

²⁰ M. und W.F. Prince, Die Spaltung der Persönlichkeit (Stuttgart 1932).

²¹ C.G. Jung, Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkultur Phänomene (1902). Nachdruck Ges. Werke, Bd. I (Olten u. Freiburg 1966).

²² Praktisches Bibellexikon (1961) 126.

²³ A. J. Hammers und U. Rosin, Fragen über den Teufel: E. Bauer (Hrsg.), Psi und Psyche (Stuttgart 1974) 61–73.

²⁴ R. Bultmann, Zur Frage des Wunders (Tübingen 1961) 214–228.

²⁵ G. Sulzer (Hrsg.), Ein Einblick in das Tun und Treiben der gottfeindlichen Geisterwelt – Bericht des Pfarrers K. Chr. Blumhardt an den Kirchenrat über die Krankheitsgeschichte der Gottlieb Dittus (Leipzig 1922). Die nachfolgenden Zitate finden sich auf den Seiten 23–87.

²⁶ J. Kerner, Die Scherin von Prevorst (Stuttgart, Tübingen 1829).

²⁷ AaO.

²⁸ Vgl. dazu die Beiträge der modernen Schizophrenieforschung, wie sie seitens der Psychoanalyse oder der Psychologie C. G. Jungs geleistet wurden.

²⁹ G. Benedetti, Blumhardts Seelsorge in der Sicht heutiger psychotherapeut. Kenntnis: Reformatio (1960) 474 bis 487, 531–539.

³⁰ J. Ehrenwald, Der doktrinaire Induktionseffekt in der Psychotherapie und den Naturwissenschaften: Zeitschr. für Parapsychol. u. Grenzgeb. der Psychol. (1958/59) 127–144.

³¹ Argelander.

³² L. Staudenmaier, Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft (Leipzig 1912), Nachdruck Darmstadt 1968.

³³ AaO. (1912) 13.

³⁴ H. Bender, Mediumistische Psychosen. Zeitschrift für Parapsychol. und Grenzgebiete der Psychol. (1959) 2, 3–28.

³⁵ AaO. (1912) 23.

³⁶ AaO. (1912) 27.

³⁷ Die Terminologie «Stimmen des Lichtes», «Stimmen der Finsternis» sowie die Bezeichnung «Nachtgebet» und «Geschlechtsgebet» geht auf den Kreis dieser Bruderschaft zurück.

³⁸ U. Rosin, Sozialpsychologische Untersuchungen einer religiösen Gruppenneurose, unveröffentl. Dipl. Arbeit (Freiburg i. Br. 1968).

JOHANNES MISCHO

geboren 1930. Er studierte Philosophie, Geschichte, Theologie und Psychologie, ist Dipl. Psych., Dr. phil., Professor für Psychologie am Psychologischen Institut der Universität Freiburg i. Br. Er veröffentlichte zahlreiche Beiträge über den Grenzbereich zwischen Klinischer Psychologie, Sozialpsychologie, Parapsychologie und Theologie sowie methodenkritische Arbeiten zur experimentellen parapsychologischen Forschung.

Willi Oelmüller

Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen

I. Schwierigkeiten bei der Erörterung dieses Themas

1. Nicht wenige Philosophen und in Institutionen etablierte Philosophien schweigen heute zum Thema Leiden und Böses. Hierfür gibt es gewichtige Gründe. Wer trotzdem von der Philosophie aus einige Überlegungen zu diesem Thema vortragen will, muß sich der Schwierigkeiten sowie der begrenzten Kompetenz der Philosophie bewußt sein und seine nicht selbstverständlichen Voraussetzungen so deutlich wie möglich angeben.

Zumindest in den entwickelteren Industriegesellschaften West- und Osteuropas – wahrscheinlich jedoch nicht nur hier – gibt es einstweilen einige völlig ungelöste Schwierigkeiten bei der

Erörterung dieses Themas. Diese Schwierigkeiten sind nur in einem geringen Maße von der Philosophie mitverursacht, und sie können auch nicht allein von ihr beseitigt werden. Drei seien benannt:

1. In allen uns bekannten Gesellschaften gab es bisher einen relativen Konsens über gesellschaftlich anerkannte und institutionalisierte Symbole (z. B. Dämonen, Satan) und Deutungssysteme (z. B. Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten), die den Menschen in ihren Erfahrungen des Leidens und des Bösen Erklärung und Trost boten, 2. über die Medien (z. B. Mythen, Religion, Kunst, Philosophie), in denen man diese Erfahrungen darstellen und erörtern konnte. Von einem solchen relativen Konsens kann man heute nicht mehr ausgehen. In den Theologien und Philosophien scheint der Bruch mit traditionellen Symbolen und Deutungssystemen kaum überbrückbar. Mit älteren und neueren wissenschaftlichen Verfahren kann man nicht mehr überzeugend einsichtig machen, was auch für uns die einst anerkannten Symbole und Deutungssysteme des Leidens und des Bösen «zu denken geben» (Ricoeur). Auch die bisherigen Formen der Traditionsvermittlung (z. B. durch Lehren und Vorbilder, durch unbewußte psychische und soziale Mechanismen in anerkannten Institutionen) sind nicht mehr selbstverständ-

lich. Neue Formen der Traditionsvermittlung haben sich noch nicht bewährt. Einige Humanwissenschaften haben neue Methoden und Begriffe entwickelt (z. B. Entfremdung, Aggression, Frustration, Anomie, gesellschaftliche Devianz, Dysfunktionalität), mit denen sie Teilaspekte des individuellen, gesellschaftlichen und politischen Leidens und des Bösen genauer beschreiben können. Mit manchen neueren wissenschaftlichen Methoden (z. B. des Strukturalismus, der Systemtheorie, des Funktionalismus und des Behaviorismus) kann man jedoch Erfahrungen und Leiden der Individuen nicht mehr bzw. nicht mehr differenziert genug beschreiben. Ähnlich ambivalent ist die Situation in der Kunst und Literatur sowie in der Bildungs- und Umgangssprache. Die Kultur- und Freizeitindustrie – weithin eine «Kultur der Analgetika» (Kolakowski) – verdrängt Phänomene des Leidens und des Bösen, verschleiert Entfremdungen, erzeugt immer schneller wechselnde Idole von einem leidfreien Glück und fördert damit die Unfähigkeit, Leiden und Böses wahrzunehmen, zu mildern und das Unabänderbare zu ertragen. Andererseits werden auch heute noch vergessene Leiden und Leidensgeschichten der Menschen und Völker durch die Kunst und Literatur (z. B. Kafka, Beckett, Solschenizyn) bewußt gemacht. In der Sprache der Sozialtechnologie und der verwalteten Welt können die Menschen ihre Erfahrungen und Leiden nicht mehr artikulieren. In der Umgangssprache versucht man dagegen noch zu sagen, woran man leidet und was Trost bietet. Zumindest in den entwickelteren Industriegesellschaften kann man allerdings trotz neuer Informationsmedien, Kommunikationstheorien und gruppendynamischer Aktivitäten zur Behebung psychischer und sozialer Leiden nicht die vielen Symptome übersehen, die dafür sprechen, daß die Menschen unfähiger werden, sich ihrer Leiden und Entfremdungen bewußt zu werden und diese zu artikulieren. Das Potential an Sensibilität, Solidarität und Kommunikationsfähigkeit ist ohne inhaltliche Präzisierung sehr ambivalent und nicht unbegrenzt und selbstverständlich, sondern von weltgeschichtlich späten, durchaus nicht selbstverständlichen inhaltlichen Errungenschaften der Menschen abhängig. Mit welchen Symbolen und Deutungssystemen und in welchen Medien soll die Philosophie demnach in dieser Situation die außerordentlich vielschichtigen Erfahrungen des Leidens und des Bösen zum Ausdruck bringen, darstellen und erörtern?

