

Der Teufel und die Gutheit Gottes.

Wenn die ausgeklammerte Alterität einen
Ausschlussmechanismus installiert.

Ein Nachwort

FLORIAN KLUG

Während im aktuellen popkulturellen Diskurs die Gottes- und Glaubensthematik zwar wieder an Interesse und Bedeutung gewinnt und daher auch wieder vermehrt bearbeitet wird, präsentiert die Gottesfrage nicht die gleiche popkulturelle Bearbeitungsintensität wie die Frage nach dem Bösen wie auch nach dem Teufel selbst. Das Interesse an dem Teufel scheint auch in postmetaphysischen und (vielleicht) postsäkularen Zeiten ungebrochen zu sein.

Dass dieses Interesse weiterhin seine popkulturelle Bearbeitung findet, kann auch sehr pragmatische Gründe haben. Blickt man zurück auf die Hochzeiten des theologischen Treibens, zeigen sich auch in verschiedenen Epochen massivste Zweifel an der Beschreibbarkeit und der begrifflich-semantischen Fassbarkeit Gottes, die den menschlichen Verstehenshorizont stets aufs Neue überschreiten und sprengen. So findet sich im Exodus-Buch die irritierende Selbstkundgabe Gottes, so dass eine *direkte Begegnung* mit ihm und seiner über-vollen Herrlichkeit nicht möglich ist: »Ich gewähre Gnade, wem ich will, und ich schenke Erbarmen, wem ich will. Weiter sprach er: Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (Ex 33,19f.). Auch das Neue Testament ist zurückhaltend, was die unmittelbare Begreifbarkeit und Sichtbarkeit Gottes betrifft: »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht« (Joh 1,18). Selbst die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist strittig und fragil; zwingend einsichtig ist sie auf keinen Fall, sondern die Selbstpräsentation Gottes bleibt ein strittiges und prekäres Phänomen. Wäre die Selbstpräsentation Gottes von zwingender und eviden-

ter Eindeutigkeit, gäbe es keinen Raum, sich ihm gegenüber existenziell zu entscheiden und zu positionieren. Vielmehr wäre sogar die Kreuzigung Jesu Christi unmöglich gewesen. Dass die Kreuzigung aber das sicherste Faktum des Lebens Jesu Christi ist und sogar Einzug ins Glaubensbekenntnis der Kirche gefunden hat, spricht Bände.

Die Hochepoche christlicher Philosophie und Theologie hat in der Scholastik mit allergrößter Anstrengung versucht, die Vernünftigkeit und Plausibilität des Theismus zu entfalten und darzulegen. So wurden nicht nur Kausal- und Qualitätsmodelle bemüht, um die Grundlegung der Welt durch einen Schöpfer zu untermauern, aber dennoch war es auch hier (und ist es weiterhin) nicht möglich, die Fragilität und den prekären Status des Gottesbegriffs zu überschreiten. Selbst ein Theologe vom Format des Thomas von Aquin konnte nicht anders, als den hypothetischen Charakter einer rein innerweltlichen Herleitung eines Schöpfergottes zuzugeben: »etsi Deus non daretur.« Die Gottesbeweise sind plausibel und stimmig, *auch wenn es Gott nicht gibt*. Vernünftige Herleitung Gottes bleiben zwar vernünftig, können aber weder die Existenz Gottes beweisen noch eine begrifflich-vernünftige Bestimmung Gottes selbst vornehmen. Der Gottesbegriff *kann* in einem bestimmten Theorierahmen vernünftig erscheinen, was diesen aber weder aus seiner Zweifelhafteit noch aus seinem Status des Prekären herausführt. Auf die Frage, ob auf Gott jemals direkt sinnlich zugegriffen werden kann, antwortet Thomas eindeutig (STh, q. 12,4): »Kein geschaffener Verstand vermag durch seine natürlichen Kräfte Gottes Wesen zu schauen. [...] Der geschöpfliche Verstand kann also auch Gottes Wesen nicht schauen, – es sei denn, Gott vereinige sich durch seine Gnade mit dem geschaffenen Verstand und gebe sich ihm zu erkennen.«¹³¹

Die Erfahrung und der Zugang zu bösen Phänomenen einer bösen, ungeordneten und leidvollen Wirklichkeit sind im Gegensatz zu der Erfahrung von Phänomenen der göttlichen Nähe deutlich einfacher zu bestimmen: Die Benennung einer bösen Wirklichkeit führt

