

Ist das Böse ein philosophisches Problem?

Von Willi OELMÜLLER (Münster)

Zu unserer Frage stelle ich zu fünf Themen einige Thesen und Überlegungen zur Diskussion: 1. Einheit oder Vielheit des philosophischen Denkens und Sprechens über das mit dem wandelbaren Begriffs- und Symbolfeld des Bösen Bezeichnete. 2. Grenzen des gegenwärtigen verwissenschaftlichten bzw. mythenfreundlichen Denkens und Sprechens über das Böse. 3. Gegenwärtige Erfahrungen, Phänomene und Widerfahrnisse des Bösen. 4. Schwierigkeiten mit drei Denkmodellen des Bösen. 5. Leistungsfähigkeit und Grenzen philosophischen Orientierungswissens im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Gottes nach dem Abschied vom Theodizee- und Religionsbegriff.

1. Einheit oder Vielheit des philosophischen Denkens und Sprechens über das mit dem wandelbaren Begriffs- und Symbolfeld des Bösen Bezeichnete

Auch bei einem Antwortversuch auf die Frage: Ist das Böse ein philosophisches Problem? gibt es wie in der Geschichte so auch heute nicht *die* Philosophie und *die* philosophische Denk- und Sprechweise. Es gibt wie eh und je nur eine Vielzahl von sehr voraussetzungsreichen und nicht unbegrenzt verallgemeinerungsfähigen Perspektiven, von denen aus Philosophierende innerhalb und außerhalb der Wissenschaften letzte Fragen stellen, letzte Antwortversuche diskutieren, kritisieren oder zu denken geben.¹ Wie weit verallgemeinerungsfähig solche letzten Fragen und letzten Antwortversuche sein können bei inhaltlich

¹ Vgl. hierzu die von O. Marquard unter dem Titel „Einheit und Vielheit“ (Hamburg 1990) herausgegebenen Vorträge und Thesen des XIV. Deutschen Kongresses für Philosophie. – Zur Erläuterung der im folgenden zugrunde liegenden Perspektive von Philosophie vgl. meine Arbeiten: Philosophisches Orientierungswissen für unser Erkennen, Handeln und Leiden, in: W. Oelmüller (Hg.), Philosophie und Wissenschaft (= Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie 11) (Paderborn u. a. 1988) 79–92; „Der kritische Weg ist allein noch offen“. Sechs Thesen zu älteren und neueren Weisheitsvorstellungen, in: W. Oelmüller (Hg.), Philosophie und Weisheit (= Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie 12) (Paderborn u. a. 1989) 167–213; Zugänge zu einem philosophischen Diskurs: Mensch in den Erfahrungshorizonten Gott, Natur, Kultur, in: W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller u. C.-F. Geyer, Diskurs: Mensch (= UTB 1379) (Paderborn u. a. 1985) 9–45; Metaphysik in den Erfahrungshorizonten Gott, Natur, Kultur? in: W. Oelmüller (Hg.), Metaphysik heute? (= Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie 10) (Paderborn u. a. 1987) 24–36; Zum Selbstverständnis leidender Menschen in den Erfahrungshorizonten Gott, Natur, Kultur, in: W. Oelmüller (Hg.), Leiden (= Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie 9) (Paderborn u. a. 1986) 176–191.

orientierenden Diskursen, die sich von solchen der Diskurstheorien von Apel/Habermas, aber auch von Foucault unterscheiden, das kann jedenfalls nicht vor dem Ende solcher Diskurse mit geschichtsfreien Logikregeln, Logik- oder Rationalitätskriterien festgeschrieben werden.

Schon der Sprachgebrauch der Philosophen zeigt – was sich in ähnlicher Weise am alltäglichen Sprachgebrauch und dem der Öffentlichkeit zeigen ließe: Das Begriffs- und Symbolfeld des Bösen, *malum*, *evil* umfaßt gegenwärtig nicht nur hochabstrakte, z. B. metaphysisch-ontologische oder moralische Definitionen und Hypostasierungen *des* Bösen, sondern auch eine Vielzahl von konkreteren Begriffen und Symbolen, mit denen wir in der Philosophie und in den Wissenschaften sowie im Alltag und in der Öffentlichkeit Erfahrungen, Phänomene und Widerfahrnisse des Bösen in seiner individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension bezeichnen, Erfahrungen, Phänomene und Widerfahrnisse, die Menschen in einem engen moralischen Sinn zugeschrieben werden können, bzw. solche, für die sie nicht verantwortlich sind.² Wenn ich im folgenden vereinfacht vom Bösen spreche, meine ich durchweg diese hier angedeutete Vielheit von Begriffen und Symbolen über das Böse und die Vielheit des mit ihm Bezeichneten.

Die Denk- und Sprechweisen der gegenwärtigen institutionalisierten bzw. nicht institutionalisierten Philosophien zu diesem Thema sind, wofür jeder hinreichend viele Beispiele angeben könnte, unübersichtlich, unscharf, im Wandel. Wer z. B. mehr oder weniger rigide – etwa im Sinne des frühen Wittgenstein oder Carnap – die Philosophie mit einer strengen Sprachlogik von allen „Verhexungen“ des Verstandes durch die Mittel der Sprache des Alltags, der Wissenschaften und der Philosophie reinigen will, der beschränkt sich notwendig auf solche Fragen und Antwortversuche, von denen er von Wittgenstein wissen mußte, daß er mit ihnen, selbst wenn sie beantwortet wären, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt hat; er überläßt diese Lebensprobleme dann etwa der Kunst, der Religion oder anderen „Kontingenzbewältigungspraktiken“ (Lübbe). Wer die Philosophie allein auf Fragen der praktischen Philosophie und der Ethik reduziert, beschränkt sich damit notwendig auf diejenigen Dimensionen des Bösen, die Menschen – etwa mit den Begriffen Freiheit, Wollen, Handlung – zugeschrieben werden können und für die sie verantwortlich sein können. Wer Philosophie als Arbeit der Wissenschaft im Prozeß der Forschung versteht, wird z. B. wie eh und je durch Interpretationen von Texten rekonstruieren und interpretieren, was z. B. Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas, Kant, Schelling, Hegel gesagt haben. Wer heute Philosophie in einem weiten Sinne als philosophisches Orientierungswissen versteht, z. B. als Entwicklung und Diskussion von Fragen und Antwortversuchen zu den letzten Gründen und Motiven unseres Erkennens, Handelns und Umgangs mit dem Bösen, der wird sich auch beim Thema Böses auf Fragen einlassen, die den engen Bereich der theoretischen und praktischen Philosophie übersteigen.

² Vgl. etwa den Artikel von O. Marquard, R. Schottländer, M. Arndt, H. Schneider, R. Riesenhuber u. A. Hügli, *Malum*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter u. a., Bd. 5 (Basel/Stuttgart 1980) 652–706.

