

Rüdiger Safranski

Das Böse oder Das Drama der Freiheit

Man redet wieder über ›das Böse‹.

Vielleicht deshalb, weil man bemerkt hat, daß unsere Begriffe notorisch harmloser sind als die Wirklichkeit.

Das ist übrigens eine alte Erfahrung. Die Karriere des griechischen Logos begann als Strategie der Beruhigung, als Neutralisierung des Mythos, für den der Grund der Welt ein Abgrund ist, ein wahres Inferno aus Gewalt, Inzest, Mord, Verfeindung. Der Kosmos erscheint in antik-griechischer Sicht als Ergebnis eines endlich triumphierenden Friedensschlusses nach einem verwüstenden Bürgerkrieg zwischen den Göttern. So ist der Mythos auch eine Erinnerung daran, welchem Grauen die Zivilisation abgerungen ist.

Am Anfang gebar, von Eros geschwängert, die »breitbrüstige« Gaia (die Erde) den Uranos, den Himmel. Der bedeckte sie ganz und begattete sie dann: der erste Inzest. Daraus geht die zweite Göttergeneration hervor. Das sind die Titanen, unter ihnen Okeanos und Kronos, und die Titaniden, einäugige Zyklopen und einige Hundertarmige. Uranos aber haßt diese Kinder, die er mit seiner Mutter gezeugt hat. Er stopft sie zurück in ihren Leib. Gaia will sie nicht bei sich behalten und spricht zu ihnen: »Ihr Söhne, die ihr aus mir und einem Zornigen hervorgegangen seid..., wir werden den verbrecherischen Frevel eines Vaters rächen, auch wenn er euer eigener Vater ist, denn als erster hat er schändliche Werke geplant.« Kronos, einer der Söhne, übernimmt die Aufgabe des Rächers. Mit einer Sichel kastriert er seinen Vater. Er wirft die Geschlechtsteile ins Meer. Aus dem Schaum, der sich bildet, entsteht Aphrodite.

Kronos tritt nun an die Stelle seines Vaters. Mit seiner Schwester zeugt er die dritte Göttergeneration, unter ihnen Demeter, Hades, Poseidon und schließlich Zeus. Kronos jedoch hat von seinem Vater erfahren, daß er eines Tages unter den Schlägen seines eigenen Sohnes umkommen werde. Darum verschlingt Kronos seine Kinder, sobald sie zur Welt kommen. Nur Zeus bleibt verschont, denn seine Mutter hält ihn auf Kreta in einer unzugänglichen Grotte versteckt. Der zurückgekehrte Zeus zwingt seinen Vater, die aufgefressenen Geschwister wieder auszuspeien. Es entbrennt ein furchtbarer Kampf zwischen Zeus und den anderen Göttern und Titanen. Zeus, der Sieger in dieser Titanomachie, etabliert klugerweise ein *System der Gewaltenteilung*: Das Meer gehört Poseidon, die Unterwelt Hades, und er selbst regiert im Himmel, als der Erste unter den Gleichen. Nun hat Zeus niemanden mehr zu fürchten – außer die Göttin der Nacht, eine Titanide aus dem Uranos-Geschlecht. Auch Zeus hütet sich, sie zu reizen und holt bisweilen Rat von ihr ein. Die Olympier wissen, daß sie zur hellen Seite der Welt gehören und nicht mehr die Tiefe der Nacht erfüllen.

Irgendwann in diesen theogonischen und kosmogonischen Turbulenzen tauchten die Menschen auf. Drei Generationen, drei Anläufe, dreimal vollständige Vernichtung und Selbstvernichtung – das Projekt Menschheit war zunächst einmal gescheitert.

Wie dann doch wieder ein neuer Anfang mit den Menschen gemacht wurde, darüber geben die Mythen verschiedene Auskunft. Nach einer Version soll Prometheus sie aus der Asche der Titanen geformt und ihnen trügerische Hoffnungen auf den Weg mitgegeben haben. So ließen sich die geplagten Menschen davon abhalten, ihrem Leid durch freiwilligen Tod ein Ende zu setzen. Nach einer anderen Version hockten die Menschen dämmernd und tatenlos in ihren Höhlen, denn sie wußten nun die Stunde ihres Todes. Prometheus schenkte ihnen das Vergessen. Zwar wußten sie weiterhin, daß sie sterben würden, nicht aber wann. So kam Arbeitseifer unter ihnen auf, den Prometheus mit dem Geschenk des Feuers noch zusätzlich anfachte.

In der griechischen Mythologie sind die Menschen ihren Ursprüngen entkommen, wie man einer Katastrophe entkommt. Aber wir brauchen uns nicht darum zu sorgen, daß uns das Böse verlorengehen könnte. Es kehrt stets wieder – in veränderter Gestalt. Wie bei den Göttern, so gibt es auch beim Bösen einen Gestaltwandel.

Das ›Böse‹ ist kein Begriff. Nur ein Name. Ein Name wofür?

Für vielerlei: für das Barbarische, die Gewalt, Realitätszerstörung, aber neuerdings auch für das Chaos, den Zufall, die Entropie, die undurchschaubare und unberechenbare Komplexität.

Was das Entscheidende ist: Das ›Böse‹ hat aufgehört, lediglich ein Name zu sein für das im engeren Sinne Moralische. Es hat wieder einen kryptoreligiösen Unterton bekommen, so daß man die Vermutung wagen kann, der Zeitgeist näherte sich gleichsam vom anderen Ende der Skala, also vom ›Bösen‹ her, wieder dem religiösen Phänomen.

Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß heute die beunruhigenden Phänomene, die nicht aus moralischer und schon gar nicht aus religiöser Perspektive beobachtet

werden, unweigerlich in eine solche moralische und zuletzt sogar in eine religiöse Perspektive geraten, ohne daß man sich das richtig bewußtmacht.

Ich nehme das Beispiel ›Chaos‹.

Neuerdings sprechen die Naturwissenschaftler und Mathematiker von ›chaotischen Prozessen‹. Es wird nicht ganz klar, was damit gemeint ist. Gibt es in der Natur wirklich chaotische, also von keinem Naturgesetz geregelte und damit *prinzipiell* unberechenbare Prozesse? Oder handelt es sich nur um solche komplizierten Vorgänge, die mit aller menschlichen und künstlichen Intelligenz nicht berechnet werden können und die allenfalls Aussagen über statistische Wahrscheinlichkeiten zulassen? Unklar also bleibt, ob es sich um den Eindruck eines Chaos auf seiten des wahrnehmenden Subjektes handelt oder um ein wirkliches Chaos auf seiten des Beobachtungsobjektes. Aber die Tendenz der neueren Chaostheorien geht doch wohl dahin, die Existenz des Chaos von der Beobachterseite auf die Objektseite zu verlegen.

Das bedeutet: Fragwürdig wird der Grundsatz, daß sich aus gegebenen Anfangsbedingungen, wenigstens prinzipiell, die weiteren Verläufe von Geschehnissen berechnen lassen. Das

Chaos konfrontiert mit dem Problem prinzipieller Nichtberechenbarkeit – und vor allem: mit der ganz großen Unzuverlässigkeit.

In diesem Zusammenhang merkt man, daß es bei der Findung und Erfindung von Naturgesetzen nicht nur um Erklärbarkeit im Sinne eines wissenschaftlichen Ehrgeizes ging. Die Entdeckung der Naturgesetze leistete einen unschätzbaren Beitrag zum *Weltvertrauen*. Übrigens noch nicht bei Newton selbst. Für ihn blieb die Welt trotz der Naturgesetze instabil. Er verglich sie mit einem Arrangement von Nadeln, die auf ihrer Spitze stehen. Um ihren Zusammenbruch zu verhindern, muß Gott von Zeit zu Zeit eingreifen. Leibniz wird dafür das Bild des Uhrmachers verwenden, der seine Uhr immer wieder reparieren muß. Erst eine Generation nach Newton wird Laplace verkünden, daß, vermittels der Naturgesetze, das Uhrwerk der Welt reibungslos läuft und Gott nicht mehr zu Reparatursätzen ausrücken muß. Der Schöpfer wird zum Ingenieur im Ruhestand. Das Chaos war aus der Natur verschwunden. Die Welt war alles, was auf geregelte Weise der Fall ist.

Allenfalls die Menschen konnten noch ein wenig Chaos anrichten. Aber als man im 19. Jahrhundert daran ging, Gesetzmäßigkeiten der Geschichte und der Gesellschaft zu entdecken, konnte das Chaos als Vordergrundstäuschung gelten. In Wirklichkeit, so dachte man, geht es auch in der Verwirrung geregelt zu. Man muß nur tief genug eindringen in die Verhältnisse, dann zeigen sich die Regelungen der unsichtbaren Hand: das Gesetz des Geistes, des Marktes, des Kapitals, des Klassenkampfes usw.

Wenn heutzutage inzwischen sogar von den Naturwissenschaften eingeräumt wird, daß Prozesse auch prinzipiell unvorhersehbar sein können, weil in ihnen der Zufall eine erhebliche Rolle spielt, dann hat das unabhängig davon, wie die Naturwissenschaftler selbst diese Beobachtungen interpretieren, auch für die Befindlichkeit und das Lebensgefühl im kulturellen Milieu bedeutsame Folgen.

Die Chaostheorien, – die zum Teil von den Wissenschaftlern ja auch lanciert werden, um an Forschungsmittel heranzukommen – umgeben sich mit einem kulturellen ›Bedeutungshof‹, wie ich das nennen möchte.

Die fundamentale Ordnungsvermutung in bezug auf Natur, das davon mitbestimmte Gefühl der Sicherheit und sogar der Beherrschbarkeit (von Natur) gerät ins Wanken. Die Verunsicherung geht noch tiefer als bei den mittlerweile alltäglichen Erfahrungen mit überkomplexen ökologischen Zusammenhängen, bei denen man immer wieder entdecken muß, wie wenig man über die unfreiwilligen Effekte des Eingriffs weiß. Die komplexe Wirklichkeit, die sich derart dem berechnenden und beherrschenden Zugriff widersetzt, bekommt, aus dieser Perspektive gesehen, etwas ›Widerständiges‹. Es ist nur ein kleiner Schritt bis dahin, daß aus dem Widerständischen das Widersacherische und schließlich sogar das ›Böse‹ wird.

Mit der Rede vom Chaos kommt noch eine weitere Beunruhigung auf: Man wird sich des konstruktiven oder sogar fiktiven Charakters der menschlichen Gesetzeserkenntnis bewußt und ahnt, daß die Wirklichkeit ›an sich‹ noch etwas ganz anderes ist. Mit Kant gesprochen: Das ›Ding an sich‹ erweist sich als Chaos, das nur im Prisma unserer Erkenntnis als gesetzliche Ordnung erscheint.

Für diese gewandelte Sicht hält Nietzsche, wie so oft schon lange vor der Zeit, die bündige Formulierung bereit. Im »Willen zur Macht« schreibt er: *Der Gesamtcharakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos.* Mit den Gesetzeserkenntnissen habe es sich der Mensch heimisch gemacht in einer fremden, bedrohlichen Welt. Nun reite er, eingesponnen in seine Träume, auf dem Rücken des Tigers. *Wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewußtseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht...*

So rührt der Chaos-Verdacht an das Numinose: Das Chaos erregt Ehrfurcht und Schrecken. Es wird schon fast zu etwas Heiligem, zu einem »mysterium tremendum« (Rudolf Otto) – was auch nicht verwunderlich ist, wenn man die Faszinationsgeschichte des »Chaos« im kollektiven Gedächtnis bedenkt.

Und so kann es auch nicht verwundern, daß dieses Chaos als das heimliche und umheimliche Heilige zur Identifikation anstiftet, psychologisch gesprochen: zu einer Identifikation mit dem Aggressor. Das sind die Versuche, das Chaos als schöpferische Macht zu verklären. Paracelsus bezeichnet das Chaos als »prima materia«. Für den Mystiker Jakob Böhme wird Gott selbst zum Chaoten, zum Urgrund, in dem alles noch gärend vereint ist, das Gute und Böse, das Sein und das Nichts, Leben und Tod. Auf Böhmes Spuren wandelt die romantische Naturphilosophie. Friedrich Schlegel erklärt: *Nur diejenige Verworrenheit ist ein Chaos, aus der eine Welt entstehen kann,* und für Schelling ist das Chaos der abgründige Grund des Seins. Die Rede vom schöpferischen Chaos setzt sich fort bei Nietzsche – *Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können...* – und findet heute bei den »harten« Naturwissenschaftlern ihr Echo, beispielsweise in Prigogines Theorie über das kreative Chaos im Naturprozeß. Prigogine erklärt, daß mit der Entdeckung von spontanen und deshalb unberechenbaren biologischen Selbstorganisationen eine *Wiederverzauberung der Natur* einhergehe. Das sei faszinierend, aber auch beunruhigend, *da nun in unserer Welt die Sicherheit von stabilen, dauerhaften Regeln für immer dahin ist. Wir leben in einer gefährlichen und ungewissen Welt, der wir nicht mit blindem Vertrauen begegnen dürfen.*

Nichts rechtfertigt es, angesichts der Erfahrung des aufbrechenden Chaos in einem strengen moralischen Sinn vom »Bösen« zu sprechen. Denn es handelt sich hier um keine »böse« Absicht, es gibt hier nichts »intentional Böses«. Es zeigt sich eben, daß der Name des Bösen einen viel weiteren Bedeutungshof hat. Er bezeichnet dasjenige, was den Menschen hindern kann, zu einem *Weltvertrauen* zu kommen, dasjenige, was einen nicht heimisch werden läßt, das Unheimliche.