1.2. Man kann sich diese Schwierigkeit etwa

durch die radikalen Veränderungen der Lebensbedingungen in den entwickelteren Industriegesellschaften verständlich machen. In den siebziger Jahren verlieren zumindest in West- und Osteuropa viele in der bisherigen bürgerlichen und sozialistischen Phase der Neuzeitgeschichte «wissenschaftlich» begründeten Ideologien und Weltanschauungen ihre Überzeugungskraft. Diese neuen Ideologien und Weltanschauungen glaubten sich auf eindeutige technologische, wirtschaftliche, nationale, soziale und politische Prozesse stützen zu können. In der Klasse, in der Partei, im Volk, in der klassenlosen Gesellschaft suchte man im 19. und 20. Jahrhundert neue Möglichkeiten zur personalen und sozialen Identitätsbildung. Heute verlieren neuzeitliche Ideologien und Weltanschauungen ihre Überzeugungs- und Integrationskraft innerhalb und außerhalb der Wissenschaften. Es gibt daher wieder einmal sehr verschiedene Gegenbewegungen zu neuzeitlichen Aufklärungs-, Fortschritts- und Emanzipationstheoremen: z. B. quasi-ästhetische, quasireligiöse und quasipolitische Bewegungen in den Wissenschaften und Subkulturen; statt Rationalisierung und Entmythologisierung Plädoyer für die Gegenwärtigkeit des Mythos (Kolakowski), statt Säkularisierung neue Heilslehren und Ideologien; statt Argumentativem Narratives, statt kulturabhängiger inhaltlicher Antworten die Suche nach hochabstrakten kulturunabhängigen Deutungen des gegenwärtigen Zeitalters (Luhmann, Habermas, Lévi-Strauß, Ribeiro).

1.3. Eine dritte Schwierigkeit hängt hiermit zusammen. Es wächst die Einsicht, daß es in der sich realisierenden Weltgesellschaft alte und neue Formen des Leidens und des Bösen gibt, die nur mehr oder weniger systemspezifisch, d. h. mehr oder weniger abhängig sind von bestimmten sozioökonomischen und soziokulturellen Lebensbedingungen. Diese Formen sind sehr verschiedener Art, mehr private, z. B. Angst, Krankheit, Einsamkeit, Langeweile, Alter und Tod, mehr öffentliche: z. B. Hunger, Armut, Arbeitslosigkeit, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Folter. Es entwickelt sich daher zur Zeit ein gleichsam nachneuzeitliches Bewußtsein von der Verstrickung der Menschen in eine Vielzahl vergangener und gegenwärtiger Leidensgeschichten, in denen die Individuen und sozialen Gruppen nicht nur Täter, sondern auch Opfer sind. Es gibt allerdings kein konkretes universales Deutungssystem, das angesichts der außerordentlich verschiedenen Erfahrungen der Menschen und ihrer Deutungen des Leidens und des Bösen

für alle Menschen unter verschiedenen sozioökonomischen und soziokulturellen Lebensbedingungen Erklärung und Trost bieten kann. Kann die Philosophie dann aber überhaupt noch Allgemeingültiges zum Thema Leiden und Böses sagen? Müssen ihre allgemeingültigen Aussagen nicht notwendig formal und damit unverbindlich bleiben, weil sie zu weit entfernt sind von den konkreten Formen des Leidens der Individuen, der gesellschaftlichen Gruppen und Völker? Müssen andererseits ihre materialen Aussagen nicht notwendig kulturbedingt bleiben und damit ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Wahrheit? Gibt es aber überhaupt wahre Aussagen über das Thema Leiden und Böses, die nicht für alle Menschen in allen Zeiten Geltung beanspruchen müssen?

2. Wegen dieser und anderer Schwierigkeiten erwarten heute nur noch wenige im Ernst von der Philosophie Erklärungen und Trost in ihren Erfahrungen des Leidens und des Bösen. Die Entzweiung – jener Zustand, in dem «die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen» (Hegel) verschwunden ist – ist offenbar nicht immer und nicht für alle Menschen, wie Hegel annahm, «der Quell des Bedürfnisses der Philosophie». Im Gegenteil, auch in den angeblich emanzipierten und säkularisierten Industriegesellschaften schwanken die meisten Menschen, wie empirische Untersuchungen zeigen, bei der Bewältigung von sogenannten Grenzsituationen zwischen «Archaik und Rationalität».¹ Andere versuchen, ohne Rückgriff auf traditionelle religiöse und philosophische Symbole und Deutungssysteme und ohne Vertrauen in die neuen wissenschaftlich begründeten Ideologien und Weltanschauungen theorielos durch konkretes Handeln Leiden und Böses soweit wie möglich zu mildern und das Unabänderliche trostlos zu ertragen. Wieder andere versuchen, in der «Kultur der Analgetika» bewußt oder nicht bewußt Phänomene des Leidens und des Bösen durch vielfältige Narkotika und Fluchtversuche zu verdrängen.

