des Fürsten des Lichtes liegt die Herrschaft über alle Söhne der Gerechtigkeit, auf den Wegen des Lichtes wandeln sie. Aber in der Hand des Engels der Finsternis liegt alle Herrschaft über die Söhne des Frevels, und auf den Wegen der Finsternis wandeln sie“ (1QS III, 20f; Die Texte aus Qumran, hebr./deutsch hg. v. E. Lohse, 3. Aufl. 1981, S. 10/11. Dieser Text ist allerdings nicht absolut dualistisch zu verstehen, denn beide Herrscher gelten hier als von Gott geschaffen und eingesetzt, obwohl er den einen liebt, den anderen aber hasst; s. o. ‚Zu Buchseite 149 über Mitte bis 150 oben: Rechte und linke Hand Gottes ...’, 2. Absatz). Und aus solcher Tradition ist der altpersische Dualismus spurenweise bis ins Neue Testament gelangt. So sagt etwa der johanneische Christus zu den ihn ablehnenden Juden, sie hätten nicht Gott, sondern den Teufel zum Vater (Joh. 8, 42-44; die Folgen für späteren christlichen Umgang mit Juden waren verhängnisvoll, motiviert auch durch weitere neutestamentliche Texte wie wie 1. Thess. 2, 15f; Mark. 12, 1-12; Matth. 27, 25).

Und da gab es die platonisch-griechische Vorstellung von der Feindschaft des Körperlich-Materiellen gegen das Geistig-Ideelle. Platon hatte gelehrt, das Leibliche bewirke alles Üble und Ungerechte in der vom Schöpfer schön und gut eingerichteten Welt (Polit. 273 b; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. V, S. 252).

Und schon vor Platon hatte die Hingerissenheit triebhaft-ekstatischer Kulte dionysischer Art im irritierten griechischen Empfinden die Ansicht geweckt, das Körperliche sei minderwertig oder sogar böse. Diese Diffamierung des Leiblichen hat im Neuen Testament die alttestamentliche Bedeutung von ‚Fleisch' als geschöpflicher Vergänglichkeit (z.B. Jes. 40, 6) so eingefärbt, dass ‚Fleisch' als sündhafte Gegenmacht zu ‚Geist' zu stehen kommt (z.B. Gal. 5, 16-24). In Wahrheit freilich soll da nicht das Körperhafte für böse erklärt werden, sondern ‚Fleisch' und ‚Geist' meinen jetzt zwei gegensätzliche Einstellungen, die des selbstherrlich auf sich vertrauenden und die des durch den göttlichen Geist auf Gott ausgerichteten Menschen (z.B. Röm. 8, 2-11). Aber bis heute macht ja uns Christen und unserer christlich geprägten Kultur die Ansicht zu schaffen, das Materielle, das Körperliche und besonders das Sexuelle seien irgendwie böse und näher beim Teufel, man müsse sich um Gottes willen darüber erheben (statt es als Gottes vergängliche Schöpfung zu sehen, mit der man gut oder böse umgehen kann).

Innerhalb der so beeinflussten jungen Christenheit sind dann bald dualistische Strömungen stark geworden, von denen sich die entstehende Großkirche erst nach erheblichen Turbulenzen distanziert hat.

Da ist der Christ Marcion (gest. um 160), der, von anderen führenden Christen abgelehnt, eine eigene Kirche gründete mit seiner Lehre, der Gott des Alten Testaments, Schöpfergott und gnadenlos gerecht, sei ein anderer als der rein gütige Erlösergott des Neuen Testaments, der bis zu seiner Offenbarung in Christus unbekannt gewesen sei, unbekannt auch dem Schöpfergott. Das ist insofern kein harter Dualismus, als Marcions Schöpfergott nicht eigentlich böse und zudem nicht dem gütigen Gott ebenbürtig ist. Eben darum hat diese Lehre, obwohl offiziell verdammt, um der Nur-Gutheit des wahren Gottes willen bis heute bei christlichen Theologen Sympathie gefunden; so bei Fr. Schleiermacher (Aus Schleiermacher's Leben, In Briefen; Bd. IV, hg. v. W. Dilthey 1863, S. 396 [Brief vom 23. 4. 1830]) und bei E. Drewermann (Glauben in Freiheit, Bd. I, 2. Aufl. 1993, S. 238f).

Und da ist im 3. Jahrhundert der christlich aufgewachsene Mani, der aufgrund ihm zuteilgewordener Visionen das Christentum unter Einbezug zarathustrischer und buddhistischer Elemente vollenden wollte und viele Christen, darunter den jungen Augustin, in seinen Bann zog mit seinem (fast) absoluten Dualismus: Es gebe das gute Lichtreich des Geistigen unter dem göttlichen Lichtkönig und das böse Finsterreich des Materiellen unter dem teuflischen Finsterkönig; die beiden Reiche seien seit Ewigkeit getrennt gewesen, dann aber habe das Finsterreich Lichtteile zu rauben begonnen, an deren weltverneinender Rückholung seitdem der Lichtkönig im Weltgeschehen und – mithilfe von rigoroser körperlicher Askese – im Menschenleben arbeite, bis endlich die Finstermächte eingekerkert und nun endgültig berührungslos vom Lichtreich getrennt sein würden. Die manichäische Bewegung hat die Christenheit (und übrigens auch andere Religionen, bis hin zum Islam und zur konfuzianischen Weltanschauung) über Jahrhunderte bedrängt und zur Gegenwehr und schließlichen Ausrottung veranlasst. Alle eines Dualismus Verdächtigten wurden und werden christlicherseits seither mit Abscheu als Manichäer bezeichnet, so u. a. im Mittelalter diejenigen Bogomilen und Katharer, die tatsächlich einem radikalen Dualismus anhingen, ohne aber einfach die Lehre Manis zu vertreten.

Zu Buchseite 163 unten / 164 oben: Solange das Böse beim Teufel als (wenn auch subalternem) Gegner Gottes gesehen wird, lauert im Christentum eben doch ein unaufhebbarer Dualismus

Der Mensch, so heißt es da, ist entweder von Gott oder vom Teufel geritten, und Gott und Teufel widerstreiten einander wie zwei einer des anderen Reich verwüstende Könige (Luther, WA 18, S. 635 und S. 627 [: „Deus ipse et Satan sibi invicem adversantur ..., tanquam si duo reges alter alterius regnum populetur"]). Gott und Teufel: „... es gibt keine Wurzel, aus der sie gemeinsam erwachsen wären" (Karl Barth, Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. III/3, S. 609).

***Das Böse komme vom Menschen***
[Buchseiten 164-168]

Zu Buchseite 164 unten: Böses komme vom Menschen, nicht von Gott

Seit Platons Gleichsetzung des Göttlichen mit dem Guten konnte im griechisch geprägten Umfeld des jungen Christentums gesagt werden: „Das Gute stammt von den Göttern, das Böse aus der [menschlichen] Schlechtigkeit" (Hierokles v. Alexandrien [stoischer Philosoph, Mitte 2. Jh. n. Chr.],

in: Berliner Klassikertexte, Heft IV, hg. v. H. v. Arnim, 1906, S. 50 [Exzerpte des Stobäus, Ecl. II, S. 181, 8 W]). Und demgemäß dachte und denkt man auch christlicherseits. „... sehe sich jeder selbst als den Urheber seiner Bosheit an!“ – so im 4. Jahrhundert Basilius von Caesarea (Hexaemeron, hom. 2, 5; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Homilien und Predigten, übers. v. A. Stegmann, 1925, S. 32). „Niemand soll sich des Guten anmaßen, denn es gehört Gott und der Güte Gottes“; hingegen „nichts vom Bösen auf sich nehmen und es nur dem Teufel ... aufladen“, das sei eine schandbare menschliche Fehleinstellung – so um 1400 die ‚Deutsche Theologie’ (Theologia Deutsch, Kap. 17; Neuhochdeutsche Ausgabe v. A. M. Haas, 1980, S. 68f). Und heute Ingolf U. Dalferth: „... der Ursprung des Bösen ... kann nicht in und bei Gott selbst gesucht werden, weil alles, was von Gott her ist, gut und nicht böse ist. Er kann auch nicht bei einem Gegen-Gott gesucht werden, weil es einen und nur einen Gott gibt ... Es [lies ‚Er’?] kann vielmehr nur in der Schöpfung gesucht werden“, nämlich bei einem Geschöpf, das „zwischen Gutem und Bösem wählen kann“ und wählen müsse: „ein freies Geschöpf“ (Malum, 2008, S. 215, Anm. 3). Oder kurz und bündig Arthur Rich: Das Böse müsse nicht sein, „weil es nicht von Gott ins Leben gerufen worden ist, sondern unserer höchsteigenen, den Willen Gottes verkehrenden Existenz entspringt“ (Sachzwänge und strukturell Böses in der Wirtschaft; Zeitschrift für evang. Ethik, 26. Jahrgang 1982, S. 71).

Man sieht nicht und darf um der vermeintlichen Nur-Gutheit Gottes willen nicht sehen, dass menschliches Wollen und Tun im Bösen wie im Guten mit der Allwirksamkeit Gottes komplementär zusammenzudenken ist: In unserem Agieren ist der urmächtige Akteur am Werk, und zwar nicht additiv – teils wir, teils er –, sondern koinzident (s. o. in Kap. 4).

Zu Buchseite 164 unten: Vom Menschen komme *alles* Böse

Kommt vom Menschen nicht nur das wissentlich und willentlich verübte, das moralisch Böse, sondern auch das aus sozusagen blinden Naturursachen stammende, das naturhaft (oder physisch) Böse?

So sieht es in unserer Zeit etwa Traugott Koch: Dass das Böse aus dem Menschen stamme, immer schon wirksam, dem Menschen insofern also vorausliegend und doch von niemandem als ihm selbst in Gang gesetzt, diese Herkunft des Bösen gelte auch für erlittenes Böses, und zwar einschließlich der physischen Übel (Das Böse als theologisches Problem; Kerygma und Dogma, 23. Jahrgang 1977, S. 314f). Der Reformator Zwingli sagte es knapp und umfassend (in Auslegung von Jak. 1, 17): Alles Böse komme von uns, Gott dagegen sei die Quelle alles Guten; von ihm stamme nichts als Gutes („... malum omne a nobis esse, per antithesim deum bonorum omnium fontem esse ... A deo nil nisi bonum est“; Zuinglii opera, hg. v. M. Schuler u. J. Schulthess, 1828ff, Bd. 6/2, S. 255). Und Rousseau, der romantisierende Kulturkritiker des Aufklärungszeitalters, war der Meinung, im Zustand ursprünglich-natürlicher Einfachheit habe der Mensch fast frei von moralisch Bösem und auch von physischem Übel gelebt, erst der unheilvolle Menschheits-Fortschritt habe beide hochkommen lassen (Œuvres complètes, édition publiée sous le direction de B. Gagnebin et M. Raymond, vol. IV: Émile ..., 1969, S. 587f; deutsch in: Emil oder Über die Erziehung, übers. v. L. Schmidts, 6. Aufl. 1983, S. 294f); hätte man z.B. in Lissabon nicht dichtgedrängt in vielstöckigen Häusern gewohnt, so hätte das Erdbeben [von 1755] kaum Schaden angerichtet (Œuvres complètes, Ausgabe Firmin-Didot, Bd. 4, 1876, S. 239f [Brief 18. 8. 1756 an Voltaire]).

Am geläufigsten ist hier wohl jene maßgeblich von Augustin geformte Lehre, von der im 2. Kapitel dieses Buches die Rede war, die Lehre vom Straf-Bösen oder ‚Strafübel’: Auch alle physischen Übel (wie giftige Tiere oder Krankheit und Tod) seien zumindest indirekt vom Menschen verursacht, denn sie seien Teil der göttlichen Bestrafung des menschlichen Sündenfalls.

Dass es demnach ohne die menschliche Sünde weder giftige Tiere etc. noch Krankheit und Tod gäbe, ist aber ja spätestens seit der modernen Evolutionsforschung unhaltbar. Zwar können manche physischen Übel durch menschliches Fehlverhalten (mit-)verursacht sein, eine Krankheit zum Beispiel, – aber: „Nicht nur sind nicht alle Übel Strafen, sondern auch nicht alle Übel haben etwas mit Menschen zu tun: Der Kosmos des Übels ist umfassender als der Kosmos der Menschheit und der Handlungszusammenhang menschlicher Geschichte“ (I. U. Dalferth, Malum, 2008, S. 248). „Wie sollte das, was möglicherweise auf anderen Sternen an Üblem geschah, auf die Sündenverfehlung der Menschen zurückzuführen sein ...? Oder wie könnte ... das Aussterben der Saurier mit dem Sündigen der Menschen, die es damals noch gar nicht gab, in einen Erklärungszusammenhang gebracht werden?“ (a. a. O., S. 246).

Zu Buchseite 164 unten: Vom Menschen komme *nur* Böses

Auch diese düstere Aussage gibt es als christliche Lehre, und zwar im Wesentlichen dort, wo man alle Menschen seit Adams Sündenfall total von der Sünde beherrscht sieht und als Kern der Sünde die Meinung des Menschen, er könne aus eigener Kraft etwas Rechtes und Gutes leisten, statt alles Gute und auch seine eigenen guten Werke dankbar als von Gott gewirkt zu betrachten.

In diesem Sinne sagt Augustin, wenn unsere Verdienste von uns stammten, seien sie böse, wenn sie aber gut seien, seien sie Gottes Gabe (De gr. et lib. arb. VI, 15; Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, latein./deutsch hg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Bd. VII, 1955, S. 100/101), denn unser gutes [rechtes] Leben sei nichts anderes als Gottes Gnade („... vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia"; a. a. O. VIII, 20; S. 106/109). So sahen es auch die Reformatoren; in Calvins Sprache: Der ganze Mensch samt allem, was von ihm komme, sei sündig (Institutio Christianae religionis [1559] II, 1, 9; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. III, 3. Aufl. 1967, S. 239; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 140). „Aus unserem Willen geht also, bevor er [durch die erlösende Christusbotschaft von der alleinwirkenden Gnade Gottes] erneuert wird, nichts Gutes hervor, und nach der Erneuerung ist er, sofern er gut ist, von Gott und nicht von uns!" (Institutio ... II, 3, 8; a. a. O., S. 283; deutsch a. a. O., S. 172).

So radikal sehen das freilich nicht alle Christen. Verbreitet ist vielmehr die Ansicht, zwar ohne Gottes Gnade produziere der Mensch nur Böses, aber er könne aus freiem Willen auch Gutes leisten, wenn nämlich die Gnade dabei helfend mitwirke; vom menschlichen Willen „wird das Gute unter Beistand der Gnade, das Böse ohne ihren Beistand gewählt", so formulierte es um 1150 etwa Petrus Lombardus („Liberum verum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum ea[m]dem desistente"; Sententiarum libri quatuor II d.24 c.5; Migne, Patrologiae ... Series Latina. Bd. 192, Sp. 702). – Ob diese Gnaden-unterstützte Fähigkeit des Menschen zu Gutem erst seit der Bekehrung des Sünders zum christlichen Glauben in Kraft stehe oder auch schon vorher und dann vor allem bei der Bekehrung selbst, das blieb strittig. Davon war ja schon in Kap. 4 die Rede, wo ich diese Sicht der Dinge in all ihren Varianten als leider additiv bezeichnet habe (als wirke teils der menschliche Wille, teils die göttliche Gnade, fifty/fifty sozusagen; oder radikal: nicht der Menschenwille, sondern die Gottesgnade, null/hundert).

Es war Augustin, der hier gelegentlich in Überwindung der additiven zur komplementären Sicht gelangte, und zwar unter Berufung auf Phil. 2, 12f („... schaffet, dass ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern. Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen"): Unser freier Wille sei gefordert, und doch hätten wir unser gutes Wirken nicht uns zuzuschreiben („Da nämlich [in Phil. 2, 12f] befohlen wird, sie [die Menschen] sollten wirken, wird ihr freier Wille angesprochen. Aber darum heißt es ‚mit Furcht und Zittern', dass sie ihr gutes Wirken nicht sich zuschreiben und sich nicht wegen ihrer guten Werke als ihrer eigenen überheben sollen"; De gr. et lib. arb. IX, 21; Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, latein./deutsch hg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Bd. VII, 1955, S. 110/111). Dem wäre von Herzen zuzustimmen – wenn Augustin nur die gleiche Komplementarität von menschlicher und göttlicher Urheberschaft auch für unser *böses* Wirken gelten ließe! Denn weder kommt vom Menschen nur Böses, noch lässt sich das göttliche im menschlichen Wirken so aufteilen, als sei Gott im guten Menschenwirken teilweise oder ausschließlich der Täter, während er im bösen Menschenwirken mit der Täterschaft nichts zu tun habe. Aber das konnte auch ein Augustin nicht zugeben, dazu hätte er die Vorstellung von der Nur-Gutheit Gottes aufgeben müssen.

Zu Buchseite 164 unten: Sündenfalllehre

Versteht man den Sündenfall – ob als einmaliges Ereignis am urgeschichtlichen Start der Menschheit gedacht oder eher als Urgegebenheit jeden Menschseins zu allen Zeiten – als ein Abfallen oder Abgehen von dem, was sein sollte, ohne dass mit solchem Abfallen automatisch das unbedingte und endgültige Urteil ‚böse' verbunden wird, dann besagt er ja zweifellos Wahres: „'Sündenfall' ... entspricht der Erfahrung, dass jeder Mensch seit allem Anfang vom vorgeschriebenen Weg abweicht" (C. G. Jung, Briefe, hg. v. A. Jaffé, Bd. III, 1973, S. 102).

Zu Buchseite 165 oben: *Erb*sündenlehre

Erbsünde heißt in Kirchenlatein peccatum originale, wörtlich übersetzt: ursprüngliche, abstammungshafte Sünde. Von einem ‚originis vitium' (Abstammungsmakel) spricht zuerst Tertullian

(um 200): Nebst akut auftretendem Bösen gebe es in der Seele ein Böses, das infolge des originis vitium zu ihrer zweiten Natur geworden sei, wodurch aber das von Gott in die Seele gelegte Urgute nicht völlig ausgelöscht sei; daher sei keine Seele ohne Schuld, weil keine ohne Keim des Guten (De anima 41; deutsch in: Tertullians sämtl. Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, Bd. II, 1882 , S. 352). Zwei Jahrhunderte später findet sich dann bei Augustin voll ausgebildet die Erbsündenlehre, wie sie seitdem die abendländische Christenheit beschäftigt hat.

Zu Buchseite 165 oben: Augustin, die Menschheit von Adam her eine einzige Sündermasse

„Una est enim ex Adam massa peccatorum“, „una massa omnuim, ueniens de traduce peccati“ (Quaest. ad Simpl. I, 2, 19 und 20; Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 44, 1970, S. 48 und 51).

Zu Buchseite 165 oben: Augustin, durch sexuelle Begierde erbliche Ursünde-Übertragung

De nupt. I, 18. 20; Œuvres de Saint Augustin, Bd. 23, 1974, latein./französ. hg. v. F.-J. Thonnard u. a., S. 98/99-102/103; deutsch (übers. v. A. Fingerle) in: Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, Bd. III, 1977, S. 94f (gemeint sind ausdrücklich [auch] die Kinder christlicher Eltern. Im Hintergrund steht Psalm 51, 7: „... in Sünde hat mich meine Mutter empfangen“).

Sündlos, weil ohne Begierlichkeit empfangen, sei nur Jesus (De nupt. I, 24, 27; a. a. O., S. 116/117; deutsch a. a. O., S. 100). – Nach späterer katholischer Kirchenlehre ist sündlos auch Jesu Mutter Maria, aber nicht weil ihre Eltern nun auch noch wieder ohne sexuelle Begierde gewesen wären, sondern weil sie im Moment ihrer Zeugung durch einzigartige Gnade von der Urschuld unversehrt blieb und auf diese Weise unbefleckt empfangen wurde (Dekret aus dem Jahr 1854; H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 776, Nr. 2803).

Zu Buchseite 165 über Mitte: Augustin, jeder komme erbsündig und darum Gott-verdammt auf die Welt, wovon ihn nur gnadenhafte Wiedergeburt erlösen könne

De dono persev. II, 4; Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, latein./deutsch hg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Bd. VII, 1955, S. 332/333.

Zu Buchseite 165 über Mitte: Augustin, Kinderunschuld gebe es nicht

Contra Iul. libri sex III, 3, 9; Migne, Patrologiae ... Series Latina, Bd. 44, Sp. 706 (: Andernfalls würde doch der gerechte Gott Kindern keine Leiden auferlegen!).

Zu Buchseite 165 über Mitte: Augustin, ewige Verdammnis für ungetauft sterbende Kinder

De dono persev. IX, 23; a. a. O. (s. o. vorletzte Stellenangabe), S. 360/361.

Zu Buchseite 165 über Mitte: Da hat sich Augustin verrannt

Er ist dazu gedrängt worden vor allem durch den um die Macht der Gnade Gottes besorgten Kampf gegen seinen Zeitgenossen Pelagius, der die in Christus erschienene Gottesgnade nur als Angebot sah, das der Mensch in eigener Willensfreiheit ergreifen müsse und könne.

Zu Buchseite 165 Mitte: Seit Adams Fall eine *Neigung* zum Sündigen in uns allen

Thomas von Aquin etwa formulierte, die Folge von Adams Sünde sei eine Neigung (pronitas) aller Menschen zu jeglicher Sünde (Summa theologiae I q.114 a.3 c.), d.h. die menschliche Natur sei durch die Sünde nicht völlig verdorben („non est totaliter corrupta“; Summa theologiae 1/II q.109 a.3 c.). So wurde es 1546 vom Konzil zu Trient offiziell als katholische Lehre bestätigt: Die erbsündige Begierlichkeit (concupiscentia) mache zur Sünde geneigt („ad peccatum inclinat“; H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 501, Nur. 1515).

Zu Buchseite 165 unter Mitte: Bei ‚Erbsünde’ meine ‚Erbe’ den immer schon von Bösem durchsetzten Lebenszusammenhang aller Menschen

Rudolf Bultmann: „Alle Geschichte ist infiziert von der Sünde, alles menschliche Tun von vornherein geleitet von jenem sündigen Selbstverständnis, in dem der Mensch sich selbst durchsetzen und über sein Dasein verfügen will“ (Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation; Theol. Blätter, 12. Jahrgang 1933, Sp. 164).

Eberhard Jüngel: Von Erbsünde zu reden sei dann in Ordnung, „wenn unter Erbe der Lebens- und Wirklichkeitszusammenhang verstanden wird, in dem der Mensch sich als Handelnder immer schon vorfindet und den er seinerseits betätigt und bestätigt ...: Der in die Beziehungslosigkeit drängende Sünder setzt sich selbst unter den Zwang zur Wiederholung dieses Drangs“ (Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde; Festschrift für E. Lohse, 1989, S. 185f).

Arthur Rich (auf das ‚strukturell Böse’ bezogen, von dem oben im 2. Kap. die Rede war): „Wir werden in eine Welt hineingeboren, in der strukturell Böses wirksam ist, das uns, ob wir wollen oder nicht, in Geschehnis- und Handlungszusammenhänge verstrickt, die uns auch personal schuldig machen“ (Wirtschaftsethik, Bd. II, 2. Aufl. 1992, S. 371).

Zu Buchseite 166 oben: Leibliche und speziell sexuelle Begierde sei Quelle des Bösen

Platon: Das Leibliche bewirke alles Üble (Polit. 273 b; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. V, S. 252), und Ursache dafür sei die leibliche Begierde: Der Leib, dieses Übel voller Begierden (Phaid. 66 b-d; deutsch a. a. O., Bd. III, S. 17), sei für uns ein Grab (Gorg. 493 a; deutsch a. a. O., Bd. II, S. 344). – Die leibliche Begierde (griech. epithymía, latein. concupiscentia) wurde von Aristoteles definiert als unvernünftiger Teil des Strebevermögens, nämlich leidenschaftgejagtes Streben nach Lust (Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, 1976, Sp. 968f).

Zu Buchseite 166 oben: Triebwelt-Verfemung belastet bis heute das Christentum

Solche Verfemung hat sich schon früh in der Christenheit eingenistet. Um 200 lehrte Clemens von Alexandrien, das Hochkommen von Affekten sei von bösen Mächten veranlasst, man müsse die Lüste und Begierden unterdrücken (Strom. II, 110, 1f und 118, 4; deutsch in: T. F. Klemens von Alexandria, Die Teppiche, übers. v. F. Overbeck, Ausgabe 1936, S. 294 und S. 297). Laktanz schrieb Anfang des 4. Jahrhunderts, an der Seele hänge das Gute und am Leib das Böse, und gottähnlich werde die Seele, wenn sie die Begierden niedergekämpft habe (De ira dei 15, 3 und 19, 2; latein./deutsch hg. [unter dem Titel ‚Vom Zorne Gottes’] v. H. Kraft u. A. Wlosok, 4. Aufl. 1983, S. 50/51 und S. 64/65).

Bei Augustin ist dann die Fokussierung der sündhaften Begierlichkeit aufs Sexuelle nicht mehr zu übersehen, denn geschlechtliche Begierde gilt ihm nicht nur als Ursache für die Übertragung der Erbsünde, sonden auch als Kernbereich der Sünde selbst: Wären Adam und Eva nicht gefallen, so hätten sie ohne sexuelle Lust (libido) Kinder gezeugt (De civitate Dei XIV, 21; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. I, S. 970/971); auch in der Ehe sollten Christen die sexuelle Lust nicht lieben (De nupt. I, 18, 20; deutsch [übers. v. A. Fingerle] in: Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, Bd. III, 1977, S. 94f); und für seine Person bekennt Augustin ungewöhnlich offen, zu sexueller Enthaltsamkeit habe Gott ihn gelangen lassen, aber beschämenderweise sei er nicht von nächtlichen Sexphantasien und Samenergüssen geheilt (Conf. X, 30, 41f; Confessiones/Bekenntnisse, latein./deutsch hg. v. J. Bernhart, 4. Aufl. 1980, S. 550f/551f).

Solche Fixierung des Menschenbösen auf die körperliche und besonders die sexuelle Begierlichkeit kann sich von Paulus bestätigt sehen: dem unzüchtigen Begehren des Fleisches nicht nachgeben, Gal. 5, 16.19; Sex nur in der Ehe oder noch besser gar nicht, 1. Kor. 7, 1-9.38-40.

Zu Buchseite 166 oben: Zölibatsbefürwortung und Verteufelung weiblicher Attraktivität

Einen peinlichen Höhepunkt stellt hier noch hundert Jahre nach der Reformation Jakob Böhme dar (Böhme war Protestant und verheiratet): Seine viehischen Fortpflanzungsglieder – und auch sein stinkiges Gedärm – habe der Mensch erst seit Adams Sündenfall (Princ. 10, 6f; Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W.-E. Peuckert, Bd. 2, 1960, S. 103f); und dass Frauen gerne schön sein wollen, sei vom Teufel (Princ. 17, 34; a. a. O., S. 244).

Zu Buchseite 166 über Mitte: Unwissenheit als Quelle sündhaften Verhaltens

Kronzeugen aus der griechischen Antike sind da Sokrates: Der Mensch tue Böses nur unabsichtlich, nicht wissentlich (Platon, Prot. 345 d-e und 352 c; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. I, S. 240 und S. 250), und sein Zeitgenosse Demokrit: Aufs Böse verfalle der Mensch aus Geistesblindheit und Unverstand (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch, 2. Bd., 9. Aufl. [hg. v. W. Kranz] 1959, S. 180, Fragm. 175).

Unter den Christen erklärte in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts Origenes den Sündenfall aus dem allmählichen Vergessen des Wissens von Gott (De princ. I 4, 1; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 184f/185f). Und im Mittelalter lehrte Thomas von Aquin, Menschenböses geschehe aus Versehen, nämlich nur indem der von Natur immer nach dem Guten strebende Wille irrtümlich etwas Böses für gut halte (De veritate q.24 a.8 c.; S. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae, Vol. I: De veritate, hg. v. R. Spiazzi, 1964, S. 448f).

Ähnlich wie Thomas sah man es dann vor allem im Aufklärungszeitalter, wo man ja meinte (wie schon der Name sagt), die menschliche Vernunft müsse nur aufgeklärt werden, dann könne und werde sie die Dinge zum Guten wenden. So sagt Descartes, nur aus Unverstand irre der menschliche Wille vom Wahren und Guten ab (Meditationes de prima philosophia [Meditationen über die Grundlagen der Philosophie] IV, 9, latein./deutsche Ausgabe von [A. Buchenau] L. Gäbe, 1959, S. 106/107); und Leibniz erklärt, wenn wir statt Gutem Böses wählten, dann weil scheinbar Gutes bzw. scheinbar Böses uns täusche (Theodizee § 319; Originaltext [französ.] in: Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 [Nachdruck 1978], S. 306; deutsch in: G. W. Leibniz, Die Theodizee, übers. v. A. Buchenau, 2. Aufl. 1968, S. 341).

Zu Buchseite 166 über Mitte: Kritik an der Ansicht, Unwissenheit sei Quelle des Menschenbösen

Solche Kritik kann sich auf gewichtige Zeugen berufen: auf Augustin etwa, der das Sündigen auf perversen Willen zurückführte und nicht (oder nur gelegentlich nebenbei) auf Unwissenheit; auf Paulus auch, der den sündebeherrschten Menschen beschreibt als einen, der das Böse tut, obwohl er das Gute sehr wohl weiß und es auch will (Röm. 7, 14-23); und auf die biblische Sündenfallerzählung, wo die Ursünde ja gerade nicht in Unwissenheit, sondern in wissentlichem Wissensgewinn besteht (1. Mose 3, 4-6).

Zu Buchseite 166 unter Mitte: Ein Tier kann nicht in wissendem Wollen wählen

Zwar sagt man von ihm ‚Jetzt will es fressen', ‚Jetzt will es sich zurückziehen', aber das ist kein bewusstes Wollen, kein freies Wählen, sondern ein instinktives Getriebensein vom momentan vorherrschenden Trieb.

Zu Buchseite 166 unten, Safranski-Zitat: Theologen denken ähnlich

„Die Freiheit gehört zum Wesen des Menschen, und zur Freiheit wiederum gehört notwenig die Möglichkeit, das Böse zu tun" (Herbert Haag, Vor dem Bösen ratlos?, 1978, S. 237). Der Ursprung des Bösen sei zu suchen bei dem Geschöpf, „das einerseits im relevanten Sinn entscheiden, also zwischen Gutem und Bösem wählen kann, und andererseits nicht nicht wählen kann, also entscheiden muss: ein freies Geschöpf" (Ingolf U. Dalferth, Malum, 2008, S. 215, Anm. 3).

So denkt christliche Theologie nicht erst heute. Die Ursache aller Schandtaten (und auch der Verblendung, die hier also als Teil, nicht als Quelle des Menschenbösen gilt) liege im menschlichen Willen, aus dem die Wurzel des Bösen stamme, schrieb Calvin (Institutio Christianae religionis [1559] II, 4, 1; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. III, 3. Aufl. 1967, S. 291; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 178). Und schon in christlicher Frühzeit wurde erklärt, anders als Tier und Pflanze sei der Mensch frei, das Gute oder das Böse zu wählen (Justin, Apol. I, 43; deutsch in: Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, übers. v. G. Rauschen, Bibliothek der Kirchenväter: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, I. Band, 1913, S. 56); niemand sei von Natur gut oder schlecht, sondern wir alle seien imstande, das Gute zu tun oder nicht (Irenäus von Lyon, Adv. haereses IV, 37, 2; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übers. v. E. Klebba, 1912, Bd. 2, S. 134).

Wieder ist hier altgriechisches Denken Pate gestanden (Platon: „Schuld hat, wer gewählt hat; Gott ist schuldlos"; Resp. 617 e; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. IV, S. 515. Aristoteles: Es stehe „bei uns, das Gute und das

Böse zu tun und zu unterlassen“; Eth. Nic. III, 7, 1113 b; deutsch in: Aristoteles, Philos. Schriften in sechs Bänden, übers. v. E. Rolfes u. a., 1995, Bd. 3, S. 55). Aber hier gibt es als anderen Paten das alttestamentlich-jüdische Denken; so sagt etwa das (Griechentum-feindliche, Anf. des 2. Jh. v.Chr. entstandene) Buch Jesus Sirach in Anlehnung an 5. Mose 30, 15ff, Gott stelle es dem menschlichen Willen frei, zu wählen zwischen Gesetzesgehorsam und Sünde, zwischen Leben und Tod (Jes. Sir, 15, 11-20; zu finden in Bibelausgaben mit Apokryphen zum A. T., oder in: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übers. u. hg. v. E. Kautzsch, 1900 [4. Nachdruck 1975], Bd. I, S. 306f).

Zu Buchseite 166 unten: Freiheit, wenn gescheit, wähle das Gute (also doch wieder Dummheit als Quelle des Menschenbösen?)

Hippolyt von Rom (Anf. 3. Jh. n. Chr.): Da der Mensch freie Selbstbestimmung, aber einen schwachen Verstand habe, erzeuge er das Böse (Refut. X, 33; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien, übers. v. K. Preysing, 1922, S. 287f). – Gregor von Nyssa (ca, 330-395): Ursache des Bösen sei „die Unüberlegtheit, welche das Schlechtere an Stelle des Besseren wählte“ (Große Katechese 5, 4; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften, 1927, S. 15).

Kant brachte diese Ansicht ins Reine, indem er die Unwissenheit aus dem Spiel ließ – denn Freiheit ohne wissende Vernunft sei keine Freiheit – und sich dadurch allerdings Ratlosigkeit über die Herkunft des Bösen im Menschen einhandelte: „... und doch ist die ursprüngliche Anlage [zum freien Vernunftgebrauch] ... eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne“ (Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV, [1956] Lizenzausgabe 1963, S. 693).

Zu Buchseite 166 unten / 167 oben: Eine andere Richtung gibt das N. T. vor

Zwar könne der Mensch wissentlich das Gute wollen, faktisch tue er aber dennoch das Böse, denn er sei von der Sünde beherrscht (Röm. 7, 14-23) und könne zu wahrer Freiheit inklusive Freiheit zum Tun von Gutem nur durch Christus befreit werden (Gal. 5, 1; Joh. 8, 31f.36), und das sei eine Freiheit, die nicht in sich selbst, sondern in einem Herrschaftswechsel begründet sei (Röm. 8, 2; 1. Kor. 15, 25).

Zu Buchseite 167 oben: Augustin, Adams Freiheit sei die des posse non peccare gewesen

Enchir. 28, 105; Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 46, 1969, S. 106; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften homilet. u. katechet. Inhalts, übers. v. S. Mitterer, 1925, S. 488f.

Zu Buchseite 167 oben: Augustin, seit dem Sündenfall könnten wir wollen, aber nicht frei wählen, nämlich nicht nicht-sündigen (non posse non peccare), bis Christus uns befreie

De perf. iust. hom. IV, 9; Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, latein./deutsch hg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Bd. II, 1964, S. 136/137f.

Zu Buchseite 167 oben: Augustin, in der ewigen Seligkeit könne der Mensch das Böse nicht wählen (non posse peccare), und da sei der Wille erst richtig frei

Enchir. 28, 105; a. a. O. (s. o. vorletzte Stellenangabe), S. 106; deutsch a. a. O., S. 488f. – „Die erste Freiheit des Willens bestand also darin, die Fähigkeit zum Nichtsündigen zu besitzen, die letzte dagegen wird viel größer sein, die Unfähigkeit zur Sünde“ („Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo maior, non posse peccare ...“; De corr. et gr. XII, 33; Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade, latein./deutsch hg. v. A. Kunzelmann u. A. Zumkeller, Bd. VII, 1955, S. 212/213f).