2. Grenzen des gegenwärtigen verwissenschaftlichten bzw. mythenfreundlichen Denkens und Sprechens über das Böse

Die europäische Philosophie unterscheidet sich von Anfang an dadurch von außereuropäischen Weisheitslehren, daß sie auch zum Thema Böses ihre Fragen und Antwortversuche stets in der Spannung zwischen dem entwickelten und diskutierten, was man jeweils als Wissenschaft bzw. als Mythos verstand. Wie wir rückblickend und im Vergleich mit dem Denken und Sprechen über das Böse in anderen Kulturen und Gesellschaften sagen können, gehört zur europäischen Philosophie hierbei vor allem die Annahme, die menschliche Vernunft könne auf einer hohen Abstraktionsebene von einem als Logos, All-Eines, Sein, Idee, Gott oder Natur bezeichneten Einheitsprinzip aus unbegrenzt verallgemeinerungsfähige metaphysisch-ontologische bzw. moralische Aussagen über *das* Böse machen. Die Bandbreite gegenwärtigen Philosophierens z. B. über die Natur, die Geschichte, die Menschen, das Denken, die Sprache und auch über das Böse schwankt zwischen zwei Extremen, die man mit Verwissenschaftlichung bzw. neuer Mythenfreundlichkeit bezeichnen kann. Beide gehen davon aus, wir könnten am Ende des europäischen Rationalisierungsprozesses vom Mythos zum Logos, genauer zur Logik bei unserem Denken und Sprechen über gegenwärtige Erfahrungen, Phänomene und Widerfahrnisse des Bösen nicht mehr von solchen hochabstrakten Unterstellungen ausgehen.

Das Ziel der Verwissenschaftlichung des Denkens und Sprechens über das Böse ist ein doppeltes: Eine kritische Genealogie, eine Entlarvung, ein Durchschauen des falschen Bewußtseins und der Abstraktionen dessen, was eine hochabstrakte Metaphysik und Moral über das Böse sagte, sowie ein Aufweis dessen, was für das sogenannte wissenschaftlich aufgeklärte Bewußtsein heute, zumeist fern von persönlicher Freiheit und Schuld, das Böse wirklich ist bzw. bedeutet. Nietzsche, der seinem Selbstverständnis nach als „Wahrsagevogel-Geist“ zu Ende denken will, was in den nächsten zwei Jahrhunderten, nach dem von ihm unterstellten Tod Gottes, der Metaphysik, der Moral sowie des Menschen kommen wird, hat die Konsequenzen der Verwissenschaftlichung des Bösen prägnant auf den Begriff gebracht: Wir brauchen ‚jenseits von Gut und Böse‘ eine wissenschaftliche Entlarvungsgenealogie, und wir brauchen gleichzeitig Symbole, Metaphern, Mythen, um unser Dasein erträglich zu machen bzw. zu rechtfertigen. Während Kant, Hegel, Marx und Freud da, wo sie den Prozeß der ‚unbefriedigten Aufklärung‘ weiterführen wollen, das Böse als geschichtliche Formen der unbewältigten Unmenschlichkeit des Menschen in seinen individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimensionen analysieren und nach Formen der Überwindung bzw. Milderung der Unmenschlichkeit suchen,³ da besteht für K. Lorenz ‚das sogenannte Böse‘ in dem in der tierischen und menschlichen Natur angelegten Aggressionspotential. Für A. Plack, der an einige Thesen von Rous-

³ Vgl. meinen Artikel: Das Böse, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. von H. Krings, H. M. Baumgartner u. Ch. Wild (München 1973) Bd. 1, 255–268.

seau, Marx und Marcuse anknüpft, ist der Mensch an sich gut, die Gesellschaft allein ist das Böse.

Wie gegenwärtig die wissenschaftliche Entmoralisierung des Bösen nicht nur das Denken und Sprechen der Philosophie und der Wissenschaften, sondern auch das Selbstverständnis und Verhalten der Menschen verändert hat, zeigt besonders deutlich im Anschluß an biologische und soziologische Evolutionstheorien der sogenannte Evolutionismus. Untergang von Individuen und Arten, für die bisher Religionen und Philosophien Fragen und Antworten entwickelten, könne heute – meint H. Mohr – eine biologische Evolutionstheorie so erklären: Ohne individuellen Tod hätte es keine neuen Genkombinationen, ohne Untergang von Arten keine Entwicklung zum homo sapiens gegeben. Sein Fazit lautet: „Unsere ‚Ethik ist nicht konform mit unseren Genen‘.“⁴ Für Luhmanns sozio-kulturelle Evolutionstheorie selbstreferentieller Systeme gehören Hiobs Fragen, das Theodizeeproblem sowie die Vorstellungen von Schuld und Strafe zu dem in evolutionär entwickelteren Gesellschaften überwundenen und durchschauten zu einfachen Problemlösungspotential traditioneller Gesellschaften.⁵

Die Beispiele zeigen: Nicht von dem bewußten Leben endlicher, fehlbarer und leidender Menschen aus, sondern mit den Methoden moderner Wissenschaften entwickelte die verwissenschaftlichte Philosophie Denk- und Sprechweisen über das Problemfeld Böses. Was die Mythen der Ägypter und Mesopotamier, die biblischen Geschichten der Juden und Christen, die Spekulationen und Denkmodelle der europäischen Philosophen und Theologen und auch noch viele neuzeitliche Wissenschaftler im Denkraum von Schöpfung, Sünde und Verheißung einer wahren und gerechten Welt über das Begriffs- und Symbolfeld des Bösen zu denken versuchten, das kommt in der verwissenschaftlichten Philosophie nicht einmal als Frage mehr vor. Erfahrungen und Phänomene des Bösen und des Unheils können für Menschen in diesem Denkraum nicht als Herausforderungen verstanden werden, auf die sie mit Fragen und Antworten reagieren. Die im ganzen sinn- und zwecklose unendliche Evolutionszeit hat keinen Horizont, in dem man Erfahrungen und Phänomenen des Bösen und des Unheils einen Sinn bzw. eine Bedeutung zuschreiben könnte.

Auch die neuen mythenfreundlichen Denk- und Sprechweisen der Philosophie über das Böse, die man als Reaktion auf die ungelösten Probleme der mit strengen und engen Rationalitäts- und Logikkriterien denkenden und sprechenden Wissenschaft verstehen kann, unterstellen das Ende der Überzeugungskraft hochabstrakter metaphysisch-ontologischer bzw. moralischer Erklärungsversuche des Bösen am Ende des europäischen Rationalisierungsprozesses vom Mythos zum Logos, genauer zur Logik. Sie verstehen ihre Arbeit am Mythos als Al-

⁴ H. Mohr, Leiden und Sterben als Faktoren der Evolution, in: W. Böhme (Hg.), Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes (= Herrenalber Texte 44) (1983) 9–25, hier 20.

