

Wilhelm Schmidt-Biggemann

GOTT, VERSUCHSWEISE

Eine philosophische Theo-Logie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: clivewa/shutterstock
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38123-2
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82123-3

Inhalt

Einleitung	9
------------------	---

I. IST DER TEUFEL BÖSE?

GOTT UND SEIN JÜNGERER ANTIPODE

Die Mustergeschichte des Teufels	15
Was heißt böse?	17
Geschichtstheologie des Bösen	19
Der Terror der Kontingenz	20
Die Dialektik des Opfers	21
Versöhnung und Gottesprädikation	24
Mysterium iniquitatis	25
Emanzipation und Sünde	26
Selbstherrlichkeit des Ungehorsams	27
Transzendente Personalität des Bösen	29
Diabolus auget Gloriam Dei	31
Katechont bis zum Ende der Welt	33

II. DER GOTT DER THEODIZEE UND SEINE WIDERSACHER

I.	36
Welche Vernunft?	37
Die Positivität der Offenbarung	39
Vernunft des Glaubens?	41
II.	44
Cur potius aliquid quam nihil: Leibniz' theologisches Konzept	44
Erster Grund oder trinitarischer Gott?	49
Schöpfung	53

INHALT

Offenbarung und Sünde	55
Christologie	59
Propositionale Vernunft und christliche Theologie	61
III.	62
Pantheismus	63
Naturalismus	64
Darwinismus: moralneutrale Perfektion	65
Sozialer Fortschritt	67
Historische Erfahrung	68
IV.	69
Die Rückkehr des unbekanntes Gottes	69
Kolonialismus der Rationalität	71
V.	73
Rationalität und Realität	73

III. GOTTESVERWALTUNG, SAKRAMENTAL

Zumutung Offenbarung: Theresa	76
Einhegung des Heiligen	78
Magische Zeichen	80
Sakrament, das verwaltete Geheimnis	84
Eucharistie	87
Performativ erzeugte Anwesenheit Gottes	87
Mein Fleisch für das Leben der Welt	88
Deutung, Entheimnissung und Inszenierung	90
Im Geist der Demut	92

IV. DAS GEHEIMNIS UND DIE LOGIK DES VERDACHTS

Kraft der Sprache: Befehl, Bitte, Magie	93
Hermeneutik des Verdachts	94
Innerlich/äußerlich	97

V. DER WILLE ZUM SEIN: EIN DEVOTER ERMÄCHTIGUNGSAKT	
Ungrund	101
Die fromme Logie, Tragik und Auswege	106
VI. SPUREN	
Spur, Zeichen, Signatur, Indiz	110
Ist das Seiende die Spur des Einen?	112
Indizien, theologisch	114
Gottes Spur	114
Gottes Bild	116
Signatura rerum	117
Wie nicht sprechen	120
Sich zeigen	123
Vor jeder Logie: Ereignis	125
VII. SENSUS ANAGOGICUS: KONFESSIONELLE BROCKEN	
Widerwillige Konfessionen	128
Institution	129
Kult	131
Gottes Prädikation	132
Sensus anagogicus	134
Trinität	136
Negative Theologie	137
Toleranz	138
Der große Magen	139
VIII. FINALE, PHILOSOPHISCH, THEOLOGISCH	
	141

Einleitung

Nachdenken über Gott scheint wieder öffentlicher zu geschehen – die hier vorliegenden Texte sind auch ein Zeugnis dafür. Es handelt sich um intellektuelle Gedankenknäuel philosophischer Theologie, die der vielleicht nachhaltigsten geistigen Entdeckung – oder eher Erfindung? – der Menschheitsgeschichte hinterherfragen, dem Monotheismus. Obwohl seine Abschaffung oft propagiert wurde, hat er sich doch als historisch wirksames, intellektuell unerschöpfliches, praktisch unentbehrliches Sinn- und Trostversprechen erwiesen. Aber das Versprechen ist prekär, es ist alles andere als stabil, denn die Einlösung dieses Versprechens ist definitionsgemäß in dieser Welt nicht vorgesehen. Und die andere Welt lässt in ihrer Erscheinung auf sich warten.