So verhält es sich auch bei einem zweiten Thema aus dem Bereich der Naturwissenschaften: bei der Entropie. Die Entropietheorie läuft faktisch darauf hinaus, daß eine abschüssige Entwicklungslinie der Naturprozesse konzipiert wird. Das Erscheinen des Menschen in der Natur, so heißt es, ist der absolut unwahrscheinliche Fall. Er wird sich nicht lange halten können. Der unwahrscheinliche Zustand wird wieder in den wahrscheinlichen übergehen,

von der Strukturiertheit wieder zur Entstrukturierung, von der Differenz zum Indifferenten, von der geprägten Form zum Materiegestöber, von den Tönen zum Grundrauschen. Kurz: es wird darauf hinauslaufen, daß der Mensch und seine hochkomplizierten Lebensaggregate, die Kultur, wieder verschwinden. In einem Weltraum ohne Sinn gibt es die winzige, befristete Sinnwelt des Menschen wie eine Insel im Ozean, doch auch sie wird von der Entropie langsam aufgefressen. Eine frühe Ahnung dieser Kultur-Entropie findet sich bekanntlich in der Geschichte vom Turmbau zu Babel. *Wohlauf, laßt uns eine Stadt und einen Turm bauen, des Spitze bis an den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen! denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder.* (1,11)

Wie wir wissen, trägt das Werk, das hier errichtet wird, um dem Verfall zu trotzen, gerade zu diesem beschleunigend bei. Die babylonische Sprachverwirrung zersetzt den sozialen Körper. Er zerstreut sich. In der Sprache der Entropie: er dissipiert. Zwischen den dissipierten Elementen wird es dann Mord und Totschlag geben.

Ebenso wie das *Chaos* gerät auch die *Entropie* in den Bedeutungshof des Bösen.

Wenn das Entropiegesetz besagt, daß die strukturbildenden Kräfte sich verbrauchen – das heißt, daß das Gesamtquantum der Energie allmählich in einen Zustand übergeht, der nicht mehr zur Strukturbildung verwendet werden kann –, dann wird damit eine Art thermodynamischer Todestrieb konstatiert. Das Entropiegesetz ist deshalb ein Fallgesetz besonderer Art: Die Welt ist alles, was der Fall ist, sie fällt von der Höhe komplexer Strukturen wieder zurück in die große Simplizität. So die unfrohe Botschaft.

Die Entropietheorien sprechen selbstverständlich nicht vom ›Bösen‹, aber sie gehen – wie auch die Chaostheorien – ein in den unterschwelligen Diskurs des Bösen, wo alte Ängste und Beunruhigungen wieder zur Sprache kommen.

Zugegeben, solche Ängste und Beunruhigungen beziehen sich auf Geschehnisse, die dramatisch über individuelle Lebensfristen hinausgehen. Warum sollte uns die Entropie des Universums oder das Verlöschen der Sonne sonderlich beunruhigen, wo uns die moderne Zivilisation, wie wir am Umgang mit den ökologischen Problemen täglich bemerken können, in der Haltung von Endverbrauchern bestärkt, denen das Schicksal künftiger Generationen gleichgültig geworden ist? Aber wer weiß, vielleicht breitet sich diese Haltung von Endverbrauchern auch deshalb so aus, weil die moderne Naturerkenntnis das Bild eines Universums entstehen läßt, das zu besagen scheint: wir sind nicht gemeint, auf uns war es nicht abgesehen. Vielleicht ist der heutige Typus des Endverbrauchers jener alltägliche, moderne Mensch, bei dem das Gespenst des Nihilismus inzwischen als latente Panik angekommen ist. Angekommen wäre dann das unterschwellige Grauen, das der Mystiker und Mathematiker Pascal am Beginn des Zeitalters der modernen Wissenschaft so formulierte: *Verschlungen von der unendlichen Weite der Räume, von denen ich nichts weiß und die von mir nichts wissen, erschauere ich... Das ewige Schweigen der Räume erschreckt mich... Wenn ich bedenke, daß... der Mensch... sich selbst überlassen ist wie ein Verirrter in diesem Winkel des Weltalls... dann überkommt mich ein Grauen.*

Jedenfalls rühren diese Vorstellungen ans kollektive Gedächtnis alter Traumatisierungen. In ihnen spielen auch die monströsen Kataklysmen, die großen Erdkatastrophen in sogar noch menschheitsgeschichtlicher Zeit, das Wegbrechen ganzer Landmassen, Überflutungen, Erschütterungen in der Folge von Erdachsenverkipfung und Kometeneinschlägen eine Rolle. In diesen Ereignissen haben Ängste ihren Grund und Abgrund, aus denen einst Religionen als die großen Versprechen eines guten Gelingens überhaupt erst entstanden. Vielleicht sind wir wieder dabei, jene Erfahrungen zu machen, die einst dazu geführt haben, Religionen zu erfinden. In der Regel haben wir zwar keine Religion mehr, um so deutlicher aber spürt man den Phantomschmerz der abwesenden Religion.

Ich nannte die Religionen das ›große Versprechen eines guten Gelingens‹. Nehmen wir dafür als Beispiel den Genesis-Mythos über die Sintflut und was danach geschah.

Als Gott wegen des bösen Treibens der Menschen seine Schöpfung widerruft und sie in der großen Flut ertränken will, bereut er es, sich aus dem ruhenden Sein ins tumultarische Werden der Schöpfung hervorgewagt zu haben. Deshalb will er die Schöpfung wieder vernichten. Dann aber, nachdem er mit dem gerechten Noah eine Ausnahme gemacht hat, bereut er seinen Zornesausbruch, und er verspricht, in Zukunft an sich zu halten: *Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um des Menschen willen; denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe. Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.*

Offenbar benötigt das Weltvertrauen ein solches Versprechen. Deshalb mußte sich der Schöpfergott zum Erhaltergott weiterentwickeln. Auf den Erhaltergott folgte dann die Entdeckung der Gesetze der Selbsterhaltung. Sie lassen sich plausibel machen – aber wie hat das alles angefangen, was sich dann im folgenden erhält und wächst? Das Selbsterhaltungsgesetz setzt ja voraus, daß schon etwas da ist, das sich erhält. Die Gesetze der Erhaltung müssen an ihrem Anfang erhalten haben, was sie dann erhalten können. Es muß einen Anfang geben, und vor dem Anfang waren Urknall, Urnebel – was schlechte Anfänge sind, weil sie immer schon angefangen haben, wenn es mit ihnen anfängt. An diesem Punkt, beim Anfang also, wird die eigenartige Abgründigkeit der biblischen Genesis – Gott schuf Himmel und Erde aus dem Nichts – spürbar. Da Gott durch nichts gezwungen war, eine Welt zu schaffen, wird man auch keine zwingenden Gesetze entdecken können, die dazu führen mußten, daß es diesen Kosmos mit seinem Urknall gegeben hat. Das ist – modern gesprochen – absolute Kontingenz. Kontingenz heißt: Was es gibt, das hätte es genausogut auch nicht geben können. Der Schöpfungsglaube weiß von dieser Kontingenz des Anfangs, aber er deutet sie als Akt der Liebe. Liebe ist der Seinsgrund – damit fängt alles an. Wie aber kann man heute mit der Erfahrung der Kontingenz umgehen, wenn der Glaube an den Seinsgrund der Liebe abhanden gekommen und das davon angeregte Denken ferngerückt ist? Es kommt also auf das Gefühl an, ›gemeint‹ zu sein. Man wünscht, sich selbst wie einen Text lesen zu können, der etwas bedeutet. Seitdem und weil es das Verlangen nach Sinn gibt, gibt es auch das Böse als das Sinnabweisende, Sinnlose. Man nimmt Anstoß an

dem Skandal des Bedeutungslosen, der Kontingenz. Die Religionen, die Arbeit am Mythos und Logos sind Versuche, diese Kontingenz wegzuarbeiten, die allenfalls dem abgebrühten Gedanken erträglich ist, nicht aber dem alltäglichen Lebensgefühl.

Mit der Kontingenz des Anfangs bleibt das Universum infiziert, so wie bereits für Augustin das Nichts, aus dem die Schöpfung hervorkommt, in ihr anwesend bleibt. Im Unterschied zu Gott bleibt im Geschaffenen eine Spur dieses Nichts zurück, aus dem es hervorgerufen wurde. Dieser Anteil von Nichtigkeit im Geschaffenen bedeutet zum einen, daß im Unterschied zu Gott die Natur vergänglich ist. Es bedeutet aber auch, daß die Natur, wenn sie nicht von Gott her verstanden wird, zwar wirklich bleibt, aber nichtig erscheint im Sinne von Bedeutungslosigkeit. Sie zeigt ein Nichts an Sinn. Das ist dann auch eine Erfahrung des Bösen im Sinne des vollkommen Sinnabweisenden.

Begleiten wir eine Strecke weit Marlow auf seiner Reise ins Herz der Finsternis in der gleichnamigen Erzählung von Joseph Conrad.

Marlow erzählt, wie er als junger Schiffskapitän mit einem verrotteten Transportschiff im Auftrag einer Handelsgesellschaft den Kongo hinaufgefahren ist. Er sollte Elfenbein an Bord nehmen. Die Stationen der Handelsgesellschaft den Fluß entlang erweisen sich als verkommene Vorposten einer grotesken Zivilisation, verwaltet von korrupten »Pilgern des Fortschritts«. Überwältigend aber ist die Wildnis, welche die winzigen Orte umgibt, in denen die Habgier sich sammelt. Die Wildnis, dieses ungeheuer große Etwas, »das nicht sprechen und vielleicht auch nicht hören konnte« – würde sie sich vom Willen der Eindringlinge beherrschen lassen, oder würde es umgekehrt sein, und würde sie den Eindringlingen ihre eigene Wildnis enthüllen? Bei den Handelsstationen unterwegs ist überall von dem geheimnisumwitterten Agenten Kurtz die Rede, der sich am weitesten ins Innere des Landes vorgewagt hat. Er ist nicht mehr zurückgekehrt, schickt aber große Mengen Elfenbein den Fluß hinunter. Die Gerüchte verdichten sich, daß Kurtz, der einst einer »internationalen Gesellschaft zur Abschaffung wilder Sitten« angehört und menschenfreundliche Reden gehalten hatte, inzwischen offenbar zu einem Ungeheuer geworden ist. Er beutet seinen Distrikt mit brutaler Furchtlosigkeit aus; er mordet, raubt und hat sich einen ganzen Stamm gefügig gemacht. Er wird als Zauberer verehrt und inszeniert Rituale orgiastischer Ausschweifung. Es ist ihm gelungen, »einen hohen Platz unter den Teufeln des Landes« einzunehmen. Marlow merkt allmählich, daß es ihm bei seiner Reise schließlich nur noch um das eine geht: die Begegnung mit Kurtz.

Er findet ihn an seinem Vorposten, krank, bis zum Skelett abgemagert, seine Hütte ist umringt von aufgepöhlten, vertrockneten Menschenköpfen. Man bringt Kurtz auf einer Tragbahre aufs Schiff. Auf der Fahrt den Fluß hinunter lauscht Marlow der Stimme von Kurtz, die fasziniert, die noch kräftig ist, während der Körper verfällt. Eines Tages, während man an den Ufern vorbeigleitet, befiehlt Kurtz dem Kapitän, die Fenster zu schließen, er könne den Anblick nicht mehr ertragen. *Oh, ich werde dir schon noch das Herz herausreißen! rief er der unsichtbaren Wildnis zu.* Wenige Tage später geht es mit Kurtz zu Ende. Auf seinem Gesicht zeigt sich ein Ausdruck, gemischt aus düsterem Hochmut, grausamer Gewalt,

Schrecken, hoffnungsloser Verzweiflung. Ein Augenblick vollkommener Erkenntnis, so kommt es Marlow vor. Im Flüsterton, als beschwöre er eine Vision oder ein Vermächtnis, haucht Kurtz, ehe er stirbt: *Das Grauen, das Grauen!*

Aber was war nun eigentlich mit Kurtz geschehen? Marlows Gedanken kommen von dieser Frage nicht los. Kurtz war nicht verrückt geworden. Sein Verstand war »kristallklar« bis zum Ende. Während er eine ganze Region ausgeplündert, schreckliche Taten begangen, Menschen in seinen Bann gezogen hatte, war er doch auf »erschreckende Weise« nur mit sich selbst beschäftigt gewesen. Und das wurde seiner Seele zum Verhängnis. *Als sie sich in der Wildnis allein sah, hatte sie den Blick nach innen gekehrt und war darüber wahrhaft wahnsinnig geworden.* Doch was hatte sie gesehen oder gehört, als sie sich auf sich selbst zurückzog? *Die Wildnis aber hatte schreckliche Rache an ihm genommen für sein unliebsames Eindringen. Ich glaube, sie hatte ihm über sich selbst Dinge zugewispert, von denen er nichts wußte, von denen er keine Vorstellung hatte, bis er mit der großen Einsamkeit zu Rate gegangen war – und dieses Wispern hatte sich als unwiderstehlicher Reiz erwiesen. Es hatte ein lautes Echo in ihm gefunden, weil er hohl war bis aufs Mark...*

Es kommt alles darauf an, zu verstehen, was es hier zu verstehen gibt – wenn die »Wildnis wispert«. Joseph Conrad hat einiges getan, um den Leser – zunächst – auf die falsche Fährte zu locken, und die zahllosen Interpretationen dieser rätselhaften Erzählung sind ihm zumeist brav gefolgt. Das gilt auch für die filmische Adaption durch Francis Coppola, *Apocalypse Now*. Tatsächlich liegt die Deutung nahe: Die Wildnis ist in Kurtz eingedrungen und hat in ihm die eigene barbarische Wildheit wachgerufen und die zivilisatorischen Grenzen gesprengt. Davon ist in der Erzählung auch die Rede, aber zu einem Zeitpunkt, da Marlow noch nicht mit Kurtz zusammengetroffen und noch nicht mit dessen Geheimnis konfrontiert ist. Marlow beobachtet am Ufer den ekstatischen Tanz der Eingeborenen, hört den dumpfen Trommelwirbel. Was Marlow beunruhigt, ist der Gedanke, »diesem wilden, leidenschaftlichen Getümmel entfernt verwandt zu sein«, die Ahnung, daß darin »ein Sinn« liegt, den man verstehen kann – »wie fern man auch den dunklen Uranfängen sein mochte«.