⁵ Vgl. hierzu die Aussagen von N. Luhmann in: Soziale Systeme (Frankfurt a.M. 1984) 111–116; Funktion der Religion (Frankfurt a.M. 1977) 199f.; Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit, in: F. Böckle u. E. W. Böckenförde, Naturrecht in der Kritik (Mainz 1973) 223–243.

ternative zur Komplexität unserer verwissenschaftlichten Lebenswelt (Blumenberg), als deren Ergänzung oder Kompensation (Marquard), als eine nicht mehr vernünftig begründbare dezisionistische Entscheidung zwischen wissenschaftlicher und mythischer Wahrheit (Hübner, Feyerabend). Die europäische Philosophie verhielt sich bisher auch zu Symbolen, Metaphern und Mythen des Bösen in dreifacher Weise: Sie verwarf diese als Schein, Lüge, Ausdruck eines noch nicht vernünftigen Selbst- und Weltverhältnisses; sie versuchte deren latenten Vernunftgehalt auf den Begriff zu bringen; sie öffnete sich für die die Vernunft übersteigenden Auskünfte der Mythen. Seit Nietzsche wissen wir, wie angedeutet, daß die Zuwendung zum Mythos nach dem Ende der alteuropäischen Grundannahmen über Gott, die Welt und den Menschen höchst ambivalent ist. Wir wissen auch durch geschichtliche Erfahrung, daß es nicht nur ‚nette‘ Mythen gibt, mit denen wir ästhetisch spielen oder an denen wir arbeiten können, sondern auch gefährliche Mythen in gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzungen (z. B. Sorels ‚Mythos des Generalstreiks‘, Rosenbergs ‚Mythos des 20. Jahrhunderts‘, Reagans Bezeichnung der UdSSR als ‚Reich des Bösen‘, Chomeinis und Saddam Husseins ‚Heiliger Krieg‘ gegen die bösen Mächte).⁶

Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen zu zwei zur Zeit viel diskutierten Arbeiten an ‚netten‘ Mythen: auf die von Hans Blumenberg und Paul Ricœur. Die Intentionen ihrer Arbeiten sind grundverschieden. Blumenberg fragt, vor allem im Anschluß an Nietzsche und Heidegger, wie nach dem Ende, genauer nach dem Durchschauen der jüdisch-christlichen Gottesvorstellungen, durch ‚Arbeit am Mythos‘, auch über den eigenen Tod hinaus Selbsterhaltung möglich ist. Ricœur fragt, vor allem im Anschluß an Husserl und Heidegger, Bultmann und Barth, wie man durch eine zweite kopernikanische Wende die Moderne überwinden und den Menschen von einer verschieden benannten Transzendenz aus neu denken kann. Beiden ist bei allen Unterschieden manches gemeinsam – auch viele offene Fragen. Beide suchen – Blumenberg unter dem Titel ‚Metaphorologie‘, Ricœur unter dem Titel ‚Das Symbol gibt zu denken‘ – auch zum Thema Böses eine Alternative zur Metaphysik, Moral und Religion. Nach Blumenberg haben die Metaphysik und die Theologie mit ihrer Dogmati-

⁶ Zu den ungelösten Problemen des gegenwärtigen mythenfreundlichen Denkens und Sprechens vgl. meine Beiträge: Herausforderungen durch neue Mythologien, in: H. Schröder (Hg.), *Die neomythische Kehre* (Würzburg 1991) 33–55; *Sprache zwischen Wissenschaft und Mythos*, in: W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller u. V. Steenblock, *Diskurs: Sprache* (Paderborn u. a. 1991) 9–61. Vgl. auch die Thesen von H. Poser und J. B. Metz in: O. Marquard (Hg.), *Einheit und Vielheit*, a. a. O. (Anm. 1). Posers Untersuchung der Gründe für die Konjunktur an Arbeiten am Mythos kommt zu dem Ergebnis, „daß das heutige Interesse weder den Mythen noch den Mythologien gilt, sondern einzig den Funktionen, die dem Mythos zugesprochen werden“ bei der Bewältigung von ungelösten Orientierungskrisen der Gegenwart (Mythologie als Logomythie. Von der Verwissenschaftlichung des Außerwissenschaftlichen, a. a. O. 153–169, hier 166). Die These von Metz lautet: Wir brauchen zur Bewältigung unserer Gegenwartsprobleme nicht neue Mythen, Mythologien, Polymythie sowie die „Anfälligkeit für gnostische oder gnosishnahe Mythen der Zeitentwicklung“ (Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, a. a. O. 170–186, hier 183), sondern die Erinnerung „des in den jüdisch-christlichen Traditionen verwahrten Gottesgedankens mit seiner Wahrnehmung und Gründung von Welt im Horizont befristeter Zeit“ (ebd. 176).

sierung und Moralisierung des Denkens die offene mythische Denkform mit ihrer „fast unbegrenzten Vereinigungsfähigkeit heterogener Elemente unter dem Titel des ‚Pantheons‘“ zerstört. „Was dem Mythos fehlt, ist jede Tendenz zur ständigen Selbstreinigung, zum Bußritual der Abweichung, zum Abstoßen des Unzugehörigen als dem Triumph der Reinheit, zur Judikatur der Geister.“⁷ „Arbeit am Mythos“ heißt daher für Blumenberg, nach der Unfreiheit des Sünden- und Schuldbewußtseins des jüdisch-christlichen Monomythos sowie der Metaphysik die verlorene Freiheit der Polymythie und die Bedeutsamkeit und Vieldeutbarkeit der mythischen Geschichten für die Selbsterhaltung des Menschen wieder zu entdecken.

Nach Ricœur ist der „Objektivierungsvorgang... die Geburt sowohl der Metaphysik wie der Religion, – der Metaphysik, die Gott zu einem höchsten Wesen macht, und der Religion, die das Heilige als neue Sphäre von Objekten, Institutionen, Kräften behandelt... Das Idol ist die Verdinglichung des Horizonts zur Sache, das Herabfallen des Zeichens zu einem übernatürlichen und suprakulturellen Objekt.“⁸ Wenn nach Ricœur das philosophische Denken über das Böse wieder lebendig werden soll, muß es nicht anknüpfen an die hochabstrakten Spekulationen über das Böse auf der dritten Ebene (z. B. an die augustinische Erbsündenlehre, die mittelalterliche Satisfaktionslehre, Kants Lehre vom radikal Bösen), sondern an die konkreten ersten Symbole des Bekenntnisses des Bösen auf der ersten Ebene (z. B. Makel, Abweichung, Irrung, Gefangenschaft, Strafe, Schuld) und an die zweiten Symbole in mythischen Erzählungen auf der zweiten Ebene (z. B. an Adams Sündenfall). Blumenberg und Ricœur gehen bei ihrem Neuansatz des Denkens nicht von solchen Symbolen, Metaphern und Mythen schriftloser Gesellschaften aus, die Ethnologen oder Strukturalisten rekonstruieren, sondern von solchen am Anfang unserer Kultur, weil diese unserem kulturellen Gedächtnis am nächsten stehen. Blumenberg knüpft vor allem an die Mythen des Olymp an, Ricœur vor allem an die der Juden.

Bei diesem neuen mythenfreundlichen Denken und Sprechen über das Böse bleiben bei Blumenberg und bei Ricœur viele Fragen offen. Ich nenne einige:

Zu Blumenberg: Seine anthropologische These lautet: Der Mensch ist ein Wesen, das seine Erfahrungen des Zwangs und Schreckens der Wirklichkeit und seine „Passivität dämonischer Gebanntheit“ durch diese Wirklichkeit immer schon durch die Erfindung von Namen, Metaphern und Mythen bearbeiten muß. Stimmt es heute, daß Menschen leben im Horizont mythischer Bearbeitung der immer schon in ihrem Daseinsgrund vorgegebenen Daseinsfragen? Blumenbergs philosophisch-theologische These ist der Dualismus zwischen der freiheitsfördernden Polymythie und dem freiheitszerstörenden Dogmatismus des jüdisch-christlichen Gottes. Aber gab und gibt es nicht auch freiheitszerstörende Mythen, und haben Juden und Christen – bei allem Mißbrauch des Gottesgedankens – nicht ihren Gott als Befreiung von weltverhaftenden Mythen verstanden? Blu-

⁷ H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt a. M. 1979) 264.