Zu Buchseite 167 über Mitte: Luther, wir seien vom Teufel oder von Gott geritten

WA 18, S. 635.

Zu Buchseite 167 Mitte: Ständig mischen sich Impulse in unsere Entscheidungsfreiheit ein

Immer aber ist es Sache der Freiheit, das, was uns bestimmen will, gutzuheißen oder abzuweisen. Sogar wer absichtlich grausam handelt nur um der Grausamkeit willen, tut dies ‚Böse', weil er es ‚gut' findet, meist allerdings getrieben von krankhafter Lust und insofern kaum noch frei.

Zu Buchseite 167 unten: Auch wo wir ‚Böses' wollen und tun, ist Gott als Urheber nicht aus der Sache

Selbst wenn die Schuld für ‚bösen' Umgang mit der gottgegebenen Freiheit allein bei uns läge, so hätte doch Gott durch seine Gabe diese Lage ermöglicht und so zudem auch die Möglichkeit gestiftet, dass Mitmenschen und Mitgeschöpfe unter menschlichem Freiheitsgebrauch zu leiden bekommen.

***Gott lasse das Böse nur zu***
[Buchseiten 168f]

Zu Buchseite 168 Mitte: Auch Große nehmen zu diesem Argument Zuflucht

Manche haben dabei nur das Menschenböse (moralisch Böses) im Blick. Johannes von Damaskus etwa (gest. um 750; letzter universaler Theologe der alten griechischen Kirche) wollte Gott so aus der Urheberschaft für von Menschen gewolltes und verübtes Böses heraushalten: Aus freier Selbstbestimmung könne der Mensch im Guten verbleiben oder, Gott lasse das zu, sich zum Bösen wenden (Expositio fidei 26 [II, 12]; Urtextausgabe, besorgt v. B. Kotter: Die Schriften des Johannes von Damaskos, Bd. II, 1973, S, 77; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, übers. v. D. Stiefenhofer, 1923, S. 79); die Bibel spreche da zwar von göttlichem Wirken – z.B. wenn es in Röm. 9, 21 heiße, Gott verfahre mit den Menschen wie ein Töpfer, der teils ehrenwerte Gefäße herstellt und teils schändliche –, meine in solchem Zusammenhang aber nur Gottes Zulassen, denn des Menschen Wille sei frei, im Guten wie im Bösen ohne Zwang (Expositio fidei 92 [IV, 19]; a. a. O., S. 218; deutsch a. a. O., S. 242).

In Schillers Gedankenwelt lässt Gott nicht nur Menschenböses, sondern alles Böse der Welt um der Freiheit willen zu: „... Er – der Freiheit / Entzückende Erscheinung nicht zu stören – / Er lässt des Übels grauenvolles Heer / In seinem Weltall lieber toben" (Don Carlos, 3. Akt, 10. Auftritt).

Andere erklären, ohne Rückgriff auf das Freiheitsargument, geradewegs alles Böse für von Gott lediglich zugelassen. So Augustin: Auch was gegen Gottes Willen geschehe, geschehe mit seiner Zulassung, sonst geschähe es nicht (Enchir. 26, 100; Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 46, 1969, S. 103; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften homilet. u. katechet. Inhalts, übers. v. S. Mitterer, 1925, S. 484); nichts geschehe ohne Gottes Willen: Teils lasse er es zu, teils tue er es selbst (Enchir, 24, 95; a. a. O., S. 99; deutsch a. a. O., S. 478); dass es Übles (mala) gebe, sei vom allmächtigen guten Gott zugelassen und darum gut (Enchir. 24, 96; a. a. O., S. 99f; deutsch a. a. O., S. 478), und wo böser Wille am Werk sei, besitze er Macht, weil Gott sie ihm zugestehe (De civitate Dei V, 9; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. I, S. 310/311).

Ähnlich sah es, in Anlehnung an Augustin, Thomas von Aquin: Gott wolle weder, dass Übles (mala) geschehe, noch dass es nicht geschehe, sondern er wolle erlauben, dass es geschieht, und das sei gut (Summa theologiae I q.19 a.9 ad 3); Gottes Vorsehung erlaube, dass es in den Dingen Defekte gebe (S. th. I q.22 a.2 ad 2) und dass Schuldübel (mala culpae) vorkommen (De veritate q. 5 a.5 ad 3; S. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae, Vol. I: De veritate, hg. v. R. Spiazzi, 1964, S. 99).

Karl Barth, nach dessen Lehre Gott durch Neinsagen zu dem, was er nicht will, das Nichtgewollte als das Nichtige/Böse konstituiert, gab dem Argument von der bloßen Zulassung folgende Wendung: Sünde und Tod, Teufel und Hölle seien die Werke des zulassenden d.h. des als Verneinung kräftigen Wissens und Wirkens Gottes, verneinend lasse er sie zu (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/2, S. 99); einstweilen lasse er auch zu (heiße es gut), dass wir uns vom Nichtigen bedrängt fühlen, solange dessen im Sieg Jesu Christi längst geschehene Erledigung noch nicht allgemein offenbar/sichtbar sei (Kirchl. Dogmatik, Bd. III/3, S. 425).

Zu Buchseite 168 unter Mitte: Namhafte Christen urteilen ebenso

Calvin weist die Unterscheidung zwischen Gottes gewolltem Handeln und Gottes bloßem Erlauben als Ausflucht (effugium) zurück: Alles menschliche Tun, auch gottloses, ja auch Satans Tun sei von Gott nicht lediglich zugelassen, sondern in diesem Tun handle Gott, das habe er selber in der Bibel

gesagt (Institutio Christianae religionis [1559] I, 18, 1; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. III, 3. Aufl. 1967, S. 219-221; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 125f). – Zu Tertullian, Ebeling und Ricoeur siehe nachfolgend.

Zu Buchseite 168 unten: Tertullian, wer etwas verhindern könne, sei haftbar, wenn es geschieht

Adv. Marc. I, 22; deutsch in: Tertullians sämtl. Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, Bd. II, 1882, S. 157. Tertullian richtet diesen Satz gegen Marcions überlegenen Gott der Güte, der den gnadenlosen Schöpfergott zunächst einmal lange gewähren lässt; der Satz gilt aber erst recht für alles, was ein als einzig und allmächtig geglaubter Gott zulässt.

Zu Buchseite 168 unten: Ebeling, ob nicht auch Gottes Zulassung sein Wille sei

Verbunden mit dieser Frage kritisiert Ebeling (in Auslegung der Unservater-Bitte ‚Führe uns nicht in Versuchung') die abschwächende Umdeutung von Gottes Handeln in bloßes Zulassen (Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater, 1963, S. 104).

Zu Buchseite 168 unten: Ricoeur, das Argument bloßer Zulassung desavouriere die Gutgott-Doktrin

Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, übers. v. M. Otto, 2. Aufl. 1988, S. 370f mit Anm. 7.

***Gott gebrauche das Böse zu Gutem***
[Buchseiten 169-171]

Zu Buchseite 169 oben: „Gott schreibt auch auf krummen Linien gerade"

„Von allem, ob recht oder übel getan, macht er guten Gebrauch", so Zwingli („... omnibus bene utitur tam recte tam male factis"; H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 217). Und Ingolf U. Dalferth: Gottes Güte bestehe darin, dass er „Böses durch Gutes beendet und überwindet und aus Bösem durch Gutes Gutes schafft" (Malum, 2008, S. 116; da ist das Böse fast schon, aber nur fast, als für Gott unbrauchbar gesehen). Könnte Gott nicht aus Bösem Gutes schaffen, so würde er in seiner Schöpfung Böses gar nicht erst dulden, erklärt Augustin (Enchir. 3, 11; Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 46, 1969, S. 53; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften homilet. u. katechet. Inhalts, übers. v. S. Mitterer, 1925, S. 399f).

Das betrifft laut Augustin (und nicht nur er sieht das so) nebst allem physischen Übel ausdrücklich auch das moralisch Böse: Gott mache guten Gebrauch von den schlechten Werken böser Menschen, ja sogar von den Werken des Teufels, sonst würde er ihn nicht existieren lassen (Tr. Ioh. 27, 10; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes, übers. v. Th. Specht, Bd. II, 1913, S. 52-54). – In diesem Sinne lässt sich Goethes Mephisto verstehen mit seiner Auskunft, er sei „Ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will, und stets das Gute schafft" (Faust I, Studierzimmer I).

Unterschiedlich wird in der Christenheit darüber gedacht, ob Gott von ihm gut gebrauchtes Böses auch selbst verursacht. Das denn doch nicht!, sagen die einen. So meint es Ingolf U. Dalferth: Die Bibel „kennt von Anfang an nur einen Gott, der sich gegen das Böse engagiert" (Das Böse, 2006, S. 50). Und so scheint es am Ende der Josefgeschichte (1. Mose 37-50) Josefs Wort zu seinen Brüdern zu meinen: „Ihr zwar habt Böses gegen mich geplant, Gott aber hat es zum Guten gewendet" (50, 20).

Doch Josef fährt fort, Gott habe das von den Brüdern geplante Böse zum Guten gewendet, „um zu tun, was jetzt zutage liegt: ein so zahlreiches Volk am Leben zu erhalten" (50, 20). Demnach hat Gott selber, in Voraussicht der kommenden Hungersnot und des Angewiesenseins Israels auf ägyptische Kornkammern, die ganze Josefgeschichte auf den Weg gebracht, die über Josefs Elend zu seiner Versetzung nach Ägypten und seiner dortigen Stellung als Chef der Vorratshaltung führt. Kommt es nicht in der Tat zum hassgeleiteten Mordplan der Brüder durch göttliche Fügung, nämlich durch Jakobs Vernarrtheit in seinen Lieblingssohn (1. Mose 37, 3f) und, noch offensichtlicher gottgegeben, durch Träume, die den Josef hochmütig machen (37, 5-11)? Von Gott zu Gutem gebrauchtes böses Menschenverhalten ist von Gott selber gestiftet: So sieht es etwa auch Zwingli (unser Handeln und

auch unser Denken und Planen, gutes wie böses, sei von Gott eingegeben und in Gang gesetzt; H. Zwinglis sämtl. Werke, hg v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 210). Und so sieht es der meines Erachtens unverzichtbare Gedanke der komplementären Koinzidenz von menschlichem und göttlichem Agieren.

Es gibt nun hier noch eine dritte Sicht: Im Wissen darum, dass ‚gut' und ‚böse' wertende Urteile sind, erwägt sie, wieweit Gott aus ‚Bösem' ‚Gutes' macht dadurch, dass er es anders einschätzt als wir. So hat gemäß 1. Kor. 1, 18ff Gott in unserer Welt als töricht und verachtenswert Geltendes erwählt; und die Jünger Jesu lernten, den schrecklichen Karfreitag als heilbringend zu sehen. Aber auch dieser tiefe Gedanke bestreitet nicht, dass von Gott und vom Gottesglauben derart Andersbewertetes für unser Erleben doch zugleich unerfreulich, schlimm, schrecklich und insofern ‚böse' bleibt.

Zu Buchseite 169 Mitte: Nur dank eines gewissen Maßes an Bösem könne es Schöpfung geben

Bekannt ist Leibniz' beschönigende These, unsere Welt sei zwar keine rein gute, aber die bestmögliche Welt.

Diese These hat eine lange Vorgeschichte. Die griechisch-römische Stoa lehrte, die Fürsorge der Gottheit für das Ganze bringe im Einzelnen auch Übel als unbeabsichtigte oder aber unvermeidliche Nebenfolgen mit sich (Belege bei F. Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, I. Bd, 2. Aufl. 1955, S. 72-76). In der Werkstatt gebe es halt Späne, sagt Mark Aurel, der Philosoph auf dem Kaiserthron; und dieses Bild – „Wo gehobelt wird, da fallen Späne", so sagt's unser Sprichwort – hat zwei Generationen nach Mark Aurel der christliche Autor Origenes übernommen (Contra Celsum VI, 555; Bibliothek der Kirchenväter: Ausgwählte Schriften des Origenes, Bd. 3, 1877, übers. v. J. Röhm, S. 244). Bei Thomas von Aquin steht zu lesen, wie der Löwe den Hirsch töte, um zu überleben, so wolle Gott Schlimmes (malum) immer nur um eines größeren Guten willen, z.B. Strafe, um die Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten, und eben Tötung in der Natur, um die Naturordnung zu wahren (Summa theologiae I q.19 a.9 c.).

Leibniz dann argumentiert folgendermaßen von der Nur-Gutheit Gottes aus (und seine Argumentation ist gerade so viel wert wie diese Voraussetzung). Weil Gott vollkommen sei, müsse die vorhandene Ordnung des Universums die bestmögliche sein (Principes de la Nature et de la Grâce 12; Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 [Nachdruck 1978], S. 603; deutsch in: G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. v. A. Buchenau, Bd. II, 3. Aufl. 1966, S. 430). Gott habe bei der Erschaffung der Welt diejenige Kombination von Möglichkeiten gewählt, die am meisten Realität und Vollkommenheit und Vernünftigkeit bringe (Theodizee § 201; Originaltext [französ.] a. a. O., S. 236; deutsch in: G. W. Leibniz, Die Theodizee, übers. v. A. Buchenau, 2. Aufl. 1968, S. 257). Da es in dieser Welt physisches und moralisches Übel (le mal physique et le mal moral) gebe, müsse man annehmen, dass [jede andere Lösung schlechter gewesen wäre:] ohne das vorfindliche weit größeres Übel unvermeidlich gewesen wäre (Theodizee § 130; a. a. O., S. 183; deutsch a. a. O., S. 192).

Zu Buchseite 169 unter Mitte: Vorhandenes Böses steigere die Harmonie des Ganzen wie dunkle Stellen die Schönheit eines Gemäldes und Dissonanzen den Reichtum der Musik

Auch diese Sicht der Dinge, aus der griechisch-römischen Antike vorgegeben (F. Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, I. Bd., 2. Aufl. 1955, S. 66-71 u. 87-89), ist in der Christenheit weithin vertreten worden.

Augustin zum Beispiel befindet, Sterben gehöre zur Schönheit des Zeitverlaufs (De lib. arb. III [XV.42] 146; Theologische Frühschriften, latein./deutsch hg. v. W. Thimme, 1962, S. 300/301); und alle Gott-geschaffenen Wesen, auch wenn sie sündigen, seien eine Zierde des Weltalls (De lib. arb. III [XI.32] 113; a. a. O., S. 282/283), seien in die Schönheit des Alls eingeordnet, wie in einem Gemälde auch die schwarze Farbe im Zusammenhang des Ganzen schön sei (De vera rel. [XL.76] 213-215; a. a. O., S. 492f/493f).

Und noch einmal Leibniz mit seiner These von der vorhandenen als der bestmöglichen Welt: Ein Bestandteil des besten Ganzen sei nicht in jedem Falle bestens, wie ein Teil eines schönen Gebildes nicht immer schön sei (Theodizee § 213; a. a. O. [s. o. ‚Zu Buchseite 169 Mitte', letzter Absatz], S. 245; deutsch a. a. O., S. 268); aber gerade Schatten lasse die Farbe stärker hervortreten, und selbst eine Dissonanz am rechten Ort steigere die Harmonie (Theodizee § 12; a. a. O., S. 109; deutsch a. a. O., S.

103). – Wo das Verständnis des Bösen als Minderung an Gutem im Vordergrund steht (privatio boni; dazu im nächsten Teilabschnitt), kann Böses als Verschönerung des Ganzen auch so exemplifiziert werden: ... wie eine Pause das Lied versüßt (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles III, 71).

Kaum überbietbar sagt Johannes Scotus Eriugena, sogar die Hölle gehöre zur Schönheit der All-Anordnung (De divis. nat. V, 35; Migne, Patrologia Latina, Bd. 122, Sp. 954 C).

Zu Buchseite 170 oben: Gott gebrauche das Böse gut für die Erziehung der Menschen

Hier lag nicht nur einmal mehr die junge Christenheit auf gleicher Linie mit antikem Denken (F. Billicsich, Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, I, Bd., 2. Aufl. 1955, S. 65f), sondern hier bietet die Bibel mit Hebr. 12, 6 (in Anlehnung an Sprüche 3, 12) eine direkte, mit heutigen Pädogogikkonzepten allerdings nicht ohne weiteres vereinbare Vorlage: „Denn wen der Herr liebt, den züchtigt er, und er schlägt jeden Sohn, den er annimmt."

Dem haben so gut wie alle vorneuzeitlichen Christen zugestimmt. Misslichkeiten aller Art lasse Gott uns widerfahren, um unseren freiwilligen Gottesgehorsam zu trainieren (Irenäus von Lyon, Adv. haereses V, 29, 1; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übers. v. E. Klebba, 1912, Bd. 2, S. 228f). Gottes Ebenbild dürfe nicht ohne Prüfung bleiben, sondern müsse wie Gold – Psalm 66, 10 sagt: wie Silber – im Feuer geläutert werden (Hildegard von Bingen, Scivias I, 2; deutsch in: Hildegard von Bingen, Wisse die Wege, übers. v. M. Böckeler, 1954, S. 105). Bedrängnis stimuliere den Eifer der Bedrängten (Origenes, De princ. II 1, 2; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 288/289). Zu solcher Erziehung seien auch die Irrlehren gut (Tertullian, De praescr. haer. 1; deutsch in: Tertullians apologetische ... Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, 1915 [Bibliothek der Kirchenväter, Tertullians ausgewählte Schriften, Bd. II], S. 306) und sogar auch der Sündenfall, denn erst Krankheit lehre die Gesundheit schätzen (Irenäus von Lyon, Adv. haereses IV, 37, 7; a. a. O. [s. o., Anfang dieses Absatzes], S. 138).

Schockierend extrem sagt es Luther: Gott tue wohl daran, alles Schlimme und den Teufel selbst auf uns zu hetzen, damit wir nach Gott schreien und unser Glaube stark werde (WA 30/2, S. 618f); ja Gott treibe den Teufel, Christen in schreckliche Sünden zu stürzen, so erziehe Gott sie zur Verzweiflung an sich selbst und damit zu völliger Angewiesenheit auf Gottes Gnade (WA 556, S. 402); wer heil und gottförmig (deiformis) werden wolle, müsse Sünder, böse, teuflisch (peccator, malus, diabolicus) werden (WA 5, S. 195f). – Dass demnach nicht nur unser Erleiden, sondern auch unser Tun von Bösem gottgewollte Erziehung sein kann, das sah freilich nicht die ganze Christenheit so. Die rigorose Gegenposition vertrat z.B. Tertullian: Kein Christ begehe Verbrechen, sonst sei er kein Christ mehr (Apol. 44, 2f; Apologeticum / Verteidigung des Christentums, latein./deutsch hg. v. C. Becker, 2. Aufl. 1961, S. 198/199).

Zu Buchseite 170 oben: Jakobs Gotteskampf

1. Mose 32, 23ff.

Zu Buchseite 170 Mitte: Gott gebrauche das Böse gut zum Vollzug strafender Gerechtigkeit

Wie Gott Schlimmes immer nur um eines größeren Guten willen wolle, so wolle er auch das Übel der Strafe (malum poenae), weil er Gerechtigkeit wolle, sagt Thomas von Aquin (Summa theologiae I q.19 a.9 c.). Und Augustin erklärt, dreierlei erweise die Schönheit des Alls als untadelig, nämlich nebst der Prüfung der Gerechten und der Vollendung der Seligen auch die [ewige!] Verdammung der Sünder (De vera rel. [XXIII.44] 119; Theologische Frühschriften, latein./deutsch hg. v. W. Thimme, 1962, S. 434/435).

Also fiat iustitia, et pereat peccator (es soll Gerechtigkeit geschehen, auch wenn der Sünder dabei zugrunde geht), und das sei gut, sei Devise eines nur-guten Gottes?!

Zu Buchseite 170 unter Mitte bis unten: Vertreter des Gutgott-Glaubens über von Gott für die Leuchtkraft seines Rettens gebrauchtes Böses

„Gott wollte diese Welt, in der es die Sünde gibt ... Gott lässt uns die Not der Sünde, weil offenbar werden soll, dass Gott es ist, der uns rettet": Das schreibt ein als progressiv geltender Theologe unserer Tage, Herbert Haag (Abschied vom Teufel, 7. Aufl. 1984, S. 20f. – An anderer Stelle

qualifiziert Haag allerdings die Meinung, Besessenheit vom Bösen solle Gottes Böses zu Gutem wendende Überlegenheit über die Macht des Teufels offenbaren, als Zynismus; Vor dem Bösen ratlos?, 1978, S. 171f).

Haag steht damit in einer langen Tradition. Irenäus von Lyon: Gott habe zugelassen, dass der Mensch vom Teufel wie Jona vom Fisch verschlungen werde, damit er dann für wider Erwarten erfahrene Rettung Gott preise (Adv. haereses III, 20, 1; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übers. v. E. Klebba, 1912, Bd. 1, S. 296). Augustin: Gott habe den Fall der Engel und der Menschen geschehen lassen, um zu zeigen, wieviel Böses ihr Hochmut und wieviel Gutes seine Gnade vermag (De civitate Dei XIV, 27; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. I, S. 988/989). Und Calvin, unter Berufung auf Augustin: Adam sei gefallen, weil Gott das für vorteilhaft hielt zur Verherrlichung der Ehre seines Namens (Institutio Christianae religionis [1559] III, 23, 8; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. IV, 3. Aufl. 1968, S. 402; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 641); Gott habe den Sündenfall bewirkt, habe das Leben der Engel und Menschen so angeordnet, dass sich zuerst zeigen sollte, was ihr freier Wille kann, und dann, was die Wohltat seiner Gnade vermag (Corpus Reformatorum, Bd. 36 [Calvini opera, Bd. 8], 1870, Sp. 316).

Zu Buchseite 170 unten: Gott habe mit der Sendung des Erlösers so lange gewartet, weil die Menschheit erst einmal ihre Erlösungsbedürftigkeit gründlich erleben sollte

Diognetbrief 9, 1; Die Apostolischen Väter, griech./deutsch, übers. u. hg. v. A. Lindemann u. H. Paulsen, 1992, S. 316f/317f (der Verfasser des nach seinem Adressaten so genannten Diognetbriefes ist unbekannt, ebenso die Entstehungszeit, für die das 2 oder 3. Jahrhundert vermutet wird).

Generell zu Buchseite 169f: Gott gebrauche das Böse zu Gutem

Einen Gipfel erreicht diese Variante der Entlastung Gottes vom Bösen dort, wo verklärend gefolgert wird, da Gott es zu Gutem gebrauche, *sei doch Böses am Ende gar nicht schlimm.*

Augustin schreibt, dass Böses geschehe, sei gut, denn sonst würde Gott es nicht zulassen (Enchir. 24, 96; Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. 46, 1969, S. 100; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften homilet. u. katechet. Inhalts, übers. v. S. Mitterer, 1925, S. 478). Petrus Lombardus bestätigt Augustins Hauptsatz („bonum est mala fieri – Es ist gut, dass Böses geschieht“), gibt ihm aber eine zusätzliche Begründung: Denn aus geschehendem Bösen widerfahre jedenfalls den Guten, d.h. den von Gott Berufenen, Gutes, z.B. sei das Judas-Böse für uns gut (Sententiarum libri quatuor I d.46 c.7; Migne, Patrologiae ... Series Latina, Bd. 192, Sp. 646).

Der altgriechische Philosoph Heraklit hatte gelehrt, für den Gott sei alles schön, gut und gerecht, nur die Menschen urteilten da unterschiedlich (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech. u. deutsch, 1. Bd., 10. Aufl. [hg. v. W. Kranz] 1961, S. 173, Fragm. 102). Stoiker nahmen das so auf, dass auch wir Menschen zumindest die naturhaften Übel nicht für übel halten sollten, sondern für im Grunde gleichgültig (F. Billicsich, Das Problem des Übels in der abendländischen Philosophie, I. Bd., 2. Aufl. 1955, S. 64f). Und ähnlich konnten dann christliche Autoren reden. Basilius von Caeserea erklärte, die Widerwärtigkeiten des Lebens wie Krankheit, Armut, Schande, Tod seien nicht so recht als Übel zu betrachten, weil auch ihre Gegenteile nicht zu den eigentlichen, den höchsten Gütern gehörten (Hexaemeron, hom. 2, 5; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Homilien und Predigten, übers. v. A. Stegmann, 1925, S. 33). Augustins Lehrer Ambrosius übernahm diesen Gedanken samt Begründung, verschärfte aber: Krankheit etc. seien überhaupt nicht als Übel zu betrachten (Hexaemeron I, 8/31; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand Exameron, übers. v. J. Niederhuber, 1914, S. 42).

Im Aufklärungszeitalter wendete man den Gedanken ganz ins Optimistische. Leibniz meinte, unschuldig erlittenes Böses sei allemal Vorbereitung für größeres Glück (Theodizee § 241; Originaltext [französ.] in: Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 [Nachdruck 1978], S. 261; deutsch in: G. W. Leibniz, Die Theodizee, übers. v. A. Buchenau, 2. Aufl 1968, S. 287). Alexander Pope versicherte sogar: „Whatever is, is right“ (The Poems of A. Pope, Bd. III/1 [An Essay of Man], hg. v. M. Mack, 1950, S. 51).

Und in unserer Zeit schreibt Eugen Drewermann, nur von der Geborgenheit-in-Gott getrennten Menschen erscheine “die Natur nicht mehr ... wie eine gütige Mutter, in deren Schoß sie geborgen und

behütet sind und in deren Armen ihnen am Ende des Lebens sogar das Sterben leicht wird“ (Strukturen des Bösen, Bd. I, 10. Aufl. 1995, S. 365; S. 366: Diese Geborgenheit könne man bei Naturvölkern lernen). – Soll man das als christliche Version lesen zum Lorenz’schen ‚sogenannten Bösen’ (Das sogenannte Böse, 1963; 21.-23. Aufl. 1968)? Lorenz meint mit seiner Formel die (intraspezifische, innerartliche) Aggressivität, die zwar fehleranfällig, „aber doch vom großen Geschehen des organischen Werdens zum Guten bestimmt“ sei (a. a. O., S. 73). Ähnlich denkt er generell über die Schattenseiten des Lebens: Die Evolution bringe zwar nebst Fehlentwicklungen (‚Sackgassen’) auch Dissonanzen und Grausamkeiten mit sich („Der große Zusammenhang der lebendigen Schöpfung enthält notwendigerweise eine große Anzahl von Dissonanzen“, deren ärgste die „Notwendigkeit zu töten“ sei; Der Abbau des Menschlichen, 1983, S. 223); aber dennoch bekennt sich Lorenz zu „anbetende[r] Bewunderung der Schöpfung und ihrer Schönheit“ (Das sog. Böse, S. 13; S. 340: Die „natürlichen ursächlichen Zusammenhänge“ seien „großartiger und tiefer ehrfurchtgebietend als selbst die schönste mythische Deutung“). Die zum Leben auch gehörenden Grausamkeiten, soweit nicht zu ändern, „darf der Mensch ‚verdrängen’ und muss es sogar“ (Abbau, S. 226).

Zu Buchseite 171 oben: Auch wo Böses gut ausgeht, bleiben doch die Mittel böse

Auch in der Josefgeschichte mit ihrem Fazit, Gott habe es gut herauskommen lassen (1. Mose 50, 20), wird gelitten: Da liegt Josef verstoßen in der Zisterne und muss noch froh sein, an Fremde verkauft zu werden; da trauert sein Vater untröstlich; da müssen die Brüder diesen Vater und ihre Schuld ertragen.

***Die letzte Bastion: Das Böse sei nichtig, sei privatio boni***
[Buchseiten 171-174]

Zu Buchseite 171, Anm. 115: Die Formulierung Philipps des Kanzlers

Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, 1974, Sp. 955.

Zu Buchseite 172 oben: Euklid von Megara folgerte die Nichtexistenz des Bösen

Euklid habe gesagt, so berichtet sechs Jahrhunderte später Diogenes Laertios in seiner Geschichte der griechischen Philosophie (II, 106; Diogenis Laertii vitae philosophorum, hg. v. H. S. Long, 1964, Bd. I, S. 102), „das Gute sei Eins“ (namens Einsicht, Gott, Vernunft etc.); „das dem Guten Entgegengesetzte aber hob er auf, indem er sagte, es existiere nicht (mē einai).“

Zu Buchseite 172 oben: Christliche Autoren bestätigen sowohl die Gleichsetzung des Guten mit dem Sein und Gott als dessen Inbegriff als daher auch die Definition des Bösen als nichtig

„Was ist, ist gut“, sagt Boethius („Ea quae sunt bona sunt“; Boethius, The Theological Tractates, latein./engl. hg. v. H. F. Stewart u. E. K. Rand, 1962, S. 42) und nennt als Ursprung alles Seienden das mit dem Guten identische erste Sein [nämlich Gott] („... nisi a primo esse defluxerit, id est bono“; a. a. O., S. 48). Ähnlich zuvor schon Augustin: „Das höchste Sein ist das höchste Gut“ („... summum bonum est summe esse“, wörtlich übersetzt: „Das höchste Gut ist: in höchstem Maße sein“; De vera rel. [XVIII.35] 94; Theologische Frühschriften, latein./deutsch hg. v. W. Thimme, 1962, S. 418/419); und an anderer Stelle: „Alles, was ist, ist, sofern es ist, gut“ („Omne autem quod est, in quantum est, bonum est“; De div. quaest. XXIV; Dreiundachtzig verschiedene Fragen, latein./deutsch hg. v. C. J. Perl, 1972, S. 24/25). – Augustin, um das anzumerken, folgt hier dem Neuplatoniker Plotin, widerspricht ihm allerdings in Sachen Materie: Die gilt bei Plotin, Platons Einschätzung des Materiellen als Ursache für die mindere Seinsqualität und darum mindere Gutheit der Einzeldinge verschärfend, als Inbegriff des Bösen, weil sie keinerlei Sein habe (Enneaden I, 8, 5); dem hält Augustin entgegen, man dürfe die Materie nicht böse nennen, denn sie sei immerhin formbar, und das sei gut und eine Art Sein, wie alles Gute von Gott kommend (De nat. boni 18; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 25/2, 1891, S. 862). – Augustins Satz von der Gutheit des Seins alles Seienden wird bei Thomas von Aquin bestätigt: „Alles, was ist, ist, sofern es seiend ist, notwendig gut“ („Omne enim quod est, inquantum est ens, necesse est esse bonum“; Summa contra gentiles II, 41); Thomas präzisiert: „‚Gut’ und ‚seiend’ sind der Sache nach dasselbe, sie unterscheiden sich nur

begrifflich“ („... bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum“; Summa theologiae I q.5 a.1 c.).

Zur Begründung dieser These von der Gutheit des Seins alles Seienden begnügten sich viele christliche Theologen nicht mit dem durch Platon (Resp. 509 b) gestützten Hinweis, alle Kreatur habe ja ihr Sein von Gott, dem Guten, sondern bedienten sich zudem der bei Aristoteles (Eth. Nic. I, 1, 1094 a) gelernten Definition, das Gute sei das, wonach alles strebt: Da alles Sein nach dem Guten strebe und alles dem von ihm Erstrebten ähnlich sei, sei alles nach dem Guten Strebende selber gut, so formuliert Boethius („... omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt bona ipsa sunt“; Boethius, The Theological Tractates, latein./engl. hg. v. H. F. Stewart u. E. K. Rand, 1962, S. 42). Und Thomas von Aquin: Alles Seiende sei als Seiendes gut, denn jedes Seiende liebe sein Sein und suche es zu bewahren, und dies von allen Erstrebte [ihr Sein] sei ja das Gute („... esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; ... bonum autem est quod omnia appetunt“; Summa contra gentiles II, 41).

Aus der Gleichsetzung des Guten mit dem Sein aber wurde die Bestimmung des Bösen als zugleich nicht-gut und nicht-seiend abgeleitet. Böses sei Fehlen von Gutem, sagt z.B. Origenes („Certum ... est malum esse bono carere“; De princ. II 9, 2; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 404/405). Und dieser Bestimmung steht die andere zur Seite, die z.B. Gregor von Nyssa so ausdrückt: Der Unterschied zwischen Gut und Böse sei der von Existenz und Nichtexistenz (Große Katechese 6, 2; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften, 1927, S. 17). Beide Bestimmungen sind deckungsgleich zu nehmen: „Was sich vom Guten entfernt, hört zu sein auf“ („... quicquid a bono deficit, esse desistit“; Boethius, Cons. IV, 3; Trost der Philosophie, latein./deutsch hg. v. E. Gegenschatz u. O. Gigon, 3. Aufl 1981, S. 182/183). Das Böse wird also negativ bestimmt, eben als nicht gut und darum nicht existent. Kurz, das Böse gilt hier als nichtig.

Zu Buchseite 172 über Mitte: Dass das Böse keinerlei Sein habe ...

Das zu glauben hat z.B. Gregor von Nazianz gefordert: „Glaube, dass es keine Wesenheit des Bösen gibt“ („... mē ousian einai tina tou kakou“; Oratio XL, 45; Migne, Patrologia Graeca, Bd. 36, Sp. 424 A. Damit richtet sich Gregor gegen die manichäische Lehre vom Bösen als gleichstarker Gegenmacht gegen das Reich des Guten). Emphatisch versichert (Pseudo-)Dionysios Areopagita, das Böse sei das in keiner Weise und nirgends und gar nichts Seiende (De divinis nominibus IV, 32; deutsch in: Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „göttliche Namen“, übers. v. J. Stiglmayr, 1933, S. 96). Im Mittelalter kann etwa Meister Eckhart sagen, das Böse sei ein Nichts („... malum autem est nihil“; Die deutschen und lateinischen Werke, hg. v. J. Quint u. a., 1936ff, 4. Bd. der latein.Werke, S. 260). Und die gleiche Ansicht vertritt, getragen vom Optimismus des Aufklärungszeitalters, der protestantische Kirchenchef im Goethe’schen Weimar, Johann Gottfried Herder: „Alles Böse ist ein Nichts“ (Sämtl. Werke, hg. v. B. Suphan, 1877ff [Nachdruck 1967], Bd. XVI, S. 570); alles in der Welt laufe „nach ewigen Gesetzen der Vernunft, Ordnung und Güte“ (a. a. O., S. 571).

Eine beliebte Erläuterung dieses Standpunktes lautet bei Augustin so: Da das Böse in Minderung von Gutem bestehe, wäre im Moment gänzlicher Vernichtung dieses Guten auch kein Böses mehr da („... cuique naturae non est malum nisi minui bono. quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur“ – „Für jedes Wesen gibt es Böses nur, indem es an Gutem gemindert wird. Würde dieses Gute durch Vernichtung ganz aufgezehrt, bliebe, wie kein Gutes, so auch kein Wesen mehr übrig“; De natura boni 17; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 25/2, 1891, S. 862).

Zu Buchseite 172 Mitte: Das Böse als verringertes Gutes, nicht also als gänzlich nicht-seiend

Gemäß Plotin ist das Böse kleineres, immer geringer werdendes Gutes (Enneaden II, 9, 13); es sei gewissermaßen eine Gestalt des Nichtseienden, nicht aber gänzlich nicht-seiend, sondern vom Sein nur unterschieden wie dessen Abbild (Enneaden I, 8, 3). Einfacher sagt es der im 5. Jahrhundert wirkende Theologe Theodoret von Kyros: Dem schlechthin nicht Seienden könne nichts gleichgestellt werden, auch das Böse nicht (Migne, Patrologia Graeca, Bd. 6, Sp. 1313/1314 [Antwort zur Frage 73 der unter dem Namen Justins des Märtyrers überlieferten ‚Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos’]). Und handfest sein protestantischer Kollege Abraham Calov im 17. Jahrhundert: Sünde

(Inbegriff des Bösen) sei kein Nichts, kein Nicht-Seiendes, denn dieses habe weder Affekte noch Taten, die Sünde dagegen habe beides (Systema locorum theologicorum, 1655ff, Tom. V, p. 16).