Hier läßt sich noch etwas verstehen. Doch auf dem Höhepunkt der Erfahrung der Wildnis, in die sich Kurtz verloren hat, geschieht etwas anderes: Die Wildnis enthüllt sich als etwas vollkommen Sinnabweisendes, sie ist auf eine Art bedeutungslos, daß der bedeutungsuchende Sinn des Menschen sich unwiderruflich verloren und vereinsamt fühlt. Die Wildnis offenbart gerade in ihrer wuchernden Lebendigkeit die absolute Kontingenz.

Der verstörende Aspekt der Wildnis ist nicht ihre Wildheit, sondern ihre sinnabweisende Stummheit. Sie »wispert« dem Menschen zu, daß sie ihm auf überwältigende Weise nichts zu sagen hat. Genau davor graut es Kurtz, vor diesem Nichts an Bedeutung. In dem überquellenden und doch leeren Raum ist deshalb alles möglich. Wenn die Wildnis eine Botschaft hat, dann diese: Tu was du willst, es wird nicht von Bedeutung sein! Die Wildnis wird gleichgültig darüber hinweggehen, sie wird ihre grünen Tatzen überall hinlegen, als wäre nichts geschehen. Sie wird weiter wuchern, sinnlos, fruchtbar und furchtbar. *Die schweigende Wildnis... mutete mich als etwas Großes, Unbesiegbares an, der Wahrheit oder dem Bösen ver-*

gleichbar, das geduldig wartet, bis die wunderliche Invasion ein Ende hat... Ich fragte mich, ob die Schweigsamkeit auf dem Antlitz der Unendlichkeit... als Bitte oder als Drohung gemeint war. Zunächst ist Marlow, als Bewohner der Zivilisation, geneigt, aus dem wuchernden Universum eine Bitte herauszuhören, den Anspruch der Sinngebung, der Humanisierung, dann aber wird die Drohung so übermächtig, daß sein Leben schließlich entwurzelt wird. Nichts mehr wird so sein wie zuvor, wenn man einmal in dieses Herz der Finsternis geraten ist.

Einige Zeit nach dem Tod von Kurtz erkrankt auch Marlow. Auch er ringt nun mit dem Tod. »Es ist der denkbar langweiligste Kampf«, berichtet Marlow, »er spielte sich in nebelhaftem Grau ab, die Füße tappen im Nichts, ringsum ist nichts, es gibt keine Zuschauer, keinen Lärm, keinen Ruhm, kein unbändiges Begehren nach Sieg, keine unbändige Furcht vor der Niederlage... Wenn sich die letzte Weisheit so darstellt, dann ist das Rätsel des Lebens viel größer, als manch einer denkt.« Und dann geschieht etwas, das Marlow erlaubt, Kurtz wirklich bis zum Ende zu verstehen. Marlow bemerkt nämlich, daß er selbst in dieser Situation des möglichen Todes, anders als Kurtz, »nichts zu sagen« hat. Und dies beschämt und demütigt ihn. Jetzt erst begreift er, inwiefern Kurtz ein »ungewöhnlicher Mensch« war. Er hatte sich einen Rest Trotz bewahrt, er hatte sich aufgelehnt, denn er hatte geurteilt. Er hatte das Ganze verurteilt – und das war auch der Sinn seiner letzten Worte: Das Grauen, das Grauen. Im Herzen einer *siegreichen Finsternis* hatte sich Kurtz noch eine absurde Souveränität bewahrt: Er hatte die Erde von sich gestoßen. Eine hilflose Geste, gewiß, denn es war zuerst die Erde gewesen, diese Wildnis, die über ihn hinweggegangen, ihn abgewiesen und schließlich von sich gestoßen hatte.

Später gestand Joseph Conrad, daß er von dem Verdacht nicht loskomme, *das Ziel der Schöpfung könne kein ethisches sein.* Seine Erzählung versucht diesen Verdacht zu ergründen. Was sich ihm dabei enthüllt: Das »Herz der Finsternis« ist die Kontingenz. Kontingenz bedeutet: Was es gibt, könnte es genauso gut auch nicht geben, es ist ohne Bedeutung.

Wer aber nach verbindlichem Sinn sucht, dem muß die Kontingenz zum Bösen werden. Es handelt sich dann allerdings nicht um ein moralisch Böses – obwohl dieses, wie das Beispiel Kurtz zeigt, daraus erwachsen kann. Es ist das Böse im Sinne der Abwesenheit der guten Gründe in der Welt. Es ist die Erfahrung des Abgrunds oder, wie es dann bei Camus heißt, des Absurden.

Diese Erfahrung gehört zum Drama der Freiheit. Denn nur weil das Bewußtsein frei ist und sich losreißt und nicht vollkommen aufgeht im Sein, können ihm das eigene Leben und die Welt fremd werden. Es versteht sich nicht mehr von selbst, und am Ende läßt sich daran überhaupt nichts mehr verstehen. Der Marquis de Sade beispielsweise beginnt seine Verfluchung der Natur genau dort, wo Joseph Conrads Kurtz aufhört. Die Natur ist, so Sade, auf entsetzliche Weise gleichgültig. Sie ist dafür verantwortlich, *daß das unglückselige Individuum namens Mensch, ohne seine Einwilligung in dieses triste Universum geworfen wurde.* Sie läßt ihn leben und wird ihn wieder verschlingen. Warum sollte man, fragt der Marquis de Sade, die beschränkte Lebensfrist noch zusätzlich belasten durch Moral und daraus folgende

Gewissensnot? Man muß sich frei machen von trügerischen Hoffnungen und törichten Ängsten. Warum sollte man nicht *ein paar Rosen auf die Dornen des Lebens streuen*, indem man *den Bereich seiner Neigungen und Liebhabereien erweitert* und alles *der Lust aufopfert*?

Die Lüste machen das Asyl des Daseins erträglich. Inmitten eines kalten, gleichgültigen Universums gibt es den sicheren Tod, ein Leben voller Qualen und, wenn man klug und vielleicht auch skrupellos zu Werke geht, einige Augenblicke der Lust. Mehr nicht, jedenfalls nicht für den Marquis de Sade, der an den dunklen Grenzen des Menschenmöglichen experimentiert hat. Er suchte schließlich das absolut Böse, wie Kant das absolut Gute gesucht hatte. Der Marquis de Sade will der eigenen *abscheulichsten Neigung* auf die Spur kommen. Und welche ist das?

Es ist der Wunsch nach totaler Vernichtung. Indem wir ›nein‹ sagen können, indem wir unseren Tod denken können, indem wir überhaupt etwas wegdenken können, mit alledem sind wir doch schon offenbar Komplizen des Nichts; aber man ist doch nicht so tief in die Erfahrung des Nichts eingesenkt, daß man von dem Etwas ganz loskommen könnte. Und genau dieses Loskommen ist die große Obsession de Sades: ein Loskommen nicht durch mystische Versenkung – das ist der sanfte Weg –, sondern durch einen Akt übermäßiger Gewalt, eine infernalische Explosion. De Sade träumt davon, die Tür so hinter sich zuzuschlagen, daß davon ein ganzer Weltraum erzittert und die Lichter ausgehen. *Mit allem, was wir tun, beleidigen wir nur Götzen und Kreaturen, nicht aber die Natur, und ihr gerade möchte ich zuwiderhandeln; ihre Pläne stören; ihrem Lauf entgegentreten; das Rad der Gestirne anhalten; die Himmelskörper in Verwirrung bringen, wie sie im Raum treiben; zerstören, was ihr dient; begünstigen, was ihr schadet; mit einem Wort, ihrer spotten in ihren Werken – und hier ist mir jeder Erfolg versagt.*

Das absolut Böse, wovon de Sade träumt: die ganze Schöpfung rückgängig zu machen. Gegen Gott und gegen die auf ihn begründete Moral hatte sich de Sade mit der Natur verbündet. Aber diese Natur ist nun auch jenes übermächtige Etwas – wie vormals Gott –, von dessen Seinsmacht man nicht loskommt. De Sades tiefste Leidenschaft jedoch ist es, vom Sein überhaupt loszukommen. Einen Vorgeschmack darauf findet er im sexuellen Rausch. Auf dem Höhepunkt der Sinnenlust vergehen einem die Sinne. Solches Vergehen verweist auf das ganz große Vergehen, von dem de Sade inbrünstig träumt und phantasiert. De Sade verlangt es nach einer Dissidenz im Fundamentalen. Wenn er könnte, würde er mit der Natur brechen, so wie er mit Gott gebrochen hat.

Dieser phantasierte Bruch mit der Natur ist – das darf man nicht vergessen – ein Exzeß der Freiheit. Wie bei Kant geht es auch bei de Sade um den freien Triumph über die Natur. Aber es handelt sich um einen Triumph am entgegengesetzten Ende der Skala: Es ist nicht die Pflicht zum Guten um des Guten willen; bei de Sade geht es um die Zerstörung um der Zerstörung willen. Auch der Wille zum Bösen ist am Ende so »rein«, wie der Kantsche Wille zum Guten es sein soll. Er ist nicht mehr nützlich, er dient nicht mehr der Selbsterhaltung, er ist sich selbst zum Zweck geworden. Bei Kant wählt die sittliche Freiheit das absolute Sollen. Bei de Sade stürzt sich die Freiheit in die absolute Negation: Dieses alles soll nicht sein. Bei-

de Male geht es um das Mysterium der Freiheit. Und bei beiden, bei Kant wie bei de Sade, ist der Himmel leer und die Moral gründet in nichts anderem als im Abgrund der menschlichen Freiheit. Sie ist eine Frucht der Einbildungskraft.

Wenn das Böse in menschlicher Hinsicht gründet im Abgrund der Freiheit, dann heißt das auch, daß jeder andere Grund, den man hinzubringt, dem Problem seine Schärfe nimmt, es letztlich verharmlost.

Bleiben wir noch zum Abschluß einen Augenblick beim Problem der Moral. Wenn man diese Erfahrungen des Nihilismus durchquert hat, zeigt sich die Moral als eine Frucht der Einbildungskraft, eine lebensdienliche Fiktion. Es gibt unter dieser Voraussetzung für sie keine andere Letztbegründung als den Entschluß, sie ins Leben treten und gelten zu lassen. Bleiben wir noch einen Augenblick bei der Moral. Wenn man sie auf die Einbildungskraft gründet, zeigt sie sich als eine lebensdienliche Fiktion. Die Letztbegründung der Moral ist der Wille zu ihr. Man muß sie sich einbilden wollen, damit sie das Leben führt und orientiert. Nehmen wir beispielsweise den ›Wert‹ der Menschenwürde. »Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren«, verkündet der Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Aber wird der Mensch tatsächlich mit Würde so wie mit Gliedmaßen ausgestattet geboren? Selbstverständlich nicht. Die ›Würde‹ wird zuerkannt, aber durch welche Instanz? Heute sagen wir: durch die Gesellschaft. Die Gesellschaft bildet sich den Grundsatz ein und macht verpflichtend, daß man den Menschen, und zwar alle Menschen als Wesen behandelt, die eine ›Würde‹ haben. Mit Recht aber empfindet man die Gründung der Menschenwürde in einer gesellschaftlichen Übereinkunft als zu schwach. Sie macht aus der Menschenwürde etwas Kontingentes. Kontingenz heißt: Was es gibt, könnte es genausogut auch nicht geben, es ist nicht notwendig. ›Würde‹ soll nicht auf dem Treibsand von Übereinkünften und wechselnden Mehrheiten gründen. Beim Hitlerismus hat es sich ja gezeigt, daß es möglich ist, einer bestimmten Kategorie von Menschen diese Würde abzusprechen und sie wie Ungeziefer auszurotten. Und es hat sich weiterhin gezeigt, daß man dafür in einer modernen Gesellschaft sogar Mehrheiten mobilisieren und einen hochkomplizierten Gesellschaftsmechanismus als Instrument einsetzen kann. Menschenwürde also *gibt* es nicht, sondern sie *gilt*. Und nur solange und wo sie gilt, gibt es sie auch. Wenn das Grundgesetz der Bundesrepublik die Würde des Menschen »unantastbar« nennt und sie ausdrücklich nicht einer demokratischen Mehrheitsentscheidung anheimstellt –, dann ist das ein Versuch, in einer säkularen Welt ein heiliges Tabu zu errichten. Eine gesellschaftliche Entscheidung wird in eine Angelegenheit umgewandelt, die in Zukunft der gesellschaftlichen Entscheidung entzogen bleiben soll. Das ist ein Versuch, die Würde eben nicht nur in der gesellschaftlichen Einbildungskraft gründen zu lassen –, sondern in Gott, genauer: in dem, was von Gott übriggeblieben ist: eine Instanz der Letztbegründung, eine Art Machtwort der moralischen Vernunft. Doch es bleibt eine gesellschaftliche Macht, die eine solche Vernunft ihre Machtworte sprechen läßt. Man kann das Problem drehen und wenden, wie man will, die Formel von der Unantastbarkeit wird immer auch zugleich enthüllen, daß die Unantastbarkeit eine Ver-

pflichtung darstellt. Die Würde wird für unantastbar erklärt, gerade weil es sich gezeigt hat und immer noch zeigt, wie sehr sie angetastet werden kann. Der Hitlerismus hat die grausamen Konsequenzen gezogen aus Nietzsches Kennzeichnung der Menschenwürde als *Begriffs-Halluzination*. Wenn es eine Entscheidung für die Menschenwürde gibt, dann ist auch eine Entscheidung gegen die Menschenwürde möglich. Und diese Entscheidung hat Hitler gefällt, nicht heimlich, sondern in einer *Konspiration am hellichten Tag* (Hannah Arendt), auf offener Bühne und unter dem Applaus eines großen Teils der Nation.