Er zeigt sich, wenn er sich denn zeigt, demjenigen, der ihn auch erwartet, und dafür muss er als mögliches Objekt der Begierde vor-gedacht werden. Es ist offensichtlich, der Ort Gottes ist die Kultur. Die Kultur wird den monotheistischen Gott, wenn er erst einmal gefunden wurde, nicht wieder los. Man muss nicht an ihn glauben, aber man muss mit ihm rechnen – berechenbar wird er dadurch nicht. Er bleibt ein Unruhefaktor im menschlichen Kulturhaushalt, der nicht stillgestellt werden kann. Gott ist kein Naturwesen. Wer Gott denkt, hat Kultur. Gleichviel, ob sich in Gott Kulturwünsche substantiieren, ob Unsterblichkeitshoffnungen, Gerechtigkeitserwartungen, kosmisches Liebesbedürfnis, Warum-Fragen, allemal zeigt sich: Gott ist ein Kulturphänomen. Aber damit er das sein kann, muss er mehr sein als ein Phänomen. Denn den Ansprüchen, die an ihn gestellt werden, wird er nur gerecht, wenn er eben nicht nur ein Kulturphänomen ist, sondern eine kulturgarantierende Realität. Bloß,

was ist das für eine Realität? Diese Frage erzeugt das paradoxeste aller Gebete: Herr, „lieber“ Gott, lass es dich geben!

Auf den ersten Blick erscheint der Monotheismus einfach: Ein Gott, eine Wahrheit, ein Höchstes, ein Grund. Gegen den Monotheismus kann sich auf die Dauer kein Polytheismus behaupten. Er saugt alle Polytheismen auf. Je länger man sich freilich auf das Thema einlässt, desto komplexer, ja geheimnisvoller wird der Gegenstand dieser Gedanken. Ist es überhaupt ein Gegenstand? Die Versicherungen, die der Monotheismus bieten zu können beansprucht, erweisen sich, wenn man sie genauer ansieht, als ein verschlungenes Bündel von Fragen; und die versprochene Stabilisierung verkehrt sich in ihr Gegenteil. Das Ergebnis ist eine beunruhigende Oszillation: Man möchte der Trost- und Sicherheitsverheißung trauen, traut sich aber nicht recht. Diese unsicheren Versicherungen wird man nicht los. Und man kann sie auch nicht bewältigen. Man hat den Kredit einmal in Anspruch genommen – wie auch immer – nun lässt er sich nicht tilgen.

Es gibt ein sich ständig entziehendes Moment, das alle geistigen Bewältigungs- und Verwaltungsversuche des Göttlichen unterwandert, die Behauptung nämlich, es handle sich hier um ein Geheimnis. Jedes Geheimnis provoziert die Logik des Verdachts, die damit rechnet, es könne auch ganz anders sein, es handele sich bei den tröstlichen Versprechungen des Monotheismus um selbsterzeugte Denk- und Trostfallen. Dieser Verdacht ist in der Kultur-Existenz des Monotheismus zwar bereits berücksichtigt, aber er hebt den Anspruch dieses Gottes nicht auf, unabhängig, einzigartig und gut zu sein. Der misstrauische Trostverhinderer ist dann konsequenterweise der Böse, und das Böse ist das Anti-göttliche. Es erweist sich, dass das Böse umso wichtiger wird, je glänzender die Optimierungsprädikate Gottes erphilosophiert

werden. Mit dieser Thematik beschäftigt sich der erste Versuch dieses Büchleins: Ist der Teufel böse?