Anselms Argument, das Böse könne nicht nichts sein, da man vor dem Wort ‚böse' schaudere, steht in De casu diaboli 26 (S. Anselmi ... opera omnia, hg. v. F. S. Schmitt, Bd. I/1, 1968, S. 274). Anselm verbleibt freilich insofern leider doch in der üblichen Tradition, als er das Böse als Fehlen von Gutem und darum als Nichts auffasst und davon die bösen Folgen des Bösen unterscheidet: Die erst seien es, die wir fürchten (ebenda). Aber zum einen stimmt es nicht, dass es vor dem Nichts noch niemanden geschaudert hätte; und zum anderen ist es die Ontologisierung von Gut und Böse, die den Blick dafür verstellt, dass ja ‚böse' auf gleicher Stufe steht mit ‚schauerlich' und ‚furchtbar', nämlich *Bewertung* von Gegebenheiten ist.

Zu Buchseite 172 unter Mitte: Ob das Böse nur Fehlen oder aktiver Vernichter von Gutem sei, war in antiker Philosophie strittig

Über das Verhältnis generell zwischen bloßem Fehlen (griech. apousía, latein. absentia: Abwesenheit) und dessen aktiver Verursachung (griech. stérēsis, latein. privatio: Beraubung) hat schon Aristoteles ausführlich nachgedacht (Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, 1989, Sp. 1378f). Ob speziell das Böse dort oder hier einzuordnen sei, darüber waren seine Philosophenkollegen dann uneins.

Einfach als Abwesenheit von Gutem gilt das Böse z.B. bei dem im 4. Jh. n. Chr. lehrenden Neuplatoniker Sallust: „Da die Götter gut sind und alles machen, gibt es keine Wesenheit (phýsis) des Bösen, sondern es entsteht durch Abwesenheit von Gutem, wie auch Finsternis nicht selber existiert, sondern durch Abwesenheit von Licht entsteht" (De diis et mundo 12; Fragmenta philosophorum Graecorum, hg. v. F. W. A. Mullach, Bd. III, 1881, S. 41).

Andere dagegen sehen das Böse als räuberische Dezimierung des Guten (wobei – auch dann in der christlichen Theologie – nicht immer klar wird, ob das Böse selber der Räuber oder nur dessen Wirkung ist, und wer letzterenfalls als Räuber wirkt). Plotin z.B. lehrt: Das Böse zeige sich zwar in der Abwesenheit von Gutem, dies aber im Sinn von Beraubung (Enneaden I, 8, 1); denn in der hiesigen Welt sei das Gute mangelhaft, weil es hier in einem Anderen, einem Nichtguten, weile, und dieses Andere verursache den Mangel (Enn. III, 2, 5). Inbegriff des besagten Anderen ist laut Plotin die mit totalem Mangel-an-Gutem und mit dem wahrhaft Bösen identische Materie (Enn. I, 8, 3-5), sodass als ‚Räuber' die Materie und das Böse in einem zu gelten haben.

Zu Buchseite 172 unter Mitte: Die Christenheit bald einig, das Böse sei privatio boni

Konnte zunächst manchmal noch das Böse in einem Atemzug zugleich als Abwesenheit und als Beraubung des Guten beschrieben werden (so etwa bei Gregor von Nyssa, Große Katechese 6, 2; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften, 1927, S. 17f), so heißt es doch bald dezidiert: Das Böse sei Beraubung des Guten (Basilius von Caesarea, Oratio 15, 5; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Homilien und Predigten, übers. v. Stegmann, 1925, S. 381); es sei Zerrüttung eines Wesens, mindere dessen Gutes, beraube es womöglich alles Guten („... coruptio [sc. naturae] ... minuit aliquid de bono eius ..., penitus eam privat omni bono"; Augustin, De lib. arb. III [XIII.36] 126; Theologische Frühschriften, latein./deutsch hg. v. W. Thimme, 1962, S. 290/291); es habe parasitären Charakter, sei nämlich Beraubung (Dionysios Areopagita, De divinis nominibus IV, 31f; deutsch in: Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „göttliche Namen", übers. v. J. Stiglmayr, 1933, S. 95f).

Zu Buchseite 172 unten: So urteilt auch heutige Theologie über die Nichtigkeit des Bösen

Karl Barth formuliert (in kritischer Aufnahme von Heideggers ‚nichtendem Nichts'): „Und eben das heißt im christlichen Sinn böse: gnadenfremd, gnadenwidrig, gnadenlos. Eben in diesem Sinne ist das Nichtige wirklich Privation: Raub an Gottes Ehre und Recht und zugleich Raub am Heil und am Recht des Geschöpfes" (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. III/3, S. 408); das Böse habe „in seinem Verhältnis zum Guten ... aggressiven ... Charakter" (a. a. O., S. 363): „Es stürmt übermächtig auf uns ein" (a. a. O., S. 397).

Gerhard Ebeling: „... alles Böse ist ein Schmarotzer am Guten" (Die Zehn Gebote, 1973, S. 71); ihm eigne „Lebensfeindlichkeit ... von ungeheurer Vitalität" (Wort und Glaube, Bd. III, 1975, S. 211); von Gott her gesehen sei das Böse als ihm Widersprechendes ein Nichts, aber für uns sündige Menschen

sei es zu einer Gott widersprechenden Wirklichkeit geworden (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. III, 2. Aufl. 1982, S. 161).

Zu Buchseite 172 unten: Das Böse sei Raub nur an solchem Guten, das eigentlich da sein sollte

Diese Präzisierung geht zurück auf Aristoteles (Cat. 12 a; deutsch in: Aristoteles, Philos. Schriften in sechs Bänden, übers. v. E. Rolfes u. a., 1995, Bd. 1, S. 30).

Thomas von Aquin definiert klassisch, das Böse sei privatio *debitae* perfectionis, Beraubung *gesollter* Vollkommenheit (Summa contra gentiles I, 71). Ausführlicher: Nicht jede, sondern nur raubhaft verstandene Beseitigung von Gutem (remotio boni privative accepta) sei böse; dass z.B. der Mensch nicht die Tapferkeit eines Löwen habe, sei nicht böse (Summa theologiae I q.48 a.3 c.). Das Böse sei privatio boni und nicht nur bloße Negation; denn nicht jeder Mangel an Gutem sei böse, sondern nur Mangel an solchem Guten, das von Natur aus da sein sollte („Non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi“; Summa theologiae q.48 d.5 ad 1).

Dalferths Bestätigung: „Im Unterschied zur Negation bezeichnet das negative Urteil der Privation kein beliebiges Nichtsein, sondern kann nur über etwas gefällt werden, das es gibt und dem das Negierte eigentlich zukommen könnte oder sollte“ (Malum, 2008, S. 129). Dalferth exemplifiziert (ebenda), mit ‚Paul hat keine Flügel’ sei eine bloße Negation ausgesagt, mit ‚Die Fliege hat keine Flügel’ aber eine privative Negation.

Zu Buchseite 173 oben: Gott schaffe alles, aber das Böse, da nichtig, gehöre nicht dazu

Gregor von Nyssa etwa argumentiert, das eigentliche Böse, die Sünde, sei Beraubung des Guten und also ohne eigene Existenz, nichtseiend; Gott aber schaffe kein Nichtseiendes, sondern nur Existierendes, er sei folglich nicht Urheber des Bösen (Große Katechese 7, 2; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften, 1927, S. 21).

Und Petrus Lombardus erklärt, Gott verursache kein Streben auf Nichtsein hin, denn solches Streben sei böse (oder: sei das Böse), und Urheber von Bösem sei Gott ja nicht („... ipse [sc. Deus] non est causa tendendi ad non esse. Tendere enim ad non esse, malum est; ipse autem auctor mali non est”; Sententiarum libri quatuor I d.46 c.12; Migne, Patrologiae ... Series Latina, Bd. 192, Sp. 647).

Auf die Spitze treibt den Gedankengang Johannes Scotus Eriugena: Nachdem er festgestellt hat, das Böse, nämlich die Sünde und ihre Folgen strebten Gutes zu nichts zu verderben und seien selber nichts („penitus non sunt“; „nihil sunt“; De div. praedest. 10, 4; Iohannis Scotti de divina praedestinatione liber, hg. v. G. Madec, 1978, S. 65), fährt er fort, Gott, der alles, was ist, in sich habe und es voraussehe, vorherbestimme und schaffe, habe, was nichts ist, weder geschaffen noch vorausgesehen, denn nichts könne man nicht sehen („nihil autem uideri non potest“; De div. praedest. 18, 4; a. a. O., S. 112f).

Zu Buchseite 173 oben: Zwar konstituiere Gott das Böse, aber indem er es von sich weise, sodass es erledigt/nichtig sei

K. Barth: „Seiend ist in einem bestimmten Sinn auch das Böse, die Sünde, das Übel, der Teufel, der Tod, das Nicht-Seiende“, und zwar „seiend ... durch den Willen Gottes“, gewollt als das „von ihm [Gott] Verneinte und Gerichtete, das Widergöttliche, das, was er selbst nur als schon besiegten Feind ... charakterisiert“ (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/1, S. 670). „Das Andere, von dem sich Gott trennt, demgegenüber er sich selbst behauptet und seinen positiven Willen durchsetzt, ist das Nichtige ...: so gar nicht wie Gott, so gar nicht wie Gottes Geschöpf, sondern nur eben in seiner eigenen, schlechthin nichtigen Weise, nur als Widerspruch in sich selbst, nur als die unmögliche Möglichkeit“ (Kirchl. Dogmatik, Bd. III/3, S. 405).

G. Ebeling: „Von Gott her gesehen und geurteilt, ist das Böse als das ihm Widersprechende in der Tat ein Nichts, eine um Gottes selbst willen unmögliche Möglichkeit“ (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. III, 2. Aufl. 1982, S. 161); dieses Nichts sei „der Widerspruch zu Gott, der freilich erst kraft des göttlichen Spruchs ‚Es werde’ als Widerspruch existent wird, also kraft derjenigen Setzung, durch die das Entgegengesetzte allererst denkbar und somit möglich wird, wenn auch als etwas, was durch diese Setzung ausgeschlossen und negiert ist“ (a. a. O., S. 160).

Zu Buchseite 173 über Mitte: *Realität* des Bösen

In der Regel halten auch die Vertreter des Glaubens an einen nur-guten Gott das Böse nicht für derart nichtig, als wäre es unwirksam. Aber auf die eine oder andere Weise wollen sie es dann doch entkräftet wissen, wie folgende Beispiele zeigen.

Bei Anselm von Canterbury fanden wir die Einsicht, da wir das Böse fürchten, könne es doch nicht nichts sein, aber auch die Auskunft, das Böse sei dennoch ein Nichts, nur dessen böse Folgen seien zum Fürchten (De casu diaboli 26; S. Anselmi ... opera omnia, hg. v. F. S. Schmitt, Bd. I/1, 1968, S. 274) – als wäre das Böse nicht auch in seinen Folgen am Werk und also wirklich.

Gerhard Ebeling spricht, wie vorhin berichtet, von der ungeheuren Vitalität des Bösen, das dennoch von Gott her gesehen ein Nichts sei; dass das die eigentliche Wahrheit sei, davon sei christlicher Glaube allem Wirklichkeitserleben zutrotz überzeugt („mit sehenden Augen ... glauben wider die Erfahrung“; Das Wesen des christl. Glaubens, 1959, S. 209), so hörten wir am Ende von Kap. 5.

Ingolf U. Dalferth attestiert der Pivatio-boni-These, sie wolle nicht die Erfahrungswirklichkeit von Bösem bestreiten, sondern deren Unfasslichkeit aussagen (Malum, 2008, S. 123, Anm. 2); doch diese These sei unzureichend, denn sie besage zwar Einordnung des Bösen in das Gesamt des Guten, nicht aber die von Gott ins Werk gesetzte Zunichtemachung des Bösen (a. a. O., S. 158). – Den Grund für die Unzulänglichkeit der (nicht aus der Bibel stammenden) Privatio-boni-Konzeption sieht Dalferth in ihrer Herkunft aus einem (nichtchristlichen) Denken, das Gott und Welt so aneinander gebunden wähne, als wäre Gott nicht frei (und willens), zur Welt gehöriges Übel zu überwinden (a. a. O., S. 214f).

Nach Friedrich Hermanni schließlich ist das Böse positive Realität, das lehre die Erfahrung: Es sei nachzuweisen, „dass das Malum [Böse] nicht in der Beraubung von positiven Bestimmungen besteht, die ein Seiendes haben sollte, sondern im Besitz von positiven Bestimmungen, die es nicht haben sollte“ (Das Böse und die Theodizee, 2002, S. 56); die „Erfahrungen des Bonum [Guten] und Malum sprechen ... gegen die klassische Privationstheorie“ (a. a. O., S. 158); ausgehend von einer „möglichst breiten Erfahrungsbasis“ könne man nicht umhin, „das Malum und Bonum gleichermaßen als positive und einander widersprechende Realitäten zu bestimmen“ (a. a. O., S. 159). Aber Hermanni depotenziert dann doch alles Böse durch dessen Ein- und Unterordnung ins Gute: Er will zeigen, „dass es erstens logisch möglich und zweitens empirisch nicht unplausibel ist anzunehmen: Die Übel werden vom allmächtigen und allgütigen Gott deshalb nicht verhindert, weil sie logisch notwendige Elemente der von ihm geschaffenen unübertrefflich guten Welt sind und weil die Existenz dieser Welt ihrer Nichtexistenz vorzuziehen ist“ (a. a. O., S. 265).

Zu Buchseite 173 unten / 174 oben: Das Werturteil ‚böse’ ist zum Sachurteil ‚nichtig’ verwandelt

Der Irrtum dieser Verwandlung kommt ans Licht, wenn man der Bestimmung des Bösen als Beraubung von Gutem ihr Gegenstück zur Seite stellt. Mit ähnlichem Recht, wie Böses ungut und privatio boni heißen kann – rechtens, solange axiologisch gemeint: Als böse Bewertetes raubt Gutgeheißenes, etwa wo Sturmwolken sich vor die Sonne schieben –, mit ähnlichem Recht könnte ja Gutes unböse und privatio mali (Beraubung von Bösem) heißen. Wie auf der einen Seite Nahrungsmangel, sachlich geurteilt eine Abwesenheit von Seiendem, wertend gewöhnlich als Abwesenheit von *Gutem* beurteilt wird (außer vielleicht bei Asketen, Magersüchtigen und Spekulanten), so ist auf der anderen Seite ein negativer Thrombosebefund, also kein Blutpfropf in der Vene, sachlich geurteilt ebenfalls eine Abwesenheit von Seiendem, die wertend aber in der Regel als Abwesenheit von *Bösem* beurteilt wird (außer vielleicht in skrupellosen Kreisen der Gesundheitsindustrie und bei erwartungsvollen Erben). Kurzsprache sagt ‚störungsfrei’, ‚sündlos’ und dergleichen; Wilhelm Busch sagt: „Das Gute – dieser Satz steht fest – / Ist stets das Böse, was man lässt!“ (Die fromme Helene, Schluss).

Während die christlich übliche Privatio-boni-Theorie das Böse für nichtig (im aktiven Sinn von: Gutes d.h. Seiendes vernichtend) erklärt, vertritt der Philosoph Arthur Schopenhauer eine gegenläufige Theorie. Er weist darauf hin, dass wir „die Gesundheit unseres ganzen Leibes nicht fühlen, sondern nur die kleine Stelle, wo uns der Schuh drückt“, und besteht generell auf der „Negativität des Wohlseins und Glücks im Gegensatz zur Positivität des Schmerzes“; es sei absurd, „das Übel für etwas Negatives [zu] erklären; während es gerade das Positive, das sich selbst fühlbar machende ist; hingegen das Gute, d. h. alles Glück und alle Befriedigung, ist das Negative, nämlich das bloße Aufheben des Wunsches und Endigen einer Pein“ (Sämtl. Werke, hg. v. W. v. Löhneysen, Bd. V, [2. Aufl. 1968] Lizenzausgabe 1976, S. 343f). Schopenhauer nennt Leibniz als Exponenten der als absurd kritisierten Theorie (a. a. O., S. 344, Anm.) und moniert den „platten Optimismus“, in den „in neuerer

Zeit“ [nämlich im Aufklärungszeitalter] das Christentum ausgeartet sei (Werke, Bd. I, [2. Aufl. 1968] Lizenzausgabe 1982, S. 551). Mit seiner eigenen Lehre steht er erklärtermaßen indischem Denken nahe, das unser fühlendes Welterleben als leidvolle Maya auffasst und dessen Negation durch Annäherung ans Nirwana erstrebt.

Hier also, bei Schopenhauer, eine einseitige Privatio-mali-Theorie, könnte man sagen (das Gute als Negation, als Aufhebung des Übels), dort, im Christentum, das einseitige Gegenteil, die Privatio-boni-Theorie.

Immerhin aber hat schon im Frühmittelalter ein christlicher Theologe gefragt, ob nicht entgegen solchen Einseitigkeiten beide Seiten ihr Recht haben, ob nicht, wie das Böse privatio boni, gerade so das Gute privatio mali ist (Anselm von Canterbury, De casu diaboli 10; S. Anselmi ... opera omnia, hg. v. F. S. Schmitt, Bd. I/1, 1968, S. 247). Bei Ingolf U. Dalferth kann man die zutreffende Antwort finden (Malum, 2008, S. 127f): Privatio mali ist nicht gegengleiche Entsprechung zu privatio boni, da beide „sich nicht auf das logische Problem der Negation zurückführen lassen“, und zwar weil „mit beiden Gedankenfiguren keine Differenz der Welt, sondern unserer Einstellung zur Welt zur Debatte steht“. Es handelt sich, mit meinen Formulierungen gesagt, beide Mal nicht um Sachbeschreibung von Minderungsvorgängen, sondern um *Bewertung* solcher Vorgänge: Bewertung das eine Mal (bei privatio boni) als schlimm, das andere Mal (bei privatio mali) aber als erfreulich und hier also nicht als Beraubung (privatio), sondern als Erlösung oder dergleichen. Mit Dalferths Formulierungen: Im ersten Fall werde „Böses als eine *Beeinträchtigung* von Gutem“, im zweiten Fall „Gutes als *Befreiung* von Bösem“ aufgefasst; gegengleiche Umkehrung sei hier nur unter Wortverdrehung möglich: Böses lasse sich kaum als ‚Befreiung’ von Gutem verstehen (a. a. O., S. 128).

Mit dieser Klärung verbindet Dalferth (ebenda) zu Recht seinen Hinweis auf die nur beschränkte Reichweite beider ‚privatio’-Definitionen: Nicht alles erlebte Böse sei als Defekt oder Mangel an Gutem zureichend bestimmt (Schmerz sei mehr als nur Abwesenheit von Wohlbefinden) und erst recht nicht alles Gute als Mangel an Bösem. Auch Wilhelm Busch wäre wohl augenzwinkernd einverstanden: Das Gute ist nicht *stets* „das Böse, was man lässt“.

Als Hauptergebnis aber bleibt: Weder die schiefe Formel von der privatio mali noch die veritable von der privatio boni taugt als Seinsaussage; weder ist das Gute nichtig, noch das Böse.

***Verlegenheitssymptome***
[Buchseiten 174-176]

Zu Buchseite 174 Mitte: Basilius, Gott den Urheber des Bösen zu nennen sei Gottesleugnung

Oratio 15, 2; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Homilien und Predigten, übers. v. A. Stegmann, 1925, S. 374.

Zu Buchseite 174 Mitte: Dalferth, einen Gott, von dem Schreckliches zu gewärtigen sei, gebe es nicht

Malum, 2008, S. 405.

Zu Buchseite 174 unter Mitte: Nietzsche, Christen müssten erlöster aussehen

Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta (1954-56), Lizenzausgabe (1966), 9. Aufl. 1982, Bd. II, S. 350.

Zu Buchseite 174 unter Mitte: Schopenhauer, Hauptbeweis gegen das Dasein Gottes sei die traurige Beschaffenheit der Welt

Sämtl. Werke, hg. v. W. v. Löhneysen, Bd. IV, (2. Aufl. 1968) Lizenzausgabe 1980, S. 151.

Zu Buchseite 174 unten: Freud, Religion als illusionäre Wunschwelt

Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. I, (1969) Lizenzausgabe 1976, S. 594f.

Zu Buchseite 174 unten: Marx, Religion als Opium des Volks

Dazu Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, 1992, Sp. 687f.

Zu Buchseite 174 unten: Goethe, Engel retten Fausts Seele durch Rosen-Streuen

Faust II, 5. Akt, Großer Vorhof und Bergschluchten. – Liliane Frey-Rohn nennt diese Lösung mit Recht einen „billigen Trick“ (Das Böse in psychologischer Sicht; Studien aus dem C.G.Jung-Institut Zürich, Bd. XIII, 1961, S. 191).

Zu Buchseite 175 oben: Barth, Gott sei uns auch darin gnädig, dass er uns erkranken lasse

Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. III/4, S. 426.

Zu Buchseite 175 oben: Zwingli, aus von Gott betriebenem Mord an Unschuldigen komme Gutes ...

H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 154. – Der Mörder solle bei seiner Hinrichtung denken: Gott, du hast mich morden und zum Tod verurteilt werden lassen, damit ich mich erkenne und demütige, was doch höchste Gnade ist; jetzt sehe ich, dass du mich lieb hast (Zuinglii opera, hg. v. M. Schuler u. J. Schulthess, 1828ff, Bd. 6/1, S. 416 [ad Matt. X. 36 additamenta]).

In moderner Variante bei Klaus Berger (Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, 1996, S. 103f): Wenn Menschen durch Übergriffe der Besatzungsmacht oder durch einen Turmeinsturz umkommen (Luk. 13, 1-5), solle deren Bestrafung [!] andere vor dem verdienten Gericht warnen; so viel lasse sich Gott unsere Umkehr kosten [! Die Kosten tragen hier doch wohl vor allem die Umgekommenen und ihre Angehörigen].

Zu Buchseite 175 über Mitte: Jüngel, sogar Auschwitz sei ein Geschehen der Liebe Gottes

Wertlose Wahrheit. Theol. Erörterungen III, 1990, S. 160f: Es sei „möglich, auch angesichts der potenzierten Greuel von Auschwitz ... Gott einen guten Gott zu nennen und als solchen zu loben“; denn zwar gehöre Auschwitz wie alles geschehende Böse zur grauenhaft dunklen Seite des Wirkens Gottes, aber da Gott sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi als Liebe definiert habe, müsse man unterscheiden zwischen Gott selbst und dem uns unverständlichen verborgenen Wirken Gottes (opus dei absconditum); solches opus dei absconditum sei aufzufassen als Gottes „concurrere [Mitlaufen] mit dem entstehenden Bösen in der Welt“, und zwar concurrere „in einer der Liebe gemäßen Weise ... – nämlich indem er mit den Leidenden leidet ...“

Ich sehe nicht, wie man das anders lesen könnte als so: Schrecklicherweise lässt Gott Auschwitz geschehen, aber er ist da selber als (Mit-)Leidender und also liebevoll beteiligt; wir sollen die schreckliche Seite des göttlichen Wirkens als undurchschaubar auf sich beruhen lassen und Auschwitz als ein Geschehen der „Allmacht der Liebe“ (a. a. O., S. 160) auffassen.

Zu Buchseite 175 über Mitte: Augustin, Kinderqualen zwecks Weckung von Ewigkeitssehnsucht

De civitate Dei XXII, 22; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. II, S. 828/829. Überhaupt seien wir mit unserem irdischen Leben so gestraft, dass man nicht noch einmal leben möchte (De civ. Dei XXI, 14; a. a. O., S. 690/691). Aber, so Meister Eckhart, wenn man Leiden um Gottes willen ertrage, sei es so heilsam, dass man fragen müsse, warum Gott seine Freunde nicht ständig leiden lasse (Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, [1963] 1979, S. 133 [Buch der göttlichen Tröstung]).

Zu Buchseite 175 Mitte: Kierkegaard, Lebensüberdruss als gnädige Strafe fürs Gezeugtsein

Gesammelte Werke. Die Tagebücher, ausgewählt u. übers. v. H. Gerdes, Bd. 5, 1974, S. 377f (es handelt sich um Kierkegaards letzten Tagebucheintrag).

Zu Buchseite 175 Mitte: Origenes, dass Gott vielen das Heil lange vorenthalte, geschehe aus Güte ...

De princ. III 1, 17; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 522f/523f.

Zu Buchseite 175 Mitte: Barth, ohne die gottgewollte Hölle gäbe es Gottes Retten nicht

Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/1, S. 671f. – Ähnliches sagt Augustin vom Sündigenkönnen: Das habe Gott geschaffen, weil er es machtvoller und besser gefunden habe, auch aus Bösem Gutes zu machen, als das Böse gar nicht erst zuzulassen (De civitate Dei XXII, 1; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. II, S. 746/747).

In diesen Aussagen Barths und Augustins kommt ein Motiv zum Vorschein, das bei manchen Vertretern der Gutgott-Theologie klar dominiert: In all seinem liebevollen Tun geht es dem nur-guten Gott im Grunde und recht egozentrisch um seine *Ehre*.

Calvin vetritt dieses Motiv rigoros: Gott habe uns Menschen sündenanfällig geschaffen, um in unserem Sündenfall eine Anlass für seine Ehre/Herrlichkeit (gloria) zu haben (Institutio Christianae religionis [1559] I, 15, 8; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. III, 3. Aufl. 1967, S. 187; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 103). Überhaupt sei seine gloria Grund und Ziel all seiner Taten (Corpus Reformatorum, Bd. 36 [Calvini opera, Bd. 8], 1870, Sp. 312).

In der modernen Theologie folgt besonders Karl Barth dieser Calvin'schen Sicht und überbietet sie womöglich: Der Mensch, einerseits zum Instrument der Ehre Gottes geschaffen, bedrohe doch andererseits die Uneingeschränktheit dieser Ehre allein schon dadurch, dass es außer Gott auch ihn gibt (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/2, S. 178). – Wahr ist, dass alles, was nicht Gott, nicht Gott-an-sich ist, Gottes Unumschränktheit beeinträchtigt („Alles Verschiedensein von Gott ist Entfernung, Entfremdung, Abfall"; C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 14/I [2. Aufl. 1972], S. 185). Aber es handelt sich da ja um Gottes eigene Schöpfung und Entfaltung.

Zu Buchseite 175 unter Mitte: Abaelard, ewige Verdammung ungetauft sterbender Kinder als Wohltat

Mit der Vorstellung *ewiger Verdammnis* vieler Menschen gerät christliche Theologie ins endgültig Grausame, auch und gerade wo sie auf Gottes Nur-Gutheit besteht.

Augustin hat diese vom Neuen Testament gedeckte unselige Vorstellung in die Lehre gefasst, infolge von Adams Sündenfall seien alle Menschen eine verdammte Masse (massa damnata), nur einige würden aus diesem Zustand durch unverdiente Gnade erlöst, die Mehrzahl aber belasse Gott in der Verdammung, um zu zeigen, was eigentlich allen gebührt (De civitate Dei XXI, 21; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. II, S. 686/687) – und das geschehe aus Gutheit Gottes (Tr. Ioh. 110, 6; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Kirchenvaters Augustinus Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes, übers. v. Th. Specht, Bd. III, 1914, S. 290).

Luther doppelt nach: Man müsse glauben, der sei gnädig, der so viele verdammt („Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat" – „Dies ist die höchste Glaubensstufe: zu glauben, jener sei gnädig/gütig, der so wenige rettet und so viele verdammt"; WA 18, S. 633).

Abaelards Rühmung der (maßgeblich von Augustin gelehrten; s. o. ‚Zu Buchseite 165 über Mitte: Augustin, ewige Verdammnis ...') ewigen Verdammnis ungetauft sterbender Kinder findet sich in Comm. Rom. II [V,19] (Petri Abaelardi opera theologica, Bd. I, hg. v. E. M. Buytaerd, 1969, S. 169-171). An Zusatzgnaden solchen Kinder-Verdammens führt Abaelard hier auf: Diese Kinder würden nur mit mildester Verdammnis gestraft; auch lasse Gott nur solche Kinder ungetauft sterben, von denen er wisse, dass sie sonst ein böses Leben und darum schlimmere Höllenstrafen vor sich gehabt hätten; ferner mahne ihr Los uns, durch Vermeidung von Sünde der Hölle zu entgehen; und schließlich würden die Eltern solcher Kinder an die Schrecklichkeit ihrer sexuellen Begierde erinnert.

Zu Buchseite 175 unten: Sich dereinst als Selige an der Qual der Verdammten weiden dürfen

Das stellt z.B. Petrus Lombardus in Aussicht (Sententiarum libri quatuor IV d.50 c.7; Migne, Patrologiae ... Series Latina, Bd. 192, Sp. 962). – Ähnlich leider etwa auch die Mystikerin Mechthild von Magdeburg: „Das ist der größten Freude[n] eine, / Die die selige Seele hat, / Dass die Feinde ... ihre Strafe in der Hölle haben" (Das fließende Licht der Gottheit VII, 39; hochdeutsche Ausgabe v. M. Schmidt, 1955, S. 373f).

Meldet sich leise ein schlechtes Gewissen, wenn es im 44. Kapitel der Paulus-Apokalypse heißt, sonntags wenigstens sei den Verdammten Erquickung von ihrer Qual gewährt? (Neutestamentl. Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. v. E. Hennecke u. W. Schneemelcher, Bd. II, 6. Aufl. 1997, S. 667f).

Zu Buchseite 175 unten: Augustin als Kronzeuge der doppelten Prädestination

Augustin schreibt darüber etwa in De civitate Dei XV, 1 (Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. II, S. 2/3): Gott habe schon vor aller Zeit die einen Menschen zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt und die anderen zur ewigen Strafe.

In den folgenden Jahrhunderten milderte man Augustins harte Prädestinationslehre, unter anderem durch die Erklärung, Gott habe eben das künftige Verhalten der einzelnen Menschen vorausgewusst und demgemäß entschieden. Die Reformatoren aber sind hier in voller Härte zu Augustin, weil zu biblischen Aussagen wie im Röm. 9 zurückgekehrt, am nachdrücklichsten Calvin.

Zu Buchseite 175 unten / 176 oben: Calvins Prädestinationslehre

Das Zitat (Inst. III, 21, 7): Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. IV, 3. Aufl. 1968, S. 378; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 622. – Calvin präzisiert, Gott habe die Erwählung der einen und die Verwerfung der anderen aus purem Belieben vorherbestimmt, ohne Rücksicht auf die Würdigkeit der Menschen, ohne Rücksicht auf ihr voraussichtliches Verhalten (Inst. III, 22, 1 und 8; a. a. O., S. 379-381 und S. 388f; deutsch a. a. O., S. 624f und S. 631f). Dieses souveräne Vorgehen Gottes entspreche der gloria seines Gottseins und müsse als heilig und gerecht anerkannt werden (Corpus Reformatorum, Bd. 33 [Calvini opera, Bd. 5], 1866, Sp. 333).

Und in alledem sei Gott gütig; das gelte auch für den furchtbaren Ratschluss („decretum horribile“; Inst. III, 23, 7; a. a. O., S. 401; deutsch a. a. O., S. 640) der Vorherbestimmung vieler zum Verderben, weil eben dadurch Gottes Erbarmen gegenüber den zum Heil Erwählten heller hervorleuchte (Corpus Reformatorum, Bd. 77 [Calvini opera, Bd. 49], 1892, Sp. 187). – Lapidarer erklärt Zwingli die doppelte Prädestination für gut: Was Gott bestimme, komme aus seinem Wesen, und das sei ja die Gutheit selber, ipsa bonitas (H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 156).

Zu Buchseite 176 oben: Heute wird diese Prädestinationslehre weithin abgelehnt

Einen anderen Weg geht Karl Barth, der die doppelte Prädestination wie durch einen Geniestreich – und im Rahmen seiner Theologie durchaus konsequent – folgendermaßen umgedacht hat (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/2, S. 1-563). Gott will (‚erwählt’) *den* Menschen Jesus Christus und in ihm *alle* Menschen, will aber nicht (‚verwirft’) des Menschen Eigenständigkeit gegenüber Gott. Die Erwählung kommt in und durch Jesus Christus allen Menschen zugute (Allversöhnung!); die Verwerfung vollzieht Gott am Menschen Jesus Christus und in ihm an sich selbst, nur abbildhaft trifft sie auch uns. Wen Gott in diesem Leben nicht zum Glauben kommen lässt, d.h. wer sich gegen die zur Erwählung gehörende Eigenständigkeits-Vernichtung (‚Verwerfung’) sperrt, muss unfreiwillig Gottes Erwählung in Gestalt des zu ihr gehörigen göttlichen Gerichtes bezeugen, so etwa die (von der Erwählung nicht ausgenommenen) Juden mit ihrem bis heute andauernden Schicksal der Verfolgung und Ausrottung (a. a. O., S. 286-291; publiziert 1942). – Ist auf diese Weise nun die Prädestinationslehre mit Gottes Gutheit vereinbar? Jedenfalls werden wir hier um der Alleinehre Gottes willen unserer Eigenständigkeit als Partner Gottes beraubt; und Menschen wie die Juden werden im irdischen Leben besagter Gottesehre wegen (pardon:) verheizt.

***Eingeständnisse der Verlegenheit***
[Buchseiten 176-182]

Zu Buchseite 176 Mitte: Theodizee soll angesichts des Bösen in der Welt den nur-guten Gott vernunfthaft rechtfertigen

Entgegen aller Erfahrung der hell-dunklen Gegensätzlichkeit der urmächtig wirkenden Wirklichkeit erklärt man die Urmacht des Seins für gut (‚glauben gegen die Erfahrung’; s. o. im letzten Abschnitt von Kap. 5) und steht infolgedessen vor der Frage, wie man denn die erlebte Wirklichkeit von Bösem mit diesem Gott vereinbaren kann, ohne seine Allmacht zu leugnen.

Zu Buchseite 176 unter Mitte: Laktanz’ Epikur-Zitat

Laktanz, De ira Dei 13, 20f; latein./deutsch hg. (unter dem Titel ‚Vom Zorne Gottes') v. H. Kraft u. A. Wlosok, 4. Aufl. 1983, S. 46/47. Ich habe das Epikur-Zitat vereinfacht wiedergegeben. Epikur seinerseits war der Ansicht, dass die Götter sich um die Welt und uns Menschen gar nicht kümmern.

Zu Buchseite 176 unten: Formulierung des Problems bei Boethius

„Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?" (Cons. I, 4; Boethius, Trost der Philosophie, latein./deutsch hg. v. E. Gegenschatz u. O. Gigon, 3. Aufl. 1981, S. 20f/21f).

Zu Buchseite 176 unten: Leibniz, ... alle Einwände gegen Gottes Gutheit haltlos

Theodizee, Disc. prél. 44; Originaltext (französ.) in: Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 (Nachdruck 1978), S. 75; deutsch in: G. W. Leibniz, Die Theodizee, übers. [teilweise recht frei] v. A. Buchenau, 2. Aufl. 1968, S. 64.

Zu Buchseite 176 unten / 177 oben: Leibniz, unsere sei die bestmögliche Welt, da Gott sie wählte

Theodizee § 10; a. a. O., S. 108; deutsch a. a. O., S. 102.