Hitler ist die letzte Enthemmung der Moderne. Seitdem kann jeder wissen, wie bodenlos die menschliche Wirklichkeit ist: daß es in ihr Verpflichtungen nur gibt, wenn man sie gelten läßt, daß Versprechungen das Leben nur unter der Voraussetzung erhalten, daß sie gehalten werden; daß man sich von seinem Leben nur etwas versprechen kann, wenn man den Zuspruch der anderen bekommt. Seitdem kann man aber auch ahnen, was der »Tod Gottes« eigentlich bedeutet. Wenn man von den guten Geistern verlassen ist und die guten Gründe verloren hat, muß man alles selbst hervorbringen. Wenn man aufhört an Gott zu glauben, bleibt nichts anderes mehr übrig, als an den Menschen zu glauben. Dabei kann man die überraschende Entdeckung machen, daß der Glaube an den Menschen womöglich leichter war, als man noch den Umweg über Gott nahm.

Das Drama der Freiheit bedeutet: Der Mensch ist das nicht festgestellte Tier, er ist ein vielstrebiges, exzentrisches Wesen, dem die Übereinstimmung mit sich selbst offenbar nur ausnahmsweise gelingen kann. Der Mensch geht nicht in der Natur auf, er geht noch nicht einmal

in sich selbst auf. Das Bewußtsein läßt ihn in die Zeit stürzen: in eine Vergangenheit, die ihn bedrängt; in eine Gegenwart, die sich entzieht; in eine Zukunft, die zur Drohkulisse werden kann und die Sorge wachruft. Es wäre alles einfacher, wenn das Bewußtsein nur bewußtes Sein wäre. Aber es reißt sich los, wird frei für einen Horizont von Möglichkeiten. Das Bewußtsein kann die gegebene Wirklichkeit transzendieren und dabei jenes schwindelerregende Nichts entdecken oder einen Gott, in dem alles zur Ruhe kommt. Und es wird den Verdacht nicht los, daß dieses Nichts und Gott vielleicht doch ein und dasselbe sind. Jedenfalls kann ein Wesen, das »nein« sagen kann und die Erfahrung des Nichts kennt, auch die Vernichtung wählen. Die Vernichtung seiner Welt, die Vernichtung des Anderen und die Vernichtung seiner selbst. Der Mensch bildet nicht nur Risikogesellschaften, jeder einzelne ist der Risikofall für sich selbst. Das Böse gehört zum Drama der Freiheit. Es ist der Preis der Freiheit.

Martin Seel

Diesseits von Gut oder Böse

Moralpsychologische Betrachtungen

I. Gegensätze

»Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werthe«, sagt Nietzsche am Anfang des ersten Hauptstücks von *Jenseits von Gut und Böse*. Mit meinen auf dieses Buch anspielenden Betrachtungen möchte ich diesem Satz einerseits zustimmen, ihm andererseits aber auch widersprechen. Ich möchte nicht den *Gegensatz*, sondern lediglich eine konventionelle *Entgegensetzung* von »gut« und »böse« leugnen.

Zum Teil will dies auch Nietzsche. Metaphysisch, so läßt sich sein Satz lesen, ist der Glaube an *unverrückbare* Gegensätze der Werte: an ihr Bestehen unabhängig vom menschlichen Wünschen und Wollen, an ihre ontologische Dignität. Diesem Glauben kann Nietzsche entgegenhalten, daß alle Rede von Werten sinnlos ist, wenn sie nicht aus der Perspektive von *jemandem* verstanden wird, der bestimmte Situationen sucht und andere meidet. Von hier aus könnte ein neues Verständnis moralischer Standards entwickelt werden, das diese als kritisierbares Menschenwerk versteht, mit denen die Menschen ihr Verhalten untereinander verbindlich zu regeln versuchen.

Nietzsche aber sagt noch mehr. Er vertritt die Auffassung, daß *jede* Art der Unterscheidung von Gut und Böse letztlich arbiträr ist – eine Funktion des subjektiven Beliebens und nicht eine Sache des intersubjektiven Begründens. Er bestreitet jeden grundsätzlichen Unterschied zwischen geschmacklichen und moralischen Werten – und damit die besondere Verbindlichkeit moralischer Standards. Dadurch erscheint der Gegensatz zwischen »gut« und »böse« selbst als eine willkürliche Differenz, als ein bloßer Deckmantel für subjektive Präferenzen und Dispräferenzen. Daraus aber, daß alle Wertungen, auch die moralischen, eine *Wurzel* im subjektiven Belieben haben, folgt keineswegs, daß alle evaluativen oder normativen Urteile nichts anderes als willkürliche Setzungen sind.¹ Es folgt nicht, daß der Gegensatz des moralisch Guten und des moralisch Schlechten eine Illusion ist. Es folgt allein, daß dieser Gegensatz gegenüber der Tradition auf eine neue Weise verstanden werden muß.

Zu dieser Neuformulierung des Gegensatzes zwischen Gut und Böse möchte ich einige Betrachtungen beitragen, die sich auf den Spielraum des individuellen moralischen Verhaltens konzentrieren. Wie bei Nietzsche sind sie durch eine Kritik der moralischen Ideale motiviert – allerdings durch eine Kritik an falschen moralischen Idealen, denen ein richtiges Verständnis entgegengestellt werden soll. Dieses in meinen Augen richtige Verständnis muß sich von einer fatalen Entgegensetzung des reinen Guten und des reinen Bösen befreien und sich statt dessen an Mischverhältnissen orientieren, die in der Wirklichkeit des moralischen Han-

delns allein maßgebend sind. Die Elemente und Energien des Guten und Bösen kommen in getrennter Destillation nicht vor. Meine »diesseits von Gut *oder* Böse« gehaltenen Bemerkungen versuchen sich diesseits einer fundamentalistischen und puristischen *Interpretation* dieses Gegensatzes zu halten. Meine Sätze, mit einem Wort, sind Gegen-Sätze gegen eine falsche Entgegensetzung des Guten und des Bösen.

Im Kontext eines Bandes über die »Faszination des Bösen« sei darauf hingewiesen, daß ich »gut« und »böse« durchweg als moralische Begriffe verstehe. Es erscheint mir wichtig, das Böse in moralischer Bedeutung strikt von jenen Redeweisen zu unterscheiden, in denen das »Böse« als Deckname für diverse Phänomene des Nicht-Geheuren, Unvertrauten oder Schrecklichen gebraucht wird. Dies aber sind zunächst einmal keine moralischen Phänomene; erst durch bestimmte Arten des *Umgangs* mit ihnen können moralische Probleme entstehen. Eine begrifflich klare Bedeutung hat der Ausdruck »böse« allein als Terminus der Bewertung von Handlungen und Handelnden. Er bezeichnet, was in gravierender Weise moralisch schlecht ist. Entsprechendes gilt für das moralisch Gute. Nicht nur tolerabel, sondern »gut« sind Handlungen oder Personen, die moralisch eine deutliche Auszeichnung verdienen. Was aber zeichnet die moralisch guten Menschen aus – und wodurch unterscheiden sie sich von denen, die moralisch so schlecht sind, daß sie böse genannt zu werden verdienen?²

II. Zur Psychologie des guten Menschen

Im Kino wie im Leben machen wir häufig die Erfahrung, daß die Guten und die Bösen so verschieden nicht sind. Zumindest im Kino machen wir außerdem die Erfahrung, daß die Guten, die eine Affinität zum Bösen haben, uns oft als besser erscheinen als die, die einfach nur gut sind – und dies nicht allein in einem ästhetischen, sondern in einem durchaus uneingeschränkten Sinn von »besser«. Der good guy mit dem zynischen Image und Habitus des bad guy ist nicht nur *interessanter* als der einfachhin und klarerweise Gute, er kann uns in der Verkörperung etwa durch Humphrey Bogart auch als menschlich oder charakterlich *besser* erscheinen als die ostentativ Guten. Ist es möglich, sich den guten Menschen als den interessanteren Menschen vorzustellen: interessanter als den einfachhin guten, interessanter auch als den eindeutig bösen? – Das ist die Versuchsanordnung, auf die sich Bogart mit seinen Darbietungen in Filmen wie *Casablanca*, *To Have and Have not*, *The Big Sleep* oder *Key Largo* eingelassen hat. Eine Kritik der moralischen Ideale kann hieraus Lehren ziehen. Sie kann sich angeregt fühlen zu einem Versuch, die guten Menschen in etwas größere Nachbarschaft zu den interessanten Menschen zu bringen.

Das Bogart-Theorem

Nennen wir die moralpsychologische Einsicht der erwähnten Filme der Einfachheit halber das Bogart-Theorem. Der Name stehe als Abkürzung für die durch einige klassische Filme

mit Humphrey Bogart geleistete Apologie des zweideutigen guten Menschen, unter großzügiger Ausblendung zahlreicher anderer Filme, Dramen und Romane, von denen dies ebenfalls gesagt werden könnte. In seiner allgemeinsten Formulierung besagt das Theorem, daß der gute menschliche Charakter, der deutliche Züge eines bösen menschlichen Charakters enthält, besser ist als derjenige gute menschliche Charakter, der diese Züge nicht enthält. Kurz: Der gute Mensch ist nicht ganz so gut wie der nicht ganz so gute Mensch.

Es könnte also auch von einem Bogart-Paradox die Rede sein. Allerdings entsteht das Paradox erst durch die Zuspitzung der Einsicht, die der längere Satz ausspricht. Das Bogart-Theorem wird nur dann zu einem Paradox, wenn man es auf der Basis ebenso verbreiteter wie falscher Prämissen des moralphilosophischen Denkens formuliert. Das Paradox verschwindet und verwandelt sich in ein echtes Theorem, sobald einige hartnäckige Vorurteile über den guten Menschen einer Revision unterzogen werden. Die Behauptung, der gute Mensch sei nicht ganz so gut wie der nicht ganz so gute Mensch, hat also nur so lange Berechtigung, als wir das puristische Verständnis des Guten zugrunde legen, das im folgenden kritisiert werden soll (die Berechtigung des *Satzes* freilich mag das befristete diskursive Lebensrecht überleben). Sobald dieses puristische durch ein plausibles Verständnis ersetzt ist, kann der Grundsatz nüchterner lauten: Der *nur* gute Mensch ist lange nicht so gut wie ein *wirklich* guter Mensch.

Damit diese Übersetzung in Kraft treten kann, sind einige Lesarten des Bogart-Theorems zu unterscheiden. Denn nur in seiner stärksten Lesart ist es theoretisch brisant, und nur in dieser Fassung ist es wahr.

Das Ausgangstheorem kann auf eine doppelte Weise stark und schwach gelesen werden. In einer *ersten schwachen* Lesart besagt es nur, daß tugendhafte Charaktere, die irgendwie auch vom Bösen affiziert oder infiziert sind, menschlich interessanter sind als jene, die es nicht sind. Das ist gewiß richtig, aber es wird von keinem vernünftigen Menschen bestritten. Schließlich sind die fraglichen Leute komplexer und führen uns die Komplexität menschlichen Daseins auch besser vor Augen. Zu einer interessanten – zur *ersten starken* – Lesart gelangen wir erst, wenn wir sagen, die auf unreine Weise tugendhaften Menschen seien nicht nur allgemeinmenschlich, sondern auch und gerade *moralisch* besser als ihre reinen Verwandten. Trivial ist diese Auffassung sicherlich nicht. Auch sie aber trifft zu.

In einer *zweiten schwachen* Lesart besagt das Bogart-Theorem, in der Welt, wie sie nun einmal ist, sei es besser, wenn auch die eigentlich guten Menschen einige der Verhaltensweisen und Charakterzüge aufzuweisen hätten, die eigentlich die Spezialität ihrer Widersacher seien. Nur so seien die Kräfte und Mächte des Bösen unter Kontrolle zu halten oder dereinst zu besiegen. Auch diese Lesart ist keineswegs falsch. Wer die Tricks und Strategien des Bösen nicht bis zu einem gewissen Grad selbst beherrscht, wird die Position des Guten kaum lange halten können. Dabei ist allgemein bekannt, wie schwierig es ist, den Grad zu bestimmen, bis zu dem man die Strategien des Bösen übernehmen und doch auf seiten des Guten bleiben kann (ein »Anwendungsdiskurs«, den Literatur und Film ebenfalls seit langem schon führen). Auch hier aber führt erst die *zweite starke* Lesart auf wirklich kontroversen

Boden. Sie besagt, daß es in jeder *denkbaren* Welt besser ist, wenn die gleichwohl Guten einige der Charakterzüge und Verhaltensweisen der eigentlich Bösen aufzuweisen haben. Selbst in der besten aller denkbaren Welten wäre es schlechter, wenn die reinen Guten das Sagen hätten. Unter *allen* Umständen wäre es besser, würden die Guten ihre Verwandtschaft mit den Bösen bewahren.

Die beiden starken Lesarten zusammengenommen, lautet die These: Diejenigen Guten, die in Verwandtschaft mit dem Bösen leben, sind grundsätzlich – in moralischer, allgemeinemenschlicher, erst recht in ästhetischer Hinsicht – besser als die, die das Böse ganz aus sich herausgewaschen haben.

Gut oder interessant?

Es ist ein in Neuzeit und Aufklärung, bei Montaigne und Diderot, Hume und Kant, Jean Paul und Hegel, in der Moraltheorie nicht weniger als in der Poetik (aber auch schon im Neuen Testament, in der Episode mit Maria und Martha) vieldiskutierter Topos, ob der gute Mensch auch ein interessanter Mensch sein könne und erst recht, ob er *so* interessant sein könne und dürfe, wie der nicht so gute – moralisch dubiose bis verwerfliche – Charakter es auf der Bühne und im Leben häufig ist. Dabei wurde es nicht selten – wie in der zweiten schwachen Lesart unseres Satzes – als Zeichen einer gefallenen oder verkommenen Welt gedeutet, daß Charakteren, die ihr Leuchtendes auch aus ihren dunklen Seiten beziehen, mehr Bewunderung zuteil wird als jenen reinen Herzen, die doch allen Erfolg und alle Bewunderung so viel mehr verdient hätten. In einer guten, wohlgeordneten Welt, so wurde gefolgert, würde dies oder müßte dies anders sein. Hier würde das Beispiel der wahrhaft Guten auch ohne dunkle Hintergründe leuchten.