⁸ P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, übers. von E. Moldenhauer (Frankfurt a. M. 1974) 542f.

menbergs Gegenwartstheese lautet: In unserer unübersichtlichen Situation, in der alles voll von Theorien ist, sei es „höchste Zeit... für Dekomplexion auf ein Weltverhältnis hin, das jeder wieder in Totalität wahrnehmen, erleben und genießen kann, in Unmittelbarkeit“.⁹ Löst das Gegenwartsprobleme? Meine Gegenwartstheese lautet: Wir brauchen keine neue Arbeit am Mythos, sondern eine Arbeit an den ungelösten anthropologischen, philosophisch-theologischen und Gegenwartsproblemen diesseits des verwissenschaftlichten und mythenfreundlichen philosophischen Denkens und Sprechens.

Zu Ricœur zwei Fragen: Stimmt es, daß sich heute Juden und Christen bei der Bewältigung ihrer Erfahrungen und Widerfahrnisse des Bösen und des Leidens an den von Ricœur untersuchten griechischen und vor allem jüdischen Symbolen des Bösen orientieren? Befragungen von Juden in Amerika, die den Holocaust überlebt haben, und von Christen in Holland erwecken zumindest Zweifel.¹⁰ Ricœur erwartet in seinen sehr verschiedenen Arbeiten in einem am späten Heidegger, Eliade und Karl Barth orientierten Sprachstil eine zweite kopernikanische Wende, eine „zweite Unmittelbarkeit“, die „das Zaubergehege des Selbstbewußtseins“ zerreißt, die Modernität übersteigt und hören läßt auf das, was das Sein, das Heilige, „das nahende Absolut-Andere“ uns sagen. Denken und sprechen heute tatsächlich alle so, die im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Gottes Antworten suchen auf ihre Erfahrungen des Bösen und des Leidens? Und: Gibt es nicht auch viele Menschen, die mit anderen Symbolen und Begriffen und in anderen Erfahrungshorizonten Fragen stellen und Antworten suchen?

3. Gegenwärtige Erfahrungen, Phänomene und Widerfahrnisse des Bösen und Leiden in seinen individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimensionen

In unserer alltäglichen Lebenswelt, bei unseren Face-to-face-Beziehungen, können wir diesseits hochabstrakter Spekulationen und wissenschaftlicher bzw. mythischer Erklärungen über das Böse die gegenwärtigen Erfahrungen, Phänomene und Widerfahrnisse wiedererkennen, die bei dem Streit zwischen Augustinus, Manichäern und Pelagianern, zwischen Luther, Erasmus und dem Konzil von Trient, zwischen Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard usw. zugrunde lagen.¹¹ Wir sind nicht so frei und selbstbestimmend, wie uns das Autonomiethesen seit der Antike einreden wollen. Wir tun als fehlbare Menschen nicht einfach, was wir wollen, und wir wollen nicht, was wir tun sollen. Wir können oft nicht die schlimmen Folgen unserer Taten, z. B. die Verletzungen und Zerstörungen des Anderen, wieder-gut-machen. Wir sind bei unseren Taten, die

⁹ H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt a. M. 1986) 55f.

¹⁰ Vgl. J. K. Roth, *The Silence of God*, in: *Faith and Philosophy* 1 (1984) 407–420; J. A. van der Ven, *Bewältigung des Leidens in christlicher Perspektive*, in: *Das Leiden bewältigen* (= Bensberger Protokolle Nr. 61) hg. von der Thomas-Morus-Akademie (Bensberg 1990).

¹¹ Vgl. hierzu F. Schupp, *Schöpfung und Sünde* (Düsseldorf 1990).

wir und andere uns zu Recht zuschreiben, zugleich mehr oder weniger Opfer. Wir leben immer schon vor- und unabhängig von unserem Wollen und Tun in einer Welt, die „im Argen liegt“ (Kant).

Deutlicher als viele idealistische und materialistische, aber auch mythische Deutungen und Erklärungen des Bösen wissen wir, daß die Grenzen des Bösen fließend sind in unserer alltäglichen Lebenswelt und auf gesellschaftlichen und politischen Ebenen sowie zwischen malum morale und malum naturale. Pest und Hungerkatastrophen waren nie einfach natürliche Katastrophen. Tod und Untergang in Auschwitz, im Archipel Gulag und überall dort, wofür diese Namen stehen – jeder könnte täglich hierfür Beispiele nennen –, aber auch der sogenannte normale Tod in unseren real existierenden Gesellschaften zeigen, daß ‚lebensatt zu sterben‘ wohl stets eine Utopie war. Die alten und neuen Begriffe zur Bezeichnung des Bösen heißen in der Dritten und Vierten Welt, aber nicht nur hier: Hunger, persönliche und strukturelle Gewalt, Unterdrückung, Drogen. Deutlich erfahren wir täglich konkret die schlimmen und bösen Folgen des Wachstums der Bevölkerung, der Beschränkung der natürlichen Rohstoffe und Energien, vor allem der Ökologieprobleme, und wir wissen, daß wir und unsere Nachkommen mit diesen Folgen leben müssen, selbst wenn wir zu ihrer Bewältigung erheblich mehr tun würden, als wir faktisch tun.

Aber selbst wenn wir diese schlimmen und bösen Erfahrungen durch unser Handeln etwas mildern könnten, es bleiben neben Erdbeben und wirklichen Naturkatastrophen am Ende für alle biologischen Wesen Leiden, Tod und Untergang. Es bleibt die grauenhafte Leidensgeschichte der Tiere und der Menschen, die im Ernst und ohne ruinöse Unterstellungen uns als Einzelnen und als biologische Gattung nicht zugeschrieben werden kann. Ich fasse meine Thesen und Überlegungen zum dritten Thema so zusammen: Wir können angesichts unserer gegenwärtigen konkreten Erfahrungen, Phänomene und Widerfahrnisse des Bösen oft nur betroffen und ratlos schweigen oder mühsam nach neuen Begriffen und Symbolen suchen, weil die Wirklichkeitsannahmen vieler traditioneller und neuer Begriffe – *und* Symbole des Bösen – zu weit von unseren Erfahrungen, Phänomenen und Widerfahrnissen entfernt sind.

Bisher habe ich dreierlei zu zeigen versucht:

- 1) Von welcher sehr voraussetzungsreichen philosophischen Perspektive des Denkens und Sprechens ich ausgehe,
- 2) Worin ich den ungelösten Problemüberhang des gegenwärtigen verwissenschaftlichten bzw. mythenfreundlichen Denkens und Sprechens über das Böse sehe,
- 3) Von welchen gegenwärtigen Erfahrungen, Phänomenen und Widerfahrnissen des Bösen ich ausgehe.

Die folgenden Thesen und Überlegungen zu zwei weiteren Themen sollen nun zeigen, was daraus für die Beantwortung der Frage, ob das Böse ein philosophisches Problem ist, folgt.