Zu Buchseite 177 oben: Leibniz, alles vorkommende Böse fürs optimale Weltkonzept unvermeidlich

Theodizee § 130; a. a. O., S. 182f; deutsch a. a. O., S. 192.

Zu Buchseite 177 oben: Leibniz, ohne Endlichkeit ... keine von Gott verschiedene Schöpfung

Theodizee §§ 20f; a. a. O., S. 114f; deutsch a. a. O., S. 110f.

Zu Buchseite 177 oben: Leibniz, Einzelargumente dafür, dass Böses gute Gründe habe

Beispiele: Sünde ermögliche größere Gnade, Dissonanz stärkere Harmonie, Übel höhere Schätzung von Gutem (Theodizee §§ 11-13; a. a. O., S. 108f; deutsch a. a. O., S. 102-104).

Zu Buchseite 177 oben: Leibniz, Einzelargumente dafür, dass Böses nicht so schlimm sei

Beispiel: Trotz ihrer Gebrechlichkeit seien doch unsere Körper wunderbar existenzfähige Maschinen (Theodizee § 14; a. a. O., S. 110; deutsch a. a. O., S. 104).

Zu Buchseite 177 oben: Die aufgeklärte Christenheit baute das Leibniz'sche Konzept weiter aus

Das ganze Arsenal herkömmlicher Strategien zur Entlastung Gottes vom Bösen kam zum Einsatz, soweit man es für stichhaltig hielt vor dem Forum der aufgeklärten Vernunft. Einer der Hauptakteure war der Philosoph Christian Wolff (1679-1754).

Zu Buchseite 177 oben: Kant, unsere Vernunft sei zum Theodizee-Unternehmen nicht imstande

Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. VI, (1964) Lizenzausgabe 1964, S. 114-116. Nur eine „authentische Theodizee" könne es geben: wenn nämlich Gott in der Vernunft direkt als gut erlebt werde; und das sei der Fall, wo unsere praktische (das Handeln leitende) Vernunft in sich selber den zum Guten verpflichtenden Machtspruch des moralischen Gesetzes vernehme (a. a. O., S. 115f).

Zu Buchseite 177 über Mitte: Hegels ‚wahrhafte Theodicee'

G. W. F. Hegel, Sämtl. Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hg. v. H. Glockner, Bd. 11, 4. Aufl. 1961, S. 569 (vgl. S. 35 u. S. 42).

Zu Buchseite 177 Mitte: Unter der Parole ‚free will defense' Argumentation auf Leibniz' Bahnen

Einen Überblick gibt I. U. Dalferth, Malum, 2008, S. 64-76. – Ähnlich vorsichtig hält unter den deutschsprachigen heutigen Theologen Friedrich Hermanni mithilfe des Leibniz'schen Argumentes der bestmöglichen Welt am Theodizeegedanken fest: Es sei logisch möglich und empirisch nicht widerlegbar (freilich auch nicht nachweisbar), dass alles Böse dieser Welt einem (uns freilich nicht

voll durchschaubaren) größeren Gut diene und dass darum die existierende Welt unübertrefflich gut sei (Das Böse und die Theodizee, 2002, bes. S. 23-26 u. S. 261-265).

Zu Buchseite 177 unter Mitte: Stremingers Atheismus-Begründung durch Theodizee-Liquidierung

Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, 1992.

Zu Buchseite 177 unten: Drewermann zum Theodizee-Unternehmen

Die Theodizeefrage sei schon im Ansatz ausweglos: „Wie soll es angehen, dass ein ‚gütiger' und ‚weiser' Gott diese Hölle des Leids auf Erden geschaffen haben könnte ...?" Beim „logisch unlösbaren Theodizeeproblem" handle es sich um das „Musterbeispiel einer falsch gestellten Frage ...: Wir unterlegen dem, was niemand ‚wollen' kann, einen göttlichen Willen, nur um alsdann festzustellen, dass ein solcher ‚Wille' den elementaren Anforderungen nicht genügt, die wir moralisch an willentliche Entscheidungen zu richten pflegen" (Glauben in Freiheit, Bd. 3/II, 1999, S. 222).

Die Theodizeefrage auf sich beruhen lassen und an den Gott der Liebe glauben: Wir sollten „überhaupt davon lassen, Gott aus der Welt(ordnung) erkennen zu wollen, und uns vielmehr ... einlassen ... auf das Gefühl der Liebe und der Verbundenheit"; es gehe „um die Erfahrung einer anderen Wirklichkeit, die von allem, was ‚Welt' ist, so weit verschieden ist wie wir selbst, und wir brauchen diese transzendente Wirklichkeit, diese Andersheit, um die ‚Welt' zu überwinden auf dieses Andere hin, das wir voraussetzen müssen, um selbst die ‚Anderen' dieser Erde zu sein oder zu werden" (a. a. O., Bd. 3/III, 2002, S. 1176f).

Auch Walter Sparn etwa, der ausführliche ‚Materialien zum Theodizeeproblem' vorgelegt hat (Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, 1980), kommt zu dem Schluss, man müsse das Böse als unbegreiflich einstufen und dürfe sich nicht durch Theodizeedenken Gott als unmenschlichen Untäter einhandeln (Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems; Neue Zeitschr. für Syst. Theol. u. Religionsphilos., 32. Bd. 1990, S. 207ff; dort S. 224).

Zu Buchseite 177 unten: Dalferth zum Theodizeedenken

Malum, 2008, S. 75f. – Die Unvereinbarkeit von Übelerfahrung und Gottesverständnis lehre, dass „man Gott falsch denkt und lernen muss, ihn anders zu denken" (a. a. O., S. 13).

Zu Buchseite 178 oben: Über die Herkunft des Bösen gar nicht erst nachdenken

Diese Forderung wurde offen ausgesprochen, auch schon lange bevor es ausgefeilte Theodizeeversuche und dann den Verzicht darauf gab. So erklärt Augustin, warum Gott z.B. den Willen der Bösen nicht zum Guten wende, das sollten wir nicht zu wissen trachten (De gen. ad lit. XI, 10/13; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 28/1, 1894, S. 342f). Zur Verwerflichkeit der Katharer rechnet es ein mittelalterlicher Autor, dass sie in die unerforschlichen Geheimnisse Gottes eindringen wollten mit der Frage, warum Gott Seelen schaffe, die verdammt würden (Durandus von Huesca, Liber contra Manicheos XXI; unter dem Titel ‚Une somme anti-cathare' hg. v. C. Thouzellier, 1964, S. 319).

Zu Buchseite 178 oben: Luthers ‚schändliches Quarē'

Es stamme vom Teufel und begehre etwa zu wissen, warum Gottes Weltregierung Türken und Papst gegen die christliche Kirche wüten lasse. Allein nach dem sollten wir fragen und forschen, was Gott uns in seinem Wort und Sakrament geoffenbart und zu wissen befohlen habe (WA 47, S. 43).

Zu Buchseite 178 oben: Jüngels Abweisung des Bedürfnisses nach Erklärung des Bösen

Wertlose Wahrheit. Theol. Erörterungen III, 1990, S. 180.

Zu Buchseite 178 oben: Dalferths Position

Keine vernünftigen Antworten auf die Fragen nach dem Woher und Warum des Bösen: Das Böse, 2006, S. 110. – Biblisch nur ein gegen das Böse engagierter Gott: A. a. O., S. 50.

Zu Buchseite 178 über Mitte: Häring, auch Gott könne das Böse nicht erklären

Das Böse in der Welt, 1999, S. 173. – Wir könnten „Gott höchstens als befreiende Macht gegen das Böse erfahren“ (ebenda).

Zu Buchseite 178 unter Mitte: Lieber den allmächtigen Gott preisgeben, als den nur-guten infrage stellen zu müssen

In der altgriechischen Philosophie hatte sich Platon eindeutig zu dieser Devise bekannt: Der Gott, „wenn anders er gut ist“, sei „nicht Ursache von allen Dingen“; die Ursache für das Gute sei zwar ihm allein zuzuschreiben, „für das Schlechte aber müssen wir irgendwelche anderen Ursachen suchen, nicht aber den Gott“ (Resp. 379 c; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. IV, S. 150).

Die Christenheit dagegen, obwohl bald in ihrer großen Mehrheit auf die Vorstellung von Gottes Nur-Gutheit festgelegt, hat viele Jahrhunderte lang fast einhellig zugleich an Gottes Allmacht festgehalten; denn zu selbstverständlich beruhte profan wie religiös die Lebensordnung auf Herrschermacht, zu bewusst war zudem die Gefahr des Dualismus, der Lehre von zwei gegensätzlichen Urmächten. Wenn etwa in der mittelalterlichen Christengemeinschaft der Katharer doch verkündet wurde, der nur-gute Gott sei nicht allmächtig, dann galt das alsbald für Blasphemie (Summa fratris Raynerii de Catharis et Pauperibus de Lugduno; in: Liber de duobus principiis, hg. v. A. Dondaine, 1939, S. 74).

Erst das Aufklärungszeitalter mit seinem Optimismus und seinem Streben nach Befreiung von vertikalen Herrschaftsstrukturen gab dem Wunsch Raum, die Vorstellung vom guten Gott der Bedrohung durch das Allmachtsdogma zu entziehen, wie Voltaires und Rousseaus Äußerungen zeigen.

Zu Buchseite 178 unter Mitte: Voltaire, Gott lieber begrenzt als auch-böse

„Certes, j’aime mieux l’adorer borné que méchant“ (Œuvres complètes, Ausgabe Delangle frères, Bd. 46, 1826, S. 269).

Zu Buchseite 178 unten: Rousseau, lieber Gottes Macht beeinträchtigen als seine Güte

Œuvres complètes, Ausgabe Firmin-Didot, Bd. 4, 1876, S. 239 (Brief 18. 8. 1756 an Voltaire).

Zu Buchseite 178 unten: Koch über die Begrenztheit der Allmacht Gottes

Der Versuch, trotz der faktischen Realität des Bösen an der Allwirksamkeit Gottes festzuhalten, sei gescheitert: Das Böse (Auschwitz als Fanal) sei von Gott weder gewirkt noch gewollt; an der zu Bösem fähigen Willensfreiheit des Menschen habe die These, dass Gott die alles bestimmende Wirklichkeit sei, ihre Grenze (Das Böse als theologisches Problem; Kerygma und Dogma, 23. Jahrgang 1977, S. 296, 317f und 311).

Ähnlich sieht es z.B. der US-amerikanische Franziskaner und Exerzitienlehrer Richard Rohr: Gott sei nicht allmächtig, denn er sei leidende Liebe; indem er uns Willensfreiheit gab, habe er zumindest einen Teil seiner Allmacht aufgegeben; das Böse habe er jedenfalls nicht geschaffen (Hiobs Botschaft, übers. v. T. Haberer, 2000, S. 217, 200 und 50).

Zu Buchseite 178 unten: Faber, geschöpfliche Selbstkreativität statt Verantwortung Gottes fürs Übel

Faber, katholischer Wiener Theologe, plädiert im Sinne der aus den USA stammenden (und die Philosophie von A. N. Whitehead aufnehmenden) sogenannten Prozesstheologie gegen die „Vorstellung von einem omnipotenten Gott“ und für eine „Schöpfungstheologie, die auf der theopoetischen Differenz von Gott und Kreativität basiert“ (Gott als Poet der Welt, 2003, S. 195). Im schöpferischen Weltentstehen ziehe Gott sich zurück, um der Selbständigkeit seiner Kreaturen Raum zu geben (a. a. O., S. 241; ebenda: Das sei ja auch der Grundgedanke des ‚zimzum’ [Selbstbeschränkung Gottes] in der mittelalterlich-jüdischen Kabbala und der ‚contractio’ [Gottes Sich-auf-sich-selbst-Zurückziehen] bei Nikolaus von Kues). Die Weltwirklichkeit mit ihren Disharmonien und ihrem Bösen laufe als selbst-kreativer Prozess der Geschöpfe und Ereignisse, sodass nicht Gott für das Übel in der Welt verantwortlich sei (a. a. O., S. 130f). Gott sei zwar Schöpfer

der Welt, aber seine poiesis [Schaffen, griech.; dabei soll hier das Gewaltlose von ‚Poesie' mitklingen] sei „ein relationaler Akt der zärtlichen Geduld und rettenden Liebe, kein unilateraler Akt der physischen Produktion oder destruktiven Macht" (a. a. O., S. 192).

Zu Buchseite 178 unten / 179 oben: Jonas über Gottes Allmachtsverzicht

Auf christliches Denken eingewirkt hat Jonas vor allem durch seinen Vortrag ‚Der Gottesbegriff nach Auschwitz' (1984), abgedruckt in: Gedanken über Gott, 1994, S. 27-49. Der ewige Gott – so Jonas – habe sich, um sich selbst zu erfahren und zu entdecken, bei der Schöpfung gänzlich in die endliche Vielheit und deren Selbstbestimmung ausgeliefert, habe es aus der Hand gegeben, ob seine Kreatur und besonders wir Menschen sein Schöpfungswagnis pflegen oder es, wie schlimmsterart in Auschwitz, verderben. Die Kernaussagen dieser Gedanken lauten (a. a. O., S. 44-46): „Güte, d. h. das Wollen des Guten" sei „unabtrennbar von unserm Gottesbegriff"; wenn aber Gott nicht total unverständlich sein solle, „dann muss sein Gutsein vereinbar sein mit der Existenz des Übels, und das ist es nur, wenn er nicht *all*-mächtig ist"; Gottes Macht sei begrenzt durch die Selbstbestimmungs-Macht von uns Geschöpfen, andernfalls hätte er, der gute Gott, in Auschwitz rettend eingreifen müssen („Nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte, griff er nicht ein"; „Im bloßen Zulassen menschlicher Freiheit liegt ein Verzicht der göttlichen Macht"); er melde sich uns nur „mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Zieles".

Zu Buchseite 179 über Mitte: Dalferth, Gottes Macht sei die Macht tröstender und rettender Liebe

Leiden und Böses, 2006, S. 141.

Zu Buchseite 179 Mitte: Drewermann, Gott als Liebe werde den daran Glaubenden zur einzigen alles durchwaltenden Macht

Glauben in Freiheit, Bd. 3/III, 2002, S. 1184.

Zu Buchseite 179 Mitte: Jüngel, angesichts des gekreuzigten Gottes werde jene Ohnmacht Gottes erfahren, die als Ohnmacht der Liebe die Allmacht der Liebe konstituiert

Wertlose Wahrheit. Theol. Erörterungen III, 1990 (S. 151ff: Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den ‚Gottesbegriff nach Auschwitz'), S. 160. Jüngel erläutert: „... Denn deshalb und nur deshalb ist die Liebe allmächtig, weil sie ... alles zu erleiden, alles zu ertragen vermag" (ebenda); diese mitleidend das Leid überwindende Liebe sei „der harte Kern aller wahren Macht" (a. a. O., S. 8); *nur* sie sei allmächtig („Gottes Allmacht ist ... als die Macht seiner Liebe zu verstehen. Nur die Liebe ist allmächtig"; S. 159); die „unbestreitbare[n] Aporie, dass Gott alles in allem wirkt und dennoch Böses geschieht", dürfe den Glauben nicht irremachen am Satz ‚Gott ist Liebe' (S. 181).

Ähnlich wie Jüngel sah das schon Dietrich Bonhoeffer (Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. E. Bethge, Taschenbuchausgabe, 19. Aufl. 2008): Zwar gebe es für Gott nichts Unmögliches (Brief 21. 8. 1944; a. a. O., S. 209), aber „Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns" als der, „der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt" (Brief 16. 7. 1944; a. a. O., S. 192f); Erfahrung Gottes in Jesus Christus, der „nur ‚für andere da ist'", erfahre: „Aus der Freiheit von sich selbst, aus dem ‚Für-andere-dasein' bis zum Tod entspringt erst die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart" (Entwurf für eine Arbeit; a. a. O., S. 204).

Zu Buchseite 179 unten / 180 oben: Böhme, Gott sei alles, aber nur das Licht heiße Gott

Zweite Schrift gegen Tilke 144; Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W.-E. Peuckert, Bd. 5, 1960, Abt. X, S. 133. – Ausführlicher: „Es ist ein einger GOtt; Er ist selber alles Wesen, Er ist Bös und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis ... Nun heisset Er aber alleine nach seinem Lichte in seiner Liebe ein GOtt, und nicht nach der Finsternis" (Myst. Magn. 8, 24f; a. a. O., Bd. 7, 1958, S. 44).

Zu Buchseite 180 oben: Tillichs Formulierungen

In den dramatischen Höhepunkten der biblischen Geschichte erscheine „das dämonische, widergöttliche Prinzip, das trotzdem an der Macht des Göttlichen partizipiert“ (Der Mut zum Sein, 5. Aufl. 1964, S, 29). Es gilt also, dass „das Göttliche sich und das Dämonische umfasst“ (Syst. Theol., Bd. I, 3. Aufl. 1956, S. 254. Im englischsprachigen Original: „... the divine embraces itself and the demonic“; Systematic Theology 1, 1951, S. 218).

Folgende Variante findet sich bei Gustav Th. Fechner (1801-1887; Physiker, Philosoph und Psychologe): Das Übel liege nach einer metaphysischen Notwendigkeit in einer unwillkürlichen Seite der Existenz Gottes, derart dass „der allgemeine Grund des Übels ... unabhängig zwar nicht von Gott, aber von seinem Willen besteht“; zwar alles Geschehen „geschieht immer nur durch Gott, in Gott“, aber Gottes *Wille* sei ausschließlich auf Besserung aus (Über die Seelenfrage, [1861] 2. Aufl. 1907, S. 140-143; die wörtlichen Zitate S. 142).

Zu Buchseite 180 Mitte: Melanchthons Rat

„Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus. Immo sine magno periculo tentari non possunt” (Loci communes von 1521, Introductio; Werke in Auswahl, hg. v. R. Stupperich u. a., Bd. II/1, 1952, S. 6).

Melanchthons Rat begegnet schon bei den Kirchenvätern. Man solle Gott anbeten, nicht über ihn grübeln, fordert rigoros Tertullian (Adv. Marc. II, 1; deutsch in: Tertullians sämtl. Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner; Bd. II, 1882, S. 172). Über Gott zu grübeln statt sich an die Bibel zu halten, das gefährde den auf Jesus Christus gegründeten Glauben, so sagt es Irenäus von Lyon (Adv. haereses II, 26, 1 und 28, 3; Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, übers. v. E. Klebba, 1912, Bd. 1, S. 173f und S. 179). Und Ambrosius argumentiert, nicht einmal die Ratschlüsse des Kaisers dürfe man ja kennen, geschweige denn die Gottes (De int. Iob et Dauid I, 9, 29; Sancti Ambrosii opera, hg. v. C. Schenkl, 1897, S. 229f).

In der mittelalterlichen Scholastik stritt man darüber, ob in der Tat der auf Christus gegründete Glaube und nicht die ratio, der Verstand, die Theologie zu leiten habe oder wieweit doch rationale Erfassung der Glaubenswahrheiten geboten sei und darum Theologie die Philosophie zur Magd nehmen solle (Philosophie als ‚ancilla [Magd] theologiae’).

Zu Buchseite 180 unter Mitte: Luther über die ratio

Für irdische Belange sei sie geeignet: WA 39/I, S. 175, These 4. In göttlichen Dingen sei sie eine Teufelshure: WA 37, S. 242. Durch sie gebe uns der Satan schlimme Gedanken ein wie etwa den, Gott sei nicht gut: WA 24, S. 87. Gott wolle nur aus biblisch fundierter Predigt gekannt sein, für seine verborgene Natur und Majestät gelte ‚Quae supra nos, nihil ad nos’: WA 18, S.685.

Zu Buchseite 180 unten: Jüngel stimmt Luther zu

Jüngel orientiert über Herkunft und vielfältige Verwendung des Satzes ‚Quae supra nos, nihil ad nos’, in: Gott – Wahrheit – Mensch. Theol. Erörterungen II, 2. Aufl. 1986, S. 202ff. Wer in Gottes Verborgenheit eindringen wolle, statt ..., mache Gott zum Teufel: A. a. O., S. 239-242.

Zu Buchseite 180 unten: Luthers entsetztes Warnen

Wer etwa anlässlich der doppelten Prädestination darauf verfalle, Gott sei ungerecht und grausam, solle sich hüten, über diese Dinge mit Denkgebilden und Dämonen zu disputieren, solle vielmehr solchen Vorhaltungen gegenüber taub werden und sie vorüberfließen lassen (WA 5, S. 622). Allein an den Mensch gewordenen Gott müsse man sich halten und das Nachdenken über den Gott der Majestät („maiestatis speculationem“) fahrenlassen, denn hier sei Gott unerträglich („iste intolerabilis hic“) (WA 40/1, S. 76f).

Zu Buchseite 180 unten: Calvins Warnung

Wer in teuflischer Anfechtung daran zweifle, von Gott erwählt zu sein, und dann forschend in die verborgene Weisheit göttlicher Beschlüsse einzudringen versuche, der stürze sich in die Tiefe eines unermesslichen Schlundes, um von ihr verschlungen zu werden („se in profundum immensae voraginis absorbendum praecipitat“), und gehe verschütt im Abgrund finsteren Dunkels („caecae

caliginis abysso se adobruit“) (Institutio Christianae religionis [1559] III, 24, 4; Calvini opera selecta, hg. v. P. Barth u. W. Niesel, Bd. IV, 3. Aufl. 1968, S. 414; deutsch in: Unterricht in der christl. Religion, übers. v. O. Weber, 1955, S. 651).

Zu Buchseite 181 oben: Schiller, wie schon zitiert

(Im Buch S. 160:) „Da unten aber ist’s fürchterlich, / Und der Mensch versuche die Götter nicht / Und begehre nimmer und nimmer zu schauen, / Was sie gnädig bedecken mit Nacht und Grauen.“

Generell zu Buchseite 180 unten / 181 oben: Dringliche Warnungen, Zuwendung zur schrecklichen Urmachtseite sei unerträglich (Luther, Calvin, Goethe, Schiller)

In der Philosophie spricht Paul Ricoeur von ‚tragischer Theologie’, die das Tragische, nämlich schicksalhafte Verblendung und Verderben durch die Götter und damit verbunden ein Gefühl der Identität des Guten und Bösen in Gott, in eine Theorie fasse (Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, übers. v. M. Otto, 2. Aufl. 1988, S. 241-244): Solche Theologie sei unerträglich, da zerstöre das religiöse Gewissen sich selbst (a. a. O., S. 258).

Zu Buchseite 181 oben: Bernhard, Flucht vor Gott zu Gott als Gott-geschenkter Rückzug

Erfahrung Gottes als Weltlenker bringe Ruhelosigkeit, und Erfahrung Gottes als Richter Angst und Schrecken; dann aber lasse sich Gott seinen Erwählten als Vergeber erfahren, liebevoll und süß, wie wenn ein König nach den Richteramtsstunden seine Günstlinge in die Ruhekammer mitnimmt (Sermones super Cantica 23, 11-16; Bernhard von Clairvaux, hg. u. übers. v. B. Schellenberger, 1982, S. 219-225).

Zu Buchseite 181 oben: Luther, Flucht vor Gott zu Gott als Sache des Glaubenden auf Leben und Tod

Den zornigen Gott, der uns umbringen wolle, abwehren: WA 24, S. 577.
Vor Gott zu Gott fliehen („... ad deum contra deum confugere“): WA 5, S. 204.
Von Natur sei uns diese Flucht unmöglich, denn ...: WA 19, S. 222f.
Aber glaubende Hoffnung überwinde Gott durch Gott: WA 5, S. 167.

Zu Buchseite 181 über Mitte: Ebeling bestätigt Luther

„... glauben heißt, gegen Gott an Gott glauben“ (Wort und Glaube, Bd. II, 1969, S. 284); und mit der Bitte ‚Führe uns nicht in Versuchung’ gelte es, „gegen Gott selbst anzubeten, also, wie Luther zu sagen pflegte, von Gott zu Gott fliehen“ (Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater, 1963, S. 103).

Erlebt werde Gott als Gott der schrecklichen Hoheit ..., vor ihm müsse man Zuflucht suchen beim in Christus offenbaren Gott: Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. I, 2. Aufl. 1982, S. 256.

Zu Buchseite 181 oben bis Mitte: Flucht vor Gott zu Gott

Manche Befürworter der Flucht vor der schrecklichen Urmachtseite in den Gutgott-Glauben erklären, im Grunde sei Gottes Schrecklichkeit nur Einbildung; so etwa der psychotherapeutisch tätige Extheologe Lorenz Zellner: Es sei „nicht Gott selbst, der das Leben schwer macht, es sind die gängigen Bilder über ihn, die sich immer wieder wie dunkle Wolken über die Menschen legen“ (Gottestherapie. Befreiung von dunklen Gottesbildern, 1995, S. 10). Auch Luther liest sich stellenweise so; Beispiel: „Schreckensvoll bilde ich mir einen anderen, einen zornigen Gott ein. Dabei ist Gott das nicht, er ist ‚Trostvater’ [2. Kor. 1, 3]“ („In terrore fingo mihi alium deum, iratum. Et non est, sed est ‚pater consolationis’“; WA 40/2, S. 417).

Doch wer so dächte, müsste entweder wirklichkeitsblind sein oder aber sich bei denen einreihen, die zugunsten der Vorstellung vom nur-guten Gott Gottes Allmacht in Abrede stellen und darum gewiss nicht vor *Gott* fliehen zu sollen meinen. Demgegenüber weiß etwa Ebeling sehr wohl (und beansprucht solches Wissen zu Recht auch für Luther), dass „die fürchterlichen Aspekte des Deus absconditus eine Realität der Wirklichkeitserfahrung darstellen, vor der man nicht zugunsten des Deus relevatus die Augen verschließen darf“ (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. I, 2. Aufl. 1982, S. 257). Der Philosoph Paul Ricoeur gibt in diesem Sinne zu bedenken, auch wenn jemand im Blick auf sein Leiden den Zorn Gottes in Gottes Liebe aufgehen zu lassen vermöchte, würde doch „das Leiden der

anderen, das Leiden der Kinder, der Kleinen das mysterium iniquitatis [Mysterium der Ungerechtigkeit / des Bösen] in seinen Augen erneuern“ (Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, übers. v. M. Otto, 2. Aufl. 1988, S. 317).

Aber ist nicht erlebte Wahrheit, ist nicht die hell-dunkle Gegensätzlichkeit der Wirklichkeit und der in ihr wirkenden Urmacht dann doch noch bestritten, wenn Ebeling an der eben zitierten Stelle fortfährt, der Deus revelatus sei „kein anderer Gott als der, der unerkennbar und unbegreiflich die Welt regiert, dessen wahrer Wille aber und dessen Herz in Jesus Christus offenbar geworden sind“?

Zu Buchseite 181 Mitte: Tillich, wer die dämonische Seite des Heiligen zu vermeiden suche, verliere auch seine göttliche Seite

Syst. Theol., Bd. III, 1966, S. 277.

Zu Buchseite 181 unten: Calvin, der Sündenfall sei nicht an Gottes Willen vorbei geschehen

Einerseits behauptet Calvin, Gott sei nicht Urheber des Bösen (Corpus Reformatorum, Bd. 36 [Calvini opera, Bd. 8], 1870, Sp. 353).

Andererseits sagt er (unter Berufung auf Augustin) vom Sündenfall, da sei auf wundersame und unsagbare Weise nicht an Gottes Willen vorbei geschehen, was doch gegen seinen Willen geschah, denn es geschähe nicht, wenn Gott es nicht willentlich zuließe („... ut miro et ineffabili modo non fuerit praeter eius voluntatem factum, quod etiam contra eius voluntatem factum est: qia non fieret, si non sineret. Nec utique nolens sinit, sed volens“; a. a. O., Sp. 315).

Zu Buchseite 181 unten: Barth, Gott sei Grund und Herr auch des Bösen

Einerseits will Barth in Gott keine Finsternis sehen (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/2, S. 184).

Andererseits begreift er das Böse als das Nichtige (Kirchl. Dogmatik, Bd. III/3, S. 613), das durch Gottes Nein zum von ihm nicht Gewollten konstituiert sei: Gott sei „der Grund und Herr auch des Nichtigen ... Auch es ist von Gott“ (a. a. O., S. 405).

Diese Barth’sche Sicht ist als Infragestellung der Gutheit Gottes kritisiert worden von Theologen, die dennoch auch ihrerseits eine ursächliche Verknüpfung des Bösen mit Gott zugestehen.

So moniert Eberhard Jüngel, Barths ‚Lösung’ bringe Gott und das Böse in einen ontologischen Zusammenhang, und solche Erklärung des Bösen sei abwegig, denn Gott sei kompromissloser Feind des Bösen (Wertlose Wahrheit. Theol. Erörterungen III, 1990, S. 180). Der alles wirkende Gott *wirke* allerdings auch im Bösen und durch es, ohne aber selber böse zu *sein* (ebenda; vgl. S. 176).

Und Ingolf U. Dalferth warnt, bei Barth drohe das Böse zur notwendigen Begleiterscheinung und Rückseite des göttlichen Handelns gemacht zu werden, Theologie dürfe aber das Böse nicht von Gott her ‚erklären’ oder ‚begründen’ (Malum, 2008, S. 506f). In einer zwei Jahre älteren Publikation schreibt Dalferth allerdings, es gebe Auflehnung gegen Gott in Gott selbst, innergöttliche Anfechtung, göttlichen Abgrund, dafür stehe das Kreuz (Leiden und Böses, 2006, S. 213f); freilich habe sich Gott, dafür stehe das Wort vom Kreuz, definitiv dazu bestimmt, kein abgründig zweideutiger, sondern ein eindeutig Gutes wirkender Gott zu sein (S. 215), sodass er uns „nicht mehr“ als Quelle des Guten wie des Bösen begegne (S. 216), obwohl nach wie vor Menschen die Anfechtung durch undurchschaubare Ferne und Abwesenheit Gottes erleiden (S. 210f).

Zu Buchseite 181 unten: Drewermann, der Ursprung des Bösen verliere sich in den Abgründen der Schöpfung Gottes selbst

Einerseits meint Drewermann, dass „Gott absolut aus dem Bannkreis des Bösen herausgehalten werden muss“ (Strukturen des Bösen, Bd. III, 7. Aufl. 1992, S. 117).

Andererseits gesteht er: „Der eigentliche Ursprung des Bösen verliert sich in den Abgründen der Schöpfung Gottes selbst“ (a. a. O., Bd. I, 10. Aufl. 1995, S. 86).

Zu Buchseite 181 unten / 182 oben: Ebeling, Gott sei auch für das Schreckliche und die Sünde haftbar

Einerseits gilt bei Ebeling Gott als Geber alles Guten (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. II, 2. Aufl. 1982, S. 435).

Andererseits räumt er ein, Gott sei auch alles Schlimme und Schreckliche („Gott – das ist auch Auschwitz und Hiroshima oder ... auch die Gottlosigkeit in allen Modifikationen“; Wort und Glaube, Bd. II, 1969, S. 282). Und vom Widerwillen gegen Gott, dem Inbegriff des Bösen („Das Böse am Bösen ist die Sünde“; Dogmatik, Bd. I, 2. Aufl. 1982, S. 294), sagt er: „Hier liegt das völlig unaufklärbare Geheimnis göttlichen Willens, dass ein Widerwille da ist, der sich nicht aus Gottes Willen herleitet und dennoch durch Gottes Willen nicht verhindert ist. Man muss es schlicht heraus sagen: Das ist unbegreiflich“ (Dogmatik, Bd. III, 2. Aufl. 1982, S. 525. Ebenda: Rede von Gottes Zulassung [„... nicht verhindert“] erleichtere die Unbegreiflichkeit nicht, sondern umschreibe sie nur).

# Kapitel 7
# Die Wirklichkeit als Suchweg Gottes nach Gegensatzvereinigung durch Bewusstwerdung
[Buchseiten 183-218]

## Wozu der Weltbetrieb?
[Buchseiten 183f]

## Schöpfung und Evolution
[Buchseiten 184-192]

Zu Buchseite 184 unten: Die Gleichsetzung von Schöpfung und Evolution nicht tautologisch nehmen

Schöpfung und Evolution, beide Wörter in ihrem umfassendsten Sinn benennen die Weltwirklichkeit fließend doppeldeutig als Produkt und zugleich Produktionsvorgang (klassische Formulierung unterscheidet ‚natura naturata' und ‚natura naturans', hervorgebrachte und hervorbringende – wörtlich: ‚genaturte' und ‚naturende' – Natur). Aber ‚Schöpfung' trägt in sich die Vorstellung eines Schöpfers, eines mit Absicht wollenden Stifters und Betreibers des Weltbetriebs; dagegen ‚Evolution', wie etwa auch ‚die Natur' oder ‚das Leben', lässt die Frage offen, ob ein solcher Betreiber am Werk ist oder ob der Betrieb in blinder Faktizität sich selbst produziert.

Weiter: ‚Evolution', auch und erst recht im Sinne der naturwissenschaftlich begründeten Evolutionslehre, besagt Entwicklung. Bei ‚Schöpfung' aber ist das nicht selbstverständlich, auch und gerade im Sinne der religiös begründeten Schöpfungslehre nicht, obwohl da doch dieselbe uns erlebbare Weltwirklichkeit gemeint ist, wie sie von der modernen Evolutionslehre in den Grundzügen unzweifelhaft zutreffend beschrieben wird.

Weiter: In der Schöpfungslehre ist strittig, ob der Schöpfer seiner Schöpfung wie ein Werkmeister seinem Werk gegenübersteht oder ob die Schöpfung Erscheinungsweise des Schöpfers selbst ist, Emanation (Ausfluss), Ausfaltung, Inkarnation Gottes. Naturwissenschaftliche Evolutionslehre dagegen ist hier insofern eindeutig, als sie von keinem dem Evolutionsgeschehen außenstehenden Betreiber vor und über dem Betrieb weiß.

Weiter: Schöpfungslehre, biblisch-christliche Schöpfungslehre zumindest, weil von der Wirklichkeit des absichtsvoll wollenden Schöpfers überzeugt, bekennt einen Gesamtzweck des Weltbetriebs (wobei freilich die Ansichten über Art und Inhalt dieses Schöpfungszwecks weit auseinandergehen). Naturwissenschaftliche Diskussion aber ist sich nicht einig, ob in der Evolution so etwas wie eine leitende Absicht, Zweckhaftigkeit, Finalität erkennbar sei.

Und schließlich: Schöpfungslehre wie Evolutionslehre sehen den Menschen als Spitzenprodukt. Doch aus Sicht der Evolutionslehre ist der Mensch das aus der kosmischen Entwicklung hervorgegangene bisher komplexeste und leistungsfähigste uns bekannte Wesen; nach christlicher Schöpfungslehre dagegen (und nicht nur nach christlicher) gilt der Mensch als die ‚Krone der Schöpfung', weithin verstanden als kosmosweit einzigartige und endgültige Stufe der Schöpfung, zudem in Sonderstellung prinzipiell unterschieden von aller übrigen Kreatur, die um des Menschen willen und ihm zu Diensten da sei.

### *Schöpfung verträgt sich mit Entwicklung*
[Buchseiten 185f]

Zu Buchseite 185 oben: Kreationistische Schöpfungslehre

Da nimmt man die biblische Schöpfungserzählung 1. Mose 1, 1 - 2, 4a wörtlich. Wer dann doch auf aggiornamento bedacht ist, kann die sechs Schaffenstage dieser Erzählung dank Psalm 90, 4 als sechs lange Zeitperioden auffassen statt als 6 x 24 Stunden; und was die Schöpfungs-Reihenfolge betrifft, kann man für die Lebewesen auf Übereinstimmung mit heutiger Kenntnis der Entwicklungsgeschichte verweisen: erst Pflanzen, dann Tiere, dann Menschen (so in 1. Mose 1; in der älteren Erzählung 1. Mose 2, 4b-25 lautet freilich die Reihenfolge anders).