Was kann die Philosophie in dieser Situation zum Problem des Leidens und des Bösen sagen bzw. nicht sagen? Sie kann zunächst einmal weder durch Machtanspruch eines einzelnen noch durch einen sogenannten herrschaftsfreien Diskurs kommunikationsfähiger Individuen (Habermas) neue inhaltliche Symbole und Deutungssysteme «stiften», die für alle Menschen oder auch nur für Menschen unter bestimmten Lebensbedingungen oder auch nur für die Philosophen selbst im Ernst eine

überzeugende Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinn des Leidens und des Bösen geben. Die Philosophie könnte sich bei einer solchen Stiftung nicht auf *die* Vernunft und *die* Wissenschaft berufen; und selbst wenn Philosophen unter sich einen (utopischen) Konsens erreicht hätten, hätten sie keine Macht und keine Mittel, diesen Konsens für jedermann verbindlich oder glaubwürdig zu machen.² Von Sokrates und Plato bis Kant und Hegel glaubte die europäische Philosophie noch relativ problemlos davon ausgehen zu können, daß sie bei der Suche nach einem letzten Sinn des Leidens und des Bösen auf eine der Vernunft vorgegebene mythische oder religiöse Auskunft zurückgreifen könne. Wenn auch unter wesentlich schwierigeren Bedingungen versuchen heute manche bürgerliche und sozialistische Theoretiker (z. B. Bloch, Horkheimer, Garaudy, Machovec, Kolakowski, Ricœur), diese Einsicht neu zu formulieren. Hierbei sind sie sich durchaus der Grenzen der alteuropäischen Theologie und Philosophie sowie der Schwierigkeiten von Traditionsvermittlungen unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen bewußt. Der europäische Rationalisierungsprozeß hat unwiederbringlich die «erste Unschuld» des mythisch-religiösen Weltverhältnisses zerstört. Nur Romantiker können noch an eine Wiedergewinnung einer zweiten Unschuld durch fortschreitende Reflexion hoffen.

Worin kann dann aber überhaupt noch die wenn auch begrenzte Kompetenz der Philosophie angesichts des Leidens und des Bösen bestehen? Meiner Meinung nach zumindest in zweierlei: Die Philosophie gehört 1. neben der Kunst und der Religion auch heute zu den wenigen Instanzen, die sehr unzeitgemäß gegen das herrschende Bewußtsein in den Wissenschaften und in der Gesellschaft die verdrängten Formen des Leidens und des Bösen in seiner individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension bewußt machen kann. Untersuchungen, die für das zur Zeit herrschende Bewußtsein symptomatisch sind (z. B. Skinner, Foucault, Althusser), gehen davon aus, daß die Vorstellung von einem Individuum, das Leid erfährt oder sich gar zur Schuld und Verantwortung sowie zur Zurechnung des Bösen bekennt und für diese Erfahrungen nach Erklärung und Befreiung sucht, unwissenschaftlich ist, ja einem überholten Stadium der Menschheitsentwicklung angehört. Wenn die Philosophie auch unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen an der «Rettung des Menschen» interessiert ist, muß sie zunächst einmal – sei's gelegen oder ungelegen – die Erfahrun-

gen des Leidens und des Bösen bewußt machen, die das herrschende Bewußtsein zu verdrängen sucht. Daß dies unzeitgemäß ist, sollte die Philosophie nicht davon abhalten. Eine Gesellschaft, die Erfahrungen des Leidens und des Bösen verdrängt, ist keine menschliche Gesellschaft. Die Philosophie kann 2. inhaltliche Bedingungen nennen, die die Menschen an glaubwürdige Symbole und Deutungssysteme stellen müssen, wenn sie nicht regressiv hinter den geschichtlich erreichten Stand zumindest des Bewußtseins von Freiheiten zurückfallen wollen.³ Was mit dieser zweiten Funktion gemeint ist, soll nun dargestellt werden. Zuvor müssen jedoch noch einige Begriffe kurz erläutert werden.

II. Leiden und Böses als fundamentale Bedrohungen der personalen und sozialen Identität

Noch ohne inhaltliche Konkretisierung, die allein durch geschichtliche Analysen möglich ist, kann man von der Philosophie aus zum Thema Leiden und Böses dies sagen: Erfahrungen des Leidens und des Bösen sind dadurch gekennzeichnet, daß sie die personale und soziale Identität des Menschen bedrohen. Ohne Bezug zur personalen und sozialen Identität des Menschen lassen sich Erfahrungen des Leidens und des Bösen nicht verständlich machen. Bei fundamentalen Identitätskrisen durch Erfahrungen des Leidens und des Bösen wird die menschliche Identität durch einen unheilvollen Weltzusammenhang bedroht, in den sich die Menschen als Urheber und Opfer, als Verführer und Verführte verstrickt erfahren und den sie als einzelne und als gesellschaftliche Gruppen weder total verantworten noch total aufheben und verändern können. Unheilvoll ist die Welt, weil sie von «draußen» (Ricœur) die Identität des Menschen antastet. Dieses Draußen wird in verschiedener Weise gedeutet: mythologisch z. B. als übermenschliche Mächte der Finsternis, ontologisch z. B. als böse Materie oder nach der Entmythologisierung, Entontologisierung und «De-Sozialisation der Welt» (Luckmann) z. B. als «Gleichgültigkeit der Welt» (Kolakowski), als sinnleere außermenschliche und menschliche Natur, als sinnleere Geschichte, als «kalte Schulter im Dasein» (Bloch), als Absurdes (Kafka, Camus).

Was ist in diesem Zusammenhang mit dem inzwischen fast zum Modewort gewordenen Identitätsbegriff gemeint? Zur Identität des Menschen gehört sein natürliches biologisches Substrat und das, was sich durch wertfrei empirisch beschreib-

bare psychische und soziale Internalisierungsprozesse unter bestimmten historischen Lebensbedingungen gebildet hat. Beides reicht jedoch nicht aus, um die Identitätsbedrohungen und Identitätskrisen in Erfahrungen des Leidens und des Bösen zureichend zu erklären. Wenn es stimmt, daß sich die Menschen vor allem dadurch von allen anderen Lebewesen unterscheiden, daß sie Sprache und «so denn auch... Sinn haben für gut und böse, für gerecht und ungerecht, und was dem ähnlich ist» (Aristoteles), so hängt die Ausbildung der spezifisch menschlichen Identität, wie wir heute wissen, von sehr verletzlichen und nicht beliebig änderbaren religiösen und quasireligiösen bzw. philosophischen Deutungssystemen ab, die in bestimmten Gesellschaften von Menschen anerkannt werden und institutionalisiert sind. Von solchen Deutungssystemen kann man im Grunde nicht geschichtslos sprechen.⁴ Deutungssysteme sollen die fundamentalen Bedrohungen bewältigen, die durch die Erfahrungen des Leidens und des Bösen, abstrakter formuliert: durch die Erfahrung der Kontingenz, der Zufälligkeit und Sinnlosigkeit der Welt hervorgerufen werden. Sie tun dies auf zweifache Weise: dadurch daß sie 1. das Leiden und Böse so erklären, daß sie für Menschen unter bestimmten geschichtlichen Lebensbedingungen eine befriedigende Antwort auf die Fragen nach dem letzten Sinn des Lebens geben und dadurch Trost spenden. Der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele bzw. der Auferstehung der Toten sollte z. B. nicht nur erklären, daß zur Welt das Diesseits und Jenseits gehört, er sollte auch Trost und Hoffnung für diejenigen bieten, die, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr bereit und in der Lage waren, allein im Diesseits den Sinn ihres Lebens zu finden. Sie tun es 2. dadurch, daß sie Handlungsanweisungen zur praktischen Bewältigung aufzeigen, z. B. durch magische Praktiken und rituelle Handlungen, in Paradigmata des Mythos, durch sittliches Handeln, das von einem moralischeren Gottesbegriff aus bzw. durch den Begriff des Gewissens bzw. der praktischen Vernunft begründet wird. Deutungssysteme haben damit in vormodernen Gesellschaften eine kognitive und eine praktische Funktion. Sie müssen etwas leisten, das moderne Wissenschaften auf Grund ihrer methodischen Präzisierung und Beschränkung prinzipiell nicht leisten können. Wissenschaftliche Selbst- und Welterklärung und Sinn- bzw. Weltdeutung waren in den Deutungssystemen vormoderner Gesellschaften noch nicht wie in der Moderne auseinandergetreten.