4. Schwierigkeiten mit drei Denkmodellen des Bösen

Wenn ich von unseren gegenwärtigen Lebensbedingungen ausgehe, habe ich große Schwierigkeiten mit drei hochabstrakten Denkmodellen des Bösen.¹² Denkmodelle fassen auf einer gewissen Abstraktionsebene zusammen, was bestimmte konkrete Aussagen und Texte, vor allem der Philosophie und der Theologie, in der Geschichte und Gegenwart unterstellen.

– Depotenzierungen des Bösen durch Blick aufs Ganze (Ontologisierung, Ästhetisierung, Funktionalisierung) nenne ich alle diejenigen Deutungen, Erklärungen, Tröstungen, die davon ausgehen, die menschliche Vernunft besitze eine höhere Perspektive auf das gute, schöne, zweckmäßige Weltganze bzw. sie könne an einer solchen übermenschlichen bzw. göttlichen Perspektive teilhaben, von der aus sie die sogenannte endliche, beschränkte, bloß subjektive, bloß geschichtliche Teilperspektive auf das einzelne Negative und Schlimme depotenzieren, relativieren und aufheben könne. Die Depotenzierung des Bösen beginnt schon beim Spruch des Heraklit: „Dem Gott ist alles schön und gut und gerecht, die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angesetzt.“ (B 102) Natürlich wird das gute Weltganze als Natur oder als Geschichte oder als beides im einzelnen sehr verschieden gedacht bei Platon und Plotin, bei theistischen, pantheistischen, panentheistischen, atheistischen Denkern, bei Leibniz (*harmonia mundi*), bei Wolff (Weltmaschine), bei Physikotheologen des 18. Jahrhunderts (Nützlichkeit des Ganzen), bei Deutungen der Weltzeit im Unterschied zur begrenzten Lebenszeit des Einzelnen. Natürlich wird auch die Frage verschieden beantwortet, wie und wodurch der Mensch diese tröstliche Perspektive auf das gute Weltganze gewinnen kann. Gemeinsam ist diesem Denkmodell jedoch die Überzeugung, das *malum* in der Natur und Menschenwelt habe kein eigentliches Sein (*privatio boni*). Allein das *ens et unum et bonum et verum* habe wirkliches Sein, das Weltganze sei an sich gut, versöhnt, wenn schon nicht die beste, so doch die beste aller möglichen Welten. Während Leibniz zu wissen glaubt, welche logischen Gesetze Gott bei seiner Schöpfung der Welt Grenzen setzen, erörtern die Modallogiken der analytischen Religionsphilosophie heute (z. B. Platinga, Swinburne), was bei Gottes Schöpfung möglich bzw. wahrscheinlich war. Voltaire, Nietzsche und andere haben wie Schopenhauer diese Depotenzierung des Bösen durch den Blick aufs gute Weltganze „als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart“¹³ kritisiert. Von Hiob und Kant aus kann man ergänzen:

¹² Zur Erläuterung der im folgenden angesprochenen Denkmodelle vgl. meinen Vortrag: Philosophische Antwortversuche angesichts des Leidens, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* (München 1990) 67–86; zum Problemzusammenhang vgl. die Ergebnisse von drei Kolloquien: W. Oelmüller (Hg.), *Leiden*, a. a. O. (Anm. 1) (mit Beiträgen von Baumgartner, Ebach, Krings, Lübbe, Marquard, Oeing-Hanhoff, Oelmüller, Schwan, Spaemann, B. Waldenfels u. a.); M. M. Olivetti (Hg.), *Teodicea oggi?* *Archivio di Filosofia*, Enrico-Castelli-Colloquium (Padova 1988) (internationales Kolloquium mit 45 Teilnehmern); W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* a. a. O. (mit Beiträgen von Geyer, Koslowski, Marquard, Metz, Oelmüller).

¹³ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: *Sämtliche Werke*, hg. von W. Freiherr v. Lohneysen (Darmstadt 1961, 1965) Bd. 1, 447.

Ein Ja-Sagen zur Welt im Ganzen mit diesem Denkmodell ist angesichts der grauenvollen Leiden in der Natur und Menschengeschichte – Hegel spricht in diesem Zusammenhang von der ‚Schlachtbank‘ – nicht nur für Menschen ein Selbst- und Fremdbetrug, sondern auch ein „Trug für Gott“ (Hiob 13, 7).

– Hypermoralisierung des Mißbrauchs des freien Willens. Es gibt entgegen allen Entmoralisierungsversuchen im Anschluß an Nietzsche und Gehlen und trotz aller Begründungsschwierigkeiten gute Gründe für die prinzipiell nicht aufhebbare moralische Zuschreibungs- und Verantwortungsfähigkeit für bestimmte Handlungen bzw. Unterlassungen bei Menschen. Auch deshalb haben heute zu Recht viele große Schwierigkeiten mit dem Denkmodell der Hypermoralisierung des Mißbrauchs des freien Willens. Von Hypermoralisierung spreche ich anders als Gehlen bei allen Erklärungsversuchen des Bösen und Leiden, die zuviel beanspruchen, ja fatale Konsequenzen haben.

Drei Formen von Hypermoralisierung des Mißbrauchs des freien Willens, die im Grunde Spekulationen über mythische Geschichten sind, kann man kurz so kennzeichnen:

a) Der Fall der reinen Geister als Strafe für ihren Willen, wie Gott sein zu wollen, brachte in die an sich gute Evolution des biologischen Lebens Böses, Übel, Schmerzen, Tod. Oeing-Hanhoff, Platinga, Kosłowski und andere halten diese Erklärung des malum naturale für glaubwürdig.

b) Die Erbsündenlehre des Augustinus geht davon aus, daß durch die als historische Tat verstandene Sünde Adams die vererbte biologische Gattungsnatur aller Menschen verdorben wurde und der Tod in die Welt kam. Gott habe – Prädestination – aus der massa damnata durch den Sühnetod seines göttlichen Sohnes und durch die Kirche so viele Menschen errettet, wie es gefallene Geister gab. Die kritischen Fragen zu dieser Erklärung des Bösen, heute z. B. von Jonas, Flasch, Schupp, Ricœur, Rahner, Metz u. a. nehmen zu.

c) Obwohl es für Kant keinen begrifflichen Grund für das moralisch Böse in uns gibt – nur für diese Form des Bösen sucht er eine Erklärung –, entwickelt er die Hypothese einer ‚intelligiblen‘ Tat vor und außerhalb von Raum und Zeit und damit vor und außerhalb der Menschen bewußten eigenen Lebensgeschichte. Mit dieser Tat habe *der* Mensch gleichsam durch eine selbstgeschaffene Prädestination seine Maxime des Handelns umgekehrt. Kants Ziel war dabei, die moralische Fehlbarkeit des Menschen weder ‚von unten‘ – aus der biologischen Natur im Ganzen und aus der biologischen Natur des Einzelnen – noch ‚von oben‘ durch übermenschliche, göttliche oder dämonische Wesen erklären zu müssen. Seit dem Deutschen Idealismus wird diese schon in Kants Schriften nicht konsistente Hypothese des radikal Bösen sehr verschieden diskutiert.