Zu Buchseite 185 über Mitte: ‚Intelligent Design'

Dieses Konstrukt ist keine ganz neue Idee. Vor drei Jahrhunderten lehrte Leibniz (rückführbar auf antike Autoren), nicht nur manche, sondern alle individuellen Schöpfungseinheiten (‚Monaden') entstünden durch unaufhörliche „fulgurations" (blitzartige Ausstrahlungen) der Gottheit von Augenblick zu Augenblick (Monadologie 47; Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 [Nachdruck 1978], S. 614; deutsch in: G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. v. A. Buchenau, Bd. II, 3. Aufl. 1966, S. 446).

Heutige Evolutionswissenschaft kennt den Begriff ‚Fulguration' für das *Evolutions-interne* Entstehen neuartiger Gegebenheiten durch Kombination von Bisherigem, derart „dass bei einem Entwicklungsschritt jeweils mehrere bis dahin unabhängig voneinander funktionierende Systeme integriert wurden und dass durch diese Integration jeweils völlig neue Fähigkeiten, Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten ‚in die Welt gekommen' sind. Konrad Lorenz prägte für dieses Auftreten von etwas kategorial Neuem den handlichen Ausdruck Fulguration" (W. Obrist, Neues Bewusstsein und Religiosität, 1988, S. 27f).

Quantenphysikalisch fundierte Evolutionstheorie bestätigt, dass Fulgurationen (oder Emergenzen – ‚Auftauchungen' –, wie man auch sagt) durchaus und entgegen der ‚Intelligent Design'-Theorie als Entstehen von Neuem aus Bisherigem erklärbar sind, nämlich als der überall nachweisbare Vorgang, in dem aus Teilen dank ihrer Beziehungen ein neues und qualitativ anderes Ganzes wird (Th. u. B. Görnitz, Die Evolution des Geistigen, 2008, S. 47-56).

Simon Conway Morris, von Haus aus Paläontologe, bilanziert: „Die große ... Frage in der Evolutionstheorie ist nicht, wie das Neue in die Welt kommt, sondern wie es dazu kommt, dass sich mehrere Dinge zu etwas Komplexerem zusammenfügen" (Jenseits des Zufalls [2003], übers. v. S. Schneckenburger, 2008, S. 14).

Zu Buchseite 185 unten: Spinozas mathematisch funtionierendes All namens Gott oder Natur

„Es giebt in der Natur nichts Zufälliges, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken" (B. Spinoza, Opera/Werke, latein./deutsch, Bd. 2, hg. v. K. Blumenstock [deutscher Text nach B. Auerbach, 2. Aufl. 1870], 3. Aufl. 1980, S. 130/131); dies derart, dass „Alles von Gott vorher bestimmt [praedeterminata] gewesen ist, nicht zwar aus Willensfreiheit ..., sondern aus der unbeschränkten Natur oder unendlichen Macht Gottes" (a. a. O., S. 144/145). „... jenes ewige und unendliche Seyende, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach derselben Nothwendigkeit, nach welcher es da ist ... Der Grund also oder die Ursache, weshalb Gott oder die Natur handelt, und weshalb er da ist, ist ein und dasselbe. Wie er also um keines Zweckes willen da ist, so handelt er auch keines Zweckes wegen" (a. a. O., S. 382/383). – Zum mathematischen Charakter dieser Weltsicht s. o. ‚Zu Buchseite 57 unten: Spinozas ...'.

Zu Buchseite 185 unten: Leibniz, ‚prästabilierte Harmonie'

Jede individuelle Schöpfungseinheit (Leibniz sagt einfache Substanz) werde von Gott so geschaffen, dass sie „alle ihre Ereignisse [alles, was sie ist, tut und leidet] mit ihren näheren Umständen im voraus in sich trägt" (Discours de métaphysique 32; Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 4/2, 1880 [Nachdruck 1978], S. 457; deutsch in: G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. v. A. Buchenau, Bd. II, 3. Aufl. 1966, S. 179f). Obwohl daher die Substanzen sich nicht gegenseitig beeinflussen, stehen sie doch in perfekter Koordination zueinander, denn sie alle samt ihren Ereignissen sind von Gott perfekt aufeinander abgestimmt: „Auch bringt Gott allein die Verknüpfung und den Zusammenhang der Substanzen zustande, und er allein bewirkt, dass die Phänomene der einen sich mit denen der andren begegnen und mit ihnen übereinstimmen" (a. a. O., S. 458; deutsch a. a. O., S. 180). Je auf ihre Weise spiegelt also jede Substanz die gesamte Welt: „Es besteht daher unter allen Substanzen eine vollkommene Übereinstimmung, da jede von ihnen das ganze Universum nach ihrer Art und aus einem bestimmten Gesichtspunkte exakt ausdrückt" (Système nouveau; bei Gerhardt a. a. O., S. 484; deutsch bei Buchenau, a. a. O., S. 267).

Leibniz veranschaulicht: Alles funktioniere also wie ein Automat bzw., in „einer von Gott praestabilierten Harmonie", wie ein vom unendlich geschickten Uhrmacher konstruiertes Uhrwerk (Theodizee § 52 bzw. § 188; bei Gerhardt Bd. 6/2, 1885 [Nachdruck 1978] S. 131 bzw. S. 229; deutsch in: G. W. Leibniz, Die Theodizee, übers. v. A. Buchenau, 2. Aufl. 1968, S. 129 bzw. S. 248).

– Die (Räder-)Uhr, um 1300 erfunden und bald als Prototyp von Maschinen erlebt, ist seit dem Spätmittelalter zur oft gebrauchten Metapher für mechanistische Weltvorstellungen geworden (Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, 1980, Sp. 791-796).

Zu Buchseite 186 oben: Evolutionslehre seit Darwin

Wesentliche Elemente der Evolution waren schon ältester griechischer Philosophie bekannt. Anaximander (ca. 610-546 v. Chr.) lehrte, so wird berichtet, dass die Himmelskörper sich erst allmählich gebildet haben (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1. Bd., 10. Aufl. [hg. v. W. Kranz] 1961, S. 83, Nr. 10; deutsch bei W. Capelle, Die Vorsokratiker, [1935] Taschenausgabe 1968, S. 85, Nr. 31), dass Lebewesen zuerst im Feuchten existierten und dann aufs Trockene auswanderten (Diels S. 88, Nr. 30; Capelle S. 87, Nr. 38) und dass der Mensch aus anderen Lebewesen entstand (Diels S. 83, Nr. 10; Capelle S. 87, Nr. 39).

Aber mehr als zwei Jahrtausende lang waren solche Lehren auch unter Naturwissenschaftlern keineswegs selbstverständlich. Noch der schwedische Naturforscher Carl von Linné (1707-1778) behauptete ähnlich heutigen Kreationisten, es gebe so viele [Lebewesen-]Arten, wie das Unendliche Seiende von Anfang an verschiedene Formen hervorgebracht habe („Species tot sunt, quot diversas formas ab initio produxit Infinitum Ens“; Genera Plantarum, 1737, Ratio Operis § 5).

Zu Buchseite 186 oben: Evolution nicht nur hinsichtlich des Reichs der Lebewesen

Auf diesen Teilbereich der Evolution war Darwins Sicht mit ihrer bahnbrechenden Erfassung der Gesetze von Mutation und Selektion gerichtet.

Zu Buchseite 186 oben: Wirklichkeitsfremder Widerspruch zur Welt der Wissenschaft

Um das Gleichgewicht zu wahren: Auch Wissenschaft kann wirklichkeitsfremd sein, etwa wenn sie unter Missachtung der Komplementarität von Materiellem und Geistig-Seelischem einem materialistischen Weltbild frönt. – In seinem fulminanten Buch „Der Wissenschaftswahn“ (engl. u. dann deutsch erschienen 2012, mir erst nach Abschluss meines Buches bekannt geworden) stellt der Biologe Rupert Sheldrake als Naturwissenschaftler das immer noch vorherrschende materialistische Denken moderner Naturwissenschaften in Frage.

Zu Buchseite 186 über Mitte: ‚creatio continua’

Luther sagt von Gott, dass er „teglich ymmer dar schafft“ (WA 12, S. 441).

Zu Buchseite 186 Mitte: Fruchtbares Verhältnis biblisch-christlicher Weltsicht zum jeweils erreichten Stand der Erkenntnis von Natur und Geschichte

Die Schöpfungsgeschichte 1. Mose 1,1 - 2,4a zum Beispiel berichtet den Wissensstand, der gegenüber dem von 1. Mose 2, 4b-25 um Jahrhunderte vorangekommen war, aber beide Texte bezeugen einmütig Gott als den Schöpfer der nach zeitgemäßem Kenntnisstand (zuerst noch ziemlich mythologisch) gesehenen Welt.

Zu Buchseite 186 unter Mitte: Aus Frömmigkeit nicht auf der Höhe wissenschaftlicher Erkenntnis unserer Zeit sein dürfen?

Für die Verständigung zwischen Schöpferglauben und Evolutionslehre fundamental strittig ist, soweit ich sehe, derzeit nur, ob die Kenntnisse der Evolutionswissenschaft auf die Wirklichkeit einer die Evolution absichtsvoll betreibenden Instanz hindeuten und so den aus Erleben geborenen Schöpferglauben bestätigen oder ob das nicht der Fall ist. Dieser Streit aber gehört in die – in ihrem Forschen auch auf unser Erleben gerichteten – Evolutionswissenschaft selber und wird dort in der Tat geführt, wie wir sehen werden. Kreationismus, Intelligent Design und Konzepte der Welt als vorprogrammierter Maschine sind da nur hinderliche Relikte früherer Fassungen des Urgeheimnisses aller Wirklichkeit, hinderlich, weil sie einen Graben aufreißen zwischen Schöpferglauben und Evolutionslehre und man infolgedessen hüben und drüben wähnt, sich niemals verständen zu können.

Zu Buchseite 186 unten: Außenstehender Schöpfer oder Emanation des Schöpfers?

Eine in ihrem Fatalismus fürchterliche Variante maschinenhafter Weltsicht – allerdings ohne den Gedanken der Vorprogrammiertheit aller Dinge und Ereignisse – findet sich in Luthers Schrift ‚De servo arbitrio' (‚Vom unfreien Willen'): Gott allein wirke alles in allen Kreaturen, und zwar so, wie er sie vorfinde, also nach Art einer neutralen Treibkraft; seine unausweichliche Allmacht reiße und treibe Gute zu Gutem und Böse zu Bösem, wie ein Handwerker mit gutem oder schlechtem Werkzeug Gutes oder Schlechtes herstelle (WA 18, S. 709-712). Es handelt sich hier um Luthers erlebten Gott in dessen nackter Majestät, vor dem man in den Glauben an den in Christus offenbaren freundlichen Gott flüchten müsse. Gerhard Ebeling kommentiert, da beschreibe Luther Gott schauerlich wie den „Motor einer Riesenmaschine, den man selbst dann, wenn die Menschen von ihr gepackt und zu Tode geschleift werden, nicht zum Stillstand bringen kann" (Luther. Einführung in sein Denken, 1964, S. 306).

Jakob Böhme bringt die Dinge ins Reine. Er bestätigt Luther: Gottes allwirksame Kraft wirke „aus bösem Ente [Seiendem] ein böses Leben, und aus gutem Ente ein gutes" (Gnadenwahl 9, 3; Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W.-E. Peuckert, Bd. 6, 1957, Abt. XV, S. 135. Böhme beruft sich hier auf Psalm 18, 26f: „Bei den Heiligen bist du [Gott] heilig, ... und bei den Verkehrten bist du verkehrt"; Lutherbibel; abgeschwächt in deren revidierter Fassung von 1984); denn jedes Geschöpf nehme die göttliche Kraft je nach seiner Eigenschaft und Willensrichtung auf (De sign. rerum 8, 46; a. a. O., Abt. XIV, S. 92). *Aber* anders als Luther sieht Böhme die derart von Gott betriebenen Kreaturen nicht als ohnmächtige Werkzeuge, sondern weiß dank komplementären Denkens von Täterschaftskoinzidenz: „... wir sind selber GOttes Wille zu Bösem und Gutem; welcher in uns offenbar wird, das sind wir" (Gnadenwahl 8, 104; a. a. O., Abt. XV, S. 131).

So kann nur reden, wer die Kreatur nicht als von einem ihr außenstehenden Schöpfer veranstaltet sieht, sondern als Inkarnation oder Emanation des Schöpfers; in Böhmes Worten: „GOtt sitzet nicht über dem [kreatürlichen] Willen, und machet ihn wie der Töpfer den Thon; sondern er gebieret ihn aus seiner Eigenschaft" (Gnadenwahl 9, 2; a. a. O., Abt. XV, S. 135). Und so stimmt es sowohl zur Evolutionslehre als auch zu einer breiten Tradition christlicher Schöpfungslehre: Schöpfung ist Emanation der die Evolution betreibenden Urmacht allen Seins.

Alle Vorstellungen einer das Weltgeschehen oder jedenfalls das Reich des Lebendigen betreibenden Ur-Lebenskraft (vis vitalis; Henri Bergson: ‚élan vital') treffen das Richtige, sofern sie die Urkraft nicht von außerhalb, sondern Täterschafts-koinzident in den Weltgegebenheiten am Werk sehen und ihrem Wirken Absicht zuerkennen.

***Weltwirklichkeit als Gottes Gestaltwerdung und Selbstgespräch***
[Buchseiten 187-189]

Zu Buchseite 187 über Mitte: Panentheismus, Urmacht des Seins in der Tiefe alles Seienden

Dass Gott in allem und alles in Gott sei, umschreibt Nikolaus von Kues im Kausalschema wie folgt (lateinisch causa meint zugleich Ursache und Sache – französisch ‚chose' –, Ur-Sache eben, Grund im Doppelsinn von Basis und Verursacher): „Daraus, dass alles in Gott ist wie das Begründete im Grund, folgt nicht, das Begründete sei der Grund; freilich ist es im Grund, aber nur als Grund" („Per hoc enim, quod omnia sunt in Deo ut causata in causa, non sequitur causatum esse causam – licet in causa non sint nisi causa"; Apologia doctae ignorantiae; Philos.-theol. Schriften, latein./deutsch hg. v. L. Gabriel, übers. [teils recht frei] v. D. u. W. Dupré, Bd. I, 1964, S. 552/553). Wie schon Dionysios Areopagita gesagt habe und nur wissende Unwissenheit verstehen könne (docta ignorantia; für Gegensatzvereinigung offenes, nicht der aristotelischen Logik verpflichtetes Denken), sei Gott derart das Sein von allem, dass er nichts von allem ist, weil das Begründete nie zur Gleichheit mit seinem Grund erhoben werden könne (a. a. O., S. 554/555).

Zu Buchseite 187 unten: ... noch ob Gott zeitlich vor der Schöpfung bzw. dem Urknall zu denken ist

Variante: ... vor dem Geschehensablauf unseres und aller Universen. Denn neben der naturwissenschaftlichen Theorie, das aus dem Urknall entstandene uns bekannte sei das einzige Universum, gibt es – aufgrund quantenphysikalischer Erwägungen – andere Theorien, nach denen unzählige weitere Universen (‚Parallelwelten') existieren, auf jeweils anderen Voraussetzungen (Konstanten) beruhende Ausprägungen einer anfang- und endlosen Gesamtwirklichkeit namens ‚Multiversum'.

Zu Buchseite 187, Anm. 117: Schöpfung aus dem Nichts (creatio ex nihilo)

Dazu siehe Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, 1992, Sp. 1389-1413. – Die Bibel äußert sich in diesem Sinne kaum (allenfalls in Hiob 26, 7 und Röm. 4, 17; eindeutig, aber außerkanonisch, in 2. Makk. 7, 28). Dem altgriechischen Denken war der Gedanke fremd (aus Nichts könne nichts werden; Aristoteles); geläufig war dort die Vorstellung vom göttlichen Werkmeister (dēmiourgós), der aus anfangloser ungeformter Materie die Welt forme und erbaue. Die junge Christenheit übernahm einerseits diese Vorstellung, zumal sie dem ‚tohuwabohu' (‚wüst und öde'; gestaltloses Chaos) von 1. Mose 1, 2 nah kommt. Andererseits aber wandte man sich seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts unter dem Gewicht biblischer Bezeugung der Souveränität Gottes dann doch der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts zu (Gott sei kein auf Material angewiesener Handwerker), und diese Lehre hat sich, bis heute maßgeblich, durchgesetzt. Auf römisch-katholischer Seite gilt sie seit 1215 als offizielle Kirchenlehre (Gott habe aus nichts [de nihilo] die geistige und körperliche Kreatur erschaffen; H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse u. kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 357, Nr. 800); und auch auf protestantischer Seite steht sie weithin in Geltung: „Schöpfer meint: creator ex nihilo" (Karl Barth, Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/1, S. 83).

Bei emanativem Schöpfungsverständnis entfällt die Lehre der Schöpfung aus dem Nichts: Sinnvoll bleibt sie höchstens im Rahmen der Negativen Theologie, die, um die Nichtidentität der göttlichen Wirklichkeitstiefe mit aller Weltwirklichkeit zu betonen, von Gott nur redet, indem sie sagt, was Gott nicht ist, und ihn so als das Nichts alles Fassbaren beschreibt.

Zu Buchseite 188 oben: ... hier (in der Weltwirklichkeit) haben wir Gott zu suchen

Der Gedanke der Jenseitigkeit Gottes (‚Gott im Himmel') hat seine Richtigkeit nur als Vorstellungshilfe dafür, dass der Welt-immanente und die Welt wirkende Gott nicht mit der Welt identisch, sondern ihr Tiefengeheimnis ist, nicht automatisch miterlebt in jedem Erleben von Weltgegebenheiten, sondern nur manchmal wie Starkstrom einfahrend, obwohl überall präsent und am Werk.

Zu Buchseite 188 oben: Gott ist in jedem Moment jeder Weltgegebenheit *ganz* wirklich

Schöpfung als Gottes Emanation ist nicht als nur teilweises oder gar wertminderndes Ausfließen zu denken, als bleibe Gott in seinem Kernbestand separat in sich selbst und betreibe seine Emanation nur als eine Art sekundärer Selbstfortsetzung. Also nicht so, wie es etwa der Neuplatoniker Plotin (203-269) sah: Das urgute All-Eine, obwohl an sich keiner Ergänzung bedürftig, entlasse aus sich wie durch Emanation – ein Prozess des Aus-ihm-Hervortretens (ekbasis par' autou) in der Weise eines ständigen Absteigens und Sichentfernens (aei hypobasis kai apostasis); Enneaden I, 8, 7 – den die Ideenwelt enthaltenden Weltgeist (nous), aus dem dann alles Seelische hervorgehe und aus diesem dann die sinnlich wahrnehmbare Welt.

Gegenüber solchen Vorstellungen stufenweise vom Urgöttlichen sich entfernender Emanation ist an Luthers schönen Liedvers zu erinnern: „Den aller Welt Kreis nie beschloss, / der liegt in Marien Schoß" (‚Gelobet seist du, Jesu Christ'; Ev. Gesangbuch 23, 3 [EG CH 392, 3]).

Zu Buchseite 188 Mitte: Namhafte christliche Denker haben den emanativen Gott bezeugt

Die Bibel – um das zuerst zu berichten – redet hier nicht einhellig. Gemäß etwa 1. Mose 1 oder Röm. 4, 17 erschafft Gott durch sein Wort die ihm gegenüberstehende Kreatur, während nach anderen Bibelstellen alle Kreatur aus Gott ist (Röm. 11, 36) und wir Menschen göttlichen Geschlechts sind (Apostelgesch. 17, 28f).

Ziemlich eindeutig dagegen schrieb in spätantiker Zeit der ostkirchliche Theologe Dionysios Areopagita von der Vervielfältigung des überwesentlichen Einen, das aus sich die vielen Wesen ins Dasein rufe und jedem von sich mitteile, obwohl es zugleich das Eine bleibe (De divinis nominibus II, 11; deutsch in: Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften über „göttliche Namen", übers. v. J. Stiglmayr, 1933, S. 46f). – Sein zwei Jahrhunderte später lebender ostkirchlicher Kollege Johannes von Damaskus widersprach: Die Kreatur sei nicht aus der Wesenheit des Schöpfers, sondern durch dessen Willenskraft ins Sein gebracht (und zwar aus dem Nichtsein), ein Werden von außen her,

sodass das Geschaffene dem Schöpfer völlig ungleich sei (Expositio fidei 8 [I, 8]; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens, übers. v. D. Stiefenhofer, 1923, S. 16).

Noch unverblümter emanativ als Dionysios lehrten dann im abendländischen Mittelalter etwa Johannes Scotus Eriugena (: Indem die göttliche Natur die Natur der Dinge gründe, manifestiere sie sich in ihnen und schaffe so sich selbst; De divis. nat. I, 13 [454D-455B]; Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon [De Diuisione Naturae], latein./engl. Ausgabe v. I. P. Sheldon-Williams, Bd. 1, 1968, S. 66/67) und später Meister Eckhart (: Alle Kreaturen seien Ausfließung Gottes und insofern Gott selbst; Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, [1963] 1979, S. 251) sowie Nikolaus von Kues (: Gott sei aller Dinge Einfaltung und Ausfaltung [explicatio]; De docta ignorantia II, 3; Philos.-theol. Schriften, latein./deutsch hg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Bd. I, 1964, S. 336/337).

Auch der lutherische Christ Jakob Böhme sah in der Kreatur die – als göttliches Hauchen oder Sprechen verstandene – ewige Gotteskraft ausgeflossen und sichtbar geworden (Apol. Richter 16; Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W.-E. Peuckert, Bd. 5, 1960, Abt. XII, S. 366).

Protestantische Theologie unserer Zeit kann immerhin noch Gott als „überströmendes Sein“ bezeichnen, wobei aber das Überströmen ein Anteilgeben sei, das nur im Wort Gottes geschehe, als Selbstmitteilung Gottes an sein aus dem Nichts geschaffenes Gegenüber; so Eberhard Jüngel (Gott als Geheimnis der Welt, 4. Aufl. 1982, Seiten 302, 238 und 302f). Ähnlich redet Jüngels Lehrer Karl Barth vom Überströmen der inneren Herrlichkeit Gottes (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/2, S. 131), aber unter ausdrücklicher Ablehnung von Pantheismus und Panentheismus: Nicht aus Gottes Wesen seien die Kreaturen hervorgegangen, sondern aus dem Nichts habe Gott sie hervorgerufen und geschaffen (a. a. O., Bd. II/1, S. 632f).

Zu Buchseite 188 unter Mitte: Die katholische Kirche hat die Emanationslehre verdammt

H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse u. kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 821, Nr. 3024.

Zu Buchseite 189 oben: Es gibt Gespräch zwischen Gott und Mensch

In der Bibel z.B. 2. Mose 32, 7-14; Jes. 6; Apostelgesch. 10, 9-16.

***Schöpfungszweck und Stellung des Menschen in christlicher Sicht***
[Buchseiten 189-192]

Zu Buchseite 190 über Mitte: Uneinigkeit über Gottes Leidenschaften und Leiden

Clemens von Alexandrien: Biblische Rede von Affekten des in Wahrheit affektlosen Gottes sei uneigentlich, nämlich anthropomorph (Strom. II, 72, 2-4; deutsch in: T. F. Klemens von Alexandria, Die Teppiche, übers. v. F. Overbeck, Ausgabe 1936, S. 279).

Tertullian: Gott habe sehr wohl Leidenschaften, aber ohne dass sie ihm schaden (Adv. Marc. II, 16; deutsch in: Tertullians sämtliche Schriften, übers. v. K. A. H. Kellner, Bd. II, 1882, S. 193).

Laktanz: Gott werde von keinen Leidenschaften bewegt außer von gerechter Gnade und gerechtem Zorn (De ira dei 15, 5-12; latein./deutsch hg. [unter dem Titel ‚Vom Zorne Gottes’] v. H. Kraft u. A. Wlosok, 4. Aufl. 1983, S. 50f/51f).

Thomas von Aquin: Bereuen, zürnen, trauern könne Gott nicht, denn das klinge ja nach Leiden und Defekt (Summa contra gentiles II, 25).

Zwingli: In Christus habe nicht Gott gelitten, denn der sei frei von Leiden und Affekt (H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/5, 1991, S. 69).

Schleiermacher: Streng genommen dürfe man Gott weder Barmherzigkeit und Güte noch Zorn und Eifer zuschreiben, denn sonst unterstünde er dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen (Der christl. Glaube, 7. Aufl. [hg. v. M. Redeker] 1960, Bd. I, S. 458f [Glaubenslehre § 85, 1-2]).

Eberhard Jüngel: Der Gott, der Liebe ist, müsse leiden können (Gott als Geheimnis der Welt, 4. Aufl. 1982, S. 511).

Zu Buchseite 190 unter Mitte: Bonum est diffusivum sui – das Gute verströmt sich

Dieser Grundsatz findet sich schon bei Platon: Gott, der gute, habe gewollt, alles solle ihm möglichst ähnlich sein (Tim. 29 e - 30 a; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. VI, S. 209).

Thomas von Aquin etwa schreibt, Gott habe die Dinge ins Sein gebracht, um die Kreaturen an seiner Gutheit teilhaben zu lassen (Summa theologiae I q.47 a.1 c.), und zwar aus freier Absicht (S. th. I q.5 a.4 ad 2), also nicht als ein automatisch-zwangsläufiges Ausströmen. Auch Letzteres wurde allerdings vertreten, so z.B. von Meister Eckhart: Gott *müsse* sich mitteilen, sonst wäre er nicht Gott (Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, [1963] 1979, S. 312).

Schlicht formuliert es Zwingli: Das unendliche Gute liebe es, sich zu verströmen (H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. III, 1914, S. 650).

Zu Buchseite 190 unten: Selbstbezogener ist Gottes Schöpfungsabsicht in calvinistischer Sicht

Alles Schaffen und Lenken Gottes habe die Manifestation seiner Ehre zum Ziel: So sagt, durchaus im Sinne Calvins, der 1. Artikel des Schottischen Glaubensbekenntnisses (Confessio Scotica) von 1560 (engl. Urtext und latein. Übersetzung in: Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, hg. v. W. Niesel, 3. Aufl. [ohne Jahr], S. 84/85; deutsch in: Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen, hg. v. P. Jacobs, 1949, S. 131). – Ähnlich statuiert die Westminster Confession von 1646, Gott sei „working all things ... for his own glory“ (Creeds of the Churches, hg. v. J. H. Leith, 2. Aufl. der Ausgabe von 1973, 1977, S. 197).

Selbstbezogenheit und Selbstlosigkeit widerspruchslos vereint sieht Eberhard Jüngel im liebend überströmenden Sein Gottes (Gott als Geheimnis der Welt, 4. Aufl. 1982, S. 506); auf diese Weise bewegt ziele Gott in seinem ewigen Sohn auf das Werden von Mensch und Welt, aus überströmender Gnade, nicht weil er’s nötig hätte (a. a. O., S. 526).

Zu Buchseite 190 unten: Theophilos, Gott habe den Menschen geschaffen, um von ihm erkannt zu werden

An Autolykos II, 10; deutsch in: Des Theophilus von Antiochien drei Bücher an Autolykus, übers. v. J. Leitl (2. Aufl., hg. v. A. Di Pauli), Bibliothek der Kirchenväter: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, II. Band, 1913, S. 37.

Zu Buchseite 190 unten: Nikolaus, die Kreaturen seien dazu da, dass Gott erkannt werde

De beryllo XXXVI; Philos.-theol. Schriften, latein./deutsch hg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Bd. III, 1967, S. 82/83.

Zu Buchseite 190 unten / 191 oben: Gott habe die Kreatur gemacht, um mit ihr zu spielen

„Diß alles ist ein Spiel / das Ihr [sich] die GOttheit macht: / Sie hat die Creatur umb Ihret willn erdacht“ – so Angelus Silesius (Cherubinischer Wandersmann II, 198; Krit. Ausgabe v. L. Gnädinger, 1984 [Reclam 8006], S. 100).

Jakob Böhme schreibt, im liebend-ringenden Spiel der sieben Geister Gottes formiere sich die Gottheit in unzählig vielerlei Bildung (Aur. 11, 49-52; Sämtl. Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, hg. v. W.-E. Peuckert, Bd. I, 1955, S. 138f).

In unserer Zeit greift etwa Eugen Drewermann den Gedanken des spielenden Gottes auf, und zwar unter Hinweis auf die naturwissenschaftliche Erkenntnis, dass das evolutionäre kosmische Geschehen keineswegs wie nach fertig vorgegebenem Kursbuch ablaufe (Glauben in Freiheit, Bd. I, 2. Aufl. 1993, S. 478). Dabei verwahrt sich Drewermann dagegen, das Spielen Gottes als Spielerei zur Unterhaltung aufzufassen (Glauben in Freiheit, Bd. 3/III, 2002, S. 1100).

Zu Buchseite 191 oben: Evolution als Höheres erfindendes Spiel des Schöpfers

Der Basler Zoologe Adolf Portmann weist im Formenreichtum der Lebewesen einen „Spielraum des Offenen“ nach, in dem funktional nicht hinreichend erklärbare Varianten auftreten (An den Grenzen des Wissens, 1974, S. 52-58; das Zitat S. 54). Auch berichtet er über zweckfreies, nämlich nicht im Dienst des Daseinskampfes stehendes Spielen bei Tier und Mensch und deutet Zustimmung an zu „den hohen Vorstellungen, die auch den höchsten Weltenschöpfer als einen Spielenden ahnen“ (Entlässt die Natur den Menschen?, 1970, S. 230-252; das Zitat S. 252).

Ähnlich begreift Portmanns Kollege Konrad Lorenz die Evolution als schöpferisch aus Niedrigerem Höheres erfindendes Spiel des seiner Schöpfung immanenten Schöpfers (Der Abbau des Menschlichen, 1983, S. 244f).

Zu Buchseite 191 über Mitte: Die übrige Kreatur sei nur für uns Menschen da

Augustin: Alles Erschaffene sei zum Gebrauch durch den Menschen geschaffen (De div. quaest. XXX; Dreiundachtzig verschiedene Fragen, latein./deutsch hg. v. C. J. Perl, 1972, S. 34/35).

Zwingli: Alles Sichtbare sei des Menschen wegen und ihm zugute gemacht worden (H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 118).

Zu Buchseite 191 Mitte: Rücksichtsloser Umgang mit Tieren

Tiere zu töten oder zu benutzen, einerlei wie, sei kein Unrecht: Thomas von Aquin, Summa contra gentiles III, 112. Thomas fährt fort (ebenda): Wenn die Bibel Grausamkeit gegen Tiere verbiete, dann im Interesse der Menschen, nicht der Tiere, wie ja auch Paulus bezeuge [1. Kor. 9, 9f].

Weil Tiere ohne vernünftige Seele seien, mache sich Gott ihretwegen keine weitere Mühe: Laktanz, De ira dei 13, 8; latein./deutsch hg. (unter dem Titel ‚Vom Zorne Gottes') v. H. Kraft u. A. Wlosok, 4. Aufl. 1983, S. 44/45. – Aus demselben Grund nehme Gott Tiere nicht in sein ewiges Leben auf: Origenes, De princ. III 6, 2; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 648/649.

Erst in jüngerer Zeit hat da in unserer Zivilisation und auch in christlicher Theologie ein Umdenken eingesetzt. Eberhard Jüngel z.B. hält zwar immer noch den Tod von Tieren im Unterschied zum Sterben von Menschen für bloßes Verenden (Tod, 1971, S. 159. Ähnlich Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, übers. v. O. Marbach, Nachdruck 1994 der Ausgabe v. 1959, S. 280), will aber immerhin nicht mehr die nichtmenschliche Kreatur wie bloßes Material behandelt wissen (Wertlose Wahrheit. Theol. Erörterungen III, 1990, S. 364). – Andere Theologen sind heute doch auch für Teilhabe der Tiere am ewigen Leben offen; so etwa Eugen Drewermann (Glauben in Freiheit, Bd. 2, 3. Aufl. 1997, S. 442) oder Ingolf U. Dalferth (Leiden und Böses, 2006, S. 218).

Zu Buchseite 191 unter Mitte: Bacon, die Natur zum Nutzen der Menschheit hetzen und versklaven

Zitate und Belege bei: C. Merchant, The Death of Nature, 1980, S. 168-171. – Ähnlich wie Bacon sah es z.B. Descartes: Discours de la Méthode (Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung) VI, 2; französ./deutsche Ausgabe v. L. Gäbe, 1960 (Nachdruck 1969), S. 100/101.

Zu Buchseite 191 unter Mitte: Theologen stimmten zu

Im Aufklärungszeitalter war das eher Regel als Ausnahme.

Später meinte auch der große Schleiermacher, die menschliche Vernunft solle sich der Natur vollständig bemächtigen (Schleiermachers Werke, Auswahl in vier Bänden, Bd. 2 [Philos. Ethik], hg. v. O. Braun, 1913, S. 550; Ausgabe v. H.-J. Birkner [unter dem Titel ‚Ethik'], 1981, S. 218); sie solle das tun, bis die Herrschaft der Naturkräfte über den Menschen vernichtet und alle Furcht vor ihnen abgeschafft sei (Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1. Aufl. 1799, S. 79; Ausgabe v. H.-J. Rothert, 1958, S. 44).

Und noch im 20. Jahrhundert konnte ein Rudolf Bultmann lehren, im Dienste Gottes solle man die Welt durch Wissenschaft beherrschen (Glauben und Verstehen, Bd. II, 2. Aufl. 1958, S. 143) – ganz wie das auf atheistischer Seite ein Sigmund Freud im Dienste des Menschheitsglücks für angezeigt hielt (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 209).

Zu Buchseite 191 unten / 192 oben: Nikolaus von Kues über die Stellung des Menschen

„... der Mensch ist ein zweiter Gott. Denn so wie Gott der Schöpfer der wirklichen Seienden (entium realium) und der natürlichen Formen ist, ist der Mensch der Schöpfer der Verstandesdinge (rationalium entium) und der künstlichen Formen" (De beryllo VI; Philos.-theol. Schriften, latein./deutsch hg. v. L. Gabriel, übers. v. D. u. W. Dupré, Bd. III, 1967, S. 8/9). „... der Mensch ist

das Maß aller Dinge“ und könne wissen, „dass die erkennende Seele das Ziel des Erkennbaren ist (animam cognoscitivam esse finem cognoscibilium)“ (De beryllo V; a. a. O., S. 6/7).

Zu Buchseite 192 oben: Herder über die Stellung des Menschen

Sämtl. Werke, hg. v. B. Suphan, 1877ff (Nachdruck 1967), Bd. XIV, S. 244f.

## Gegensatzvereinigung als Aufgabe des Bewusstseins

[Buchseiten 192-198]

### *Die heilvolle Schuld des Unterscheidenkönnens*

[Buchseiten 193-195]

Zu Buchseite 193 über Mitte: Heraklit, alles geschehe infolge von Gegensatz

H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1. Bd., 10. Aufl. (hg. v. W. Kranz) 1961, S. 141 (aus: Diogenes Laertios, Vita philosophorum IX, 8); deutsch bei W. Capelle, Die Vorsokratiker, (1935) Taschenausgabe 1968, S. 133, Nr. 19.

Zu Buchseite 193 Mitte: Eriugena, in seinen Wesenstiefen sei Gott sich selbst unbekannt ...