Malum auget decorum in universo. Ist der Glanz des Universums der Abglanz Gottes? Welches Gottes? Wie steht es überhaupt mit den göttlichen Prädikaten? Die philosophischen Theologen und die theologischen Philosophen haben sich seit dem Siegeszug des Monotheismus darin überboten, den einen Gott unüberbietbar gut, wahr, weise, schön zu denken. Aber im Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit bleibt ein Risiko: Was ist, wenn sich der Gott, von dem man auf Gedeih und Verderb abhängig ist, in der historischen Erfahrung nicht so erweist, wie die Theologenphilosophen es gern hätten? Rufen die idealistischen Optimierungsphilosophen je länger, desto mehr einen Widerwillen gegen ihre Besserwisserei hervor, weil sie sich um die gegenläufige Erfahrung nicht kümmern? Provozieren sie nicht, dass der philosophische Gott der Theodizee seine eigenen Widersacher erzeugt? Und ist die Natur wirklich decorum, oder hat sie ihre eigene Dynamik und Perfektion jenseits von Gut und Böse? Das ist das Thema des Versuchs in Kapitel II.

Ob sich Gott zeigt? Wer weiß, und wie? Ob er es ist, der sich zeigt, ob er sich gezeigt hat, bleibt ein Geheimnis. Mit dem Geheimnis ist es wie mit dem riskant schwankenden Gotteskredit. Kann man ein Geheimnis ertragen, diese oszillierende Doppeldeutigkeit von Offenbaren und Verbergen, oder ist es unvermeidlich, dass man sich das Geheimnis gefügig zu machen versucht, um seinen möglichen Schrecken zu bändigen? Der nachhaltigste Versuch, das Geheimnis zu verfugen, ist die Sakramentaltheologie. Sie ist eine Anstrengung, die Anwesenheit Gottes berechenbar zu machen und diese Berechenbarkeit als Kult ständig gegenwärtig zu halten. Genau diese Aufgabe setzt die Institutionalisierung des Kultes voraus. Jeder Kult muss stabil sein, denn sein Sinn besteht darin, die Gottheit gnädig zu stim-

men, und die Kirche als Kultverwaltungsinstitution nimmt für sich in Anspruch, genau dieses zu können. Für dieses Amt erhebt sie einen Monopolanspruch. Zwar ist es evidentermaßen paradox, ein Geheimnis verwalten zu wollen, weil jede Verwaltung das Geheimnis entheimnist; und verwaltet verliert das Geheimnis sein Wesen. Und doch ist kein Geheimnis erfolgreicher inszeniert worden als die Anwesenheit Gottes im Sakrament. Das Sakrament ist die Gegenwärtigsetzung und damit die kultische Dauerpräsenz der Offenbarung; und das Sakrament hat seine Rechtsregeln. Fügt sich das Geheimnis Gottes der recht-gläubigen Verwaltungsanstrengung? Provoziert die kultisch-sakramentale Offenbarungsverwaltung nicht die Hermeneutik des Verdachts, es handle sich eher um einen Selbstermächtigungsakt der kirchlichen Offenbarungsverwaltungsbehörde als um Gottesdienst? Mit dieser Frage befassen sich die Kapitel III und IV.

Wie die Kirche beansprucht, über die göttliche Präsenz kultisch verfügen zu können, so versucht die fromme spekulative Vernunft, die sich gleichwohl als devot versteht, ihren Vollzug als Teilhabe am Göttlichen zu inszenieren. Es handelt sich um eine Assimilationsanstrengung, in der die Dynamik Gottes in Analogie zum Vollzug des Denkens konstruiert wird. Der Gottesbegriff wird als Selbstschau der Intellektualität imaginiert, indem Gott als ständige Selbsterzeugung gedacht wird. Als ewige Reflexion seiner selbst vollzieht sich Gott wie das Denken in Subjekt, Objekt und gegenseitiger Selbstbeziehung von beiden. Aber fügt sich Gott dieser Analogie zur Reflexion des Denkens oder handelt es sich hier um ein Moment der intellektuellen Bemächtigung, dem sich Gott, wenn er denn das geheimnisvolle transzendente Wesen ist, *quo maius cogitari nequit*, entzieht? Diese Frage bestimmt den V. Versuch.