Die großen Schwierigkeiten mit diesen drei Formen des Denkmodells Hypermoralisierung des Mißbrauchs des freien Willens sind etwa folgende: Es erklärt nicht, warum Menschen immer schon vor ihrem konkreten Tun und Lassen moralisch fehlbare Wesen sind. Es entlastet nicht – wie intendiert – den allmächtigen und gütigen Gott von Schuld oder Mitschuld. Gott hätte doch – so der Streit zwischen den Logikern der analytischen Religionsphilosophie (z. B. Phillips contra Platinga und Swinburne, aber auch contra Mackie) – wenn er freie Geschöpfe

schaffen wollte, diese, was logisch möglich war, so schaffen können, daß sie nicht bzw. nicht so viel sündigen. Aber selbst wenn alle Hypermoralisierungen des freien Willens plausibel wären und – wie intendiert – Gott entlasten würden, so bliebe die für Hiob und für alle Menschen in Hiob-Situationen bis heute quälende Frage angesichts der Leiden der schuldlosen Menschen und Tiere. Läßt nicht die Reduzierung des Themas Böses allein auf Sünde und Schuld beim theologischen Reden – und beim kultischen Reden – die Probleme des schuldlosen Leidens völlig beiseite? Und dabei sind doch diese Erfahrungen und Phänomene des schuldlosen Leidens in der Natur und Menschenwelt – zumindest quantitativ – die wohl quälendsten Fragen und Klagen des Menschen.

– Das Denkmodell Gott – Böses – Leiden: Der manifeste und latente Dualismus zwischen Gott und dem Bösen, das Leiden in Gott, die Ohnmacht des mitleidenden Gottes. Es gibt gegenwärtig auf fast allen Ebenen – auch in den Kirchen als Reaktion auf die Verrechtlichung der Kirche und die Verwissenschaftlichung der Theologie – nicht nur eine Wiederkehr von Mythen und von Nachdenken über Mythen. Auch die von Blumenberg geforderte zweite Überwindung der Gnosis durch die Neuzeit nach dem ersten gescheiterten Überwindungsversuch in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie scheint nicht gelungen zu sein. In dieser Situation kann man auch von einer Wiederkehr bzw. erneuten Diskussion von verschiedenen Formen des Denkmodells zum Thema: Gott – Böses – Leiden sprechen.

Ich kennzeichne verschiedene Formen dieses Denkmodells kurz so: Unter dem manifesten bzw. latenten Dualismus zwischen Gott und dem Bösen versteht man nicht eine einfache Ontologisierung und Hypermoralisierung des Bösen, sondern solche spekulativen Geschichten (z. B. des Manichäismus und der Gnosis), die das Böse mit Hilfe von Metaphern (z. B. Finsternis) als persönliche Macht bzw. als unpersönliches Prinzip, als eine böse Gegenmacht *neben* Gott oder *in* Gott verstehen. Der Manichäismus (bis Cioran) unterstellt einen ewigen Kampf zwischen den beiden gleich ursprünglichen Göttern und Mächten des Guten und des Bösen. Die Gnosis verspricht ein Erlösungswissen, das die Seele aus der heillosen Welt des bösen Welterschöpfers herausführt. Von einem latenten Dualismus in Gott kann man z. B. bei Schelling und Hegel sprechen; sie denken Gott als einen theogenen (und kosmogonen) Prozeß des Absoluten, bei dessen Entstehen das Böse bzw. das Negative ein zunächst notwendiges, dann aber ein zu überwindendes Element ist. Über das Leiden in Gott glauben z. B. Trinitätsspekulationen erstaunlich viel zu wissen. Jonas antwortet heute in der Tradition der jüdischen Mystik auf die Frage, wie man nach Auschwitz von Gott sprechen kann, mit dem von ihm so bezeichneten Mythos: Gott läßt sich bei der Welterschöpfung auf ein Wagnis ein, dessen Ausgang er nicht in der Hand hat. Er verzichtet auf seine Allmacht und kann z. B. in die Geschichte, auch in die von Auschwitz, nicht eingreifen. Ob Gottes Wagnis gelingt, hängt allein von den in der Welt verborgenen sechsunddreißig Gerechten ab.¹⁴

¹⁴ Vgl. meinen Aufsatz: Hans Jonas. Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung, in: Stimmen der Zeit 206 (1988) H. 5, 343–351.

Eine Philosophie, die auf der einen Seite Schwierigkeiten mit dem angedeuteten Denkmodell Gott – Böses – Leiden hat, vor allem weil sie nicht die grauenvollen Leiden in der Geschichte der Natur und der Menschen lediglich verdoppeln und verewigen will, die auf der anderen Seite jedoch trotz allem auch keine für alle zwingenden Gründe dafür kennt, warum angesichts des Bösen jeder Versuch eines Denkens und Sprechens von Gott zur erledigten Vergangenheit gehört, eine solche Philosophie könnte im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Gottes zunächst einmal dreierlei zu bedenken geben.

– Zum mythischen Denken: Jüdisch-christliches Denken und Sprechen über Gott hat sich von Anfang an immer wieder – trotz aller Rückschläge – dadurch von mythischem Denken und Sprechen zu unterscheiden versucht, daß es auch beim Thema Böses Fragen und Antworten nicht auf dem Schauplatz der Natur, sondern auf dem der realen Geschichte, der begrenzten Lebenszeit des Einzelnen und der menschlichen Gattung entwickelte und diskutierte.

– Zur Gnosis: Im Unterschied zu den nie endgültig überwundenen Versuchen der Gnosis verspricht das jüdisch-christliche Denken und Sprechen kein Erlösungswissen für Wissende zum privaten Ausstieg aus der heillosen Natur und Geschichte. Die zu Recht kritisierte sogenannte Hellenisierung des Christentums kann man auch verstehen als Kritik an solchem esoterischen, mystischen Erlösungswissen der Gnostiker, der Wissenden.

– Zum Leiden und Mitleiden des ohnmächtigen Gottes: Was Karl Rahner Urs von Balthasar, Moltmann und anderen zu denken gab, ist auch für Philosophierende bedenkenswert: „Um – einmal primitiv gesagt, aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genau so dreckig geht“, es gehört „doch zu meinem Trost, daß Gott, wenn und insofern er in diese Geschichte selber als in seine eigene eingetreten ist, jedenfalls auf eine andere Weise eingetreten ist als ich“.¹⁵

5. Leistungsfähigkeit und Grenzen philosophischen Orientierungswissens im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Gottes

Die unmittelbare Reaktion auf wirkliche Erfahrungen und Widerfahrnisse des Bösen ist, wie jeder weiß, nicht Philosophieren, sondern betroffenes Schweigen, Ratlosigkeit. Eine zweite ist Helfen, soweit das möglich ist, Mitleiden. Vielfältig sind dann die „Hilfskonstruktionen“ (Fontane) und die „Kontingenzbewältigungspraktiken“ (Lübbe) der Menschen. Erst aus der Distanz, erst wenn „die Vernunft allmählich wiederkommt“, wie Lessings Nathan in seiner Hiob-Situation sagt, erst dann folgen Fragen, Klagen und die Suche nach Antworten in verschiedenen Erfahrungshorizonten.¹⁶ Die Vernunft, dieser Name bezeichnet die

¹⁵ Zit. nach: H. Vorgrimler, Karl Rahner verstehen (Freiburg i. Br. 1985) 152.