Der im folgenden verwendete Begriff des Bösen ist enger als der des Leidens; nicht alle Leiden sind auf Böses, vor allem nicht auf Böses als moralische Schuld zurückzuführen. Diese Erfahrung wird am Beginn der alteuropäischen Gesellschaft in geradezu klassischer Weise durch die Antigone des Sophokles und das Buch Hiob artikuliert. Die Unterscheidung dieser beiden Begriffe sowie der zum Problemfeld des Bösen gehörenden Begriffe Schuld, Sühne, Gewissen, Verantwortung sowie die Kritik all dieser Begriffe ist allein schon in der europäischen Geschichte sehr umstritten. Auch die Bedeutung dieser Begriffe läßt sich daher nur durch genauere geschichtliche Analysen präzisieren.

III. Geschichtliche Konkretisierungen

Deutungssysteme waren zumindest in vormodernen Gesellschaften dadurch gekennzeichnet, daß sie entweder in einer Gesellschaft allein anerkannt und institutionalisiert waren (z. B. in primitiven Gesellschaften) oder daß sie in Gesellschaften (z. B. der Alteuropas) miteinander stimmig waren. Stimmig sind Deutungssysteme, wenn sie den Menschen auf die für diese Gesellschaft spezifischen Herausforderungen und Grundprobleme Antworten geben, die miteinander auf einer bestimmten Abstraktionsebene vergleichbar sind. So unterscheiden sich zwar griechisch-römische Deutungssysteme von jüdisch-christlichen. Bei einem Vergleich historischer Gesellschaftsformen sind jedoch die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen innerhalb der alteuropäischen Gesellschaft kaum übersehbar.

An zwei Gesellschaftsformen, die verschiedene Stufen der Differenzierung und Entwicklung der Menschheit repräsentieren, sei typologisch vereinfacht erläutert, wie Menschen mit verschiedenen religiösen und quasireligiösen bzw. philosophischen Deutungssystemen Erfahrungen des Leidens und des Bösen zu bewältigen versuchen. Wir beschränken uns auf einige Unterschiede zwischen den primitiven Gesellschaften und der alteuropäischen Gesellschaft. Für einen Vergleich dieser beiden Gesellschaftsformen, die historisch nacheinander, aber auch nebeneinander bestanden, haben sowohl die Philosophie von Plato bis Hegel und Marx als auch die Humanwissenschaften (z. B. die Anthropologie, Ethnologie, Religionswissenschaft, Historie) umfangreiches Material und verschiedene Hypothesen bereitgestellt. Wir beschränken uns bei diesem Vergleich der Deutungssy-

steme auf einige Gemeinsamkeiten und Differenzen. Konkrete historische Zusammenhänge und Übergangsformen sowie die für den Wandel der Deutungssysteme relevanten technologischen, ökonomischen, sozialen und politischen Veränderungen können hierbei selbstverständlich nicht dargestellt werden.

Den Deutungssystemen der primitiven Gesellschaften und der alteuropäischen Gesellschaft ist bei allen Unterschieden dies gemeinsam: Die Welt ist für die Menschen noch nicht entmythologisiert bzw. entontologisiert, die außermenschliche Welt noch nicht bzw. noch nicht völlig «de-sozialisiert». Es geht daher den Menschen in ihren Deutungssystemen nicht nur um Menschliches im modernen Sinne – um innere Motive, Vorstellungen, Wünsche, Intentionen, Entscheidungen, Konflikte, nicht um ihre biologischen, psychischen, sozialen Bedürfnisse und Interessen. Die Menschen verstehen sich noch als Teil der Natur und der sozialen Umwelt. Sie wissen sich noch abhängig von Handlungen und Konflikten der Götter und eingelassen in den Kreislauf der Natur sowie in das überzeitliche Geschehen der Schöpfung der Welt, der Geburt Christi und seiner Wiederkehr. Phänomene des Leidens und des Bösen sind von daher für diese Menschen Verletzungen der übermenschlichen natürlichen und göttlichen Ordnung der Welt, die durch rituelle und magische Handlungen bzw. durch sittliches Handeln wiederhergestellt werden müssen. Religiöse und mythische Deutungssysteme haben die Funktion, diese Verletzungen zu erklären und Paradigmata des Handelns anzugeben, mit denen man die Ordnung wiederherstellen kann. Das Leiden und das Böse wird daher von den Menschen in primitiven Gesellschaften und in der alteuropäischen Gesellschaft nicht nur als eine Bedrohung des Menschen, sondern im Kontext der Religion als Widergöttliches und im Kontext der Ontologie als Nichtseiendes erfahren. Das Leiden und das Böse ist für sie nach der von Leibniz geprägten Unterscheidung nicht nur ein malum morale, sondern auch ein malum physicum bzw. metaphysicum.