Entzieht ER sich dem Denkbaren? Wenn er nicht denkend erkannt wird, wie offenbart er sich? Entzieht er sich, nachdem

er sich offenbart hat? Wenn er sich entzieht, woher weiß man, dass er es war, der sich zeigte? Hinterlässt er Spuren? Sind die Dinge, die wir als Spuren deuten, wirklich Spuren seiner Offenbarung? Der Gott, der sich angeblich offenbart, verbirgt sich in ein und derselben Bewegung. Ist Offenbarung nicht selbst der Prozess, der den Verdacht provoziert, es werde nicht alles offenbart, und hinter dem Offenbarten verberge sich das eigentliche Geheimnis? Diese Dialektik war seit der Entdeckung der philosophischen Theologie Teil der intellektuell beunruhigten Versuche, über die innere Dynamik des Monotheismus nachzudenken; sie war es und ist es noch immer. Das VI. Kapitel dieses Büchleins stellt mit der Problematik der negativen Theologie Gedankenbewegungen vor, die der Spur des göttlichen Geheimnisses zu folgen versuchen.

Der Geist weht zwar, wo er will. Aber wenn man herausbekommen möchte, wo einst und jetzt darüber gegrübelt wurde, wie er denn sowohl theologisch als auch institutionell wirkte, kommt man um das Nachdenken über den Geist in der Kirche nicht herum. Die Kirche ist mehr als die Gemeinschaft der Gläubigen, sie ist auch die Institution der Zweifelnden, die Definitivinstanz für Ketzereien, und immer wieder die Institution, mit der und gegen die die Frage nach der Offenbarung diskutiert wird. Sie ist eine abendländische Instanz, die abendländische Instanz, ohne die „Logie“ nicht Teil der Religion und wohl auch nicht der Kultur geworden wäre. Sie ist Katalysator von Rationalität und Hoffnungen, sie entlastet von der Zumutung der Offenbarung, indem sie diese verkündigt und zugleich in Dogmen rationalisiert. Sie ist *die* Instanz der Offenbarungsverwaltung, das ist ihr Amt; und weil die Offenbarung definitionsgemäß die menschlichen Kapazitäten überfordert, ist sie auch überfordert. Aber in diesem Amt entlastet die Kirche ihre Mitglieder von den Zumutungen der göttlichen Macht und ihrer Liebesansprüche,

sie macht die Offenbarung erträglich, indem sie sie definiert und kultisch inszeniert. Die Vielfalt dieser Entlastung der Gläubigen, die nur durch diese Entlastung ihren Glauben ertragen können, ist Gegenstand des letzten Versuchs dieses Büchleins. Und es stellt sich heraus, dass aus dieser Vielfalt nur Bruchstücke, als widerwillige Konfession, vorgetragen werden können.

Deshalb ist das philosophisch-theologische Finale auch nur vorläufig. Wenn es endgültig wäre, wären die Fragen, die das Büchlein aufwirft, beantwortet – und beantwortete Fragen sind definitionsgemäß keine mehr und mithin überflüssig. Aber angesichts des infiniten und geheimnisvollen Gegenstandes – wenn es denn einer ist – verbietet sich Endgültigkeit. Deshalb bietet das Finale nur eine Retrospektive der gestellten, nach wie vor offenen Fragen. Es erhebt nicht den Anspruch, ein philosophisch-theologisches Ganzes zu beschließen, das Anfang, Mitte und Ende hätte, im Gegenteil. Es indiziert die Defizienz der Logie angesichts des Unermesslichen.