Die starke Lesart des Bogart-Theorems weist in eine andere Richtung. Es könnte zur Konstitution einer unverlogenen Moral und einer unverdorbenen Lebensführung gehören, gegenüber dem Bösen eine Haltung nicht der Ausmerzungen, sondern der Anverwandlung zu kultivieren. Wenn wir annehmen, daß es vielfach dieselben Energien, Motive, Handlungen, Reflexe, Redeweisen sind, die auf der einen wie auf der anderen Seite ihren Platz haben können, dann unterscheiden sich Moral und Unmoral nicht so sehr nach bestimmten individuellen Antriebskräften und Fähigkeiten (nach Graden einer asozialen oder kriminellen Energie und Kompetenz), sondern als *Arten der Verwendung* dieser Kräfte und Fähigkeiten. Der Unterschied zwischen Gut und Böse erweist sich dann als ein Unterschied von *Einstellungen*, innerhalb derer nahezu beliebige Antriebskräfte ihr Spiel entfalten können. Das moralische Differenzkriterium bleibt auch hier das Verhalten zu den anderen. Im Leben des *schlechten* Menschen dominieren Verhaltensweisen und Einstellungen, in denen die Rücksicht auf andere kein großes Gewicht hat (im Leben des *bösen* Menschen werden Leib und Lebensspielräume anderer Menschen darüber hinaus nachhaltig verletzt). Das Leben des *guten* Menschen hingegen ist von Verhaltensweisen und Einstellungen bestimmt, deren Spielräume von vornherein durch solche Rücksichten begrenzt sind – was immer ihnen sonst wichtig sein mag. Es

handelt sich also um zwei grundverschiedene Haltungen, wieviel motivationale und intentionale Komponenten die beiden Typen auch gemeinsam haben mögen. Wird nun, wie es im folgenden geschehen soll, nach der Bedeutung von Verhaltensmustern gefragt, die auf den ersten Blick eher zum Repertoire des bösen als des guten Menschen gehören, so läßt sich beobachten, wie *verschieden* und doch *verwandt* Moral und Unmoral tatsächlich sind.

Moral und Geschmack

»Welche geschichtlichen Gestalten verachten Sie am meisten?« – »Ich ziehe es vor, nicht zu verachten.« Diese Reaktion auf eine der Fragen in Prousts Katalog könnte die maliziöse Antwort eines Zynikers sein, der sich dem Moralspiel verweigert, oder aber die lakonische Antwort eines Moralisten, der die Sprache der Moral auf eine ausgezeichnete Weise spricht. Im ersten Fall wird die Sache der Moral durch den subjektiven Geschmack ersetzt – was zählt, sind die eigenen Interessen und Innervationen; für moralische Empörung bleibt da kein Platz. Im zweiten Fall dagegen wird lediglich die *Sprache* der Moral durch diejenige der subjektiven Präferenz ersetzt – was moralisch zählt, wird ausgedrückt, als sei es Angelegenheit des Einzelnen allein; es wird eine Haltung entworfen, die sich der reflexhaften Empörung verweigert. Der moralischen Sache wird unter Verzicht auf eine ausdrücklich moralische Sprache gedient.

Figuren wie die von Bogart – in seinen zwielichtig moralischen Rollen – gespielten machen deutlich, daß der Sache der moralischen Rücksicht hierdurch *besser* gedient sein kann. Wer seine Interessen auf eine Weise vertritt, die mit moralischen Verhaltensweisen kompatibel ist, muß sich nicht lange aufplustern. Er gestikuliert nicht mit Grundsätzen, sondern hat sie und zeigt dies im Notfall, wenn die anderen längst Zuflucht im Schatten des Üblichen suchen. Im Jargon des subjektiven Vorzugs, in dem der Typus Bogart solange wie möglich verweilt, spricht sich außerdem die Wahrheit aus, daß jeder einzelne selbst für sein Verhalten zu den anderen einstehen muß. Wer nicht subjektiv, als Person, hinter seinen moralischen Stellungnahmen stehen kann, folgt nur den Automatismen konventionsgebundenen Handelns und ist als moralische Person gerade nicht ernst zu nehmen. Wer die Moral nicht verbinden kann mit dem, was er individuell bevorzugt und verabscheut, heißt das, wird zu echter moralischer Motivation nicht gelangen. Echte moralische Motivation, so zeigt sich hier, ist etwas ganz anderes als reine moralische Motivation: Wer den Geboten der Moral nur um dieser Gebote willen gehorcht, *gehört* der Moral nur, anstatt freies Subjekt seines moralischen Handelns zu sein.

Schon Kant, der an der Idee einer reinen moralischen Motivation – aus »Achtung vor dem Gesetz« – strikt festgehalten hat, wurde dennoch nicht müde zu betonen, es sei unmöglich, zu wissen, ob und wann wir tatsächlich aus reiner moralischer Motivation handeln. Da ist es freilich besser, gar nicht erst so zu tun, als sei es reine moralische Motivation, die einen antreibt, als vielmehr, im Einklang mit der moralischen, die eigene Sache zu betreiben. Rücksicht und Rhetorik der Rücksicht sind schließlich zweierlei. Wer seine moralische Haltung in

die einfache Sprache des Vorzugs kleidet, hat sich den Rückzug in eine bloße Rhetorik der Rücksicht versperrt. Die unmoralische Sprache der Präferenz wird hier zur eigentlich moralischen Sprache.

Sie wird es aber nur aus dem Mund dessen, der moralisch *ist*. Nur unter Voraussetzung einer moralischen Einstellung ist die Sprache des Vorzugs die glaubhaftere moralische Sprache. Entfällt diese Voraussetzung, so hören wir die Stimme des Amoralisten, der nur auf die Stimme seiner Neigungen hört und die anderen nur so lange achtet, als sie die Erfüllung seiner Begierden nicht behindern. Er mag – wie in unserem Beispiel – genauso reden wie der unreine Moralist, dennoch bedeuten seine Sätze etwas ganz anderes. Sie bedeuten – à la Nietzsche –, daß zwischen moralischem und geschmacklichem Sinn eigentlich kein Unterschied besteht. Moralische Normen erscheinen als nichts weiter als verfestigte geschmackliche Voten, auch wenn die Dummen und Ängstlichen nur zu gerne vergessen, daß das so ist. Wer dieses angebliche Vergessen verweigert und dem sozialen Druck zur moralischen Konformität widersteht, erteilt dem eigenen subjektiven Belieben das erste und das letzte Wort.

Auch der Bogart-Typus widersteht der moralischen Konvention, und auch er weigert sich, die Verbindung zwischen der Moral und dem Belieben zu vergessen. Auch bei ihm hat es das erste Wort. Nur nicht das letzte. Selbst wenn er es (wie in unserem Beispiel) vorzieht, auch dieses letzte Wort in die Sprache des Beliebens zu kleiden, so tut er dies doch nicht im Namen nur *seines* Beliebens, sondern auch im Namen des Beliebens der *anderen*. Sein Belieben ist so verfaßt, daß er es nicht ausstehen kann, wenn anderen mit Gewalt die Freiheit ihres Beliebens genommen wird. Deswegen rafft er sich, wenn es sein muß, zur riskanten moralischen Handlung auf. Aus Gründen der Selbstachtung bleibt ihm nichts anderes übrig. Die Orientierung am bloßen Geschmack, ansonsten das genaue Gegenteil moralischen Verhaltens – ich mißachte die Leute, die mir mißfallen –, wird hier zu seinem Wahrzeichen: Ich achte die Leute, auch wenn sie mir mißfallen, weil ich es vorziehe, als Freier unter Freien zu leben. Der wahre Moralist ist ein ironischer Amoralist. Er spricht die Sprache der subjektiven Willkür als Anwalt einer allgemeinen Rücksicht auf sie.

Tugend ohne Tugend-Schein

In seinem Reden und Handeln macht der unreine Moralist deutlich, daß Moral entgegen anderslautenden Gerüchten eben kein Selbstzweck ist. Sie ist dazu da, möglichst alle so leben zu lassen, wie es ihr oder ihm beliebt. Das ist alles. Deswegen meidet er die fett gedruckte moralische Rede, die leicht vergessen läßt, daß nicht die Pflicht, sondern die Präferenz das eigentliche Telos moralischen Verhaltens ist. Sein ganzer Sinn liegt in der Ermöglichung einer freizügigen Befriedigung subjektiver und intersubjektiver Präferenzen, was freilich eine manchmal empfindliche Limitierung dieser Präferenzen notwendig macht. Für diesen Ermöglichungssinn der Moral hat weder der Amoralist noch der reine Moralist einen Sinn; sie beide glauben, Moral stehe und falle mit dem – scheinbar oder tatsächlich – selbstweckhaften, um seiner selbst willen auszuübenden Sinn von Moral. Diesem Glauben gegenüber verhält sich der Bogart-Typus durch und durch zynisch. Dieser Zynismus aber ist Treue zu ei-

nem verkannten moralischen Ideal. Indem er »zynisch« agiert, verleiht er dem moralischen Verhalten einen anderen Sinn, als es die lautstarken – in seinen Augen bigotten – Moralisten in heimlicher Übereinstimmung mit den Amoralisten tun.

Für jedes moderne Verständnis moralischer »Tugend« ist dies eine exemplarische Situation – Untugend tritt *als* Tugend in Erscheinung. Wir werden Zeuge von Untugenden, die im Rahmen einer moralischen Einstellung eine gesteigerte Tugend zur Folge haben. Bewirkt wird diese Steigerung durch eine Verringerung des Tugend-Scheins. Dieser stellt sich nicht in erster Linie als Illusion oder Täuschung dar, er besteht vorwiegend in einem Verhalten, das darauf bedacht ist, die eigene Tugend erscheinen und strahlen zu lassen. Freilich lebt solche Ostentation stets in der Gefahr, sich doch in einen bloßen Schein der Tugend zu verwandeln; es wird weiter tugendhaft getan, obwohl die Tugend längst nichts weiter als ein Anschein ist.

Der wirklich Tugendhafte hingegen strahlt seine Tugend nicht aus, er behält sie für sich. Moralisch zu sein, ohne moralisch auftreten zu müssen – das ist das Ideal des unreinen Guten. Er verhält sich ironisch nicht nur zur Konsequenz des Amoralisten, sondern ebenso zur Konsequenz des pflichtversessenen Moralisten. Der ironische Böse ist ebenso ein ironischer Guter. Sein Verhalten steht jenseits von Gut und Böse, jedoch nur in einer bestimmten Definition von »gut« und von »böse«, in der die praktische Ironie einer subjektiven Verteidigung allgemeiner subjektiver Freiheiten aus dem Blick geraten ist.

Falsche Heilige

Eine Theorie der Tugend, die sich an dem aktuellen Tugend-Kitsch nicht beteiligen will, kann sich an dieses Ideal halten. Sie erhebt nicht die schöne Seele zum Vorbild, die es zu einer Entzweiung von Pflicht und Neigung gar nicht gebracht hat, sondern den unwilligen Guten, der sich zur auffällig moralischen Handlung erst überwinden muß – der die moralische Tat nicht mit einem Lied, sondern mit einem Fluch auf den Lippen übernimmt. Sie verwechselt das Menschlich-Sein nicht mit dem Moralisch-Sein, wie sehr dieses auch zu jenem gehört. Sie verliert die notwendige Spannung zwischen beidem nicht aus den Augen. Sie macht nicht den Heiligen zu ihrem Helden.

»Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche fortgehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der reinen Vernunft, notwendig, eine solche praktische Fortsetzung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen.«

In der »Kritik der praktischen Vernunft« läßt sich Kant zur Buchstabierung einer reinen Moral verleiten, die den offen zugestandenen Nachteil hat, daß kein Sterblicher ihr zu entsprechen vermag. Reichlich verzweifelt ist die Lage eines jeden, der Vorgaben erfüllen soll, die er per definitionem nicht erfüllen kann. Diese Überforderung des moralischen Akteurs ist ein durchaus beherrschender Zug der Moralphilosophie von Platons Zeiten an (selbst der

exzeptionelle Humanismus eines Aristoteles oder Hume ist von einer Überstilisierung des guten Menschen nicht frei). Wohl dürfen moralische (und sonstige) Ideale einen *unwahrscheinlichen* Zustand auszeichnen, aber einen *unmöglichen* – das nicht. Nicht allein in der Theorie, erst recht in der Praxis ist das Ideal des Heiligen selbstdestruktiv. Wenn uns die Chance seiner – wie immer riskanten – Erfüllung von vornherein genommen ist, wird es, um das Mindeste zu sagen, außerordentlich schwer, ein Motiv auszubilden, der Norm dieses Ideals zu folgen.

Das Ideal des Heiligen aber überfordert die moralischen Subjekte nicht nur, es unterfordert sie auch. Es erspart es ihnen, den Konflikt mit sich und den anderen als den eigentlichen Schauplatz moralischer Praxis anzuerkennen. Es erspart ihnen die Freuden und Leiden einer auf diesem Schauplatz erworbenen und erhaltenen Selbstachtung, die das, was sie wirklich wollen, in eine Balance mit der Wirklichkeit des Wollens der anderen zu bringen versucht. Es erspart ihnen die volle Wahrnehmung der Wirklichkeit menschlichen Wollens. Es erspart ihnen die volle Wahrnehmung der Menschlichkeit dieses Wollens mitsamt der kulturellen, sozialen und politischen Welt, in der es sich äußert. Außerdem stünde der Heilige, dieser reine Gute, gäbe es ihn, psychologisch gesehen in einer seltsamen Nähe zum reinen Bösen, verstanden als jener, der einfachhin tut, was ihm beliebt. Beide sind auf eine Weise mit sich einig, die sie scharf von den Entzweiungen einer moralischen Lebensführung trennt. Sie tun nichts weiter als das, was ihnen beliebt, nur daß das Belieben des einen durch ein psychologisches Wunder stets mit dem moralischen Gesetz konvergiert. Sie sind in ihrer Lebensweise nicht irritierbar, weder durch die anderen noch durch sich selbst. Nicht nur dem reinen Bösen, auch dem reinen Guten ginge der moral sense ab.