Allerdings ist die Art und Weise sehr verschieden, in der die Menschen in primitiven Gesellschaften sowie in der alteuropäischen Gesellschaft ihre Erfahrungen des Leidens und des Bösen im einzelnen theoretisch und praktisch zu bewältigen versuchen. Die Entwicklung der Technologien, der sozialen und politischen Differenzierung und damit verbunden die Individualisierung des Menschen erfordern in beiden Gesellschaftsformen ver-

schiedene Formen des menschlichen Handelns. Einige Unterschiede seien kurz angedeutet:

Primitive Gesellschaften sind gekennzeichnet durch geringe technologische Mittel zur Beherrschung der Natur, geringe soziale Differenzierung, geringe politische Organisation. Die partikuläre (und nicht universale) Stammesreligion legitimiert nur für Stammesangehörige die personale und soziale Identitätsbildung, und sie grenzt die Stämme voneinander ab. Die Zeit- und Raumvorstellungen der Mythen sind verschieden von alteuropäischen, erst recht von modernen Vorstellungen. Der Schauplatz der Mythen in primitiven Gesellschaften ist die Natur, auf dem Götter, Menschen und Dinge auftreten. Die Natur ist noch nicht entdämonisiert, die Welt der Götter und Menschen bzw. Gott und Welt sind noch nicht wie etwa in späteren Schöpfungslehren unterschieden. Es gibt noch keine, jedenfalls keine entwickelteren Jenseitsvorstellungen. Dieser geringen Differenzierung entspricht eine geringere Individualisierung des Menschen. Da sich die Menschen noch weithin als Objekte böser und guter Geister und als Nachahmer der in den Mythen angegebenen Paradigmata des Handelns verstehen, ist für sie das Böse kein innerer Vorgang (Schuld), sondern eine Verletzung der physischen, sozialen und kosmischen Ordnung, die dementsprechend nicht durch Reue und eine «Revolution der Denkungsart» (Kant), sondern durch institutionalisierte magische Praktiken und rituelle Handlungen wiederhergestellt wird. Wo das Böse als Makel und Befleckung erfahren wird, gibt es noch keine bewußte Unterscheidung zwischen Physischem und Psychischem, zwischen physischem Übel (Krankheit, Tod) und moralisch Bösem.

Mit der wachsenden technologischen Beherrschung der Natur, der größeren Differenzierung und Organisation der Gesellschaft ist eine größere Individualisierung des Menschen und eine Universalisierung der Deutungssysteme notwendig. Dies zeigt die alteuropäische Gesellschaft. Für die Einheit der Welt sind jetzt nicht mehr partikuläre Götter, sondern ein einziger universaler Gott verantwortlich. Griechische Kosmoslehren und der jüdisch christliche Schöpfungsmythos garantieren, daß die Welt als Natur verläßlich und geordnet ist, ja teleologisch auf den Menschen als Endzweck der Natur und Schöpfung gerichtet ist. Mit der Individualisierung und Moralisierung des Menschen ergibt sich auch die Individualisierung und Moralisierung Gottes. Plato verteidigt gegen die Dichter und Sophisten trotz des Übels und des Bösen

in der Welt die Unschuld Gottes, die Bibel seine Heiligkeit. Die Individualisierung des Menschen erfordert auch neue Glaubensmedien. Die jüdisch-christliche Religion entwickelt die Vorstellung eines Gottes, der sich den Menschen offenbart und der von ihnen ansprechbar ist. Gott kann hier also nicht mehr als unpersönliche Naturmacht, auch nicht als unansprechbarer *Nous* gedacht werden. Mit der Individualisierung und Moralisierung wächst die Unterscheidung zwischen physischem Übel und moralischem Bösen, zwischen Diesseits und Jenseits.

Bereits Kant, Marx und Freud, um nur diese zu nennen, erörtern ausdrücklich, warum unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft aus theoretischen und praktischen Gründen manche bisherigen religiösen und philosophischen Deutungssysteme um der Freiheit und Menschlichkeit des Menschen bzw. um der Herstellung von mehr Freiheit und Menschlichkeit willen nicht mehr überzeugen können. Es kann für Kant keine Erklärung des Bösen geben, die von den «unserer eigenen Tat» vorgegebenen übermenschlichen (göttlichen und dämonischen) Mächten bzw. von der Materie oder der Endlichkeit des Menschen ausgeht – auch wenn man hiernach nach Kant auf einen «begrifflichen Grund» des Bösen verzichten muß. Wäre Gott für das Leiden und Böse verantwortlich, so wäre nach Kant seine Gerechtigkeit, Allmacht und Heiligkeit unglaubwürdig und damit der Atheismus um der moralischen Selbstbehauptung des Menschen willen unausweichlich. Wäre Nichtgöttliches (z. B. höhere geistige Wesen: Satan, Dämonen; Materie) dafür verantwortlich, so wäre damit ebenfalls Gott als Schöpfer unglaubwürdig, und die Freiheit und Verantwortung des Menschen als eines sittlichen Wesens wären aufgehoben. Kant bestreitet nicht, daß der Mensch schon vor seinen individuellen Taten in einen Zusammenhang des Leidens, der Schuld und des Bösen verstrickt ist, in dem er nicht nur Urheber, sondern auch Opfer ist. Er sucht daher in seiner praktischen Philosophie, Geschichts- und Religionsphilosophie nicht nur nach sittlichen Maximen und Handlungsanweisungen, mit denen die Menschen diesen Zusammenhang beseitigen oder doch wenigstens mildern können; er entwickelt auch Denkmodelle und Hypothesen, mit denen man sich diesen Zusammenhang wenn auch nicht wissenschaftlich erklären, so doch wenigstens plausibel machen kann. Marx und Freud unterscheiden sich neben ihrer totalen Metaphysik- und Religionskritik vor allem dadurch von Kant, daß sie

bei der Entwicklung von Strategien und Denkmodellen konkreter, als es Kant möglich war, die veränderbaren ökonomischen, psychischen, gesellschaftlichen und politischen und die unveränderbaren biologischen Bedingungen des Menschen und seines Handelns sichtbar zu machen versuchen.

Wenn man die Deutungssysteme der primitiven und alteuropäischen Gesellschaft mit den Erfahrungen des Leidens und des Bösen in modernen Gesellschaften vergleicht, so werden viele offene Fragen deutlich. Von den modernen Gesellschaften aus stellen sich z. B. folgende:

1. Geht es in vormodernen Deutungsversuchen nicht letztlich um eine Bestreitung oder zumindest Verharmlosung (das Böse als Nichtsein bzw. als ein «Beinah-Nichts» [Leibniz]) von Leiden und Bösem in seiner individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension durch Deutungssysteme, die vor allem sicherstellen wollen, daß die Welt im ganzen gut und verlässlich ist und daß das Böse nur sekundär ist, privatio, keine eigenständige Macht?

2. Machen selbst gutgemeinte Theodizeever suche und Entlastungsversuche Gottes nicht den Gottesbegriff und die Moralität des Menschen zweideutig, so daß von hier aus zwei mögliche Konsequenzen verständlich sind: entweder totale Ablehnung eines unglaublichen Gottes im Namen des sittlichen Humanismus (z. B. Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Freud, Bloch, Camus) oder die Suche nach einem neuen Gottesbegriff (z. B. Kierkegaard, Dostojewskij)?