„... ex occultissimis naturae suae sinibus uolens emergere in quibus et sibi incognita [sc. diuina natura], hoc est in nullo se cognoscit quia infinita est ...“ (De divis. nat. III, 23 [689B]; Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon [De Diuisione Naturae], latein./engl. Ausgabe v. I. P. Sheldon-Williams, Bd. 3, 1981, S. 186).

Zu Buchseite 194 oben: Jung, alles Verschiedensein von Gott sei Entfernung, Entfremdung, Abfall

Dieser Gedanke ist von manchen Denkern über den Menschen hinaus auf alle Kreatur bezogen worden. Man müsse behaupten, schreibt z.B. Paul Tillich, „dass es trotz der logischen Unterschiedenheit einen Punkt gibt, an dem Schöpfung und Fall koinzidieren“ (Syst. Theol., Bd. II, 2. Aufl. 1958, S. 51).

Zu Buchseite 194 Mitte: Verbleiben im Unbewussten als das, was nicht sein soll

„Erkenntnis ist ein Licht der Seele, ... selbst böser Dinge Erkenntnis ist gut“, sagt Meister Eckhart (Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, [1963] 1979, S. 146 [Traktat ‚Vom edlen Menschen’]).

„... der Makel beider [Adams und Evas] bestand in der Unkenntnis“, sagt ein gnostischer Text (Apokryphon des Johannes 61, 1; deutsch bei: W. Foerster, Die Gnosis, Bd. 1, 2. Aufl. 1979, S. 156), durchaus auf der Linie jenes Jesuswortes an einen am Sabbat Arbeitenden, er sei dann verflucht, wenn er nicht wisse, was er tue (Zusatz zu Luk. 6, 5 in mehreren alten Handschriften).

Zu Buchseite 194 Mitte: Adams Ursünde sei felix, weil auf die Erlösung durch Christus hinauslaufend

Das österliche Exultet singt: „O selige Schuld, die eines solchen Erlösers gewürdigt ward“; und in dieser Bedeutung ist die felix culpa christlichem Denken geläufig. Beispiele: Thomas von Aquin, Summa theologiae III q.1 a.3 ad 3; Leibniz, Theodizee, App. I, 1. Obj., Réponse (französ. Originaltext in: Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. 6/2, 1885 [Nachdruck 1978], S. 377; deutsch in: G. W. Leibniz, Die Theodizee, übers. v. A. Buchenau, 2. Aufl. 1968, S. 413).

Zu Buchseite 194 unter Mitte: Zwingli, unsere Fallfähigkeit sei gut, weil ...

H. Zwinglis sämtl. Werke, hg. v. E. Egli u. a., Bd. VI/3, 1983, S. 221. Daneben lehrt Zwingli auch die übliche ‚felix culpa’-Bedeutung: Der Mensch sei fallfähig geschaffen, weil sonst der Sohn Gottes niemals Mensch geworden wäre (a. a. O., S. 214).

Zu Buchseite 194 unter Mitte: Schleiermacher, der Sündenfall als Gewinn, weil ...

Der christl. Glaube, 7. Aufl. (hg. v. M. Redeker) 1960, Bd. I, S. 396f mit Anm. a auf S. 397 (Glaubenslehre § 72, 5). Daneben kennt auch Schleiermacher die übliche Bedeutung: Sünde habe sein sollen, weil Erlösung sein sollte (a. a. O., S. 354 [Glaubenslehre § 65, 2]).

Zu Buchseite 194 unten: E. Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewusstseins

1949/1968; Fischer-Taschenbuch, 10.-11. Tausend, 1995.

Zu Buchseite 195 oben bis Mitte: Emanzipatorische Distanzierung vom Unbewussten ist in Ordnung, Verharren in der Abwendung nicht

Was Thomas von Aquin vom Engelfall sagt, kann ebenso für uns Menschen gelten: Dass die Engel in ihrer Geistestätigkeit sich (in abendlicher/umnachtungsriskanter Erkenntnis – vespertina cognitio) zuerst sich selber zuwandten, sei gut gewesen, aber dass einige sich dann nicht (in morgendlicher/lichtträchtiger Erkenntnis – matutina cognitio) Gott zuwandten, sondern in sich selbst verblieben, habe sie unerleuchtet und böse werden lassen (nox facti sunt – sie wurden zu Nacht); Summa theologiae I q.63 a.6 ad 4.

***Gegensatzversöhnung Gottes via menschliches Bewusstsein***
[Buchseiten 196-198]

Zu Buchseite 196 über Mitte mit Anm. 122: Jung-Zitat

In religiöser Sprache: „Wie einst [in Schöpfung bzw. Inkarnation] der Mensch aus Gott offenbar wurde, so mag, wenn der Ring sich schließt, Gott auch aus dem Menschen offenbar werden“ (Jung, Ges. Werke, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 195).

Zu Buchseite 196 Mitte: R. Schärf, die Seele als ‚Wohnung’ des sich selbst bewusstwerdenden Gottes

Dies sei „letztes drängendes Ziel der im Satan erscheinenden dämonischen Aktivität Jahwes“ (Schärf, Die Gestalt des Satans ..., S. 314). – Hiobs Appell an Gott (Wenn du mich in den Tod treibst, werde ich dir fehlen!): Siehe auch Hiob 7, 21; 14, 15.

Zu Buchseite 196 unten mit Anm. 124: Jung-Zitat

Andernorts sagt Jung es so: „... aller Gegensatz ist Gottes, darum muss sich der Mensch damit belasten, und indem er es tut, hat Gott mit seiner Gegensätzlichkeit von ihm Besitz ergriffen, d. h. sich inkarniert“ (Ges. Werke, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 447).

Zu Buchseite 197 oben: Teilhard, Evolution als Einigungswirkung dank Aufstieg des Bewusstseins

Der Mensch im Kosmos, übers. v. O. Marbach, Nachdruck 1994 der Ausgabe von 1959, S. 250. – Den Aufstieg der Evolution und der sie wirkenden göttlichen Energie zur ‚Einigung’ im menschlichen Bewusstsein sieht Teilhard allerdings derart auf Denken und Wissenschaft der Menschheit gerichtet, als sei Gott unterwegs zum gänzlichen Aufgehen im menschlichen Bewusstsein (a. a. O., S. 225 und S. 255), also als werde es die göttliche Urmacht bzw. – psychologisch gesehen – das urmutterhafte Unbewusste als stiftendes, forderndes, tragendes und bedrohendes Gegenüber unseres Bewusstseins künftig einmal nicht mehr geben. Solche (bei aller Teilhard’schen Frömmigkeit) Bewusstseinsarroganz verleitet zu der Vermutung, „dass das Unbewusste eine Art Minderwertigkeit oder ontologisches Übel ist“ (a. a. O., S. 255), statt mit Gegensatzvereinigung auch für das Verhältnis von Bewusstsein und Unbewusstem zu rechnen (welches Verhältnis sich einstweilen als kompensatorisch zeigt; C. G. Jung, Ges. Werke, Bd. 18/II [2. Aufl. 1993], S. 664f).

Zu Buchseite 198 oben: Versöhnende Lösung ist aus den Tiefen des Unbewussten zu erwarten

„... die aus dem Unbewussten in Träumen hervortretenden Symbole weisen auf die Konfrontation der Gegensätze hin und die Bilder des Zieles stellen deren geglückte Vereinigung dar. Hier kommt uns eine empirisch feststellbare Hilfe von seiten unserer unbewussten Natur entgegen. Es ist die Aufgabe

des Bewusstseins, diese Andeutungen zu verstehen“ (C. G. Jung, Ges. Werke, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 493f).

Zu Buchseite 198 Mitte: Sache des Bewusstseins ist es ...

In größtmöglicher Wachheit auf Offenbarung von Lösung warten: „Und ob es währt bis in die Nacht / und wieder an den Morgen ...“ (M. Luther, ‚Aus tiefer Not schrei ich zu dir’; Ev. Gesangbuch 299, 4 [EG CH 83, 4]).

Solches Warten ist aktive Bewusstseinsarbeit: Der Gottesknecht von Jes. 53 ist Jahwes Heilsträger ‚darum, dass seine Seele gearbeitet hat’ (Jes. 53, 11 in der alten Lutherübersetzung).

Diese Bewusstseinsarbeit trägt dazu bei, dass sich im Unbewussten die Konfliktlösung anbahnt, bis sie zutage tritt: So wie die Emmaus-Jünger sich mühten um die Diskrepanz zwischen dem Verkünder der Liebe Gottes und der Katastrophe seiner Kreuzigung, bis ihnen der Gekreuzigte als lebende Offenbarung Gottes erschien und ihnen die Augen öffnete, worauf sie mit neuer Einstellung ins Leben aufbrachen (Luk. 24, 13-35).

## Die Evolution als absichtsvolle Suche nach Gegensatzvereinigung dank Bewusstsein

[Buchseiten 198-208]

Zu Buchseite 199 oben: Im Unbewussten gibt es ein Wissen und eine Weisheit eigener Art

Im unbewusst programmierten Verhalten von Tieren etwa ist steuernde Kenntnis am Werk, so sagt Verhaltensforschung. Im Dunkel der Tiefe leuchtet Feuer, leuchtet die Mitternachtssonne, so sagt mythische und traumgeborene Symbolik.

### *Tastend-suchendes Vorankommen*

[Buchseiten 199-202]

Zu Buchseite 199 Mitte: Die Wirklichkeit als vorankommendes Fließen

Dass die Weltwirklichkeit als ein Fließen aufzufassen ist, ist schon lange vor dem Auftauchen moderner Naturwissenschaft gesehen worden. Bekannt ist das ‚panta rhei’ (‚alles fließt’) des Vorsokratikers Heraklit (ob er wörtlich so gesagt hat, ist nicht belegt, wohl aber dass er so gedacht hat; Näheres bei W. Capelle, Die Vorsokratiker, [1935] Taschenausgabe 1968, S. 132, Anm. 1).

In der griechischen Philosophie hat dann zwar das Denken in unwandelbaren Wesenheiten dominiert, und das blieb nicht ohne Einfluss auf die christliche Theologie; aber solcher Einfluss hat das Wissen um den lebendigen, den dynamisch vorwärtsschreitenden Gott der Bibel nicht verdrängen können.

Im 17. Jahrhundert sah der reformierte Theologe Johannes Coccejus, Hauptvertreter der sogenannten Föderaltheologie (Bundestheologie), die in der Heilsgeschichte konzentrierte Weltgeschichte als fünfstufigen Prozess der Verwirklichung des ‚Gnadenbundes’ Gottes mit den Menschen, einen Prozess, der mit der Erlöser-Verheißung 1. Mose 3, 15 beginnt – „Er wird dir [der Schlange] den Kopf zertreten“: Darin sah man die Erlösungstat Christi angekündigt – und der sowohl in der (menschheitlichen) Gesamtgeschichte als auch im individuellen Lebensvollzug voranschreitet (Texte in Auswahl bei H. Heppe / E. Bizer, Die Dogmatik der ev.-ref. Kirche, 2. Aufl. 1958, S. 224ff; die wichtigsten dieser Texte in deutscher Übersetzung bei E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 3. Aufl. 1958, S. 431-435).

Einige Generationen später weitete Herder die prozessuale Sicht des göttlichen Wirkens fortschrittsfroh aus auf alle Natur und Geschichte: „In einer Welt, wo sich alles verwandelt, ist jede Kraft in ewiger Wirkung“; „... allenthalben ein Fortrücken aus dem Chaos zur Ordnung ... Es muss also Fortgang seyn im Reiche Gottes [Herrschaftsbereich Gottes; das meint hier alles Weltgeschehen], da in ihm kein Stillstand, noch weniger ein Rückgang seyn kann“ (J. G. Herder, Sämtl. Werke, hg. v. B. Suphan, 1877ff [Nachdruck 1967], Bd. XVI, S. 566 und S. 568).

Und bald darauf entwarf Hegel seine Philosophie der Weltgeschichte als Prozess des Zusichkommens des göttlichen Weltgeistes.

Heute gibt es, aus den USA kommend, eine ausdrücklich so genannte Prozesstheologie (als deren Begründer gilt Charles Hartshorne; an deutschsprachiger Literatur ist auf protestantischer Seite etwa zu nennen: M. Welker, Universalität Gottes und Relativität der Welt, 2. Aufl. 1988; auf katholischer Seite: R. Faber, Gott als Poet der Welt, 2003).

Basis ist hier die Philosophie von Alfred N. Whitehead, der unter dem Einfluss von Einsteins Erkenntnissen die Substanzontologie (Lehre von Beharrendem als Grundcharakter des Seins) durch Prozessdenken ersetzte, indem er die Wirklichkeit als Strom von – vernetzten und einander bedingenden – Ereignissen (‚events') definierte und auch die diesen kreativen Strom startende und erntende Urinstanz (‚Gott') als sich entwickelnd begriff. Prozesstheologie übernimmt im Wesentlichen diese Whitehead'sche Weltsicht und richtet sie nach Maßgabe der christlichen Heilslehre aus. Leider tut sie das unter Entlastung Gottes vom Bösen: Sie unterscheidet (auch darin schon von Whitehead belehrt) vom Wirken Gottes die allen events eigene Selbstkreativität und kreidet ihr jegliche Verweigerung der Hingabe von events bzw. Geschöpfen (events-Systemen) an das gesamtharmonische Weitergehen des Weltprozesses in anderen events bzw. Geschöpfen an; in Gott jedenfalls sei nichts Böses, denn gemäß seiner Offenbarung in Jesus Christus sei er reine Liebe und auf Verschwinden des Bösen bedacht.

Abgesehen aber von dieser Hypothek – Fortschreibung der Gutgott-Theologie in neuem Gewande – kann die Prozesstheologie christlichem Denken zu einem mit heutiger Naturwissenschaft vereinbaren Wirklichkeitsverständnis helfen: Gottes Schöpfung als evolutionärer Strom von Ereignissen; die Wirklichkeit und in ihr die sie wirkende Urmacht unterwegs in vorwärtsgerichtetem Entwicklungsprozess.

Zu Buchseite 200 oben: Teilhard, tastende Weltentwicklung mit vielen missglückten Versuchen

Der Mensch im Kosmos, übers. v. O. Marbach, Nachdruck 1994 der Ausgabe von 1959, S. 324.

Zu Buchseite 200 oben: Bauer, Suchprozess der Entstehung funktionsfähigen Lebens

Prinzip Menschlichkeit, 2006, S. 151.

Zu Buchseite 200 oben: Fahr, tastendes Herausfinden der Aufbaubarkeit von Biotischem

Im Sammelband ‚Evolution: Woher und Wohin?', hg. v. H. A. Müller, 2008, S. 29.

Zu Buchseite 200 über Mitte: Klassische Physik kennt weder Zufälle noch Freiheit

Wo diese Sichtweise zur Allgemeingültigkeit erhoben wird, entsteht ein mechanistisches Weltbild, demzufolge sogar auch der Mensch samt seinen Gefühlen und Gedanken und Entscheidungen nach physikalischen und chemischen Gesetzen funktioniert. Der Mensch sei eine Maschine, behauptete im 18. Jahrhundert der Mediziner und Philosoph Julien O. de La Mettrie (L'Homme Machine, 1748).

Zu Buchseite 200 Mitte: Einsteins religiös ergriffene Bewunderung der zufallsfrei alles bestimmenden Naturgesetzlichkeit

Einstein ermöglichte mit seinen Erkenntnissen die Quantenphysik, die die nur wahrscheinliche Geltung der ‚Naturgesetze' nachwies, – aber mit dieser Quantenphysik konnte er sich nie anfreunden: eben, ‚der Alte würfelt nicht' (zu diesen Ausspruch siehe Th. u. B. Görnitz, Die Evolution des Geistigen, 2008, S. 307; und: E. Drewermann, Glauben in Freiheit, Bd. 3/III, 2002, S. 724-728 u. S. 747f. Beleg des Ausspruchs bei Drewermann S. 748 plus S. 1204).

Sogar ein erklärter Atheist wie Richard Dawkins nimmt, wie er sagt, Einstein'sche Religion für sich in Anspruch (Der Gotteswahn, übers. v. S. Vogel, 7. Aufl. 2007, S. 21-23).

Buchseite 200 unter Mitte: Zufälligkeit im Wechselspiel mit Gesetzmäßigem

Dass „sich in der Tiefe der Natur ein Wechselspiel von Zufälligem und Gesetzmäßigem erkennen lässt", ist für jemanden wie den Quantenphysiker Thomas Görnitz ausgemachte Sache (Th. u. B. Görnitz, Die Evolution des Geistigen, 2008, S. 9).

Zu Buchseite 200 unter Mitte: Genomveränderungen in Körperzellen verlaufen sowohl zufällig als auch determiniert

J. Bauer, Das kooperative Gen, 2008, S. 118.

Zu Buchseite 200 unten: Das Wort ‚zufällig' besagt nichts über ein Woher oder ein Wozu

Adolf Portmann erinnert daran, dass „zufällig ... ja lediglich heißen kann, die Entstehungsursachen seien uns noch unbekannt" (Entlässt die Natur den Menschen?, 1970, S. 116).

Zu Buchseite 201 oben: Wir müssen Zufälliges im Sinne von Unwägbares mit in Rechnung stellen

„Selbst die kleinste Veränderung der Randbedingungen kann unvorhersehbare – nicht vorausberechenbare – Folgen haben"; so hat „der Zufall ... einen legitimen Platz in der Naturwissenschaft bekommen" (W. Obrist, Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn, 1999, S. 209). Die Meteorologen können ein Lied davon singen, wenn trotz riesigen Aufwandes an Messsystemen und Computermodellen ihre Prognose wieder einmal daneben lag.

Zu Buchseite 201 Mitte: ‚Naturgesetze' sind Wahrscheinlichkeiten, nicht immergültige Regeln

Wo es nicht direkt und nur um Naturgesetze geht, ist uns der entsprechende Sachverhalt vertraut: Die Redewendung ‚in der Regel' sagt stillschweigend, dass es auch Ausnahmen gibt. In der Regel springt die Ampel nach Grün über Gelb auf Rot, daran halten wir uns, obwohl es aus technischem Versagen oder sonstigen Gründen auch einmal anders sein könnte.

Zu Buchseite 201 unten: Fahr, Innovationen durch Änderung der Gesetzmäßigkeiten in der Natur

Für physikalische Systeme gilt laut Fahr, dass „sich die bewährten Bewegungskonstanten des Systems nur während endlicher Zeitabschnitte ungefähr wie Systemkonstante verhalten" (Sammelband ‚Evolution: Woher und Wohin?', hg. v. H. A. Müller, 2008, S. 35). Fahr exemplifiziert: „Die Physik des frühesten Kosmos war vergleichsweise zur Physik des heutigen Kosmos sehr einfach und hätte die spätere Strukturentwicklung in gar keinem Falle auf der Basis der bis dahin relevanten Physik absehen lassen" (S. 42).

Dieser Sachverhalt liege daran, dass „sich in der thermodynamischen Geschichte des Universums immer wieder typische Symmetriebrüche abspielen, bei denen plötzlich ein Verhaltensunterschied zwischen bestimmten Spezies hervortritt, der vorher nicht in Erscheinung getreten war" (a. a. O., S. 39f). NB: Als zwei rätselhafte ‚Symmetriebrüche' (in bisherigen Regelmäßigkeiten nicht implizierte Neuerungen) in der Evolution auf unserem Planeten galten schon lange das Auftauchen von Leben und das von Bewusstsein.

Fahr resümiert: „Evolution ... ist also nur aufgrund von innovativen Ereignissen ... möglich. Bei solchen Ereignissen ändert die Natur sozusagen selbst wie bei einer DNA-Mutation ihre genetische Struktur" (a. a. O., S. 42); mit anderen Worten: „Bei jedem derartigen Symmetriebruch ändert die Natur ... ihre Gesetzmäßigkeiten" (S. 44).

Zu Buchseite 201 unten / 202 oben: Görnitz' quantentheoretischer Nachweis der Ablösung determinierter Abläufe durch neuen Info-Input

Görnitz geht davon aus, dass dank „Zusammenführen von Ergebnissen der Quantentheorie mit der Allgemeinen Relativitätstheorie und der Kosmologie ... die Quanteninformation als die eigentliche Grundlage des Seienden angesehen werden muss" (Th. u. B. Görnitz, Die Evolution des Geistigen, 2008, S. 17).

Quanteninformationen sind nach Görnitz zunächst bloße Möglichkeiten, aus denen aber (materielle und geistige) Fakten werden können: Quanteninformation sei ein vernetztes „Potential an Möglichkeiten, ... aus denen sich die Fakten ergeben" (S. 12); sie sei „mögliche Gestalt (nicht notwendig von Materiellem, sondern z. B. auch von Gedanklichem), ... eine Entität, die möglicherweise bedeutungsvoll wird" (S. 18). Diese – ‚Protyposis' benannte (S. 18; S. 146) – Urgegebenheit meint reine Information, noch ohne Bedeutung und ohne Sender/Empfänger zu denken (S. 135).

Solange Quantenzustände Möglichkeiten bleiben, entwickeln sie sich „gesetzmäßig und kontinuierlich“, aber dass eine Möglichkeit zu einem Faktum wird, geschieht „instantan“, d.h. unberechenbar plötzlich (S. 84); also „Determiniertheit der Möglichkeiten bei einer gleichzeitigen Indeterminiertheit der Fakten“ (S. 85). Faktenzusammenhänge laufen für eine gewiss Zeitspanne determiniert (da gelten die Gesetze der klassischen Physik), können aber durch neuen Info-Input unterbrochen werden, wodurch eine neuer Strang von Fakten eröffnet wird (S. 43).

Daher: Der Weltverlauf ist nicht vollständig determiniert, vielmehr ist zwar „eine relativ gesetzmäßige Beschreibung der Abläufe im Weltgeschehen“ praxistauglich, „aber immer wieder ergeben sich labile Situationen, in denen eine Steuerung möglich und erforderlich wird“, nämlich „Veränderung der materiellen Entwicklung durch die Einwirkung von Information“ (S. 349).

Generell zu Buchseite 201 über Mitte bis 202 oben: ‚Naturgesetze’ sind keine immergültigen Regeln

Das bestätigt in seinem 2012 erschienenen Buch „Der Wissenschaftswahn“ der Biologe *Rupert Sheldrake*, und zwar ausdrücklich auch für den Bereich des Mesoskopischen. Er sieht (im Kapitel „Stehen die Naturgesetze ein für alle Mal fest?“; S. 117-148) das, was herkömmlich Naturgesetze heißt, als durch Evolution entstehende und durch Wiederholung stärker werdende Gewohnheiten (S. 133). Nach Sheldrakes auf S. 136-138 vorgestellter und durch viel Faktenbeobachtung unterlegter Hypothese ist jede reale Einheit (z.B. Atome, Zellen, Organismen, Gesellschaften) konstituiert durch ein – nichtmaterielles – organisierendes Aktivitätsmuster, ein „morphisches Feld“; morphische Felder entstehen dank „morphischer Resonanz“ mit allen früheren Einheiten/Systemen ähnlicher Art; jede reale Einheit schöpft also aus einem Wiederholung stiftenden kollektiven Gedächtnis (da geschieht Übertragung von Form, von In-form-ation), wobei die morphische Resonanz mit wachsender räumlicher und zeitlicher Entfernung zwischen den Einheiten ähnlicher Art nicht abnimmt. Neben solcherart Gewohnheit befestigender Wiederholung aber, und im Wechselspiel mit ihr, wirkt in der Evolution Kreativität, die neue Organisationsmuster entstehen lässt und damit neue Gewohnheiten (Regelmäßigkeiten) in Gang setzt (S. 143-146).

***Zielgerichtete Absichtlichkeit***
[Buchseiten 202-204]

Zu Buchseite 202 Mitte: ‚Finalität’ und ‚Teleologie’

Latein. ‚finis’ und griech. ‚télos’ bedeuten beide Ende/Zweck/Ziel; die Urbedeutung von finis meint dabei eher Begrenzung (vgl. ‚finire’ d.h. begrenzen, beenden), die von télos eher Ziel (vgl. ‚téleios’ d.h. vollendet, vollkommen). Siehe A. Vaniček, Griech.-latein. etymol. Wörterbuch, 1877 (Nachdruck 1972); Bd. II, S. 632 und Bd. I, S. 286-288.

Zu Buchseite 202 unten: Unklarheit über das Woher von Regulationsmechanismen wie Mutation und Selektion

Offensichtlich fällt es eben doch schwer, bei Beobachtung von Natur-Zweckmäßigkeit nicht an Absichtlichkeit zu denken. Freud zum Beispiel, obwohl er die Idee eines dem Menschen von höherer Instanz gesetzten Lebenszwecks für religiösen Irrtum hielt (S. Freud Studienausgabe, hg. v. A. Mitscherlich u. a., Bd. IX, [1974] Lizenzausgabe 1977, S. 207f), erlaubte sich zu sagen, die Natur habe „sichere Vorrichtungen getroffen“, um das kindliche Erleben von Sexualitätsbefriedigung „nicht dem Zufalle zu überlassen“, und er merkte später dazu an, man könne es „in biologischen Erörterungen kaum vermeiden, sich der teleologischen Denkweise zu bedienen“ (a. a. O., Bd. V, [1972] Lizenzausgabe 1976, S. 91 mit Anm. 1. Einige Seiten weiter hatte Freud in ähnlichem Zusammenhang ursprünglich sogar von „Absicht der Natur“ gesprochen, ersetzte aber später diese Aussage, weil sie zu teleologisch klinge; a. a. O., S. 94, Anm. 1).

Zu Buchseite 202 unten: ‚immanente Teleologie’

Hierher gehört die Entelechie-Lehre des Aristoteles (Wortbildung aus griech. en = in, télos = Ziel, echein = haben): Jedes Seiende trage sein Werdeziel als formende Kraft in sich – wie in unserem Genom programmiert ist, zu was wir dann werden, so könnte man sagen, nur dass Aristoteles die das Stoffliche formende Kraft unstofflich dachte.

Zu Buchseite 203 Mitte: Entstehung der Welt allein aus Zufall sei nicht zu unwahrscheinlich, denn der Zufall habe jeweils nur noch mit Bewährtem weiterzuspielen brauchen

Wer die besagte Unwahrscheinlichkeit in einem Zuge ausräumen wolle, so schreibt etwa Richard Dawkins, der wolle den aussichtslosen „Sprung vom Fuß der Felswand zum Gipfel ... Die Evolution dagegen begibt sich auf die andere Seite des Berges und kriecht über die sanfte Steigung zum Gipfel“; das sei „ein additiver Prozess, der das Problem der Unwahrscheinlichkeit in viele kleine Teile zerlegt. Jedes dieser Teile ist zwar immer noch ein wenig unwahrscheinlich, aber nicht so sehr, dass sich ein echtes Hindernis ergeben würde“ (Der Gotteswahn, übers. v. S. Vogel, 2007, S. 168f).

Zu Buchseite 203 unten: Zielgerichtete Absicht in der Evolution?

*Bestreitend* antwortet zum Beispiel der Verhaltensforscher Wolfgang Wickler: „Obwohl die Evolution noch weiterläuft, ist dafür kein übergeordnetes Ziel und keine Absicht erkennbar“ (Sammelband ‚Evolution: Woher und Wohin?’, hg. v. H. A. Müller, 2008, S. 96).

Sogar manche Theologen gehen so weit, sich diesem Standpunkt anzuschließen; Eugen Drewermann sagt von der Evolution: „Es gibt kein ‚um ... zu’, ‚damit’ und .auf dass’! Was es gibt, das ist ein ‚so dass’, eine Summation unerhörter Zufälle“ (Glauben in Freiheit, Bd. 3/III, 2002, S. 73). Motiv ist hier das Bestreben, einen zu glaubenden nur-guten Gott von der Verantwortung für die so unheilsreich erlebte und beobachtete evolutionäre Wirklichkeit zu entlasten; Drewermann: „Darf überhaupt ein Gott, dem so etwas wie Weisheit, Güte und Allmacht zugetraut werden soll, ein derart tolles Feuerwerk großer und kleiner Katastrophen in Gang setzen?“ (a. a. O., S. 74).

Zu Buchseite 203 unten bis 204 Mitte: Naturwissenschaftliche Stimmen *pro* zielgerichtete Absicht in der Evolution

*Konrad Lorenz* äußert sich hier zwar sehr vorsichtig: Das unbestreitbare Wozu biologischer Gestaltungen liege in der Arterhaltung und nötige nicht zu einer metaphysischen Teleologie (Das sogenannte Böse, 21.-22. Aufl. 1968, S. 21); diese arterhaltende Zweckmäßigkeit sei teleonom zu nennen, im Gegensatz zur nach dem Daseinssinn fragenden Teleologie (Der Abbau des Menschlichen, 1983, S. 26). Dennoch aber sieht er im Weltgeschehen „die ‚Weltvernunft’ des Logos“ am Werk (Das sogen. Böse, S. 337), den „seiner Schöpfung immanente[n] Schöpfer“, der „nie dagewesenes Höheres aus niedrigeren Wesen entstehen lässt“ (Der Abbau ..., S. 244) und darin den „Sinn der Welt“ erkennen lässt (Der Abbau ..., S. 234).

*Willy Obrist*, in der anagenetischen Tendenz der Evolution sei eine aus der Materie bzw. Energie nicht erklärbare geistige Dynamik am Werk: „Anordnung“ sei etwas, „das mit dem Energiebegriff – dem zentralen Begriff der Physik – nicht erfasst werden kann“ (Archetypen, 1990, S. 190); „auf die Frage, *was* angeordnet ist, enthüllt sich uns die raumzeitliche Entfaltung unter dem materiellen Aspekt, und auf die Frage, *wie* es [und dass es überhaupt] angeordnet ist, unter dem geistigen“ (Neues Bewusstsein und Religiosität, 1988, S. 168). Die „geistige[n] Dynamik“ der Evolution sei „als Streben nach Komplexitätszunahme und als Streben nach Diversifikation“ zu begreifen und müsse darum „schöpferisch“ heißen (Die Natur – Quelle von Ethik und Sinn, 1999, S. 197). Hier müsse von „Zielgerichtetheit der Naturvorgänge“ die Rede sein, weil „vor allem das Funktionieren komplexer Systeme nur dann einigermaßen verstanden werden kann, wenn neben dem kausalen auch der finale Aspekt berücksichtigt wird“ (Die Mutation des Bewusstseins, 1980, S. 208). Der „Vorstellung eines weltschöpferischen Seins“ stehe daher „nichts mehr im Wege“ (a. a. O., S. 265). Das sei aber nur Ergebnis einer Schlussfolgerung, weder veri- noch falsifizierbar; im Bezug auf den ‚Schöpfergott’ sei Agnostizismus angebracht, Eingeständnis des Nicht-wissen-könnens (ebenda). – NB: Obrist will diesen höchstens hypothetischen ‚Schöpfergott’ unterschieden wissen vom innerseelisch erlebbaren ‚menschennahen bzw. erfahrbaren Gott’ (Die Natur ..., S. 307-312). Ich meine: Von Gott an sich können wir in der Tat nichts wissen, sein Wirken aber ist erlebbar nicht nur innerseelisch, sondern in der ganzen Schöpfung, auch in der Außenwelt.

Der Neurobiologe und Psychotherapeut *Joachim Bauer* spricht von „Bestimmung des Menschen“ (Prinzip Menschlichkeit, 2006, S. 93. Der Mensch sei „von Natur aus ... auf ... hin ‚konstruiert’“; S. 175); auch gebraucht er Formulierungen wie „die inneren Triebkräfte und die Ziele der Evolution“ (S.

18); diese Triebkräfte und Ziele seien allerdings nach bisherigem Forschungsstand letztlich unbekannt (S. 18 und S. 106).

Gemäß *Simon Conway Morris* hat „das Leben ein unglaubliches Talent, die richtigen Ziele anzusteuern“ (Jenseits des Zufalls, übers. v. S. Schneckenburger, 2008, S. 261); am genetischen Code exemplifiziert: „... rein zufällig einen so guten Code zu generieren, ist Experten zufolge etwa so wahrscheinlich wie ein Sechser im Lotto“ (a. a. O., S. 15).

*Henning Genz* umschreibt die „Offenheit der Natur gegenüber Neuerungen“ mit folgenden Sätzen. „Die Natur betreibt Innovation unter dem Anschub durch morphogenetische Felder, die das Formungsgeschehen führen oder anziehen. Dabei bewährt sich als Heurismus heute am besten die Idee des Attraktors, der eher ein Ziehen aus der Zukunft her als ein Schieben aus der Vergangenheit impliziert. Das Naturgeschehen ertastet sich stabile Aufenthaltsbereiche in immer wieder neuen Erscheinungsformen. Jedes Jetzt will in diesem Ertasteten seine Zukunft haben ...“ (Sammelband ‚Evolution: Woher und Wohin?’, hg. v. H. A. Müller, 2008, S. 59).

Die von Genz erwähnte ‚Idee des Attraktors’ spielt eine tragende Rolle im Weltbildentwurf von *Rupert Sheldrake*. Nach seiner Hypothese folgen alle realen Einheiten, ob Atome oder Galaxien oder Lebewesen, nicht nur einem aus der Vergangenheit kommenden Schub – wobei sie dank ‚morphischer Resonanz’, dank Erinnerung an alle früheren Einheiten ähnlicher Art deren Formen wiederholend fortsetzen (dazu s. o. ‚Generell zu Buchseite 201 über Mitte bis 202 oben’) –, sondern auch einem aus der Zukunft zeitlich rückwärts wirkenden Zug auf virtuell ihnen vorgegebene Zielpunkte hin (Der Wissenschaftswahn, 2012, bes. S. 185-191). Wo die Alten Finalursachen sahen, spreche man heute, zunächst in der Quantenphysik, von Attraktoren, die – analog der Schwerkraft, aber von den der Physik bekannten Feldern und Kräften verschieden – die realen Einheiten anziehen und so ihre Entwicklung kreativ voranbringen. Im 5. Kap. seines Buches (a. a. O., S. 175ff) erwägt Sheldrake in Konsequenz seiner Forschungsergebnisse und in Nachbarschaft zu menschheitsweitem religiösem Erleben, ob nicht die kosmische Evolution insgesamt einer Attraktion folgt, als deren Ziel er umfassendes Einssein und menschliches Bewusstsein übergreifendes kosmisches Bewusstsein nennt.

Zu Buchseite 204, Anm. 129: ‚Selbstorganisation der Materie’

Sachlich verwandt, aber weniger dem Materialismus-Verdacht ausgesetzt ist der vom chilenischen Neurobiologen Humberto Maturana geprägte Begriff ‚Autopoiese’, Selbsterschaffung von Systemen.

***Das Ziel: Gegensatz-versöhnende Bewusstheit***
[Buchseiten 205-207]

Zu Buchseite 205 unten: Vertreter des starken anthropischen Prinzips

*Henning Genz* mit seiner Idee des Attraktors neigt zum starken anthropischen Prinzip, wenn er schreibt, dass „unser Leben – als bewusstes, intelligentes und beobachtendes Leben – für das Geschehen im Kosmos einen Zustandsattraktor im hochdimensionalen physikalischen Parameterraum darstellt, sodass der Kosmos in seiner Entwicklung sozusagen durch schrittweise und tastende Variationen der jeweiligen Parameter schließlich zu den endgültigen biophilen Parametern zwangsläufig hinfinden muss“ (Sammelband ‚Evolution: Woher und Wohin?’, hg. v. H. A. Müller, 2008, S. 51f).