Zwei Modelle

Humphrey Bogart in den erwähnten Rollen ist zwar – letztlich und auf exponierte Weise – gut, aber ein Heiliger ist er nicht. Sein Widerwillen gegen die Moral ist nicht nur einer gegen falsche Moralisten, er ist auch einer gegen die Konsequenzen der moralischen Forderungen, denen er selbst sich stellt. Er kann sich der Pflicht zum Widerstand gegen die jeweiligen Mächte des Bösen nicht entziehen, auch wenn er viel lieber nur seinen Privatinteressen nachgehen würde. Er kann es mit sich nicht vereinbaren, einfach das zu tun, was ihm viel näher liegt als die moralische Aktion. Er ist mit sich im Konflikt, und er löst ihn so, daß er sich auch für die anderen einsetzt (oder gegen alle beteiligten anderen ein paar Grundsätze minimaler Humanität verteidigt). Er tut dies aber nicht auf dem Weg einer Konversion des Saulus zum Paulus, sondern, um auch künftig mit sich im reinen sein zu können, als jemand, der wesentlich seinen Privatinteressen folgt. Er macht keinerlei Anstalten, das individuelle und das allgemeine Interesse ineinander aufgehen zu lassen. Daran glaubt er gerade nicht. Nicht dafür begibt er sich in Gefahr. (Weit eher sind es seine Kontrahenten, die diese Differenz aufheben wollen.) Er kämpft für seinen Handlungsspielraum, den er zwar (vorläufig wenigstens) auch durch ein Sichheraushalten retten könnte, von dem er aber sieht, daß die anderen

ihn ebenfalls brauchen. Auf diese Weise transzendiert er sein Eigeninteresse zugunsten von Maßnahmen, die die zugelassene Differenz der Eigeninteressen sichern helfen sollen. Die moralische Handlung ist ihm nicht die eigentlich menschliche Handlung. Sie bleibt Medium der Sicherung oder Wiederherstellung eines Spektrums ungezwungener menschlicher Handlung.

Es ist daher ganz unmöglich, aus dem Bogart-Typus so etwas wie eine runderneuerte Version des reinen Guten zu gewinnen. Gewiß, auch er möchte »mit sich im reinen« sein. Das heißt aber nur, daß er nach seinen Standards entscheiden möchte, was zu tun und was zu unterlassen ist. Im Falle Bogarts sind dies *auch* moralische Standards, denen er nicht zuwiderhandeln kann, wenn er sich für die Wirklichkeit der anderen nicht blind machen will. Zu diesen Standards aber gehören gleichermaßen die höherstufigen eigenen Präferenzen, die ihn nicht weniger zu dem machen, der er ist und sein will. Diesen Präferenzen hält er in der Krise durch seinen Unmut über das moralisch Erforderliche die Treue. So kann er in der gefährlichen Handlung derjenige bleiben, der er ist, ohne den Heiligenschein eines Tugendbolds aktivieren zu müssen. So kann er – im Kino – der Held sein, der nicht den Helden markiert. Auch im Leben aber gilt: Wer kein falscher Heiliger ist, muß deswegen noch lange kein Heiliger sein.

Bogarts Maxime lautet: Verhalte dich soweit wie möglich egoistisch. Dies ist eine durchaus moralische Maxime, denn das »soweit wie möglich« bedeutet hier »solange wie *moralisch* möglich«. Die Maxime des Heiligen dagegen lautet: Überwinde den Egoismus deines Willens. Dieser Gute hat alles der moralischen Rücksicht Widerstrebende überwunden. Er ist vor dem Bösen sicher – damit aber auch vor aller Unsicherheit der menschlichen Situation, in der ja keineswegs ein für allemal festgelegt ist, was gutes und schlechtes Verhalten ist. Der reine Gute wird darum in seinem Charakter unfreiwillig zu einem Komplizen des Bösen, der sich um die veränderliche Wirklichkeit des menschlichen Wollens und Wünschens nicht schert. Der wirklich Gute hingegen, wie gesagt, ist der, der einige der Talente des Bösen *als Tugenden* hat. Er ist in der Lage, seinen Neigungen, Obsessionen, Sympathien und Antipathien, Privatinteressen usw. zu folgen, und behält *deshalb* einen Blick für die Wirklichkeit der anderen, die wie er mit sonderbaren Interessen in einer besonderen Lage sind.

Wie in der reinen Moral die *exorzierte* Untugend erscheint hier die *integrierte* Untugend als Optimierung der Tugend. Im ersten Modell sind die Guten die, die alle Untugend aus sich ausgetrieben haben. Im zweiten Modell sind es die, die die Energien des Lasters in eine moralische Lebensweise zu integrieren vermögen. Diese guten Menschen sind aber nicht nur die komplexeren und deshalb interessanteren, sie sind auch, wie das Bogart-Theorem lehrt, die besseren Menschen. So wäre das Gute wesentlich eine Kultivierung des Bösen. Die Verbreitung desjenigen Guten, das alle Energien des Bösen in sich stillgelegt hätte, wäre ihr gegenüber der Vorstoß in eine neue Barbarei, nicht unähnlich jener, in die nicht zurückzufallen die Partei der unreinen Guten sich von jeher mit schwankendem Erfolg bemüht.

III. Zur Psychologie des bösen Menschen

Dieses Plädoyer für ein revidiertes Verständnis des guten Menschen muß noch eine Gegenprobe bestehen, um wirklich als plausibel gelten zu können. Der Versuch zur Psychologie des guten Menschen hat gezeigt, daß der Gute nicht zu weit weg vom Bösen sein *darf*. Ein komplementärer Versuch soll nun zeigen, daß der Böse nicht zu weit vom Guten weg sein *kann*.

Ein neuer Anlauf ist hierzu nicht nötig. Wenn nämlich das hier entworfene Bild des guten Menschen zutreffend ist, so müßte – gemäß der These einer inneren Verwandtschaft der beiden gegensätzlichen Charaktere – in ihm auch ein Porträt des bösen Menschen enthalten sein. Die Konturen dieses in meiner bisherigen Skizze versteckten Gesichts möchte ich kurz hervorheben.

Seit Platon wird die Frage diskutiert, ob man wissentlich das Böse tun könne. Platons Meinung war, man könne es nicht: Die Bösen leben in Täuschung darüber, was wirklich gut ist; sie leben in Verblendung. Obwohl Platons Version dieser These viel zu stark ist, enthält sie doch eine wichtige Einsicht: Auch die Bösen können nicht anders, als sich am Guten zu orientieren – jedenfalls an dem, was *sie* für das Gute halten. Auch die moralisch verwerflichen Charaktere leben in dem Glauben, gute Gründe zu haben für das, was sie tun. Sie sehen und wollen das Böse nicht als Böses, so wie es aus der Perspektive derer erscheint, die sie moralisch verurteilen. Sie wollen dieses und jenes (mit allen zerstörerischen Konsequenzen, die dies auch in ihren Augen haben mag), aber sie wollen nicht das Böse, das sie objektiv tun. Am Beispiel Eichmanns hat Hannah Arendt dieses Phänomen sehr genau erkannt. Das Selbstverständnis des Bösen ist nicht das eines schlechten, sondern das eines – nicht selten sogar: eines besonders – guten Menschen. Und nur weil sie dieses Selbstverständnis haben, können sie ihre Verbrechen mit anhaltendem Erfolg realisieren.

Natürlich kann man wissentlich etwas moralisch Verwerfliches tun – etwa jemanden belügen oder bestehlen. Man kann wissentlich tun, was man selbst eigentlich schlecht findet oder was die anderen – zu Recht oder zu Unrecht – für moralisch verwerflich halten. Aber man kann nicht wissentlich böse *sein* wollen. Man kann nicht jemand sein wollen, der keinen Sinn für das Gute hat. Um der eigenen Selbstachtung willen ist jeder darauf angewiesen, sich selbst gut zu finden, in einem Sinn, der über eine rein instrumentelle oder funktionale Bedeutung von »gut« hinausgeht. Der Versuch, ein Mensch zu sein, der mit sich selbst zu Rande kommt, schließt den Versuch ein, ein guter Mensch zu sein – welche wie immer perverse *Bedeutung* dieses dem Anspruch nach moralische Gutsein aus der Perspektive eines Menschen auch immer erhalten mag. – Die bösen Menschen, dies wäre die moderate Version der Platonischen These, müssen sich vor sich selbst als gut darstellen können, um wirklich böse sein zu können.

Die Plausibilität dieser These wird deutlich, wenn wir noch einmal einen Blick auf ästhetische Beispiele werfen. In der Literatur und im Kino treffen wir nicht selten auf Figuren, die als Gegenbeispiele zu dieser Betrachtung genannt werden könnten – auf negative Helden, die nicht allein Böses tun oder böse sind, sondern böse sein wollen. Sie leben und handeln in

einer mehr oder weniger ungebrochenen Affirmation des moralisch Verwerflichen. Solche Helden finden sich nicht nur in den Romanen de Sades. Zu nennen wäre die Figur des Roquairol in Jean Pauls *Titan*, der Mönch in E.T.A. Hoffmanns *Die Elixire des Teufels* und andere Helden in der Tradition der schwarzen Romantik bis hin zu Dr. Mabuse und seinen vielen Nachfolgern im heutigen Kino. Der vorläufige Gipfel der Entwicklung ist die teuflische Hauptfigur des Hannibal Lecter in Jonathan Demmes *Das Schweigen der Lämmer* – ein genialer, allen seinen gutartigen Widersachern überlegener Psychopath, der nicht allein böse ist, weil Gesellschaft oder Schicksal zu ihm böse waren, sondern der böse sein will, weil ihm dies die intellektuell und existentiell überlegene Haltung zu sein scheint. (Die jüngste Verkörperung dieser Rolle ist die Figur des Castor Troy in *Face/Off* von John Woo.) Alle diese Charaktere sind mögliche Gegenbeispiele zu der Annahme, daß es unmöglich sei, vollen Herzens das Böse zu wollen. Das macht sie ästhetisch einerseits interessant, weil sie eine Lebensmöglichkeit in einer über das empirisch Wahrscheinliche hinausgehenden Radikalität vorstellen; andererseits aber auch eintönig, weil sie als Figuren konzipiert sind, die nicht länger, wie die realen Menschen, in einem Widerspruch zu sich stehen können. Anders als die reinen Guten, diesen Produkten *theoretischer* Konstruktion, sind die reinen Bösen Produkte der *ästhetischen* Fiktion. Es gibt sie nur im Reich der Imagination. Im Unterschied zur theoretischen Anbetung des falschen Heiligen freilich, dem gegenüber alle realen Heiligen erfreulich menschliche Gestalten sind, ist die ästhetische Imagination des Bösen nichts, was von moraltheoretischer Warte aus zu beklagen wäre. Sie ist vielmehr legitime und für das moderne Bewußtsein unersetzliche Form der Vergegenwärtigung (der Grenzen) des Menschenmöglichen. Nur sollte die Theorie des Moralischen auch diese Erfindungen nicht für historisch wirkliche Erscheinungen halten.

Denn die machtvollen realen Bösen wollen das Böse gerade nicht um seiner selbst willen; sie hüllen sich in Illusionen des Guten. Dies hat eine radikale, vielleicht erschreckende Konsequenz: Der Glaube an das Gute eint die Guten wie die Bösen. Der Böse will etwas, das den Standards eines zivilisierten Umgangs unter Menschen zuwiderläuft, aber er will das Böse nicht. Er ist auf etwas aus, das er für sich und die Seinen als etwas Gutes nicht allein deklariert, sondern an dessen Wert er selbst glaubt und dessen Wert er seinen Angehörigen und Untergebenen gegenüber meist auch predigt. Hitler hat seine Verbrechen an der Menschheit im Namen von Werten begangen, die er für fundamentaler hielt als das Gedeihen der Menschheit. Mochten einige der intelligenteren Mitläufer die Kunde von der Überlegenheit der arischen Rasse nur mitgeredet haben, aus solchen Mitredern allein war und ist keine Zwangsherrschaft zu machen. Organisierter Terror verlangt Überzeugung auf seiten der Täter – die Überzeugung, daß der Terror es wert ist, nicht nur für einen selbst, sondern für »die Sache«, und das meint: für die vermeintlich gute Sache. Dieser Umstand, daß der Glaube an das Gute nichts notwendigerweise Gutes ist, ist einer der Gründe dafür, warum die Rhetorik des Guten bei den wirklich Guten nicht allzuhoch im Kurs steht.

Die wirklich Bösen, so machen unsere Überlegungen deutlich, handeln nicht außerhalb aller Moral. Sie sind nicht amoralisch, sie sind unmoralisch. Sie sind es darin, daß sie ihre

moralische Rücksicht radikal partikularisieren. Die Familie, der Clan, die zurechtfabulierte Rasse, das heroisierte eigene Volk – ein partikulares (vermeintliches) Wohl wird gegen das aller übrigen gestellt. Die moralisch gebotene Rücksicht auf alle verwandelt sich so in eine moralisch lizenzierte Gleichgültigkeit gegenüber vielen. Es gibt nichts Schlimmeres als eine in großem Stil – und mit bedeutenden Machtmitteln – partikularisierte Moral. Unmoral ist pervertierte Moral. Seit Hegels Kritik am Verlauf der Französischen Revolution ist der Moral diese innere Möglichkeit der Perversion immer wieder als Schwäche vorgerechnet worden. Daran ist so viel wahr, daß eine Moral des individuellen Handelns die Stabilisierung und Zivilisierung des gesellschaftlichen Lebens alleine nicht tragen kann; es bedarf dazu des Rechts und der Institutionen der Rechtssicherung (sowie der fairen Rechtssetzung). Aber die Möglichkeit der Pervertierung durch radikale Partikularisierung ist kein sinnvoller Einwand gegen die Moral. Denn sie zeigt zum einen, daß sich niemand, nicht einmal die Partei des Bösen, der Sprache moralischer Ansprüche entziehen kann. Nicht einmal für das abscheulichste Handeln gibt es ein Außerhalb der Moral. Zum andern kann es kein Einwand gegen das Gut der moralischen Rücksicht sein, daß es gegen den Sinn dieser Rücksicht in Anspruch genommen werden kann.