3. Sind Deutungen des Individuums im Kontext einer teleologisch interpretierten Natur oder einer Substanzphilosophie für das neuzeitliche Bewußtsein nicht zu heteronom?

4. Werden in alteuropäischen Deutungssystemen vom neuzeitlichen Problembewußtsein aus nicht Phänomene des Bösen zu statisch und unveränderbar gedacht, auf jeden Fall als zu wenig auch ökonomisch, sozial, politisch und psychologisch bedingt und daher als veränderbar und überwindbar? Führt alle Substantialisierung und Ontologisierung des Bösen nicht letztlich bewußt oder unbewußt zur Verhinderung von Versuchen der Beseitigung bzw. Milderung des Leidens und des Bösen?

*IV. Inhaltliche Bedingungen
für heute glaubwürdige Deutungssysteme
des Leidens und des Bösen*

Von der Philosophie aus wurden bisher einige relativ abstrakte Überlegungen vorgetragen zu der These, daß es sich bei den Erfahrungen des Leidens und des Bösen um fundamentale Bedrohungen der personalen und sozialen Identität des Menschen handelt. Was dies bedeutet, wurde an verschiedenen Kontexten der Geschichte und Gegenwart inhaltlicher expliziert: durch Hinweise auf die Erfahrungen des Leidens und des Bösen sowie auf die Wandlungen dieser Erfahrungen in einigen geschichtlichen Gesellschaften (primitive Gesellschaften, alteuropäische Gesellschaft, moderne Gesellschaften), durch Hinweise auf vorneuzzeitliche religiöse und quasireligiöse bzw. philosophische Deutungssysteme dieser Erfahrungen sowie zu neuzeitlichen wissenschaftlich begründeten Ideologien und Weltanschauungen. Hierbei wurde wiederholt von Entwicklungen gesprochen. Was meint dieser Begriff? Gibt es trotz aller ungleicherzeitigen Kultur-, Gesellschafts- und Nationalgeschichten und trotz aller in der Geschichte unübersehbaren Phänomene von Stagnationen und Regressionen so etwas wie eine Weltgeschichte der Menschen mit irreversiblen Entwicklungen? Und wenn ja: Woran kann man diese erkennen?⁵

Die bisher in Europa entwickelten Weltgeschichtsmodelle sind aus vielen Gründen zu eng und zu europazentriert: Die eine Zeitlang anerkannten inhaltlichen Zielvorstellungen für technologische, wirtschaftliche, rechtliche und politische Prozesse lassen sich inzwischen ohne erhebliche Korrekturen bzw. Konkretisierungen weder in Europa selbst noch in nichteuropäischen Gesellschaften realisieren. Aber auch von bisherigen nichteuropazentrierten Modellen aus kann man nicht auf eine inhaltlich konkrete Weise die Einheit der sich realisierenden Weltgesellschaft oder gar konkret universale Deutungssysteme angesichts des Leidens und des Bösen entwickeln. Trotzdem läßt sich die These rechtfertigen, daß es im geschichtlichen Prozeß der Entwicklungen der Gesellschaften einige nichtbeliebige, zumindest für die Gegenwart und die überschaubare Zukunft nicht beliebig änderbare Errungenschaften gibt, die mit dem zusammenhängen, was heute als Menschlichkeit des Menschen anerkannt wird und anerkannt werden soll: eine wachsende Differenzierung der Gesellschaft, d. h. eine wachsende Autonomie und Interdependenz der einzelnen so-

zialen Institutionen und Systeme (von der Familie bis zu den übernationalen technologischen, wirtschaftlichen und politischen Systemen); eine Zunahme an Individualisierung des Menschen und damit an Selbstreflexion; ein größeres Bewußtsein der Menschen von der Veränderbarkeit des Menschen, der Natur und der Gesellschaft und mehr Erfahrungen von und mit evolutionären bzw. revolutionären Veränderungen; ein Wachstum zumindest des Bewußtseins von Freiheiten trotz aller alten und neuen Formen von Unfreiheiten. Von diesen und anderen weltgeschichtlich späten, sehr voraussetzungsreichen und durchaus nicht selbstverständlichen Errungenschaften, die hier, wie gesagt, nicht im einzelnen dargestellt und erläutert werden können, könnte man sicher die zur Zeit außerordentlich verschiedenen, ja zum Teil widersprüchlichen Erfahrungen und Deutungsversuche des Leidens und des Bösen plausibler machen und inhaltliche Bedingungen für glaubwürdige Deutungssysteme finden. Man könnte von hier aus etwa zeigen, warum ein unkritischer Rückgriff auf vorneuzeitliche Deutungssysteme nicht ohne gefährliche Regressionen möglich ist, warum traditionelle Mythen zwar manches zu denken geben, was heute die Wissenschaften und das alltägliche Bewußtsein mit seinen durchschnittlichen Rationalitäts- und Realitätsvorstellungen nicht mehr zu denken vermag, warum traditionelle Mythen jedoch, wenn sie den gegenwärtigen Stand des Bewußtseins von Freiheiten nicht unterbieten wollen, nur noch als Terror oder Spiel wieder eingeführt werden können.

Abschließend sei in einigen Thesen knapp zusammengefaßt, was sich von den vorgetragenen historischen und systematischen Überlegungen aus über inhaltliche Bedingungen für heute glaubwürdige Deutungssysteme des Leidens und des Bösen sagen läßt.

1. Es gibt in der sich realisierenden Weltgesellschaft kein konkret universales Deutungssystem des Leidens und des Bösen, das für die Menschen in verschiedenen Kulturen und Gesellschaften glaubwürdig ist. Weder in Europa (z. B. in der Substanz- oder Subjektivitätsphilosophie) noch in Afrika (in der Philosophie der *négritude*) noch in Lateinamerika (in der Theologie und Philosophie der Befreiung) noch in China (in den Kulturrevolutionen) wurden bisher Deutungssysteme entwickelt, die dem Universalitätsanspruch genügen, den in Europa bisherige Deutungssysteme glauben erheben zu können. Versuche, von einzelnen Kulturen aus durch Kulturvergleich synkretistisch

neue inhaltliche Deutungssysteme zu stiften, blieben Produkte von Wissenschaftlern und Intellektuellen. Es ist wahrscheinlich, daß in Zukunft die Frage nach der Kompatibilität von Deutungssystemen nicht nur eine Frage von Wissenschaftlern und Intellektuellen sein wird. Es ist jedoch nicht erkennbar, daß es in der überschaubaren Zukunft ein konkret universales Deutungssystem des Leidens und des Bösen für alle Menschen geben wird. Daher ist es nicht nur legitim, sondern auch notwendig, bei Überlegungen zum Thema Leiden und Böses von kulturbedingten Voraussetzungen auszugehen. Die vorliegenden Überlegungen gingen von europäischen Lebensbedingungen aus. Trotz der in den fünfziger und sechziger Jahren viel diskutierten Emanzipation, Säkularisation und Geschichtslosigkeit der Industriegesellschaften leben auch heute noch die meisten Menschen direkt oder indirekt bei der Bewältigung ihrer Erfahrungen des Leidens und des Bösen von den Residuen, die in der europäischen Geschichte gebildet wurden. Zumindest sind unserem Bewußtsein die europäischen Traditionen näher als die z. B. der Inder und Chinesen, auch wenn durch den Prozeß der Rationalisierung innerhalb und außerhalb der Wissenschaften einige alteuropäische Annahmen offenbar unwiederholbar verloren sind.