¹⁶ Zu den letzten Fragen und Antwortversuchen von Menschen angesichts des Bösen und des Lei-

spezifische Disposition aller Kräfte des leibgebundenen, der Natur und der Anderen bedürftigen endlichen Menschen, die all diese Fragen und Antwortversuche in Gang setzt, diese Vernunft ist dabei, zumindest wenn sie im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Gottes zu denken versucht, explizit oder implizit auf die kritische Erinnerung und Transformation von unerledigten Traditionspotentialen angewiesen.

Die Vernunft, die im Blick auf Gott zum Problemfeld des Bösen Antworten sucht, arbeitet oft mit den Begriffen Theodizee und Religion. Ich plädiere aus folgenden Gründen für eine Vermeidung beider Begriffe bei Diskussionen in diesem Problemfeld.

Seit Leibniz bezeichnet man mit dem Begriff Theodizee in verschiedenen Paradigmen Rechtfertigungsversuche des Schöpfergottes angesichts der Anklagen wegen des Bösen in der Welt. Leibnizens Paradigma unterstellt, die Vernunft könne a priori mit einer Logik vor dem ‚Gerichtshof der Vernunft‘ den theistisch gedachten Schöpfergott rechtfertigen und entlasten. Dieses Paradigma wird in der Neuscholastik und vor allem in der analytischen Religionsphilosophie weiterentwickelt. Durch Rückübertragung bezeichnet man inzwischen mit Theodizee auch theodizeeanaloge Rechtfertigungsprozesse mit anderen Gottes- und Weltbegriffen in der Antike und im Mittelalter. In „säkularisierten Theodizeen“ (Avineri) geht es angesichts des Bösen und Leidens nicht um eine Rechtfertigung Gottes, sondern um eine der Welt (Kosmodizee), des Menschen (Anthropodizee), der Gesellschaft (Soziodizee). Inzwischen bezeichnet der Theodizeebegriff in einem sehr weiten Sinne sehr Konträres: mythische Erklärungen durch Genealogien der Götter und der Welt, das Durchschauen des abgedankten Gottes, dessen Schöpfung und Erlösungsversuch durch Jesus mißlang (Blumenbergs ‚Matthäuspassion‘), die Grundfrage der Theologie, wie man nach Auschwitz von Gott sprechen kann (Metz).¹⁷

Meine Argumente gegen Theodizeen in dem zumeist verwendeten engen Sinne als Rechtfertigungsversuch Gottes formuliere ich im Anschluß an Kants Auseinandersetzung mit dem Leibnizschen Paradigma und an Phillips Auseinandersetzung mit der analytischen Religionsphilosophie (z. B. mit Mackie, vor allem aber mit Swinburne und Platinga): Solche Rechtfertigungsversuche sind oft schlimmer als die Fragen und Anklagen. Sie überschreiten die Grenzen der endlichen menschlichen Vernunft. Sie arbeiten mit Vorstellungen von Gott, die ihn im günstigsten Fall als unterdurchschnittlich moralischen Vater, im schlimmsten Fall als Monster denken.¹⁸

dens in den Erfahrungshorizonten Natur und Kultur vgl. meine Überlegungen in: Leiden, a. a. O. 184–188 und die anschließenden Diskussionen darüber, und in: Theodizee – Gott vor Gericht?, a. a. O. 75–78.

¹⁷ Zur Kritik von Jonas' Versuch einer glaubwürdigen Rede vom leidenden und ohnmächtigen Gott nach Auschwitz vgl. meinen Beitrag: Hans Jonas. Mythos – Gnosis – Prinzip Verantwortung, a. a. O. (Anm. 14). Die Ergebnisse der drei genannten Kolloquien (Anm. 12) dokumentieren die gegenwärtigen Diskussionen über den Theodizeebegriff.

¹⁸ D. Z. Phillips, On not understanding God, in: M. M. Olivetti (Hg.), Teodicea oggi? a. a. O. (Anm.

Mit dem Begriff Religion bezeichnet man heute in der Sprache der Philosophie und Wissenschaften sowie in der Sprache des Alltags und der Öffentlichkeit – oft auch in den Kirchen – in der Regel nicht Fragen und Antwortversuche im Blick auf Gott. Die funktionalistischen Religionstheorien von Durkheim, Berger, Luckmann, Luhmann, Lübke, die diesen heute üblichen Sprachgebrauch auf den Begriff gebracht haben, klammern diese angeblich nur theoretischen Probleme der Theisten und Atheisten bewußt aus. Sie beschränken sich darauf, zu klären, was institutionalisierte und nicht institutionalisierte Bewegungen und Organisationen (z. B. Kirchen, Sekten, Parteien) durch Symbole, Riten, Feiern zur Ausbildung und Sicherung der personalen und sozialen Identität leisten und wie man heute die diffusen Suchbewegungen nach dem seit Nietzsche und Dilthey sogenannten ‚Sinn‘ und ‚Wert‘ befriedigen kann. Wer heute von Religion spricht, muß sich hierbei ferner bewußt sein, daß es – auch in Schulen, in der Wirtschaft und Politik – nicht nur ‚nette‘, sondern auch gefährliche Religionen für Einzelne und Gesellschaft und Politik gibt. Mit Religion legitimiert man ‚Heilige Kriege‘ gegen die Bösen und Ungläubigen. Die Scientology versteht sich als eine „angewandte religiöse Philosophie“, die mit dianetischen Techniken vom Bösen befreit und ‚clear‘ macht: „Der Mensch ist gut. Entfernen Sie seine Grundaberrationen, und mit ihm verschwindet das Böse, das die Scholastiker und die Moralisten so gern gehabt haben. Der einzige Teil, der vom Menschen abgetrennt werden kann, ist der ‚böse‘ Teil. Und wenn er abgetrennt wird, steigern sich Persönlichkeit und Lebenskraft des Menschen. Und er ist froh, den ‚bösen‘ Teil gehen zu sehen, denn er war körperlicher Schmerz.“¹⁹

Anders als die Rechtfertigungsversuche Gottes durch Theodizeen und die Sinnangebote durch religiöse Suchbewegungen möchte ich kurz an drei Antwortversuche erinnern, die Menschen angesichts der Erfahrungen im Problemfeld des Bösen und angesichts der Erfahrungen von Leiden auch heute im Erfahrungshorizont des jüdisch-christlichen Gottes zu denken geben können:

a) Was seit Nietzsche, heute etwa bei französischen Strukturalisten und Poststrukturalisten, über den Zusammenhang zwischen Tod Gottes und Tod des Menschen als Individuum, Person, Subjekt, personale Identität erörtert wird, ist, wofür jeder Beispiele angeben könnte, nicht nur Seminardiskussion. Vor allem Levinas, aber auch andere jüdische und christliche Denker haben darauf hingewiesen, daß von dem jüdisch-christlich gedachten Gott aus eine Zuwendung und Verwiesenheit des Menschen zum Anderen in seinem Elend gedacht werden kann, die auch in seinen Hoffnungsperspektiven radikaler ist als Denkanstöße des mythischen Denkens, des griechischen Philosophierens seit Sokrates, des neuzeitlichen Humanismus. Aus der jüdisch-christlichen Denktradition könne der Andere in einem ‚Humanismus des anderen Menschen‘ (Levinas) als Mitmensch, nicht nur wie in der griechischen Denktradition als Nebenmensch, als

14) 597–612: „At its best, it portrays God as acting as a less than averagely decent father. At its worst, given the extent of the divine experiment with human suffering, it portrays a monster.“ (599)

¹⁹ L. R. Hubbard, Dianetik. Die moderne Wissenschaft der geistigen Gesundheit (Genf 1978) 30.