Nach *Simon Conway Morris* gehört zu den „Kerneigenschaften der Evolution“ die „unausweichliche Emergenz [Auftauchen] von Bewusstsein“ (Jenseits des Zufalls, übers. v. S. Schneckenburger, 2008, S. 262): Es gebe Hinweise dafür, dass „Intelligenz ... der Biosphäre gewissermaßen einprogrammiert ist und mehr oder weniger zwangsläufig zum Vorschein kommen musste“ (a. a. O., S. 90).

Aus der *Görnitz*’schen Quanteninformationstheorie resultiert, „dass es zum Wesen von Information gehört, bedeutungsvoll und schließlich sich ihrer selbst bewusst zu werden, und dass man daraus durchaus auf einen teleologischen Aspekt der Evolution schließen kann“ (Die Evolution des Geistigen, 2008, S. 306).

*C. G. Jung* hat aufgrund lebenslanger empirisch-tiefenpsychologischer Forschungsarbeit die Stellung und Aufgabe des Menschen darin gesehen, „dass Licht aus der Finsternis entstehe, dass der

Schöpfer Seiner Schöpfung und der Mensch seiner selbst bewusst werde. Das ist das Ziel oder ein Ziel, das den Menschen sinnvoll der Schöpfung einordnet und damit auch dieser Sinn verleiht ... Wäre der Schöpfer Seiner selbst bewusst, so brauchte Er keine bewussten Geschöpfe“ (Erinnerungen, Träume, Gedanken, 14. Aufl. 1997, S. 341).

Zu Buchseite 206 Mitte: Gott als der, der das Kreuz anordnet, der es erleidet und zu dessen Versöhnung es erlitten wird

Dementsprechend lässt nordgermanische Weisheit ihren Hauptgott Odin sagen: „Wohl weiß ich, / dass ich am Windbaum hing, ... dem Odin geopfert, / ich selber mir selbst“ (Odins Runenlied; Die Edda. Götter- und Heldenlieder der Germanen, übers. v. A. Häny, ohne Jahr, S. 65. Anmerkung dort S. 550: „Der ‚Windbaum’ oder Galgen wird im allgemeinen der Weltesche Yggdrasil gleichgesetzt, an welcher Odin gehangen haben soll“).

Das vorchristlich germanische Gedankengut ist in der Fassung der Edda-Lieder bereits christlich beeinflusst. Lange vor dem Christentum aber gab es die menschheitsweit verbreitete Überzeugung, es bedürfe der (Selbst-)Opferung von Göttern, damit Neues entsteht. Nach altorientalischer Vorstellung etwa muss ein Gott (Tammuz, Adonis, Attis) sterben, damit die Vegetation neu sprießt; und nach aztekischem Glauben opferten einst Götter sich selbst, damit der Kosmos entstehe.

Zu Buchseite 207 oben: Als er befand, Sintflut sei keine Lösung, nahm Gott die Menschen-Bosheit in Kauf

Hatte Gott sie nicht schon in Kauf genommen, als er Noah und die Seinen vor der Sintflut bewahrte? Nach Ansicht von Gnostikern des 2. Jh. n. Chr. haben aufrührerische Engel die Macht des Bösen in der Person des Noah-Sohnes Ham in die Arche eingeschmuggelt, so berichtet Epiphanius von Salamis (Panarion 39, 3, 1-4; deutsch bei W. Foerster, Die Gnosis, Bd. 1, 2. Aufl. 1979, S. 377).

***Hegel?***
[Buchseiten 207f]

Zu Buchseite 207 unten: Hegel begreift Gott als Weltgeist/Weltvernunft

„... Vernunft in ihrer concretesten Vorstellung ist Gott“ (G. W. F. Hegel, Sämtl. Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hg. v. H. Glockner, Bd. 11, 4. Aufl. 1961, S. 67).

Zu Buchseite 207 unten: Als eigentliche Wirklichkeit gilt das Geistige/Vernünftige

„... was nicht vernünftig ist, das ist eben um deswillen auch nicht als wirklich zu betrachten“ (a. a. O., Bd. 8, 3. Aufl. 1955, S. 321).

Zu Buchseite 208 oben: Gleichsetzung des Weltgeistes mit dem Menschengeist

Der in der Weltgeschichte zu sich kommende Geist heißt „der Geist, oder der Mensch als solcher“ (a. a. O., Bd. 11, 4. Aufl. 1961, S. 45). – Paul Ricoeur brandmarkt das als „Verwechslung von Menschlichem und Göttlichem unter dem zweideutigen Titel des Geistes“ (Das Böse, übers. v. L. Karels, 2006, S. 45).

Zu Buchseite 208 oben: Dieser Weltgeist ist aus dem entworfen, was Hegel als seinen eigenen Geist, seine eigene Vernunft kennt

So muss man es ja wohl verstehen, wenn Hegel vom Weltgeist sagt, sein Fortschreiten durch die Weltgeschichte konzentriere und kläre sich in der Philosophie („Die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte“) und gipfele in der „Philosophie unserer Zeit“, also – jedenfalls auch – in Hegels Philosophie: „Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen“ (alle Zitate: Hegel, a. a. O., Bd. 19, 3. Aufl. 1959, S. 685).

Zu Buchseite 208 über Mitte: Hegels Weltgeist ist gut und Inbegriff des Guten

„... das wahrhafte Gute, die allgemeine göttliche Vernunft“ (a. a. O., Bd. 11, 4. Aufl. 1961, S. 67). – „In Gott ist kein Böses ... Gott ist gut und allein gut“ (Bd. 15, 3. Aufl. 1959, S. 112).

Zu Buchseite 208 Mitte: Hegels Begriff des Bösen

„Das Böse, ... das Andere, Endliche, Negative“ (a. a. O., Bd. 16, 3. Aufl. 1959, S. 281).

Zu Buchseite 208 Mitte: Das Böse in seiner konkreten Auswirkung entstehe aus ‚List’ der Weltvernunft ...

„Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begiebt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die List der Vernunft zu nennen, dass sie die Leidenschaften für sich wirken lässt, wobei das, was durch sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet ... Das Particulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine: die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben“ (a. a. O., Bd. 11, 4. Aufl. 1961, S. 63).

Zu Buchseite 208 unter Mitte: ‚Versöhnung’ des Bösen durch vernichtigende Unterordnung

Es solle „der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden ... Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen [Bejahenden; Gegenteil von ‚das Negative’] erreicht werden, in welchem jenes Negative [eben das Böse] zu einem Untergeordneten und Ueberwundenen verschwindet, durch das Bewusstseyn, theils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sey, theils dass derselbe in ihr verwirklicht worden sey, und nicht das Böse neben ihm sich letztlich geltend gemacht habe“ (a. a. O., Bd. 11, 4. Aufl. 1961, S. 42).

## Allversöhnung

[Buchseiten 208-218]

### *Zur Geschichte christlicher Allversöhnungslehre*

[Buchseiten 209f]

Zu Buchseite 209 über Mitte: Allversöhnung im Neuen Testament

Versöhnung des Alls und aller Wesen durch Christus: siehe neben 1. Kor. 15, 22-28 auch Kol. 1, 19f. Die leidenschaftliche Auseinandersetzung des Paulus mit der Verstocktheit seines eigenen – des jüdischen – Volkes in Röm. 9-11 bekräftigt einerseits, Gott verwerfe viele Menschen und habe sie sogar als Verwerfliche erschaffen (9, 15-23), mündet andererseits aber in den Lobpreis der allversöhnenden Barmherzigkeit Gottes (11, 32-36), denn „aus ihm und durch ihn und zu ihm hin ist alles“ (11, 36).

Zu Buchseite 209 Mitte: Der Begriff ‚apokatastasis panton’ stammt aus der griechischen Philosophie

Im griechischen Denken meint apokatastasis Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes, besonders auch im Rahmen der (mit christlichem Geschichtsverständnis nicht ohne weiteres vereinbaren) Vorstellung von der kreisenden Wiederkehr einander folgender Welten; Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, 1971, Sp. 440f.

Zu Buchseite 209 unter Mitte: Allversöhnungslehre des Origenes

Dank Wiederbringung (‚restitutio’; NB: Das Hauptwerk von Origenes ist nur in lateinischer Übersetzung überliefert) werde zuletzt alles zu vollkommener Erfüllung kommen – „ad perfectum finem universa perveniunt“ –, sodass Gott alles und in allen – „omnia et in omnibus“ – sein werde (De princ. II 3, 5; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 314/315). Das gelte, durch deren freiwillige Unterwerfung, auch für die Feinde Gottes (De princ. I 6, 1 und III 5, 7f; a. a. O., S. 214f/215f und 638/639) und sogar wohl auch für den Teufel und seine Engel (De princ. I 6, 3; a. a. O., S. 224f/225f).

Wie ‚griechisch’ Origenes dachte, wird deutlich, wenn man von ihm im Weiteren erfährt, die Allversöhnung werde erst im Verlauf mehrerer sich fortschreitend wiederholender Welten zum Ziel

kommen (De princ. II 3, 4f; a. a. O., S. 310/11-314/15), und sie umfasse nichts Materielles, sondern nur Geistwesen ohne Körperlichkeit, denn so habe Gott am Anfang seine Kreaturen erschaffen (De princ. II 3, 2f und III 6, 1; a. a. O., S. 300/01-310/11 und S. 646/647).

Zu Buchseite 209 unter Mitte: Andere Theologen verwarfen den Allversöhnungsgedanken

Augustin etwa befand, wenn man wie Origenes aus Mitleid nicht glauben wolle an die ewige Strafe für manche Menschen, ja nicht einmal für den Teufel und seine Engel, dann sei das falsches Mitleid (De civitate Dei XXI, 17; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. II, S. 696f/697f).

Zu Buchseite 209 unten: Offizielle Verdammung der origenistischen Lehre

Maßgeblich wurden schon 543, also zehn Jahre vor dem 5. ökumenischen Konzil, auf einer von Kaiser Justinian I. gesteuerten Synode in Konstantinopel mehrere origenistische Lehren verdammt, darunter die Lehre von der schließlichen Wiederherstellung von Dämonen und gottlosen Menschen (H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse u. kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 190, Nr. 411. Die – sehr pauschal gehaltene – Bestätigung der Origenes-Verurteilung am 5. ökumenischen Konzil siehe a. a. O., S. 198, Nr. 433).

Im Mittelalter bestand z.B. Thomas von Aquin gegen Origenes darauf, die Bibel kündige ewige Bestrafung der Dämonen und der bösen Menschen an (Summa theologiae I q.64 a.2 c.).

Bekräftigung der Lehre von der ewigen Sünder-Verdammung 1979 unter Papst Johannes Paul II. durch die röm.-kath. Glaubenskongregation: Siehe Denzinger, Kompendium ..., S. 1404f, Nr. 4657.

Zu Buchseite 209 unten: Zustimmung im protestantischen Raum

Solche Zustimmung gibt es nicht nur im volkstümlichen Fundamentalismus, sondern auch unter exponierten Fachtheologen. Beispiel: Klaus Berger – bis 2006 Neutestamentler an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Heidelberg; ursprünglich und zuletzt wieder Katholik – wendet sich gegen „die Allversöhnungslehre des Kirchenlehrers Origenes“ (Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, 1996, S. 178f); Gottes Ziel sei zwar das „Zusammenleben[s] (Konvivenz) Gottes mit den Menschen“, das „Miteinander in Gerechtigkeit“, aber: „Alle, die sich außerhalb der Gerechtigkeit stellen, muss der gute Gott dann ihrem Nein, ihrem Egoismus und Eigenwillen überlassen“ (a. a. O., S. 120).

Zu Buchseite 209 unten: Die Allversöhnungslehre ist in der Christenheit nie ganz verstummt

Unter den vereinzelten mittelalterlichen Befürwortern ist der im 9. Jahrhundert lebende Johannes Scotus Eriugena erwähnenswert, weil er den Gedanken der Allversöhnung mit Augustins Konzept der doppelten Prädestination zu vereinbaren versucht: Er bejaht – ein Wagnis seit dem Urteil des 5. ökumenischen Konzils – unter Namensnennung die Allversöhnungslehre des Origenes (De divis. nat. V, 27; Migne, Patrologia Latina, Bd. 122, Sp. 929 A. In allen Kreaturen werde die göttliche Gutheit sich durchsetzen; V, 26; a. a. O., Sp. 918 B); freilich sei mit Augustin an der Prädestination vieler zum Untergang (ad interitum) festzuhalten, aber ‚Untergang’ müsse man hier im Sinne von Strafe (poena) verstehen, und diese Strafe bestehe darin, dass Gott die Böswilligen ihre bösen Wunschziele nicht erreichen lasse, vielmehr die zur Gutwilligkeit Begnadeten zu erwünschtem und die anderen zu widerwilligem Heilsgenuss und also „niemanden zum Untergang prädestiniert“ habe („nullum praedestinasse ad interitum“) (De div. praedest. 18, 6-8; Iohannis Scotti de divina praedestinatione liber, hg. v. G. Madec, 1978, S. 114-117; das wörtliche Zitat in 18, 8; S. 117).

Einen andersartigen Kompromiss in gleicher Sache hat im 20. Jahrhundert Pierre Teilhard de Chardin versucht (Das göttliche Milieu, übers. v. K. Schmitz-Moormann, 7. Aufl. 1969, S. 182-185): Das Evangelium verpflichte – schwer zu akzeptieren – zum Glauben an ewige Verdammnis und Hölle, und das sei schrecklich für die Verdammten, aber kein Verlust für Gott: „Der Verdammte wird nicht vom Pleroma [göttliche Fülle] ausgeschlossen, wohl aber von seiner lichten Seite und von seiner Beseligung. Er verliert es, doch er ist nicht für es verloren“ (S. 184).

Zu Buchseite 209 unten: ... jedenfalls was die Zukunft der Menschen betrifft

Die nichtmenschliche Kreatur ist ja von der Christenheit bis vor kurzem generell als minderwertig behandelt worden, abgesehen von Ausnahmen wie Franz von Assisi.

Zu Buchseite 209 unten / 210 oben: Reimarus (1694-1768) über Allversöhnung

Es sei „falsch, dass den Unglaubigen und Sündern im künftigen Leben ... eine ewige Qual und Marter bestimmt sey“ (Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Teil 2, Buch V, Kap. 3, § 16; in der von G. Alexander besorgten Ausgabe 1972: Bd. II, S. 519); denn „die Vollkommenheit ... ist in ihrer [der menschlichen Seele] Natur und Wesen gegründet, so ferne die eingepflanzte[n] Regeln des Verstandes und Willens an sich nohtwendig auf das Wahre und Gute führen“ (a. a. O., § 13; S. 508).

Zu Buchseite 210 oben: Schleiermacher, von Jane Leade beeinflusst

Jane Leade (1623-1704) war ihrerseits von Jakob Böhme beeinflusst. In ihrem mystisch-pietistischen Umfeld war man im Fühlen und Leben auf liebevolle persönliche Frömmigkeit ausgerichtet.

Schleiermacher spricht sich dafür aus, dass „durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde“ (Der christl. Glaube, 7. Aufl. [hg. v. M. Redeker] 1960, Bd. II, S. 439 [Glaubenslehre § 163, Anhang]) – und dies, obwohl eine ‚persönliche Fortdauer’ über den Tod hinaus erklärtermaßen in Spannung steht zu Schleiermachers Vorstellung von der ‚Vollendung der Kirche’ als Menschheits-Endziel (A. a. O., S. 416-421 und S. 439 [§ 159 und § 163, Zusatz]).

Zu Buchseite 210 oben: Allversöhnung nach Tillich

Tillich verwirft die Lehre vom „ewige[n] Schicksal des Individuums entweder als ewige Verdammnis oder als ewige Erlösung“ und erst recht „die Lehre von der doppelten Prädestination“, denn sie setze „eine ewige Spaltung in Gott selbst voraus“ (Syst. Theol., Bd. III, 1966, S. 460): Da „alle Dinge ... in ihrem Wesen, ihrer Essenz, am göttlichen Leben teilhaben“, sei allem ewige Seligkeit zuzuschreiben (a. a. O., S. 458).

Zu Buchseite 210 über Mitte: Allversöhnung nach Barth

Im Blick auf die in Jesus Christus geschehene Erwählung müsse erwartet werden, dass es schließlich keine Verworfenen gibt (Kirchl. Dogmatik, 1932ff, Bd. II/2, S. 385). Wie Gott in sich selber schon jetzt Alles in Allem sei, so werde er es am Ziel und Ende der Zeit unverhüllt sein (a. a. O., Bd. II/1, S. 711).

Zu Buchseite 210 über Mitte: Allversöhnung nach Ebeling

„Wird Christus als der geglaubt, der für alle da ist, so schließt dies die Gewissheit in sich, dass dies sich einmal auch definitiv für alle bewahrheitet“ (Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. III, 2. Aufl. 1982, S. 467. S. 468: Das gelte auch für alle Toten). Dass „Gott alles in allem ist“, auf „dieses Ziel hin ist der Glaube an Gott den Vollender der Welt ausgerichtet“ (a. a. O., Bd. II, 2. Aufl. 1982, S. 547).

Zu Buchseite 210 Mitte: Allversöhnung nach Vorgrimler

In seiner ‚Geschichte der Hölle’ (2. Aufl. 1994) wendet sich Vorgrimler gegen die Vorstellung einer ewigen Strafhölle („Welche Moralität wäre einem Gott zuzuschreiben, der Vergehen, und wären sie noch so schwerwiegend, mit einer radikal unverhältnismäßigen Strafe ahnden würde?“; S. 444), beklagt „die kirchliche Verurteilung einfach jeder Apokatastasisanschauung“ (S. 129) und wünscht eine „Rehabilitation des durch Origenes gewiesenen Denk- und Glaubensweges“ (S. 353).

Zu Buchseite 210 Mitte: Allversöhnung nach Drewermann

Die Lehre von der Apokatastasis panton sei wahrhaft christlich (Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, 6. Aufl. 2001, S. 527), auch die Tiere, ja „alles ringsum“ betreffend (Glauben in Freiheit, Bd. 2, 3. Aufl. 1997, S. 442 und S. 205); Verdammungsgericht und ewige Höllenstrafe gebe es nicht (Glauben in Freiheit, Bd. 3/II, 1999, S. 843-845).

***Versöhnung – Entbösung? – auch des Teufels***
[Buchseiten 210-212]

Zu Buchseite 210 unten: Ein guter Gott könne die, die zu ihm Nein sagen, nicht zwangbekehren

So z.B. Klaus Berger, s. o. ‚Zu Buchseite 209 unten: Zustimmung im protestantischen Raum'.

Zu Buchseite 211 oben: Eriugena über die Abschaffung der Bosheit in allen Kreaturen

„Malitia ... consummationem accipiet, et in nulla natura remanebit, quoniam in omnibus bonitas divina et operabitur et apparebit" (De divis. nat. V, 26; Migne, Patrologia Latina, Bd. 122, Sp. 918 B).

Zu Buchseite 211 oben: Drewermann, nur unsere gottgewollte Seelenschönheit werde ewig bestehen.

Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. II, 6. Aufl. 2001, S. 276.

Zu Buchseite 211 unter Mitte: Den Gedanken der Erlösung des Teufels mehrheitlich verworfen

So für die abendländische Christenheit maßgeblich Augustin: Für den Teufel und seine Engel gebe es nur immerwährende Bestrafung, ohne Läuterung, ohne Vergebung, ohne Rückkehr zu heilem Sein (De civitate Dei XXI, 23; Der Gottesstaat, latein./deutsche Ausgabe, übers. v. C. J. Perl, 1979, Bd. II, S. 706f/707f).

Zu Buchseite 211 unten: Nicht nur Origenes hat die schließliche Erlösung auch des Teufels erwogen

Einen kleinen Überblick über Vertreter der Teufels-Erlösung seit Origenes gibt der Religionswissenschaftler und antiklerikale Freidenker Alfonso di Nola in: Der Teufel, übers. v. D. Türck-Wagner, Taschenbuchausgabe, 3. Aufl. 1997, S. 232-235.

Auch bei Randgruppen des Islam begegnet die Vorstellung göttlicher Vergebung für den Satan (Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, 1972, Sp. 7).

Zu Buchseite 211 unten: Gottes Gutheit als Argument für die Versöhnung des Teufels

So befindet im 4. Jahrhundert Gregor von Nazianz, ein ewiges Straffeuer für den Teufel und seine Engel sei doch wohl zu grausam und des Bestrafenden nicht würdig (Oratio XL, 36; Migne, Patrologia Graeca, Bd. 36, Sp. 412 AB).

Zu Buchseite 211 unten: Origenes, im Zielzustand gebe es nirgends mehr etwas Böses

De princ. III 6, 3; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 650/651.

Zu Buchseite 211 unten: Gregor von Nyssa, Gottes vom Bösen errettende Menschwerdung heile auch den Urheber des Bösen

Große Katechese 26, 1-3; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften, 1927, S. 52-54. Die Teufel-Erlösung steht hier im Rahmen der damals beliebten ‚Betrugstheorie': Nachdem der Teufel im Paradies betrügerisch die Menschen in seine Gewalt gebracht hatte, lieferte sich ihm Gott, in den Menschen Jesus verhüllt, unerkannt als Köder bzw. (nach Mark. 10, 45) als Lösegeld aus, und indem sich der Teufel am Gottmenschen vergriff (und sich anschließend durch Jesu Auferweckung betrogen sah), wurde die Menschheit aus seiner Gewalt erlöst; dabei sei – so Gregor – der Teufel Gott und also dem Licht und dem Guten so nah gekommen (wenn auch zunächst ahnungslos), dass all sein Finster-Böses verschwinden müsse, was freilich einen schmerzhaften und noch lange nicht abgeschlossenen Reinigungsprozess bedeute.

Zu Buchseite 211 unten / 212 oben: Wolff, Rückführung ... ins göttliche Lichtreich

Der katholische Theologe und Publizist Uwe Wolff, überzeugt von der persönlichen Existenz des Teufels und der Dämonen, rechnet mit deren schließlicher Erlösung durch ihre Rückführung ins göttliche Lichtreich (Der gefallene Engel, 1995, S. 250-252).

Zu Buchseite 212 oben: Durch Christi Höllenfahrt die Seelen Vorverstorbener der Hölle entrissen

Diese üblichere Vorstellung beruft sich auf 1. Petr. 3, 19.

***Nicht nur Restitution, sondern Ernte***
[Buchseiten 212-214]

Zu Buchseite 212 unten: Origenes, alles zu dem Ende/Ziel zurückgebracht, das dem Anfang gleiche

„... in unum finem, qui sit initio similis, revocantur [sc. omnia]" (De princ. I 6, 2; Vier Bücher von den Prinzipien, latein./deutsch hg. v. H. Görgemanns u. H. Karpp, 1976, S. 218/219).

Zu Buchseite 213 oben: In der Gnosis hat man tatsächlich so gedacht

„Das Welt-Werden, das einem Verhängnis gleich ist, hat sein Ziel in einem Ende, das den Anfang wiederherstellt" (K. Rudolph, Die Gnosis, 2. Aufl. 1980, S. 186).

Zu Buchseite 213 oben: Die Theologia Deutsch über das Ausfließen aus dem Vollkommenen

„Was nun [aus dem Vollkommenen] ausgeflossen ist, das ist nicht wahres Sein" (Theologia Deutsch, Kap. 1; Neuhochdeutsche Ausgabe v. A. M. Haas, 1980, S. 41). „Es war nie ein Ausgang so gut, dass das Innebleiben nicht besser gewesen wäre" (Kap. 9; S. 51).

Zu Buchseite 213 Mitte: Schopenhauer mit seinem Pessimismus hat die indische Weltanschauung gerühmt

Die Welt sei „etwas ..., das im Grunde nicht sein sollte" (Sämtl. Werke, hg. v. W. v. Löhneysen, Bd. II, [2. Aufl. 1968] Lizenzausgabe 1980, S. 738). Wenn nach indischer Weisheit höchste Belohnung in der Verheißung liege, „gar nicht mehr wiedergeboren zu werden ... oder wie die Buddhaisten ... es ausdrücken: Du sollst Nirwana erlangen ...", dann komme „diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes" der philosophischen Wahrheit so nah wie nichts sonst (a. a. O., Bd. I, [2. Aufl. 1968] Lizenzausgabe 1982, S. 486f).

Zu Buchseite 214 oben: Paulus, unsere Gerechtigkeit vor Gott hänge nicht von unseren Werken ab

Röm. 3, 20-28; Gal. 2, 16.

***Liebe und Erkenntnis zählen***
[Buchseiten 214-218]

Zu Buchseite 215 oben: Jung, ... kein Beweis für nachtodliches Weiterleben, aber doch bedenkenswert

Erinnerungen, Träume, Gedanken, 14. Aufl. 1997, S. 315.

Zu Buchseite 215 unter Mitte: Lehre von einer ewigen Verdammnis auch in der Christenheit

Das Neue Testament bietet dafür – in Spannung zu seinen Allversöhnungsaussagen – massiven Anhalt, z.B. in Matth. 25, 31-46 oder Off. 20, 11 - 22, 5.

Direktester Einfluss auf solche neutestamentlichen Vorstellungen kam aus der jüdischen Apokalyptik; so nennt man eine Strömung und Literaturgattung im Judentum der Jahrhunderte vor der und um die Zeitwende. Sie befasst sich, jeweils unter Berufung auf gottgegebene Enthüllung (‚apokálypsis'), in oft glühenden Bildern mit den Geheimnissen des geschichtlichen Weltlaufs und vor allem der bevorstehenden Ablösung ‚dieser' durch die ‚kommende Welt'.

Mit dem ins junge Christentum einströmenden griechischen Denken kam Bestätigung etwa durch Platon. Platon spricht von einem nachtodlichen Gericht, von dem es visionär heißt: Nach der Urteilsfällung lassen die Richter die Gerechten den Weg einschlagen, der rechts hinauf durch den Himmel führt, die Ungerechten aber weisen sie nach links und nach unten; für jedes Unrecht werden sie der Reihe nach bestraft; wilde Männer von feurigem Aussehen packen sie und schleppen sie weg (Resp. 614 b - 616 a; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke

zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. IV, S. 510-512). Die Aufenthaltsorte der Gerichteten beschreibt Platon an anderer Stelle als Inseln der Glückseligen und als Strafgefängnis namens Tartaros (Gorg. 523 a - 524 a; deutsch a. a. O., Bd. II, S. 393-395).

Zu Buchseite 217 Mitte: Berichte von Menschen, die klinisch tot waren

Siehe z.B. R. A. Moody, Leben nach dem Tod, 1977, S. 65-80.

Zu Buchseite 217 unten: Die Fegefeuer-Vorstellung

Das Fegefeuer (latein. purgatorium, Reinigungsort) ist nach katholischer Lehre ein einstweiliger Zwischenzustand zwischen Seligkeit und Verdammnis. Dorthin kommen Menschen, die zwar in der Gnade Gottes starben, aber noch belastet mit ungesühnten ‚lässlichen' Sünden, die ihnen nun wie noch vorhandene Schlacken weggebrannt werden. Eigenleistung vermag da nichts; aber durch Fürbitte, stellvertretende gottgefällige Taten und ‚Seelenmessen' kann Verstorbenen ihr Reinigungsprozess erleichtert bzw. abgekürzt werden.

Die Fegefeuer-Vorstellung kam in der Christenheit nur allmählich auf und wurde erst 1563 auf dem Konzil zu Trient als offizielle Kirchenlehre festgeschrieben (H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse u. kirchl. Lehrentscheidungen, 37. Aufl. 1991, hg. v. P. Hünermann, S. 578, Nr. 1820). Zur biblischen Begründung dienen vor allem 2. Makk. 12, 40-46 (die Makkabäerbücher sind apokryph, stehen im Anhang zum Alten Testament), Matth. 5, 25f und 1. Kor. 3, 13-15.

Die Reformatoren verwarfen diese Lehre – Luther und Zwingli, weil da der erlösenden Gnade Gottes ihre alleinseligmachende Kraft nicht zugetraut werde; Calvin, weil für jeden Menschen seit Ewigkeit schon entschieden sei, ob er in den Himmel oder in die Hölle komme.

Mit dem Jüngsten Gericht hört dann auch nach katholischer Lehre das Fegefeuer auf.

Zu Buchseite 218 oben: Alles Zugrundegehen ist ein Zu-Grunde-Gehen

Ob wir leben oder sterben, wir sind des Herrn – so sagt es das Neue Testament (Röm. 14, 8).

# Kapitel 8
# Lebenspraxis
[Buchseiten 219-248]

## Gott leben
[Buchseiten 219-227]

### *Deo vivere und Deum vivere*
[Buchseiten 220-222]

Zu Buchseite 220 oben: Biblische Pauschalantworten auf die Frage, was Gott von uns will

In Micha 6, 8 (Lutherbibel) heißt es: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott."

Das doppelte Liebesgebot steht in Matth. 22, 37-40, aber auch schon in 5. Mose 6, 5 (Gott lieben) und 3. Mose 19, 18 (deinen Nächsten lieben wie dich selbst).

Die Zehn Gebote: 2. Mose 20, 2-17; 5. Mose 5, 6-21.

Zu Buchseite 220 unten: Das Für-Gott-Leben als dauerhafte Grundhaltung

Gefragt ist da, versteht sich, nicht die Haltung des Sichtreibenlassens, um Anstrengung zu vermeiden, nicht die des Sichdurchschlängelns, um ungeschoren davonzukommen, nicht die des Sichdurchboxens, um möglichst viel für sich herauszuholen, auch nicht die einer Gottergebenheit, die demütig die Hände in den Schoß legt und Gott alles machen lassen will. Aber die Grundhaltung des Für-Gott-Lebens umfasst doch auch solche Elemente wie die eben genannten, weil unsere Kräfte begrenzt sind und wir durch Anpassung einerseits und Durchsetzungsvermögen andererseits unser Seinkönnen zu wahren haben.

Zu Buchseite 221 oben: Die Welt und uns selbst erleben als Gottes Werk und an unserer Welt und uns selbst arbeiten als an Gottes Arbeit

Unsere Lebensarbeit, auch die alltäglichste und profanste, ist ‚Arbeit im Weinberg des Herrn', wie traditionelle Frömmigkeitssprache zu sagen pflegt (in Anlehnung an Texte wie Matth. 20, 1-16 und 21, 28-32). Was wir einem der geringsten Brüder tun, das tun wir dem Herrn der Welt (Matth. 25, 40); und wo uns die eigene Menschwerdung gelingt, da gelingt seine Menschwerdung, denn einer seiner geringsten Brüder bzw. Schwestern sind auch wir selbst, und was wir uns antun, das tun wir ihm. Was wir zum Weltbetrieb beitragen, das trägt bei zum evolutionären Suchweg der Urmacht des Seins; und unsere Selbstverwirklichung ist, recht verstanden, Gestaltwerdung des in uns gelegten, uns tragenden und rufenden Urmachtkeims.

Dass es für Gott geschieht, das ist die Quintessenz und das Eigentliche unseres Lebens. Darum heißt die Gottesliebe „das höchste und erste Gebot" (Matth. 22, 38). Wo wir über dem Lebensbetrieb dessen Gotthaltigkeit vergessen, gilt die Mahnung „Marta, Marta, du sorgst und mühst dich um vieles; doch eins ist nötig" (Luk. 10, 41f), und: „Liebt nicht die Welt noch was in der Welt ist" (1. Joh. 2, 15). Wo aber das höchste und erste Gebot in Geltung steht, da steht das Zweite, das Wichtignehmen der Welt und unserer selbst („... deinen Nächsten lieben wie dich selbst"), nicht nachgeordnet, sondern deckungsgleich mit dem Ersten: „Das zweite aber ist ihm gleich" (Matth. 22, 39). Hingabe im Leben-für-Gott geschieht als Hingabe an unsere Mitwelt und Arbeit an ihr sowie als – Gegenteil von Selbstverachtung und Sichaufgeben – Hingabe an uns selbst und Arbeit an uns.

Um die Quintessenz der Lebensarbeit zu markieren, kann man alle Arbeit, sofern sie auf vordergründigere Zwecke gerichtet ist, als Hilfsarbeit bezeichnen. Ob jemand Schulunterricht gibt oder das Müllauto fährt oder eine Bank leitet: Hilfsarbeit ist das. Desgleichen ob jemand das Kind wickelt oder den Rasen mäht oder Lesen lernt oder eine Krankheit durchsteht oder um den Partner kämpft (auch all das ist ja Arbeit, Schwerarbeit oft genug; die Einengung dieses Wortes auf Erwerbsarbeit – zur Arbeit gehen, Arbeitsamt, Arbeitswelt – ist fahrlässig, um nicht zu sagen geldfixiert, mit schlimmen Folgen etwa für das Selbstwertgefühl von ‚Arbeitslosen' neben ihren finanziellen Sorgen). Solche Hilfsarbeit ist lebensnotwendig, keine Frage, erfüllt aber nicht schon an

sich das Leben letztgültig mit Sinn. Lebensnotwendig ist z.B. auch das Atmen, und bei ernsthafter Atemnot geht alles andere vergessen; aber niemand wird doch deshalb im Atmen den Sinn des Lebens sehen. Und wie steht es mit der oft gehörten und bei drohender Erkrankung oder Altersabbau ja so verständlichen Devise, Gesundheit sei das Wichtigste? Nein, das ist sie nicht, auch wo der Kampf um sie gebieterisch und zu Recht in den Vordergrund tritt. Spätestens Todkranken gegenüber wäre es ein Hohn, ihnen Gesundheit als das Wichtigste vorzuhalten.

Es ist im ursprünglichen Sinn des Wortes fromm, nämlich brauchbar/stimmig/verlässlich, die Quintessenz bewusstzuhalten: Unser Leben mit all seiner Arbeit ist ein Deo vivere, da läuft Gottes Sache.

Zu Buchseite 221 über Mitte: Gott ist unser Gegenüber, aber zugleich Akteur in unserem Agieren

So gewiss Gott als Gegenüber uns ruft und nach uns greift, so gewiss ist er doch unser eigenes Wesen, das Leben in unserem Leben. Noch einmal sei an das Pauluswort erinnert, dass Gott es ist, „der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen“ (Phil. 2, 13; Lutherbibel).

### ***‚Neue Ethik’: innere Weisung ernst nehmen***

[Buchseiten 222f]

Zu Buchseite 222 über Mitte: Neumanns Begriff einer neuen Ethik

In: Tiefenpsychologie und neue Ethik; Fischer-Taschenbuch, 12.-13. Tausend 1997; Erstpublikation 1949, geschrieben während des Zweiten Weltkriegs.

Neumanns ‚neue Ethik’ richtet, als Ethik eben, ihr Augenmerk mehr auf unser Tun als auf unser Empfangen von Gutem bzw. Erleiden von Bösem – obwohl sie nicht außer Acht lässt, dass des einen Tun des anderen Empfangen bzw. Erleiden zur Folge haben kann, und auch nicht dass unser Tun schon in seinem Ursprung insofern uns angetan wird, als es mehr oder weniger stark aus unwillkürlicher Steuerung stammt (vonseiten der Außenwelt oder des eigenen Unbewussten) und sich letztlich der Täterkoinzidenz verdankt: In unserem Agieren agiert die uns stiftende Urmacht.

Zu Buchseite 222 unten: Neumann, individuelles Hören auf die Stimme des genuinen Gewissens

„Die Offenbarung der Stimme im Einzelnen setzt ein Individuum voraus, dessen Individualität so stark ist, dass es sich vom Kollektiv und seinen Werten unabhängig machen kann“ (Tiefenpsychologie und neue Ethik ..., S. 58).

Zwei Klarstellungen. Erstens: Neumann nennt nur den Ruf des Überichs ‚Gewissen’ und nur den echt-eigenen inneren Ruf ‚Stimme’. Daher: „Jeder neue ‚Offenbarungsschub’, d. h. jedes neue Sich-Offenbaren der Stimme in einem Einzelnen, steht gegen das Gewissen als den Vertreter der alten Kollektivethik“ (ebenda).