2. Der Rationalisierungsprozeß in den Wissenschaften und der Technik hat das Verhältnis der Menschen zur außermenschlichen und menschlichen Natur nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch radikal verändert. Die Natur ist für uns entdämonisiert, entontologisiert und «de-sozialisiert». Der Rationalisierungsprozeß hat jedoch auch viele neuzeitliche Fortschrittsideologien entideologisiert. Die Menschen können die außermenschliche und menschliche Natur nicht beliebig verändern, wenn sie menschlich leben wollen. Das zeigen Erfahrungen der Grenzen des Wachstums sowie Erfahrungen mit der nicht beliebig änderbaren Natur der Kinder, der Alten, der Kranken und Gesunden. Die Menschen können jedoch aus der nicht mehr teleologisch interpretierten außermenschlichen Natur keine glaubwürdigen Deutungssysteme des Leidens und des Bösen gewinnen. Die Natur ist im Blick auf die letzten Fragen des Menschen nach dem Sinn des Leidens und des Bösen sinnleer.

3. Der Rationalisierungsprozeß und die Natur- und Sozialtechnologie haben sicher viele alteuropäische und neuzeitliche Deutungen des Individuums, vor allem dessen Universalitätsanspruch als unhaltbar erwiesen. Die bisher vorgetragenen

Argumente und Gegenkonzepte haben jedoch nicht die Annahme widerlegt, daß nur noch die Deutungssysteme glaubwürdig sein können, die von der Annahme eines Individuums als einer wenigstens zum Teil autonomen und selbstverantwortlichen Instanz ausgehen. Der in der griechischen Kultur und in der jüdisch-christlichen Religion eingeleitete Individualisierungsprozeß scheint in den Industriegesellschaften, aber vermutlich auch in der Weltgesellschaft der in verschiedener Weise prophezeite «Tod des Menschen». Ob für uns, aber auch für nichteuropäische Gesellschaften, Konzepte einer nichtindividualistischen Deutung des Menschen eine ernsthafte Alternative sein können, ist unwahrscheinlich. Ohne Leid und Böses erfahrende Individuen kann man sich eine «schöne neue Welt» (Huxley), nicht jedoch eine menschliche Gesellschaft vorstellen.

4. Vorneuzeitliche Deutungssysteme beschränken sich, etwas vereinfacht ausgedrückt, darauf, Leiden und Böses im Zusammenhang einer statisch interpretierten Welt verschieden zu interpretieren. Nach allen bisherigen Erfahrungen der Geschichte ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß es jemals einen gesellschaftlichen Zustand ohne Phänomene des Leidens und des Bösen geben wird. Wer jedoch hieraus die Konsequenz zieht, grundsätzlich alle konkreten Utopien und die sich aus ihnen ergebenden konkreten Handlungsanweisungen zu verwerfen, der denkt und handelt nicht nur ungeschichtlich, sondern fällt hinter den Stand des neuzeitlichen Bewußtseins zurück. Jedes Deutungssystem, das nicht darauf zielt, den einzelnen und die gesellschaftlichen Gruppen zu veranlassen, so viel an Leiden und Bösem zu beseitigen bzw. zu mildern, wie zu beseitigen bzw. zu mildern ist,

und so viel wissenschaftlich zu erklären, wie zu erklären ist, ist ungläubwürdig. Es kommt auch in diesem Zusammenhang darauf an, das Leiden und das Böse nicht nur verschieden zu interpretieren, sondern es zu beseitigen, soweit dies möglich ist.

5. Wenn das alles stimmt, so stellt sich auch angesichts des Problems des Leidens und des Bösen die schwierige Frage, ob und wie die nicht beliebig reproduzierbaren religiösen und nichtreligiösen bzw. philosophischen Deutungssysteme durch kritische Erinnerung⁶ lebendig bleiben können; ob und wie Traditionen durch bewußte Aktionen lebendig bleiben können, wenn diese weder durch hermeneutische noch durch ideologiekritische Verfahren zu bewahren sind. Es ist unwahrscheinlich, daß es in einer Welt, die sich immer schneller und radikaler wandelt, noch vielen Menschen glaubwürdig sein wird, durch Reflexion bzw. durch Meditation die Geschichte aufheben und die Zeit transzendieren zu können und dadurch Zugang zu glaubwürdigen Deutungssystemen zu gewinnen. Es wäre auch zu fragen, ob das Christentum diese Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen geben muß.⁷ Es ist allerdings auch nicht sicher, ob nicht im Prozeß der weiteren Rationalisierung und Technisierung unwiderruflich Traditionen und damit auch die Fähigkeit des Menschen, Leiden und Böses überhaupt noch zu erfahren, zerfallen werden. Wir dürfen jedenfalls «die Möglichkeit einer bedeutungslosen Emanzipation (nicht) ausschließen... Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Überwindung uralter Repressionen, darin, daß sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätte».⁸

¹ W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft* (Frankfurt 1973) 96: «Archaische Bilder sind noch nicht abgetan, moderne noch nicht an ihre Stelle getreten» (100).

² Einiges spricht dafür, daß es auch in der verwalteten Welt den «nachlebenden Mythos inmitten einer nur zum Schein entmythologisierten Menschheit» (Adorno) gibt. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß «bei der fortschreitenden Kultur des menschlichen Geschlechts ein neues für wirkliche Offenbarung zu haltendes Buch... Eingang finden» (Kant) wird. «Die Wahrscheinlichkeit, daß eine noch nicht existierende Mythologie, d. h. eine, die sich auf keinen herkömmlichen mythologischen Bestand berufen, sondern eine frische von der Gottheit gesandte Offenbarung verkünden würde, erhebliche Bereiche der zeitgenössischen Kultur erobern könnte, ist jedoch gering. Mohammed war der letzte Prophet in der Geschichte, dem dies gelang» (L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* [München 1973] 135-136).