¹³¹ Thomas von Aquin: Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Bd. 1: Gottes Dasein und Wesen. Salzburg/Leipzig 1934, S. 218. 220.

den Menschen hierbei nicht in dieselbe prekäre Dimension wie die Gottesfrage. Dennoch zeigt sich für die Interpretation böser Phänomene auf der Metaebene eine völlig andere Schwierigkeit: Das Böse, Ungeordnete, Chaotische und Leidvolle lassen sich nicht mit Kategorien der Vernunft erfassen. Das (abstrakte) Böse ist unvernünftig und unplausibel; es kann auf keinen ontologischen Grund zurückgeführt werden, weil das vernünftige Böse einen kategorischen Selbstwiderspruch darstellt. Trotzdem ist das Böse in seiner phänomenalen Gestalt vorhanden und wahrnehmbar.

Die Konstellation (Gott: vernünftig, aber nicht beweisbar – Böse: unvernünftig, aber nicht bestreitbar) führt zu erheblichen Problemen in der theologischen Theoriebildung: Gott steht durch vernünftige Hypothesenbildung zumindest in einer deutlich größeren Nähe zur menschlichen Vernunft, aber dennoch übersteigt er diese und lässt sich nicht durch eindeutige Phänomene seiner Präsenz wahrnehmen. Phänomene des Bösen sind hingegen eindeutig wahrzunehmen, aber sie widersprechen der menschlichen Vernunft in ihrer Begründung und sind mit einem Schöpfungsgedanken, der nur einen Ursprung des Seins kennt, radikal inkompatibel.

Um gegenüber den bösen Phänomenen nicht sprachlos zu bleiben und zu verstummen, hat man in der jüdisch-christlichen Theologie die Figur des Teufels (*diabolos*, Satan et cetera) entworfen. Die Figur des Teufels ist kein eigentlicher Inhalt des christlichen Glaubens, sondern wurde aus einer Notwendigkeit entwickelt, um die Phänomene des Bösen in metaphorischen Prädikationen mit der Chiffre des Teufels benennen zu können. Das Böse hat keinen ontologisch-vernünftigen Grund, weshalb es nicht zum Prinzip seiner selbst in dualistischer Spielart erklärt werden kann. Eine dualistische Lösung wäre zwar einfach und in seiner Kürze elegant; gleichzeitig würde dieser Ansatz aber nur eine unterkomplexe Lösung präsentieren, die nachfolgend mehr Probleme als Konsequenz haben würde, als dass der ontologische Dualismus Einsicht bringen könnte.

In einem monotheistischen Rahmen ist der Teufel als *Reflexionsbegriff* in metaphorischer Hinsicht zu verstehen, denn die Metapher vermag nach Paul Ricœur eine disparate Phänomenlage zusammenzu-

fassen und prädikativ zu benennen, ohne diese in einer begrifflich-definitiven Eindeutigkeit zu überführen. Eine Metapher kann das Paradoxe benennen, ohne eine abschließende Theorie in konsistent-plausibler Art präsentieren zu müssen.¹³²

Durch die Teufelsmetapher ist es möglich, das Böse zu benennen, ohne es in einem theologischen Großhorizont abschließend definieren zu müssen. Durch die metaphorische Prädikation kann das Böse der geschöpflichen Ebene zugeordnet werden; es kann einen Quasi-Eigenstand haben, ohne in eine substanzontologische Spekulation verwickelt zu werden. Durch die Zuordnung des Teufels auf die geschöpfliche Ebene lässt sich das alleinige Schöpfertum Gottes wie auch die prinzipielle Gutheit der Schöpfung (und damit auch des Menschen) beibehalten und gegenüber Anfragen (metaphorisch wie narrativ) verteidigen.¹³³ Weiterhin ist durch die Beschreibung des Teufels als Versucher eine Dimension erschließbar, dass das Böse auf der ontologischen Ebene nicht vom Menschen selbst erzeugt wird, sondern alleine böse Handlungen von einem Menschen vorgenommen werden können und diese Taten eine Eigendynamik erzeugen, die die geschöpfliche Wirklichkeit einbezieht, versucht in Unordnung zu bringen und in widergöttlicher Weise zu kontaminieren. Im Teufel wird eine Exzessbewegung der Negativität benennbar, die nicht erschaffend bzw. mit-schöpferisch vor sich geht, sondern Chaos und Zerstörung zur Folge hat und sich durch ihre Eigendynamik in einer eigenen Wirklichkeitsdimension manifestiert. Anschaulich wird dies an den ganzen Teufelsgestalten, die die Literatur (z.B. als Mephisto) hervorgebracht hat. Aus dieser theologischen Aufarbeitung heraus kann daher auch der Teufel nicht in personalen Kategorien oder gar als Person beschrieben werden, denn vielmehr gilt der Teufel als ›Un-Person‹ (Ratzinger, Rahner),¹³⁴ weil er die menschliche Gesellschaftsordnung als gelingen-

¹³² Ricœur, Paul: Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Aus dem Französischen von Rainer Rochlitz (Übergänge; 12). München 2004, S. VI. 23. 187. 224f. 279.