Denn es gibt nichts Gutes und es kann nichts Gutes geben, das nicht auch pervertierbar wäre. Zur moralischen Einstellung gehört daher gerade, um die Pervertierbarkeit der eigenen Einstellung zu wissen. Es ist nicht zuletzt dieses Wissen, das den Drahtziehern des organisierten Verbrechens innerhalb und außerhalb staatlicher Funktionen durchweg abgeht.

Gegen diese von der anderen Seite wiederholte Auffassung einer inneren Liaison von Gut und Böse freilich könnte der von mir im zweiten Teil erwähnte »Amoralist« ins Feld geführt werden – verstanden als derjenige, der nicht nur wenig, sondern keine Moral hat oder kennt. Auch dieser Amoralist aber ist eine manchmal nützliche, öfter aber irreführende philosophische *Fiktion*. Denn auch ein wirklicher Amoralist – ein bestimmter Mensch, den wir als Amoralisten bezeichnen – kann und wird nicht außerhalb aller moralischen Regeln leben können und wollen. Nur ist seine Orientierung an diesen Regeln äußerst lax. Seine Moral ist nicht strikt *partikular* wie die des radikal Bösen, sie ist durchweg *selektiv*. Nur von Fall zu Fall, wenn es für ihn von Vorteil ist, folgt er der moralischen Konvention. Er nutzt den *Schein* der Moralität, ohne ihre Verbindlichkeit anzuerkennen. Er beachtet moralische Regeln ohne einen Sinn für die moralischen Prinzipien. Daher kann der Amoralist für die Augen der anderen lange Zeit *aussehen* wie eine moralische Person – bis auf bestimmte, extreme Situationen, in denen er es aber in der Regel vorzieht, ungesehen zu bleiben. Und deswegen kann ein Moralist wie Bogart in jenen Rollen lange Zeit aussehen wie ein Amoralist: bis sich, ebenfalls in extremen Situationen, in denen er gleichfalls keinen Wert auf Publikum legt, zeigt, daß sein Zynismus eine Form – sogar eine ausgezeichnete Form der Anerkennung moralischer Prinzipien ist.

Alle *reinen Figuren* des durch moralische Bewertungen eröffneten Handlungsspektrums, so möchte ich daher festhalten, der reine Gute, der reine Böse, der vollkommene Amoralist, sind – ästhetisch oft interessante, aber theoretisch meist irreführende – *Fiktionen*. Nur die

»gefärbten« Figuren des durch moralische Bewertungen eröffneten Handlungsspektrums dagegen, der unreine Gute, der im Namen eines partikularisierten Guten handelnde Böse, der auf dem Trittbrett der Moral mitfahrende Amoralist, sind – historisch vielfach und vielfältig verbreitete – *reale* Akteure. An diesen Beispielen und nicht an den überlieferten extremen Konstruktionen sollte sich eine Philosophie der Differenz von Gut und Böse orientieren.

1 Vgl. hierzu M. Seel, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt/M. 1995, v.a. S. 222–235.

2 Der folgende zweite Teil dieses Texts ist eine leicht überarbeitete und gekürzte Fassung meines Versuchs »Über das Böse in der Moral« (Merkur 50/1996, H. 9/10, S. 772–780).

Thomas Macho

Gute Götter, böse Götter

Meditationen zur Frage

Hiobs

I

Daß ihre Gottheiten böse sein können, haben die Menschen verschiedenster Epochen und Kulturkreise geglaubt. Sie haben Geschichten erzählt von zornigen, boshaften, neidischen oder rachsüchtigen Göttern; Geschichten von beleidigten, mißtrauischen, ungerechten oder grausamen Göttinnen. Die Wutanfälligkeit der Götter und Göttinnen darf geradezu als universalreligiöses Prinzip gewürdigt werden: Woran sonst sollte der überlegene Status eines Gottes erfahren werden, wenn nicht an seiner Unberechenbarkeit? Gott ist weder eine gute Mutter noch ein freundlicher Großvater, wie *Kilgore Trout* – Romanheld Kurt Vonneguts – anlässlich einer Umweltschutzdebatte treffend bemerkt: »Haben Sie je einen von Seinen Vulkanausbrüchen oder Wirbelstürmen und Springfluten erlebt? Mal was von den Eiszeiten gehört, die er alle Halbmillionen Jahre in Szene setzt? Und wie ist es mit dem großen Ulmensterben? Sowas nennt sich nun Naturschutz. Und das kommt von Gott, nicht vom Menschen. In dem Moment, wo wir endlich unsre Flüsse sauber haben, wird er wahrscheinlich die gesamte Milchstraße hochgehen lassen wie einen Zelluloidkragen. Das nämlich war der Stern von Bethlehem, verstehen Sie.«¹

Es wäre verkehrt, auf irgendwelche Sympathien der Götter für die Menschen zu zählen. Nur zur Erinnerung: Bereits der Schöpfergott des *Pentateuch* wurde vorwiegend als eifersüchtiger, reizbarer Herrscher porträtiert. Die ersten Menschen verfielen seinem Fluch; das Opfer ihres erstgeborenen Sohnes Kain verschmähte er aus unerfindlichen Gründen, sei es, weil er dem Fleisch zugeneigt war, oder, weil er – nach *Exodus 22.28* – die Opferung des Erstgeborenen selbst begehrte (und nicht die stellvertretende Verbrennung einiger Getreidegarben). Kaum hatte er sein demiurgisches Werk gepriesen, begann er es zu bereuen: »Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde, vom Menschen an bis auf das Vieh und bis auf das Gewürm und bis auf die Vögel unter dem Himmel; denn es reut mich, daß ich sie gemacht habe.« (*Genesis 6.7*) Bekanntlich überlebte nur eine einzige Familie – mit ein paar Tieren – den anschließenden Vernichtungsschlag: die Katastrophe der Sintflut. Nein, dieser Herrgott war mehr Herr als Gott. Wie viele Städte und Länder – von Jericho bis Sodom, von Ägypten bis Kanaan – seiner Mißgunst zum Opfer fielen, läßt sich den biblischen Schriften im Detail entnehmen.

Auch die Griechen waren mit der Erscheinung boshafter, jähzorniger Götter bestens vertraut. Die hellenischen Gottheiten stritten nicht nur heftig und beinahe unaufhörlich miteinander; sie reagierten auf menschliche Unbotmäßigkeit mit ausgesucht schweren Strafen. In seinem Ärger über den Fleischbetrug schmiedete Zeus den Prometheus an den kaukasischen Felsen; den Sisyphos verurteilte er zur sinnlosen Schwerarbeit im Tartaros. Eine ehrliche, wengleich undiplomatische Antwort kostete den weisen Teiresias das Augenlicht. Die Olympier führten Kriege gegeneinander und bedienten sich zu diesem Zwecke der Menschen; sie verstrickten ihre Gläubigen gern in ausweglose Situationen, als wollten sie strafwürdigen Ungehorsam geradezu selbst provozieren. Der unglückliche Sänger Orpheus wurde von den Mainaden, den Begleiterinnen des Gottes Dionysos, in Stücke gerissen; und umgekehrt wurde der Satyr Marsyas, ein Parteigänger des Dionysos, aufgrund einer verlorenen musikalischen Wette von Apollon persönlich bei lebendigem Leibe gehäutet: Die Szene seiner tödlichen Folterung sollte noch in der Renaissance und im Barock als ein beliebtes Bildmotiv dienen.

Fürchterliche Wetten der Götter! Auch Hiob mußte schmerzlich büßen, daß Krankheiten, Schmerzen und Katastrophen einem himmlischen Experiment entspringen können: einem Wettstreit zwischen Gott und Satan, der damals noch als Gottessohn an seiner Seite im Himmel wohnte. Gerechtigkeit war nur in seltenen Fällen ein Ideal der Götter, wie sich – zwischen den Zeilen – just den Reden der Freunde Hiobs entnehmen läßt, die den Gequälten immer wieder an seine Sünden erinnern wollen – frei nach dem Motto: Wer leidet, muß auch daran schuld sein –, ohne zu bemerken, daß Schuld und Sühne Hiobs in keinem logischen Zusammenhang stehen. Hiob wußte es besser: Prüfungen und Strafen der Götter exekutieren kein nachvollziehbares, argumentierbares Urteil, sondern erfüllen vielmehr den Sicherheitsbedarf ängstlicher Könige. Selbst die Vertreibung aus dem Paradies sollte vor allem verhindern, daß sich die Stammeltern auch des zweiten Baumes bemächtigen: »Adam ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, daß er nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! Da wies ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden.« (*Genesis* 3.22–23)

Das Pantheon der bössartigen Götter läßt sich nicht leicht systematisch erschließen. In seinen Räumen treten Gottheiten auf, deren Bosheit die Wut der Naturgewalten zu verkörpern scheint: Elementargottheiten des Wassers (etwa der Sintflut), der vulkanischen Feuerströme, der Wirbelstürme, Blitze und Kometen, der Sonnenfinsternisse und der Erschütterungen des Erdbodens. Daneben stehen die dunklen Herrscher, deren Grausamkeit nur den Abstand zu ihren Untertanen signalisiert, oder die göttlichen Viehzüchter (wohl nicht zu verwechseln mit den »guten Hirten«), die ihre Geschöpfe wie Haustiere behandeln. Andere Götter demonstrieren ihre bösen Absichten, indem sie die Gestalten gefährlicher Tiere annehmen: als blut- und opfergierige Krokodile, als Drachen, Schlangen, Geier oder Raubkatzen; in überwältigender Aufmachung kombinieren sie oft die Merkmale verschiedener Tierarten. In einigen Nischen des Pantheons begegnen wir imposanten Schreckensgestalten, in anderen Ecken aber auch – ganz schlicht – dem Typus der Eltern, die ihre Kinder wahlweise vernachlässigen oder terro-

risieren; und mitunter ist der Weltenschöpfer selbst ein kleiner, grausamer Knabe wie in Pierre Griparis Erzählung vom kleinen Jehova² – oder in manchen Abschnitten der apokryphen Kindheitsevangelien Jesu, in denen der kleine Messias seine Spielgefährten verdorren läßt oder seinen strengen Lehrer verflucht.³

II

Solange es *viele* Götter gibt, die zwischen Menschen, Sternen und toten Ahnen interagieren, bildet deren mögliche oder zeitweilige Bösigkeit kein prinzipielles Problem. Die Gottheiten sind weder generell gut noch generell böse; sie sind meistens ambivalent, launisch und gelegentlich unvorhersehbaren Stimmungsschwankungen unterworfen. Obendrein sieht es so aus, als hätten sie die Kompetenzen für bestimmte Dimensionen des Bösen untereinander aufgeteilt. Manche Götter und Göttinnen sind zuständig für das *malum metaphysicum*, für Chaos, Weltuntergang, chthonische Nächte, Tod und Winterkälte – für Zustände also, die sich durch ihre Ursprungsnähe als ebenbürtige Gegenwirklichkeiten zum Kosmos, zum Sonntag und zur Auferstehungsevidenz des Frühlings exponieren. Zu solchen Gottheiten zählte der ägyptische *Apophis* oder *Apep*, eine Riesenschlange, die im Abgrund der Unterwelt hauste. »Apophis war ein Gott, aber ein böser Gott – »Der mit bösem Aussehen«, »Der mit bösem Charakter« gehören zu seinen Beinamen. [...] Apophis war eine Verkörperung des Urchaos. Er hatte keine Sinnesorgane, er konnte weder hören noch sehen, er konnte nur schreien. Und er trieb sein Unwesen stets im Dunkeln.«⁴

Ähnliche Urgötter und -göttinnen waren auch in der mesopotamischen Hochkultur bekannt: Hier wurde das Chaos mit dem (weiblich gefaßten) Meer identifiziert und als Göttin *Tiamat* gefürchtet; der (zweite) Gemahl Tiamats, *Kingu*, besaß die »Tafel der Schicksale« und befehligte die Schlangentruppen Tiamats im Krieg gegen den Gewittergott *Marduk*. Eine verwandte Geschichte wurde im indischen *Rigveda* erzählt; hier hieß der kriegerische Gewittergott *Indra*, sein Widersacher, der schlangen- und ebergestaltige Sohn der Chaosgöttin *Danu*, trug dagegen den Namen *Vritra* (was übrigens nach wörtlicher Übersetzung nichts anderes bedeutet als das Prinzip der Negation, nämlich: »Widerstand«, »Wehr« oder »Einschließung«). Die Ähnlichkeiten zwischen den Kosmogonien sind auffällig: Sowohl für die ägyptischen als auch für die mesopotamischen und die indischen Schöpfungslehren gilt, daß sie die Ursprungsmächte als Verkörperungen eines abgründig grundlosen Bösen – eines kontingenten Gegenprinzips – auffassen, das dem Guten zumindest ebenbürtig, wenn nicht gar vorausgesetzt sei. Die Ordnung des Kosmos entspringt dem Chaos, und die Schöpfungskompetenz verweist auf die Kompetenz für das *malum metaphysicum*.