³ Dies scheint sicher für manche (Philosophen und vor allem Nichtphilosophen) wenig, zu wenig zu sein. Für andere scheint dies jedoch eher zu viel zu sein. Nach Habermas

etwa kann die Philosophie heute nur noch formale Bedingungen des Zustandekommens neuer Normen und Deutungssysteme angeben.

⁴ In der alteuropäischen Gesellschaft z. B. Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten, Systeme der Gnosis, Theoreme vom Verfall des Goldenen zum Eisernen Zeitalter, Sündenfall- und Erbsündentheoreme.

⁵ Hier kann selbstverständlich kein Entwicklungsmodell vorgetragen werden, mit dem das ethnologische, religions- und wissenschaftsgeschichtliche Material im Zusammenhang eines Gesamtprozesses mit logisch aufeinander folgenden Stufen gedeutet werden kann. Hier kann selbstverständlich auch keine vollständige Analyse aller Faktoren geliefert werden, die lang- oder mittelfristig für die Entwicklung der Deutungssysteme und der Gesellschaften entscheidend sind, z. B. technologische, ökonomische, ethnisch-nationale, soziale, politische, rechtliche und religiöse Faktoren. Es gibt einsteilen keine überzeugende dialektische oder nichtdialektische Logik der Entwicklung von Deutungssystemen des Leidens und des Bösen bzw. der Gesellschaften.

⁶ Zum Problem der kritischen Erinnerung siehe etwa meine Arbeiten: *Praktische Philosophie im Prozeß der Aufklärung*: W. Oelmüller (Hrsg.), *Fortschritt wohin?* (Düsseldorf 1972) 87–135, vor allem 121–129; *Die Grenze des Säkularisierungsbegriffs am Ende der bisherigen Neuzeitgeschichte*: U. Hommes (Hrsg.), *Gesellschaft ohne Christentum?* (Düsseldorf 1974).

⁷ Dies müßte im kritischen Gespräch mit neueren Versuchen der Deutung des Leidens und des Bösen, z. B. von Ricœur und Kolakowski, im einzelnen erörtert werden.

⁸ J. Habermas, *Kultur und Kritik* (Frankfurt 1973) 345.

WILLI OELMÜLLER

geboren 1930 in Dorsten. Er studierte Philosophie, Germanistik und Pädagogik an der Universität Münster, an der er auch promovierte und sich habilitierte. Seit 1965 ist er Professor für Philosophie an der Gesamthochschule Paderborn und an der Universität Münster. Er ist Mitherausgeber des «Historischen Wörterbuchs der Philosophie» und der interdisziplinären Forschungsreihe «Gesellschaft und Theologie» und veröffentlichte u. a.: *Die unbefriedigte Aufklärung* (Frankfurt 1969), Metz-Moltmann-Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung* (Mainz-München 1970), *Was ist heute Aufklärung?* (Düsseldorf 1972).

Jean-Pierre Jossua
«Die alte Schlange
wurde gestürzt»
(Offb 12,9)

I.

Ist man bereit, dem Consensus der Theologen einige Bedeutung beizumessen, so muß man zugeben, daß die theologische Frage nach dem «Teufel» sich gegenwärtig in einem Zustand absoluter Unklarheit befindet. Ist man ferner der Überzeugung, daß die *heilsgeschichtliche* Theologie in ihren Konstruktionen nicht minder willkürlich verfährt als ihre Vorgängerin mit ihrem «ontologischen» Rüstzeug, so wird man nicht der Versuchung verfallen, die Probleme mittels einiger Ableitungen aus dem Raum einer «Heilsökonomie» lösen zu wollen. Aus diesen Gründen habe ich nur mit einigem Zögern und Widerstreben den an mich gerichteten Antrag angenommen, den vorliegenden Artikel zu schreiben und begeben mich mit eben diesen Gefühlen nun an seine Abfassung. Dennoch hat mich die Art der den potentiellen Mitarbeitern dieser Ausgabe vorgeschlagenen Problemstellung schließlich noch gereizt, mich an dieser Sache zu versuchen. Ich glaube, ich habe den größten Teil der in den letzten vierzig Jahren zu diesem Thema erschienenen Literatur gelesen, und gewiß würde nichts diesem neuen Heft gleichkommen – wenn die Autoren tatsächlich den Weg einschlugen, der ihnen nahegelegt ist. Was die theologische Frage anbetrifft, so scheint diese mir

vollkommen zentriert – und das ist ja für die Sache selbst das Wesentliche –, denn sie sieht für den Artikelentwurf den Titel vor «Das Böse, die Erlösung und das Heil»; meine Absicht ist nun, von da auszugehen, hierzu meinen Kommentar zu geben und hier mit meiner Kritik anzusetzen. Zu diesem Zwecke werde ich damit beginnen, daß ich ihn analysiere, indem ich auf meine Weise die Anordnung und die Verknüpfung der Aussagen, die er enthält, aufgliedere.

1. *Erste These* (oder Hypothese, denn hierin liegt die Frage nicht): Die Hauptsache im Neuen Testament, die seine gesamte theologische Perspektive beherrschen und zur Einheit zusammenfassen muß, ist «Christi Sieg über Satan»; tatsächlich «gipfelt alles in der Entthronung aller Mächte des Bösen durch Christus».

2. *Zweite These*: Sie bildet eine Art Vorfrage zur ersten, da sie die Bedeutung ihres Sachbereiches, des Bösen, umreißt: «Es ist wesentlich für die biblische und christliche Lehre über Schuldhaftigkeit, Erlösung und Heil, daß der Mensch persönlich und kollektiv für das Böse verantwortlich ist.» Wir werden also «von unserer Bosheit» errettet. Damit haben wir die Verbindung zwischen den beiden ersten Thesen, aber man drückt das Verhältnis zwischen der «Bosheit» und den «Mächten des Bösen» nicht aus und somit ebenso wenig das Verhältnis zwischen der Rettung vom einen und dem Sieg über die andern.

3. Wie dem auch sei, man wird aus der zweiten eine *dritte These* ableiten, die bereits eine Folgerung ist, dabei aber eine Tendenz zeigt, die dahin geht, das Gewicht der ersten zu relativieren: Ohne unsere «Bosheit» wären «alle Mächte des Bösen machtlos». Es ist überraschend, wenn wir feststellen, daß «in der Soteriologie der Bibel Satan und die Dämonen (Nichtse) sind». Zumindest also handelt es sich hier nicht um ein wirklich in sich Bestand habendes *explikatives* Prinzip.