¹³³ Vgl. Bründl, Jürgen: Die Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels (BDS; 34). Würzburg 2002, S. 49-52. 286f.

¹³⁴ Vgl. Ratzinger, Joseph: Dogma und Verkündigung. München 1977, S.

des, personales Zusammenleben irritiert, unterbricht und korrumpiert.

Was Adam Kotsko mit seiner genealogischen Studie nachweisen kann, ist, dass die semantische Unabgeschlossenheit des Teufels mit einer Logik gefüllt werden kann, die nicht auf ihn beschränkt bleibt, sondern im besonderen Maße Gott selbst involviert. Damit das Böse nicht abgründig bleibt, wird es in seiner Verantwortbarkeit alleine dem Teufel (als reale Figur) zugeschrieben, was es im Gegenzug für das menschliche Verständnis transparent werden lässt. Weil aber auch ein Dualismus axiomatisch ausgeschlossen ist, wird dem Bösen wie auch dem Teufel als seinem ontischen Urheber kein ontologisches Gewicht zugeschrieben: Alle Fäden mit ontologischer Relevanz müssen weiterhin von Gott in der Hand gehalten werden. Dies hat aber eine epistemische wie auch theologische Pattsituation zur Folge, weil die eigentliche Verantwortung für das Böse nicht mehr beim Teufel liegt, denn dieser wird gut aristotelisch zur Instrumentalursache deklariert, während Gott selbst als Antriebsursache alle Verantwortung zugeschrieben werden muss. Dies bildet einen strengen Widerspruch zu seiner umfassenden Gutheit (als *summum bonum*) als eigentliches ontologisches Prädikat.

Das Böse lässt sich nicht mit einer starken Metaphysik erklären, sondern vielmehr sorgt der Erklärungsversuch für weitere Widersprüche in einem Rahmen der ontologischen Alleinursächlichkeit, die Gott auf eine transparente Logik der Gutheit, Einfachheit und Verständlichkeit reduziert. Durch diese logische Reduktion Gottes werden gleichzeitig Ausschlussmechanismen derselben Logik installiert,¹³⁵ die zum einen dem Teufel einen großen Raum in instrumenteller Sicht zugestehen und zum anderen die Göttlichkeit Gottes auf das Maß menschlicher Verständlichkeit hinsichtlich des Guten begrenzt. Von menschlicher Seite bleibt die alleinige Gutheit Gottes auf ontologischer Ebene derart bestimmend, dass einer Alterität Gottes kein Raum

229.

¹³⁵ Vgl. Derrida, Jacques: Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas, in: Ders.: Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rodolphe Gasché (stw; 177). Frankfurt 1976, S. 121-235; hier: S. 150.

geboten wird. Dabei ist für die Bibel eine Überschreitung der menschlichen Vernunft durch die Größe Gottes ein wiederkehrendes Motiv, das seine Spitzenaussage folgendermaßen kennzeichnet: »Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt« (Jes 54,7). Durch die menschliche Reduktion wird Gott als ausschließlich gut und verständlich betrachtet, was im Gegenzug dazu auf epistemischer Ebene dazu führen muss, dass alles Nicht-Gute und Nicht-Verständliche, kurz das Dunkle, nicht mit dem Wesen Gottes in Verbindung stehen kann. Diese unterkomplexe Reduktion auf ein begreifbares Maß installiert Ausschlussmechanismen, die nicht auf Gott beschränkt bleiben, sondern reale politische Konsequenzen nach sich ziehen und manifest werden lassen.