„man“ gedacht werden. Nicht vom Polytheismus und von griechischen Denktraditionen, sondern erst von dem einen jüdisch-christlich gedachten Gott aus ergebe sich die radikale Frage, „ob ich selbst schon vorhanden bin, bevor der Mitmensch entdeckt ist“. ²⁰ Anders als bei Lévinas müßte bei diesem Denkversuch der Andere als der andere Mensch freilich auch in seiner gesellschaftlich-politischen Dimension gedacht werden.

b) Angesichts der unbestreitbaren Gewißheit von Tod und Untergang von allem Leben in der Natur und in der Geschichte haben Menschen in sehr verschiedener Weise in mythischen und philosophischen Denkraumen über Selbsterhaltungsversuche nachgedacht. Nach Blumenberg bleibt dem Menschen nach dem Durchschauen der unglaublichen Gottesvorstellungen nur der an Epikur, Goethe und Nietzsche anschließende Versuch, sich selbst zu erhalten wie ein Göttliches: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Es bleibe nur der Anspruch des Einzelnen auf die Memoria des jeweils Anderen, „über seine Lebenszeit hinaus nicht vergessen zu werden“. ²¹ Andere empfehlen am Ende des Lebens Gelassenheit, das Loslassen von Besitz, Macht, geliebten Menschen usw. Was spricht da im Ernst gegen die von Menschen oft in aller Hoffnungslosigkeit festgehaltene Hoffnung, daß auch für die Anderen, auch für die Toten in der Leidensgeschichte der Vergangenheit Tod und Untergang nicht das schlechthin Letzte sind – eine Hoffnung, die sich natürlich auch Juden und Christen trotz Bilderverbot und trotz negativer Theologie immer wieder mit geschichtlich bedingten sehr verschiedenen Bildern ausgemalt haben?

c) Ein Argument für die Vergeblichkeit menschlichen Fragens und Klagens ist oft das Schweigen und die Verborgenheit Gottes in unserer säkularisierten oder wie auch immer gedeuteten Lebenswelt. Dieses Argument ist für das jüdisch-christliche Denken nichts Neues. Gehört die ‚Ent-täuschung‘, das Freiwerden von vorschnellen, angeblich göttlichen Antworten und Tröstungen sowie das Schweigen Gottes nicht seit Hiob zu den Auseinandersetzungen mit Leiden und Tod? ²² Der todkranke Guardini soll gesagt haben: „Er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ‚Theodizee‘ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“ ²³ Wenn Guardini dies fragt, so befindet er sich wie viele andere in der jüdisch-christlichen Tradition seit Hiob, in einer Situation, in der ja auch wohl der Jesus am Kreuze stand.

Ich fasse zusammen: Worin bestehen die Leistungsfähigkeit und die Grenzen

²⁰ H. Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig 1919) 165.

²¹ H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt a. M. 1986) 302.

²² Z. B.: „Gehe ich nach Osten, Er ist nicht da; gehe ich nach Westen, ich finde Ihn nicht“ (Hiob 32, 8); oder: „Rufe ich um Hilfe, Du antwortest nicht, obwohl Du mich wohl siehst“ (Hiob 30, 20).

²³ Zit. nach: E. Biser, *Interpretation und Veränderung* (Paderborn 1979) 132f.

philosophischen Orientierungswissens²⁴ angesichts des mit dem Begriffs- und Symbolfeld des Bösen Bezeichneten? Philosophisches Orientierungswissen ist kein Erlösungswissen, es kann etwa nicht trösten, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß es eine Perspektive besitzt, als ob die Geschichte des Bösen und Leidens beendet, aufgehoben, versöhnt sei. Es vermittelt auch kein Totalitätswissen, erst recht kein Weltbild, keine Weltanschauung, keine Ideologie, die bei allen Widerfahrnissen die sogenannte personale und soziale Identität ausbilden und stabilisieren kann. Es befindet sich auch nicht auf dem Weg der heute sehr diffusen Suchbewegungen, die versprechen, was man seit Nietzsche und Dilthey im emphatischen Sinne ‚Sinn des Lebens‘ und ‚Sinn der Welt‘ nennt. Im Gegenteil, philosophisches Orientierungswissen kritisiert dies alles. Es kann, wie an Beispielen gezeigt, Argumente formulieren gegen solche und andere unglaublichen Fragen und Antwortversuche und für solche Fragen und Antwortversuche, die zu denken geben können. Das ist sicher sehr wenig. Sehr viel mehr kann, meine ich, aus der Perspektive des leibgebundenen, der Natur und der Anderen bedürftigen endlichen Menschen philosophisches Denken und Sprechen nicht. Aber vielleicht ist das angesichts der ungelösten Probleme des gegenwärtigen verwissenschaftlichen bzw. mythenfreundlichen philosophischen Denkens und Sprechens ein diskutabler Weg, sich im Denken zu orientieren:

²⁴ Beim 11. Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie im Jahre 1987 „Philosophie und Wissenschaft“ (Paderborn u. a. 1988) unterschied ich bei der Schlußdiskussion über den gegenwärtig in der Philosophie verwendeten Begriff „Philosophisches Orientierungswissen“ bei den Teilnehmern sieben verschiedene Bedeutungen: „1. Philosophie als eine weiterentwickelte Metatheorie der modernen Wissenschaften der Natur und des Menschen (Acham, Rapp, Baumgartner, Staudinger). 2. Philosophie als Steuerung und Ordnung des neuen komplexen Prozesses von Wissenschaft – Technologie – Wirtschaft – wissenschaftlichem und außerwissenschaftlichem Informationswissen (Zimmerli, Spinner). 3. Philosophie als spezifisches Orientierungswissen für das Erkennen und Handeln der Menschen im Spannungsfeld von Wissenschaft – Mythos – Weisheit (Welsch, Oelmüller, Geyer, Piepmeier). 4. Philosophie als prä- bzw. postmoderne Suche nach dem Sein (Honnefelder, Wetz) bzw. als Suche nach dem gnostischen Heilswissen (Koslowski, Sommer). 5. Philosophie als ein durch Hermeneutik und Geschichtstheorie erweiterter transzendentalphilosophischer Ansatz (Baumgartner). 6. Philosophie als Wissenschaft und als Aufklärung und in diesem Sinne als spezifisches Orientierungswissen (Schnädelbach). 7. Philosophie als eine konkrete, praktisch-politische Orientierungsleistung (Lübbe).“ – Zu dem von mir verwendeten Begriff vgl.: Philosophisches Orientierungswissen für unser Erkennen, Handeln und Leiden, in: W. Oelmüller (Hg.), Philosophie und Wissenschaft, a. a. O. 79–92.