I. Ist der Teufel böse? Gott und sein jüngerer Antipode

DIE MUSTERGESCHICHTE DES TEUFELS

Ich erzähle eine Mustergeschichte. Mit Mustergeschichte meine ich, dass hier eine Geschichte erzählt wird, durch die plausibel wird, wie etwas entstanden ist. Eine Mustergeschichte hat selbst eine sozusagen begrenzte Begründungsfunktion – sie führt die Entstehung von etwas Neuem auf alte Voraussetzungen zurück, unter denen etwas Neues entstand, ohne doch dieses Neue völlig aus diesen Bedingungen ableiten zu können. Das Neue bleibt neu, aber durchs Geschichtenerzählen wird plausibel, dass es so hat entstehen können. Es wird deshalb eine plausible Geschichte erzählt, die die Entstehung des Neuen abzubilden vorgibt, ohne sie wirklich deduzieren zu können. Das Kriterium „Plausibilität“ ist extrem weich – plaudere heißt Beifall spenden; Geschichten sind gut, wenn sie akzeptiert werden und deshalb akzeptabel sind.

Die Geschichte, die in Geschichten erzählt wird, hat es gerade an sich, dass sie kontingent ist. Das Kontingente an Geschichten ist, dass nicht notwendig geschieht, was in Geschichten erzählt wird; es hätte auch anders kommen können. Kontingent heißt, dass etwas sein kann, aber auch nicht sein kann – und weil man in der Geschichte keine klaren Vorhersagen machen kann, muss man diese Kontingenz berücksichtigen.

Deshalb kann in der Geschichtsschreibung (und in der historischen Phänomenologie) prinzipiell erzählt werden, und aus diesem Grund erzähle ich auch eine Mustergeschichte, nämlich die des Teufels. Mustergeschichten erzählen nicht von Ereignissen, sondern machen nur plausibel, wie etwas entstanden ist. Diese Gattung der Mustergeschichte ist keine neue Erfindung –

Nietzsche hat etwas Ähnliches mit dem Begriff „Genealogie“ gemeint, wenn er von der „Genealogie der Moral“ spricht, und Freud hat dieses Muster der Genealogie psychoanalytisch vielfältig fruchtbar gemacht.

Eine Mustergeschichte hat schon einen gewissen Grad an Allgemeinheit, sie will die Genealogie eines kollektiven Verständnisses und Verhaltens erläutern, das zwar eingefleischt ist, es aber nicht immer war. Darüber hinaus ist keineswegs ausgemacht, ob es sich bei Mustergeschichten um Historisch-Faktisches handelt, um eine Folge von Tatsachen, die als Allgemeinheiten erzählt werden – es reicht, dass sie als erzählte Geschichten Momente eines kulturellen Habitus werden.

Die Gattung „Mustererzählung“ ist in diesem Fall auch deshalb nötig, weil der historische Befund eindeutig besagt, dass es *den* Teufel nicht immer gegeben hat. Schon deshalb muss die Geschichte erzählt werden, wie er denn in die Welt kam. Dabei ist die Frage, wie unsere Kenntnis über den Teufel zustande kam und wie er in die Rolle geriet, derentwegen man von seiner Existenz erzählt.

Mustergeschichten erzählen von der Möglichkeit eines Entstehens, ohne doch wirklich den Sprung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit begründen zu können. Das heißt, ihre Gegenstände sind möglich; ob sie je wirklich waren, sind oder sein werden, ist unausgemacht. Als Gegenstand einer solchen genealogischen Mustergeschichte hat der Teufel eine merkwürdige Existenz – es ist unklar, ob er wirklich existiert oder nur potentiell, ob die Geschichten, die von ihm erzählt werden, wahre Geschichten sind – und was das denn heißen kann, „wahre Geschichten“. Wenn sie nicht wahr sind, warum werden sie trotzdem erzählt? Es handelt sich, wenn man so will, um eine modale Existenz, von der berichtet wird. Die Mustergeschichte des Teufels ist keine schöne Literatur; sie ist auch nicht ästhetisch, sondern eine von theo-

logisch-philosophischen Typen – es ist die Geschichte eines Idealtypus, des Idealtypus des Bösen. Auch wenn wir nicht genau wissen, warum wir sie für plausibel halten, wir erzählen sie doch. Wenn wir uns den Teufel nur einbilden, worin besteht der Sinn dieser Einbildung, und was hat der Sinn der Einbildung mit der „Wahrheit“ zu tun? Haben Geschichten vielleicht ihre eigene Wahrheit, die dann besser Sinn heißt? Was aber wäre der Sinn von Geschichten, in der „die Welt voll Teufel wär“?