Dass die Mitteilungen Gottes wie auch seine Selbstmitteilung in Jesus Christus an den Menschen jedenfalls anteilhalber verstanden werden können, steht außer Frage, weswegen aber Gott nicht auf das Maß menschlicher Verständlichkeit und Logik reduziert werden darf, weil er jenseits deren Grenzen steht.¹³⁶

Die Selbstoffenbarung Gottes zeigt sich in einer Schwachheitsgeste, die Ausschlussmechanismen, die durch binäre Aufteilungen von *falsch* und *richtig* wie *gut* und *böse* et cetera entstehen, *ohne Gewalt aufhebt*. Eine kalte Logik des Menschen sorgt durch ihre binäre Grenzziehung für Ausschlüsse, die das Unverständliche, Fremde und scheinbar Ungeordnete dem guten Bekannten gegenüber stellen und anschließend dem Bereich des Falschen zuordnen, wodurch es aus einer gewaltsamen Logik heraus ausgeschlossen wird. Eine *theoretische* Logik bleibt nie auf das reine Feld der Theorie begrenzt, sondern sie dringt stets in die mitmenschliche Praxis ein, da die Art und Weise, wie man die Welt versteht und ordnet in einem engen Konnex dazu steht, wie man mit der Mit- und Umwelt umgeht.¹³⁷

¹³⁶ Vgl. Marion, Jean-Luc: Gott ohne Sein Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus. Hg. Und mit einem Nachwort versehen von Karlheinz Ruhstorfer. Paderborn u.a. 2014, S. 54-61. 99f.

¹³⁷ Vgl. Derrida, Gewalt und Metaphysik, S. 141.

Weil der Mensch ein geschichtliches Wesen ist und in die Geschichte eingebettet bleibt, macht diese Verwobenheit es unmöglich, die Metaphysik im Sinne Heideggers wie ein altes Kleid abzulegen.¹³⁸ Seinen Grund hat dies darin, dass die Metaphern, Motive und Bilder, welche weiterhin Verwendung finden, selbst geschichtlich sind und mit der Zeit verwoben sind, die von einer starken Metaphysik durchdrungen ist. Doch, um Gewaltmechanismen abzubauen, weil sie von der Propagierung einer vermeintlich starken und transparenten Wahrheit herrührten, gilt es auch von theologischer Seite die Bildwelt der Bibel ernst zu nehmen, als Bilder und im Sinne einer »schwachen Wahrheit« zu lesen.¹³⁹ Der Satan ist vom Himmel gestürzt (vgl. Lk 10,18). Es ist vorbei mit personalen Vorstellungen der Anklage, der Versuchung und des Nachstellens; diese Bilderwelt ist überwunden und hebt sich durch die Selbstoffenbarung Gottes selbst auf. Es präsentiert sich Gott in Jesus Christus als eine niedrige Gestalt, dessen Fürsorge allen Menschen gilt, wobei dies am deutlichsten wird, wenn er sich den Armen und Bedrängten zuwendet, die das biblische Paradigma des Menschen vor Gott sind. Diesem Gott ist nicht daran gelegen, möglichst drakonisch seine Macht zur Schau zu stellen. Am Kreuz Christi stirbt nicht nur Gott, sondern sein Schrei zeigt auch, dass hier ein Gottesbild einer starken Metaphysik gestorben ist (vgl. Mk 15,34).¹⁴⁰

»Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraction des göttlichen Wesens* [...] Er ist das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtseyns, daß *Gott selbst gestorben* ist.«¹⁴¹

¹³⁸ Vgl. Vattimo, Gianni: Das Ende der Moderne. Aus dem Italienischen übersetzt und hg. von Rafael Capurro (RUB; 8624): Stuttgart 1990, S. 53.

¹³⁹ Vattimo, Gianni: Abschied. Theologie, Metaphysik und Philosophie heute. Wien 2003, S. 42.

¹⁴⁰ Vgl. Žižek, Slavoj: The fear of the four words. A modest plea for the hegelian reading of the christianity, in: Ders./Milbank, John: The monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic? Hg. von. Creston Davis. Cambridge/London 2009, S. 24-109; hier: S. 37. 39. 74-76. 81. Vgl. Balthasar, Glaubhaft, S. 62.

¹⁴¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, in: Ders.: Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 2. Hamburg 2015, S. 419 (736-738).

Kein Feuerregen fällt vom Himmel, als die größtmögliche Ungerechtigkeit gegen einen Unschuldigen begangen wird. Aber die Auferstehung Christi zeigt in unvorstellbarer Weise, dass die Spuren der Gewalt nicht getilgt, aber *verwunden* werden. Die Gewalt und der Ausschluss haben nicht das letzte Wort; dies gilt es auch, in politischer Hinsicht weiterzuverfolgen.