Zweitens: Bei Neumann kann die neue Ethik „neue[n] Kollektivethik“ heißen, aber nicht als handle es sich um ‚eine neue kollektiv verbindliche sittliche Ordnung’ (so missversteht etwa Friedrich Seifert; Sammelband ‚Gut und Böse in der Psychotherapie’, hg. v. W. Bitter, 2. Aufl. 1966, S. 27, Anm. 12), sondern weil vom Individuum gelebte neue Ethik ihre Wirkung auf das Kollektiv mit einbeziehen muss (Neumann, a. a. O., S. 65f): Ein solches Individuum bildet „einen Halt- und Stützpunkt des Kollektivs“ gegen die „Wellen des Kollektivismus“ (S. 130). – Und noch in anderer Hinsicht hat Neumanns Ethik kollektiven Charakter: Die innere Stimme, auf die sie hört, ist zutiefst die Stimme der überindividuellen Urmacht (psychologisch: des kollektiven Selbst); dazu s. u. ‚Zu Buchseite 223 oben: Neumann, Schattenintegration ...’, letzter Absatz.

Zu Buchseite 223 oben: Neumann, Schattenintegration – nicht Freipass zu Disziplinlosigkeit, sondern der Personganzheit dienendes verwandelndes Gewinnen des innen geforderten ‚Bösen’

Neue Ethik wolle „die unbewussten Inhalte ‚annehmen’ und dem Bewusstsein angliedern“ (a. a. O., S. 97), denn um der Personganzheit willen („das Vollkommenheitsprinzip [wird] zugunsten der Ganzheit geopfert“; S. 136) „hat die Persönlichkeit die Aufgabe, das ihr schicksalsmäßig ‚zustehende’ Böse in freier Verantwortung zu leben“ (S.102).

„Annehmen der Stimme kann nicht etwa heißen, alles für gut zu halten, was von innen kommt“, und „widerstandslos das Negative zu tun“ (S. 109). Wer das meine, müsse zunächst „die Werte der alten

Ethik erfahren“ und so „Disziplin und Askese“ lernen, „ um überhaupt erst die nötige Ichfestigkeit des Kulturmenschen zu erwerben“ (S. 111).

Wohl aber müsse „in eigener Regie ... ein Teil des Negativen bewusst gelebt werden“ (S. 110), allerdings nicht immer in äußerem Tun, sondern oft nur so, dass man es innen realisiert und lebt (S. 106). Denn von der inneren Stimme gefordertes (nach bisherigem Bewusstseins-Urteil:) ‚Böses’ müsse vor allem – analog dem ‚Gott kultivieren’, das wir in Kap. 5 bedacht haben – durch verwandelndes Fassen und Aufnehmen der Personganzheit integriert werden: „Abgesehen von der bewusst kontrollierten Verwirklichung der negativen Inhalte spielt die größere und entscheidendere Rolle ihre Verwandlung innerhalb der Persönlichkeit“ (S. 127). Mit dieser Aufgabe aber verschiebt sich das Verständnis von ‚gut’ und ‚böse’ aus der Normalebene (die eine Seite eines Gegensatzes gilt als gut, die andere als böse) auf die höhere Ebene der Gegensatzvereinigung: „Das, was zur Ganzheit führt, ist gut, das, was zur Spaltung führt, böse“ (S. 128).

Gesteuert wird diese auf Ganzwerdung bedachte neue Ethik weniger vom bewussten Ich (und schon gar nicht vom Überich) als vom Bewusstes und Unbewusstes umfassenden Personzentrum, dem Selbst. „An die Stelle des Über-Ich als dem Ausdruck einer heteronomen von außen kommenden Kollektivethik ... tritt jetzt das Selbst als inneres Zentrum der Persönlichkeit. Das erwachsene und selbständig gewordene Ich-Bewusstsein ... orientiert sich an ‚sich selbst’ oder am Selbst als dem Ganzheitszentrum der Psyche“ (S. 124).

Und hintergründig geht es in der individuellen Aufgabe der Schattenintegration um die Suche der alles Individuelle umgreifenden Urmacht des Seins nach Vereinbarkeit ihrer Gegensätze. „Das moralische Problem ... weitet sich zum Problem des Bösen in der Menschheit und des Bösen überhaupt, d. h. theologisch formuliert zum Problem des Bösen in Gott. Die neue Ethik entspricht der ursprünglichen Konzeption des Judentums, nach der die Gottheit Licht *und* Dunkel, Gut *und* Böse geschaffen hat, und in der Gott und Satan ... miteinander verbundene Aspekte des Numinosen waren“ (S. 134). – Neumanns Ethik geht allerdings insofern über die ‚ursprüngliche Konzeption des Judentums’ hinaus, als sie auf *Vereinbarkeit* der dort erst einmal auseinandertretenden numinosen Gegensätzlichkeit aus ist.

Zu Buchseite 223 über Mitte: Infragestellung der Eindeutigkeit von Gut und Böse

Nicht etwa nur die Eindeutigkeit des gesellschaftlich sanktionierten Gut und Böse wird hier infrage gestellt, sondern auch die Eindeutigkeit richtiger Reaktion auf Zumutungen der genuinen inneren Stimme (gutheißen?, abweisen?, verwandelnd integrieren?). Neumann: „Die Vielfalt und Kompliziertheit dieser Situation macht jede theoretische Festlegung eines ethischen Verhaltens unmöglich“, sodass die „ethische[n] Entscheidung ... immer anders aussehen muss, denn das Böse des einen kann das Gute des andern sein, und umgekehrt“; mehr noch: „Wo aber ‚die Gefahr wächst, wächst das Rettende auch’ [Hölderlin], und die Stimme der neuen Ethik will offenbar Gefahr und Rettendes zugleich, weil es nicht das eine ohne das andere gibt“ (a. a. O., S. 106f).

Zu Buchseite 223 Mitte: ... nicht neu, nicht erst von Neumann entdeckt

C. G. Jung schrieb an Neumann, er sei mit dessen ‚Neue Ethik’ im Grunde ganz einverstanden, nur handle es sich ja nicht wirklich um eine ‚neue’ Ethik (Briefe, hg. v. A. Jaffé, Bd. III, 1973, S. 96).

Zu Buchseite 223 unten: Pflichtenkollision, wo ‚gut’ gegen ‚gut’ steht

Näheres zu theologischer, philosophischer und juristischer Sicht der Pflichtenkollision: Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, 1989, Sp. 440-456.

Jung’sche Psychologie kann sich wie folgt äußern. „Die häufigsten Pflichtenkollisionen ereignen sich zwischen zwei konkurrierenden moralischen Ansprüchen [Moral hier als Kollektivethik verstanden] oder zwischen einem moralischen Anspruch einerseits und dem Anspruch des Selbst andererseits. Im letzteren Falle wird das Individuum vor die Entscheidung gestellt, ob es dem Moralgesetz oder dem Selbst gehorchen will“ (L. Frey-Rohn, Das Böse in psychologischer Sicht; Studien aus dem C.G.Jung-Institut Zürich, Bd. XIII, 1961, S. 198).

Zu Buchseite 223 unten: Man müsse auch Sündiges gutzuheißen den Mut haben

Von den Kainiten, einer frühen christlichen Gnostikergruppe, berichtet Irenäus von Lyon – mit Abscheu und dementsprechender Wortwahl – die Meinung, „sie könnten nicht anders gerettet werden, als dass sie durch alles hindurchgingen ... Und bei jeder sündhaften und schimpflichen Tat stehe ein Engel dabei und flöße dem, der die Tat tun will, Verwegenheit und Unreinheit ein ...“ (Irenäus, Adv. haereses I, 31, 2; zitiert aus der Übersetzung von W. Foerster, Die Gnosis, Bd. I, 2. Aufl. 1979, S. 58).

Wilhelm von Ockham, Hass etc. seien verdienstvolle Werke, falls Gott sie fordere: „... odium, furari, adulterari et similia ... meritorie possunt fieri a viatore si caderent sub praecepto divino“ (In Sent. II q.15; Opera philosophica et theologica, cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, op. theol. Bd. V [1981], S. 352).

Meister Eckhart über gottgewollte Sünde: „... da Gott in gewisser Weise will, dass ich auch Sünde getan habe, so wollte ich nicht, dass ich sie nicht getan hätte, denn so geschieht Gottes Wille ...“ (Deutsche Predigten und Traktate, hg. u. übers. v. J. Quint, [1963] 1979, S. 110 [Buch der göttlichen Tröstung]).

***Bewusste Verantwortung zwischen Normen und innerer Stimme***
[Buchseiten 224-227]

Zu Buchseite 224 oben: Man hält sich ganz an das, was bei Neumann ‚alte Ethik’ heißt

Die da geltenden Normen (Normen der Gruppe, der Gesellschaft, der Religionsgemeinschaft, zu denen man gehört) gehen immerhin – zur Allgemeingültigkeit verfestigt – auf frühere Gottesoffenbarung zurück. Neumann: Zwar „repräsentiert das Über-Ich ... eine Fremd-Ethik, eine Heteronomie, aber dem primitiven Ich gegenüber vertritt es einen relativ überlegenen Standpunkt und ist eine für diese Entwicklungsstufe gültige, wenn auch relative Inkarnation des Selbst“ (Tiefenpsychologie und neue Ethik ..., S. 120).

Zu Buchseite 225 oben: Zügellosigkeit bei christlichen Gnostikern

Epiphanius von Salamis schreibt über die Valentinianer: „Alles, was auch immer es sei, tut jeder von ihnen ohne Furcht und kümmert sich um nichts“ (Panarion 31, 7, 8; deutsch bei W. Foerster, Die Gnosis, Bd. I, 2. Aufl. 1979, S. 307).

Abendmahlsfeier verbunden mit üppigem Gelage und freiem Sex: Das und viel Unanständiges mehr lastet Epiphanius manchen Kreisen der Barbelo-Gnostiker an (Panarion 26; referiert bei K. Rudolph, Die Gnosis, 2. Aufl. 1980, S. 256-259; über Abendmahlsfeier ...: Panarion 26, 4f; bei Rudolph S. 258).

Zu Buchseite 225 oben: Aussage des Johannes von Brünn vor dem Prager Inquisitor

H. Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters, 1963, S. 56.

Als Ansicht der um die gleiche Zeit aufgetretenen Amalrikaner wird wiedergegeben: „Wer erkennt, dass Gott in ihm alles wirkt, würde nicht sündigen, auch wenn er Hurerei triebe“ („Qui cognoscit deum in se omnia operari, etiam si fornicationem faceret, non peccaret“; anonyme Schrift ‚Contra Amaurianos’, hg. v. C. Baeumker, in: Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie, VII. Jahrgang, 1893, S. 346ff; das Zitat S. 375).

Zu Buchseite 225 über Mitte: Exzesse in Täuferkreisen der Ostschweiz

H. Fast, Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell; Zwingliana, Bd. XI (1959-1963), S. 223ff; dort S. 232-235.

Zu Buchseite 225 Mitte: Aus gottähnlichem Selbstbewusstsein ausbeuterische Freiheiten

In alltäglicher und (vermeintlich) nichtreligiöser Münze propagieren eine ähnlich zügellose Freiheit Autoren wie z.B. Arno Plack: „Unsere vitale Natur kann nur entweder ungebrochen sich ausleben oder ins Natur-Widrige: ins Lebenzerstörende, sich verkehren“ (Die Gesellschaft und das Böse, 6. Aufl. 1969, S. 256).

Wie sehr ein konventionelle Moral verachtendes Leben-aus-den-Spontantrieben auch dort der das kritisch bewusste Ich verschlingenden Urmacht-Besessenheit verfallen kann, wo dieses Leben sich nicht auf den göttlichen Geist beruft, sondern sich zur Ich-Autonomie aufbläht, die von religiöser

Bindung frei zu sein meint, das zeigt in großem Format das tragische Beispiel Friedrich Nietzsche. Nietzsche, der Gott für tot und den Übermenschen zum Sinn der Erde erklärte (Werke in drei Bänden, 1954-1956 hg. v. K. Schlechta, Lizenzausgabe [1966], 9. Aufl. 1982, Bd. II, S. 279f), hielt sich schließlich für den Allmächtigen – „nachdem der alte Gott abgedankt ist, werde *ich* von nun an die Welt regieren“ (a. a. O., Bd. III, S. 1342) – und hatte doch einige Jahre zuvor zu erwägen empfohlen, „dass ich zuletzt ein kopfleidender Halb-Irrenhäusler bin“ (Bd. III, S. 1196). Es erging ihm nach dem prophetischen Wort, das sein Zarathustra zum Seiltänzer sprach: „Deine Seele wird noch schneller tot sein als dein Leib“ (Bd. II, S. 286); seine letzten Lebensjahre verbrachte er in geistiger Umnachtung.

Zwar scheint Nietzsche das Gegenteil von Gott-Hörigkeit zu verkörpern, aber der triumphale Übermensch, der er sein will und wir sein sollen, hat sich in Wahrheit bis zur Besessenheit dem ‚Gott Dionysos’ ausgeliefert, den er, sich selber feiernd, hymnisch beschreibt: „Diese Welt, ein Ungeheuer von Kraft ..., ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte ...: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens ..., dies mein ‚Jenseits von Gut und Böse’ ... Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (Bd. III, S. 916f).

Zu Buchseite 226 Mitte: Jung, das seit alters als Gottesstimme geltende Gewissen könne auch falsch reden

Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 10 (1974), S. 483. – Manchmal „vergnügt sich ... das Unbewusste mit dem Erzeugen aller erdenkbaren Immoralität“; es sei „Tatsache, dass der Traum sowohl ermahnt als auch verführt“; „neben dem ‚richtigen’ gibt es ein ‚falsches’ Gewissen, das übertreibt, verdreht und Böses in Gutes und umgekehrt verfälscht“ (a. a. O., S. 480f).

Zu Buchseite 227 unter Mitte: Die Urmacht-Weisheit lässt Lösungen auftauchen

„Das Ichbewusstsein wird durch die ‚neue’ Ethik von einem gewissen Punkt an aus seiner ... Zentralstellung entfernt, und an seine Stelle tritt oder vielmehr wird als zentral erkannt die Ganzheit, das heißt das Selbst. Dieses ist schon immer im Zentrum gewesen und hat die Rolle des geheimen Dirigenten von jeher gespielt“ (C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 18/II [2. Aufl. 1993], S. 665).

## Das Böse nicht gutheißen und doch integrieren: Gebrauchsanweisung

[Buchseiten 227-239]

### *Gut und Böse unterscheiden*

[Buchseiten 229f]

Zu Buchseite 229 unten bis 230 oben: Beispiele zur Verflechtung von Gut und Böse

Ähnlich zweischneidig wie das Gewaltlosigkeitsideal ist der Entschluss zu Konsumverzicht (kein Auto, keine aufwendige Designerkleidung, keine Ferienflüge): Die eigenen Kinder werden mit beeinträchtigt; was man an Ressourcen einspart, steht ‚Umweltsündern’ zusätzlich zur Verfügung, verlängert die Frist bis zum notgedrungenen allgemeinen Umdenken; und elitäre Selbstgerechtigkeit lauert auch hier.

Und noch ein Beispiel aus der jüngeren deutschen Geschichte: Zur Hitlerzeit waren es nicht die Verantwortungslosen, die unter der Alternative litten, entweder das Regime zu bekämpfen und dadurch aber das Vaterland zu schwächen sowie Angehörige und Freunde in Lebensgefahr zu bringen, oder ‚im Boot zu bleiben’, weil man – als Militär – den Fahneneid auf den Führer als die rechtmäßig gewählte Obrigkeit geschworen hatte und/oder weil man mitmachend den Kurs des Bootes vor dem Schlimmsten bewahren zu können hoffte.

### *Einsatz für Gutes und gegen Böses*

[Buchseiten 230-232]

Zu Buchseite 231 oben: Nur wer nichts tut, schont seine weiße Weste

Hiob klagt sogar: „Auch wenn ich mich mit Schnee gewaschen und meine Hände mit Lauge gereinigt hätte, würdest du [Gott] mich in die Grube tauchen, dass meine Kleider sich vor mir ekelten“ (Hiob 9, 30f).

Zu Buchseite 231 oben: In der Heiligen Nacht sind die bösen Geister los

Das gilt, ausgedehnter, überhaupt für die ‚Zwölf Nächte’, Weihnachten bis Dreikönigstag; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. v. H. Bächtold-Stäubli, 1927ff, Bd. IX (1938/1941), Sp. 979ff.

Zu Buchseite 231 Mitte: Luther, ‚pecca fortiter’

WAB 2, S. 372. Luther fährt fort: „... noch mehr aber vertrau und freu dich in Christus, dem Sieger über Sünde, Tod und Welt.“

Zu Buchseite 231 unten: Jesu Rat vom Splitter und Balken

Matth. 7, 3-5. Aufregung über einen Splitter bei anderen ist sogar ein ziemlich sicherer Hinweis dafür, dass in dieser Sache bei uns selbst etwas Ungeklärtes lauert, dass wir da, psychologisch gesagt, etwas von unserem eigenen Schatten auf andere Menschen projiziert haben.

***Kritische Ehrfurcht vor der Macht des Bösen***
[Buchseiten 232-235]

Zu Buchseite 233 unter Mitte: Jesu Nein zu ‚Auge um Auge ...’

In 2. Mose 21, 22-25 wird für aus Männer-Rauferei entstandene gravierende Schädigung verfügt: Da „sollst du Leben für Leben geben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuss für Fuss, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme.“

In der Bergpredigt aber steht das Jesuswort Matth. 5, 38f: „Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der Böses tut, keinen Widerstand!“ – Wie sich eine solche Devise mit dem Einsatz gegen Böses vereinbaren lässt, erwägen die Gedanken über menschliche Aggressivität in (s. o.:) ‚Zu Buchseite 86 oben’.

Zu Buchseite 234 über Mitte: Wie sollten wir es je dahin bringen, dass das Leben gewaltfrei, angstfrei, schmerzfrei liefe?

Die viel berufene ‚Leichtigkeit des Seins’ ist ja mehr Wunsch als, für flüchtige Stunden, Realität. Zudem ist diese Formel dort, woher sie meines Wissens stammt, aus einem Roman des tschechischen Autors Milan Kundera nämlich, mit Oberflächlichkeit und Leerlauf assoziiert. Der Romantitel lautet denn auch „Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins“ (Erstpublikation 1984; deutsch 1987).

Zu Buchseite 234 unter Mitte: Kast, destruktive Macht, von der man sich nur noch distanzieren könne

Marie-Louise von Franz verdeutlicht: „... wir wissen aus der praktischen Psychologie ..., was für eine große Leistung es sein kann, sich einem zerstörerischen Komplex, wie er zum Beispiel in der Paranoia am Werk ist, einem Affekt oder einer destruktiven Idee innerlich zu entziehen“ (Das Problem des Bösen im Märchen; Studien aus dem C.G.Jung-Insitut Zürich, Bd. XIII, 1961, S. 95).

Zu Buchseite 234 unten: Suizid verurteilen?

Wenn Suizid als Frevel gilt, so ist das berechtigt. Wir haben unser Leben nicht zu beliebiger Verfügung, sondern als Gabe und uns zugemutete Aufgabe: Aufgabe vonseiten des Schöpfers, der auf unsere Lebensernte aus ist; wer sein Leben beenden will, einfach weil ihm der Sinn danach steht, vergeht sich furchtbar am Auftraggeber. Aber das ist eine abgehobene und leicht hinzuschreibende Maxime. Faktisch kommen die allermeisten Selbstmorde und Selbstmordgedanken nicht aus souveränem Belieben, sondern aus schwerer Not, bei der man sich fragen muss, ob der betroffene Mensch überhaupt noch in der Lage ist, verantwortlich zu entscheiden und zu handeln.

Ins Äußerste menschlicher Verantwortlichkeit führt die Suizidfrage dort, wo jemand gegen Ende seines irdischen Lebens nur noch die (trotz Palliativmedizin, wenn sie denn gewährleistet ist) qualvoll langsame Zerstörung seines physischen und psychischen Daseins zu erwarten hat und in gefasster Klarheit, bevor auch sie ihm verloren geht, ein Ende zu machen erwägt (durch Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen oder, konsequenter noch, durch eigenes Handeln). Verweigert er da unstatthaft letzte Phasen bewusster Reifung des in ihm Mensch gewordenen Gotteslebens? Oder darf er, in Menschlichkeit gegenüber sich selbst (und seiner Umwelt?), den Weg der Abkürzung wählen, kann sich darüber vielleicht sogar mit der Regie verständigen und im Frieden mit Gott gehen? Das ist eine Entscheidung, die letztlich niemand ihm abnehmen kann. Wer ihn dabei begleitet, ihn Nähe und Geborgenheit spüren lässt und ihm sein leidvoll gewordenes Dasein annehmbar zu machen sucht, soll so rücksichtsvoll wie möglich auf jede Leichtfertigkeit aufmerksam machen, soll hier aber nicht unter allem Umständen einen Suizid verhindern wollen. Und wo in solcher Lage ein Mensch sich zum Freitod entschieden hat, ist es menschenwürdig, wenn eine geordnete Sterbehilfe ihm die Ausführung ermöglicht.

Zu Buchseite 235 unten: Unheilsträchtiges Können enthält segensreiche Möglichkeiten

Auch etwa die moderne Psychologie ist hier einzuordnen. Zwar fallen wohl ihre segensreichen Möglichkeiten zuerst ins Auge, aber sie kann auch zu unbeabsichtigten Therapie-Katastrophen und zu planmäßiger Manipulation führen.

Zu Buchseiten 232-235: Kritische Ehrfurcht vor der Macht des Bösen

Man kann die in unserem dritten Schritt bedachte Einstellung mithilfe der zu ‚wahr' gehörenden Wortgruppe paradox umschreiben als Haltung eines Menschen, der der Wahrheit standhält, indem er zugleich sich wahrt.

Zunächst einige Informationen zur Wortgruppe. In der abendländischen Denkgeschichte dominieren zwei konkurrierende Wahrheitsbegriffe. Einerseits wird Wahrheit definiert als ‚adaequatio rei et intellectūs', als Übereinstimmung zwischen Sachen (Gegebenheiten, Sachverhalten) und dem sie erkennenden Verstand; da ist der mit Wahrheit befasste Mensch Beobachter. Andererseits wird Wahrheit aufgefasst als (griech.:) ‚alētheia'/‚Unverborgenheit', als Offenbarung und Offenheit des Eigentlichen und Echten derart, dass es bei der Wahrheit des Seins immer auch um die Eigentlichkeit und Echtheit (Stimmigkeit) des mit Wahrheit befassten Menschen geht; da ist der Mensch Betroffener, so etwa wenn er vom johanneischen Christus hört „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben", und „... die Wahrheit wird euch frei machen" (Joh. 14, 6 und 8, 32). – Die Etymologie verrät aber noch Hintergründigeres (vgl. F. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, 20. Aufl. 1967, S. 832 [‚wahr', ‚wahren', ‚wahrschauen'] und S. 819 [‚verwahrlosen']): In seiner Urbedeutung meint ‚wahr' (latein. ‚vēr-') die Eigenschaft heilvoller Achtsamkeit, heute noch ersichtlich etwa in ‚gewähren' sowie in ‚bewahren' und dessen Gegenteil ‚verwahrlosen'; und zum Umfeld gehört ebenso das lateinische ‚vereri' (scheu verehren) wie das englische ‚beware' (sich in Acht nehmen; plattdeutsch ‚wohr di', pass auf!; Seemannssprache ‚wahrschau', Achtung!).

Zurück zum Thema. Wo die Urmacht des Seins ihr (wahres:) ungeschminktes nämlich gegensätzliches Gesicht dem erlebenden Menschen zeigt, kommt dessen Menschsein keineswegs immer zu (seiner Wahrheit:) stimmiger Klarheit, vielmehr droht da oft genug Verwirrung und Verlorenheit, es sei denn der Mensch bewahre seine Fassung und bringe das Erlebte in bewusste Fassung – und eben darauf ist die in uns inkarnierte Urmacht suchend aus, so will sie zu ihrer Wahrheit kommen. Der urmächtigen Wahrheit des hell-dunklen Lebens standhalten, indem man zugleich sich wahrt, das ist die Einstellung verheißungsvoller Kreuztragung (dazu jetzt dann der vierte Schritt).

***Unser Kreuz tragen auf Gegensatzversöhnung hin***
[Buchseiten 236-239]

Zu Buchseite 236 unter Mitte: Menschheitsweites Kreuzessymbol

Das christliche Kreuz hat zum Hintergrund das menschheitsweite Kreuzessymbol, das für die Gegensätzlichkeit allen Lebens steht (s. o. gegen Ende von Kap. 3, im Abschnitt ‚Symbole'),

Gegensätzlichkeit, die auszuhalten uns zugemutet wird und die vereinigend zusammenzuhalten Inbegriff des unteilbar einen und ganzen Lebens ist.

Sogar als Grundsignatur des Chaos-überwindenden Gesamtkosmos begegnet das Kreuz. Nach Platon band der Schöpfer die vielfältige Welt in Form des Buchstabens Chi (‚X') zusammen (Tim. 36 b-c; deutsch [übers. v. R. Rufener] in: Platon. Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag, 1974, Bd. VI, S. 216). Und diesen platonischen Gedanken vom kosmischen Kreuz hat die frühe Christenheit aufgenommen. In den ‚Johannesakten' (entstanden wohl um 200 in syrischen Gnostikerkreisen; von der Großkirche später als häretisch abgelehnt) heißt es vom visionären Lichtkreuz, es trage viele Namen – Logos, Christus, Leben, Wahrheit und andere mehr – und sei „Begrenzung aller Dinge ... und Gleichmaß der Weisheit", es habe „durch den Logos das All gefestigt" (Johannesakten 98f; Neutestamentl. Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. v. E. Hennecke u. W. Schneemelcher, Bd. II, 6. Aufl. 1997, S. 169f). Und der orthodoxe Theologe Gregor von Nyssa (gest. um 395) erklärt, das Kreuz in seiner vierarmigen Gestalt wolle uns lehren, dass der Gekreuzigte „derjenige ist, welcher das Universum in sich eint und harmonisch verbindet" (Große Katechese 32, 2; deutsch in: Bibliothek der Kirchenväter: Des hl. Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften, 1927, S. 64).

Solcherart haben wir Menschen, unser Kreuz tragend, das in uns angelegte und uns als unser Leben aufgegebene individuelle Universum in seiner Gegensätzlichkeit als Einheit zu verwirklichen. In psychologischer Symboldeutung formuliert: „Das Kreuz oder was der Held immer als schwere Last trägt, ist er selber, oder, genauer gesagt, sein Selbst, seine Ganzheit, ebenso Gott wie Tier, nicht nur empirischer Mensch, sondern die Fülle seines Wesens, die in der Tiernatur wurzelt und über das Nurmenschliche in die Göttlichkeit hinaufreicht. Seine Ganzheit bedeutet eine ungeheure Gegensätzlichkeit, die aber in sich geeint erscheint, wie das Kreuz, das hiefür trefflichstes Symbol ist" (C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 5 [2. Aufl. 1977], S. 390).

Zu Buchseite 237 oben: Nach Süden fliehender Sonnenhirsch

M. Ninck, Wodan und germanischer Schicksalsglaube, 1935 (Nachdruck 1967), S. 169, Anm. 2.

Zu Buchseite 237 Mitte: Religiöse Genießer und nichtreligiöse Lustprinzip-Vertreter

„Es ist eine merkwürdige Tatsache, dass in der hedonistischen Zielsetzung rationalistischer Materialismus und ein gewisses ‚fröhliches' Christentum sich brüderlich die Hand reichen" (Jung, Ges. Werke, Bd. 16 [4. Aufl. 1984], S. 213).

Zu Buchseite 237 Mitte: Integration des Bösen ist nach christlich üblicher Auffassung inakzeptabel

Ein Beispieltext (gegen C. G. Jung gerichtet): „Wir fragen uns jedoch, ob das biblische Versprechen, dass Gott alles in allem sein wird, so interpretiert werden darf, dass es die Hoffnung auf eine mögliche Vereinigung von Gut und Böse darstellt. Die eschatologische Hoffnung des Neuen Testaments zeigt, dass das Böse jenseits einer Integration steht und nur durch Eliminierung überwunden werden kann" (Hans Schwarz, Im Fangnetz des Bösen, 1993, S. 36, Anm. 32).

Zu Buchseite 238 oben: ... bis eine logisch nicht mehr fassbare Einheit der Gegensätze aufscheint

Weil gegensätzliche Gegebenheiten – Oben und Unten, Hell und Dunkel, Entstehen und Vergehen, Weisheit und Wildheit, Pluspol und Minuspol – einander brauchen und bedingen, kann es heile Wirklichkeit nur geben, wo Gegensätze sich vertragen und eine Einheit bilden gerade in ihrer Gegensätzlichkeit. Und darum kann unser gegensätzliches Bewerten gegensätzlicher Gegebenheiten, obwohl unverzichtbar, nicht das letzte Wort sein, sondern auf übergeordneter Ebene des Bewertens gilt: Vereinbarkeit und Vereinigung der eben noch als gut beurteilten einen mit der eben noch als böse beurteilten anderen Seite eines Gegensatzes ist gutzuheißen.

Zu Buchseite 239 oben: Im Aushalten von uns zugemutetem Gegensätzlichen auf dessen Versöhnung aus sein

So wie in Matth. 25, 1-13 in Wachheit mit brennenden Lampen auf die Verwirklichung der Hochzeit gewartet wird.

Zu Buchseite 239 Mitte: Ahnung eines Friedens, der alles Verstehen übersteigt

Phil. 4, 7 spricht vom „Friede[n] Gottes, der alles Verstehen übersteigt".

Auch Jung'sche Psychologie greift zur Umschreibung der Gegensatzvereinigung von Gut und Böse auf religiöse Sprache zurück, auf Sprache vom Heiligen Geist: „Der Mensch kann den Konflikt aus eigener Kraft nicht überwinden, wie er ihn ja auch nicht erfunden hat. Er ist auf die göttliche Tröstung und Versöhnung angewiesen, d. h. auf die spontane Offenbarung jenes Geistes, der menschlichem Willen nicht gehorcht, sondern kommt und geht, wie Er will. Jener Geist ist ein autonomes seelisches Geschehen, eine Stillung nach dem Sturm, ein versöhnendes Licht in den Finsternissen des menschlichen Verstandes und die geheime Ordnung unseres seelischen Chaos. Der Heilige Geist ist ein Tröster wie der Vater, ein stilles, ewiges und abgründiges Eines, in welchem die Liebe und der Schrecken Gottes zur wortlosen Einheit zusammengeschmolzen sind" (C. G. Jung, Gesammelte Werke, 1958ff, Bd. 11 [2. Aufl. 1973], S. 192).

Zu Buchseite 239 Mitte: Unsere Kreuztragung soll und kann die Gegensatzversöhnung *konstellieren*

Die in uns Mensch gewordene Urmacht aller Evolution – sich selbst erniedrigend bis zum Kreuz (Phil. 2, 8) – will ja in uns zum Bewusstsein ihrer Gegensätzlichkeit und auf diesem Wege ins Gegensatz-vereinigend Klare kommen. Dieser Suchweg Gottes braucht unser wissendes Ertragen der Gegensätzlichkeit um ihrer bewussten Vereinbarkeit willen.

## „... in das Land, das ich dir zeigen werde"

[Buchseiten 239-248]

### *Richtung weisende Urmacht-Weisheit*

[Buchseiten 240-242]

Zu Buchseite 240 unten: Nach dem Ruf-heraus Führung „in das Land, das ich dir zeigen werde"

Derselbe Gott, der die Israeliten aus Ägypten herausrief und ihnen die Wüstenwanderung zum unbekannten Gelobten Land zumutete, ging vor ihnen her, tags als Wolkensäule und nachts als Feuersäule (2. Mose 23, 21).

Zu Buchseite 241 oben: Helfend und ratend begleitender Schutzengel

Unter den Erzengeln hat Rafael diese Funktion, präfiguriert im zu den alttestamentlichen Apokryphen gehörenden Buch Tobit bzw. Tobias.

Zu Buchseite 241 oben: ... im Sterben uns in die Ewigkeit heimholt

So etwa im Schlusschoral von Bachs Johannespassion, und so in den Visionen mancher Sterbenden.

Zu Buchseite 241 oben: Biblische Gestalten sprachen mit Gott und bekamen Antwort

Beispiele: 1. Mose 18, 16-33; Amos 7, 1-9; Apostelgesch. 9, 3-6.

Zu Buchseite 241 über Mitte: ‚ubi et quando visum est Deo'

Confessio Augustana (Augsburger Bekenntnis) V; Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, 4. Aufl. 1959, S. 58.

Zu Buchseite 241 unter Mitte: „Da reute es den Herrn ..."

2, Mose 32, 14.

Zu Buchseite 242 Mitte: Macht der Liebe, die alles trägt und duldet

1. Kor. 13, 7.

***Wo bleibt Christus?***
[Buchseiten 242-244]

Zu Buchseite 242 unten: Jesus, statt ‚Auge um Auge' hingabebereite Nächsten- und Feindesliebe

Matth. 5, 38-48.

Zu Buchseite 243 oben: In der Nacht von Bethlehem verkündet

Luk. 2, 14.

Zu Buchseite 243 oben: Von der Kreatur längst ersehnt

Röm. 8, 19.

Zu Buchseite 243 unter Mitte mit Anm. 140: Jung, Einseitigkeit des dogmatischen Christus

„Wenn wir in der traditionellen Gestalt Christi eine Parallele zur psychischen Erscheinung des Selbst erkennen, so entspricht der Antichrist dem Schatten des Selbst, nämlich der dunklen Hälfte der menschlichen Totalität ... Licht und Schatten bilden im empirischen Selbst eine paradoxe Einheit. In der christlichen Anschauung dagegen ist der Archetypus in zwei unvereinbare Hälften ... gespalten" (Jung, Ges. Werke, Bd. 9/II, S. 52).

***Und was wird aus unserer Kirche?***
[Buchseiten 245-248]

Zu Buchseite 246 oben: ‚mutuum colloquium et consolatio fratrum'

Luther, WA 50, S. 241; und öfter.

Zu Buchseite 247 Mitte: Wehmut und Verlorenheitsangst, wo Kirche stirbt

Der englische Autor Laurie Lee gibt dem in seinen Kindheitserinnerungen bewegend Ausdruck: Der Sonntagsgottesdienst „war eine Rückkehr aller wie immer gearteten Dorfbewohner in die Arche im Angesicht der ewig drohenden Sintflut. Kein Zweifel, wir Menschen von heute suchen diese Zuflucht nicht und werden stolz und einsam untergehen, wenn die Flut wirklich kommt. Doch wie die Dinge damals lagen, kniete der Löwe neben dem Lamm, saß die Taube auf dem Rücken des Habichts, schmiegten Schafe sich an Wölfe; wir erwärmten uns einer am anderen und wussten, dass wir alle Geschöpfe eines Königreichs waren ..." (Des Sommers ganze Fülle, übers. v. G. Felten, Taschenbuchausgabe, 2. Aufl. 1971, S. 229).

Zu Buchseite 247 unter Mitte: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?"

Luk. 24, 5.

Zu Buchseite 247 unten: Dalai Lama, Christen sollten Christen bleiben

In einem Interviewgespräch, berichtet von Tiziano Terzani, In Asien. Mentalität – Kultur – Politik, übers. v. E. Liebl, Taschenbuchausgabe 2008, S. 499.