WAS HEISST BÖSE?

Ist der Teufel böse? Eigentlich ist die Frage banal: Es liegt in der Natur des Teufels, dass er böse ist. Aber was ist böse?

Eine erste, einfache und wahrscheinlich für die meisten akzeptable Definition wäre: „Das Böse ist das für uns Unbekömmliche“¹. Vielleicht umfasst diese Definition auch das Schlechte als das Unbekömmliche. Bekömmlich heißt dagegen etwas, das, wenn es uns zukommt, gut tut. Das Zu-kommende ist – mit einer leichten Wortveränderung – das Zukünftige. Wenn das Bekömmliche das ist, was auf uns zukommt und gut tut, ist das Böse, das Unbekömmliche, das, was auf uns zukommt und uns schädigt. Das Böse ist das Unbekömmliche an der Zukunft, insofern haben wir vor ihm Angst. In der Gegenwart ist es ein Maßstab unserer Beurteilung, und dieser Maßstab entstammt der Erfahrung des Bösen in der Vergangenheit, denn das Böse ist auch die Inhärenz des vergangenen Unbekömmlichen in der Gegenwart.

Das vergangene Unbekömmliche erweist sich als Schmerz in der Gegenwart, das Zukünftige hingegen wird sich als das erweisen, was sowohl unbekömmlich als auch kömmlich sein kann.

¹ Ich übernehme den Terminus von Odo Marquardt.

Das Zukünftige – das ist banal, aber für unseren Zusammenhang unerlässlich zu betonen – hat eine mögliche Existenz. Es kann sein, kann aber auch nicht sein: In diesem Sinne ist das Zukünftige kontingent. Das Kontingente hat die modale Dimension, dass es als Zukünftiges noch nicht wirklich ist – eben nur möglich, denn wenn es schon wirklich wäre, wäre es kein Zukünftiges mehr. Weil die Zukunft kontingent ist, können wir nicht wissen, ob das Zukünftige tatsächlich wirklich wird; es bleibt immer ein Rest an Ungewissheit, das ist die Unauflöslichkeit der Kontingenz. Es macht die Besonderheit der Geschichte aus, dass sie mit diesem Rest an Kontingenz umgehen muss und kann. Sie ist nicht völlig berechenbar. Ihr Zukunftspotenzial kann böse – das ist unbekömmlich – oder gut – das ist bekömmlich – sein; wir hoffen auf Bekömmlichkeit und befürchten das Böse: in diesem Sinne ist das Böse der formale Inhalt unserer Zukunftsangst und die Hoffnung ist deren Gegenteil. Diese Dimensionen sind der moralische Sinn von Kontingenz.

Allemaal handelt es sich um Geschichtlichkeit: Die vergangene Geschichte ist die, dass wir das Böse überstanden haben, obwohl es uns lädiert hat; und diese Läsionen bestimmen als Erfahrungen unsere Ängste und Hoffnungen für die Zukunft. In den Geschichten entlasten wir uns paradoxerweise gleichermaßen von der Realität des Bösen, indem wir es erzählen. Wir halten es damit zugleich als Inhärenz in der Gegenwart und als Zukunftsangst präsent; und hier spielt die Figur des Teufels eine Hauptrolle. Ich folge diesem Muster und erzähle meinerseits eine genealogische Mustergeschichte, nämlich die vom Teufel. Über die Frage nach der Geschichte des Bösen hinaus wird für die Geschichte des Teufels seine Personhaftigkeit entscheidend und zugleich die Tatsache, dass er eine bedrohliche Figur ist – eine Figur, deren Bedrohlichkeit über diese Welt hinausweist. Es muss also auch die Frage nach der Transzendenz berührt werden.