Andere Götter und Göttinnen waren zuständig für das *malum morale*: Noch die Griechen verehrten in *Hermes* den Schutzgott der Diebe, während der nordische Gott *Loki* bekanntlich als Gott der List und der Niedertracht auftrat. Mord und Totschlag, Lüge, Raub und Ehebruch konnten sich umstandslos auf göttliche Vorbilder berufen: Denn regelmäßig zogen die Götter

in Kriege, wo sie Tötung und Vergewaltigung ausübten und befahlen. In solcher Tradition forderte der Vulkangott *Jahwe* sein Volk auf, die Städte Kanaans gewaltsam zu erobern und »nichts leben zu lassen, was Odem hat« (*Deuteronomium* 20.16); und *Allah* ermunterte in der zweiten Sure (Vers 191) des Korans seine Gläubigen, kein Pardon zu geben: »Tötet sie, wo immer ihr sie zu fassen bekommt, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben.« Vom babylonischen Moloch bis zu den zeitgenössischen »Heiligen Kriegen«, von den Kreuzzügen bis zu den Assassinen, von den aztekischen Menschenopfern bis zu Jim Jones oder David Koresh: Die Untaten der Götter und ihrer Anhänger würden eine umfangreiche Enzyklopädie des Unheils füllen. Woran immer die Menschen verschiedener Epochen und Kulturen geglaubt haben – ihre Götter und Göttinnen waren selten gnädig, und ihr Zorn mußte stets gefürchtet werden.

Der Zorn der Götter mußte gefürchtet werden, weil ihm – wie sich beinahe von selbst versteht – das *malum physicum* entspringen konnte: Seuchen, Hungersnöte, Krankheiten, Schmerzen, bis hin zu einem verfrühten und qualvollen Sterben. Die Liste der Prüfungen Hiobs umfaßte etwa den gewaltsamen Tod der Viehherden, der Knechte und Mägde, der Söhne und Töchter und schließlich den Aussatz; die Kommentatoren – eben erst Rüdiger Safranski⁵ – neigen gelegentlich dazu, auch die weisen Reden der Freunde Hiobs in den Katalog seiner Plagen einzutragen. In manchen Himmeln waren verschiedene Götter zuständig für die möglichen Übel, die den Menschen zugefügt werden konnten: Die Pfeile Apollons konnten Krankheiten und Seuchen auslösen, die Begleiter des Kriegsgottes Ares hießen dagegen *Eris* (Streit), *Enyo* (Schrecken) und *Phobos* (Furcht). *Ahriman* galt als Erreger der 9999 Krankheiten; die Leichengöttin *Nasu* befahl Fliegenschwärme. Die akkadische Göttin *Lamaschtu* war zuständig für Säuglingskrankheiten, während *Erra* die Pestseuchen verursachte. Die Liste ist endlos; und ihre Ikonographie gleicht einer Geisterbahn. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß selbst freundliche Gottheiten nur selten den Schönheitsidealen hellenischer Plastiker entsprachen; zu Recht bemerkt Mircea Eliade, die griechischen Götter und Heroen hätten sich zwar »durch Kraft und Schönheit« ausgezeichnet, »aber auch durch monströse Züge«; sie waren »häufig hinkend, bucklig oder blind«.⁶ Aus theologischen Gründen wurde übrigens noch in urchristlichen Kommunen behauptet, Jesus sei nicht schön, sondern auffallend häßlich gewesen.⁷

Die Götter wirkten als Vertretungsinstanzen sämtlicher Dimensionen des Bösen, einschließlich der metaphysischen, moralischen oder natürlichen Erscheinungsformen des Übels und des Häßlichen. Solange es viele Götter gab, relativierten sie einander; sie konnten für einen Klienten eintreten, einen anderen verwerfen; und darüber hinaus waren sie in ihrer Schlechtigkeit höchst funktional. Die bösen Götter waren hilfreich, erstens, in Zusammenhang mit der Notwendigkeit, Kriege zu führen und Feinde zu besiegen. Als Kriegsgottheiten mochten sie gewähren, wenn nicht gar fordern, was im alltäglichen Leben verboten blieb. Sie waren hilfreich, zweitens, in Zusammenhang mit der Notwendigkeit, die Toten zu versöhnen und die Beziehungen zur Unterwelt halbwegs freundlich zu gestalten; als Totengottheiten gaben sie der Trauer, dem Schrecken und der Wut eine sozial erträgliche Form. Sie waren

hilfreich, drittens, in Zusammenhang mit der Notwendigkeit, soziale Krisen (Hungersnöte, Insektenplagen, Seuchen) zu bewältigen und einem simplen Management von Schuld und Sühne zu unterwerfen; böse Götter konnten gleichsam Panikausbrüche verhindern oder mäßigen. Sie waren hilfreich, viertens, in Zusammenhang mit der Notwendigkeit, die Gottheiten besiegt und dauerhaft beherrschter Völker metaphysisch zu integrieren – und ihnen fortan bestimmte Funktionen des Bösen zuzuschreiben. Ludwig Wittgenstein schrieb einmal in seine Notizbücher: »Es wird oft gesagt, daß die neue Religion die Götter der alten zu Teufeln stempelt. Aber in Wirklichkeit sind diese dann wohl schon zu Teufeln geworden.«⁸

III

Kurzum, die meisten Götter sind zumindest gelegentlich böse, und es gibt zahlreiche Götter, die einander in ihrer Bosheit wechselseitig begrenzen. Solange es viele Götter gibt, bildet deren mögliche oder zeitweilige Bösartigkeit jedenfalls kein prinzipielles Problem. Erst im Zuge der Durchsetzung des Monotheismus verschärft sich die Frage nach dem guten oder bösen Gott: Denn ab jetzt ist es ein einziger Gott, gleichsam ein »alleinerziehender« Geist, von dessen Zuneigung oder Zorn die Menschen abhängen. Der Preis des Monotheismus besteht in einer Art von metaphysischer Ausweglosigkeit, die schon die römischen Intellektuellen verstörte; darum wetterte Celsus, der Sieg des christlichen Monotheismus bewirke Aufruhr, weil er »die einzelnen Teile der Erde, in denen die Völker nach Väter sitte Götter verehren« einem einzigen Gott unterwerfe.⁹ Celsus glaubte zwar – als Platoniker – auch an ein einziges, oberstes Prinzip: Doch hätte er niemals einer namentlichen Personifikation – oder gar einer kultisch exklusiven Verehrung – dieses Prinzips zugestimmt. Der »Gott der Philosophen« brauchte weder gut noch böse zu sein; er blieb in dieser Hinsicht neutral und mußte nicht mit den vielfältigen Verkörperungen des Guten und Bösen in Konkurrenz treten.

Der Monotheismus geriet dagegen in ein logisches Dilemma. Unter der Voraussetzung, daß der eine und einzige Gott kein böser Gott sein kann und darf – eine Voraussetzung übrigens, die erst im modernen Satanismus erfolgreich geleugnet wurde –, mußte der Monotheismus entweder eine Art von dauerhafter und gerechter (wenngleich völlig uneinsichtiger) Strafpraxis propagieren, oder er mußte den Satan und seine dämonischen Heere erfinden (also das Risiko einer Relativierung des monotheistischen Gebots eingehen). Im Grunde bestand darin die Differenz zwischen Judentum und Christentum: Das jüdische Volk wollte (wie Hiob) aus der Evidenz zahlloser Katastrophen, Verbannungen und Pogrome niemals den Satz ableiten, der eigene Gott sei böse und ungerecht, sondern stets nur den alternativen Satz: Das Volk Israel ist böse, hat den Bundesvertrag verletzt, das Gesetz gebrochen, den göttlichen Auftrag verfehlt. So predigten die Propheten, um den möglichen Rückfall in den Polytheismus zu verhindern. Die Christen dagegen versuchten, den Satan zum Gegenspieler aufzubauen, ohne die monotheistische Botschaft aufzugeben. Dieses Projekt konnte um so leichter betrieben werden, als es gelang, zunächst die Juden, danach die Heiden und schließ-

lich die Ketzer als konkrete Vertreter des Teufels »an die Wand zu malen« und anschließend umzubringen.¹⁰

Der Teufel ließ sich leicht erfinden. Wer aus religionshistorischem Interesse nach der Genealogie böser Gottheiten fragt, stellt rasch fest, daß eben nicht der böse, neidische, rachsüchtige oder jähzornige Gott den erklärungsbedürftigen Ausnahmefall bildet, sondern umgekehrt: der liebe, gütige und barmherzige Gott. Vermutlich war es auch darum leichter, wie Ernst Bloch suggeriert,¹¹ den »lieben Gott« im Zuge der Aufklärung abzuschaffen, als den »bösen Gott« – den Teufel, an dessen elementare Kraft nicht nur die Romantik, sondern unverdrossen auch die Gegenwart glaubt. Ein »lieber Gott« war zuletzt ganz unvorstellbar geworden; darin bestand der Sieg der christlichen Missionsmaschine, die ihre frohe Botschaft – die Botschaft vom »liebervollen Vater«, wie sie im »Vater unser« und in manchen Gleichnissen der Evangelien ausgedrückt wurde – vor allem mit Waffengewalt verbreitet und durchgesetzt hatte. *In hoc signo vinces*. Die Geschichte der christlichen Mission war die Geschichte eines blutigen Abenteurers, getragen vom Geiste jenes Kreuzfahrerliedes aus dem Jahre 1099, das Hans Wollschläger als Motto seiner Schilderungen der »bewaffneten Wallfahrten gen Jerusalem« einsetzte: »Von Blut viel Ströme fließen, indem wir ohn' Verdrießen das Volk des Irrtums spießen. Jerusalem frohlocke! Des Tempels Pflastersteine bedeckt sind vom Gebeine der Toten allgemeine. Jerusalem frohlocke! Stoßt sie in Feuersgluten! Oh, jauchzet auf, ihr Guten, dieweil die Bösen bluten. Jerusalem frohlocke!«¹²

»Oh, jauchzet auf, ihr Guten, dieweil die Bösen bluten«: Mühelos läßt sich hören, daß hier kein Gott der Liebe jauchzt, sondern ein Vertreter der alten Menschenfresser. Gegen diesen misanthropischen Gott mochte zwar nochmals – in den verschiedensten Ketzerbewegungen – das Ideal des »lieben Gottes« gepredigt werden –, aber nicht ohne die Ahnung zu verstärken, daß womöglich die monotheistische Erfindung des »lieben Gottes« bereits eine religionskritische Wahrnehmung zum Ausdruck brachte. Denn mit der Erfindung des »lieben Gottes« verband sich von Anfang an die bekannte, die ebenso heikle wie notorisch einflußreiche Frage abendländischer Theologie und Metaphysik: die Frage nämlich nach der *Theodizee*, die Frage nach der Rechtfertigung Gottes vor den Nöten und Schmerzen seiner Schöpfung. Ein böser Gott ist so plausibel und verständlich wie jeder Machthaber: Mit ihm muß man Verträge abschließen, freilich in der berechtigten Befürchtung, daß kein noch so guter Pakt den Allmächtigen zur Gnade zwingen kann. Ein lieber Gott hingegen ist gar nicht verständlich: Er widerspricht jeder unmittelbaren Evidenz. Seine Existenz muß logisch abgeleitet und mit zahlreichen Spitzfindigkeiten gegen etwaige Zweifel verteidigt werden; das Zeitalter des »lieben Gottes« war darum auch das Zeitalter der Gottesbeweise.

Doch Gottesbeweise sind schwierig. Wann immer ein Gottesbeweis zu gelingen schien, ereigneten sich Katastrophen, die den Metaphysiker gleichsam ohrfeigten. Dem ontologischen Gottesbeweis Anselms folgten nicht nur die Kreuzzüge, sondern auch die Seuchen und Hungersnöte des Spätmittelalters; der »Theodizee« des Mathematikers und Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz – seiner Lehre von der »prästabilierten Harmonie« – folgte prompt das verheerende Erdbeben von Lissabon (im Jahre 1755). Selbst Kants »moralischer Gottesbe-

weis« wurde in den beiden Jahrhunderten nach seiner Deduktion derart gründlich widerlegt wie kaum eine andere transzendentalphilosophische Spekulation. Wer einen *lieben* Gott in dieser Welt des Unglücks, des Leidens und der grausamen Schmerzen begründen oder gar verteidigen wollte, mußte – wie ein erfahrener Anwalt – nach raffinierten rhetorischen Strategien suchen. Aber selbst die klügsten Argumente bewirkten bloß eine neuerliche Verurteilung des Schöpfers. Denn wer den Gott rechtfertigen zu müssen glaubte, schaufelte ihm ein tieferes Grab als jeder Ketzer, Zyniker oder Atheist. Dialektik der Anklage: was verteidigt und legitimiert werden soll, wird im gleichen Moment zur Disposition gestellt. Der Richter überragt den Beschuldigten, auch und gerade wenn er dessen Unschuld erweist.

IV

An der unmöglichen Frage, der Frage nach dem lieben Gott, haben sich indes die großartigsten und tiefstinnigsten Spekulationen religiöser Philosophie entfaltet. Der liebe Gott blieb unvorstellbar. Eben darum konnte sich die Forderung immer wieder durchsetzen, den lieben Gott als den *fremden* Gott zu denken, der zu dieser Welt, zu dieser Schöpfung keine engen Beziehungen unterhält. Der liebe Gott ist der fremde Gott; und das Böse ist nichts anderes als die Abwesenheit Gottes in dieser Welt. So haben es gnostische Denker zu verschiedenen Zeiten wahrgenommen; so hat es die jüdische Religionsphilosophin Simone Weil empfunden, gestorben eines (freiwilligen) Hungertodes im Jahr 1943. Von ihr schrieb Jacob Taubes, sie sei die einzig legitime »Nachfolgerin Marcions« gewesen, wenn es je religiös eine Nachfolge gegeben« habe.¹³ Kurze Zeit vor ihrem Tod brachte sie die unerhörtesten Sätze abendländischer Theologie zu Papier. »Man muß Gott in einen unendlichen Abstand rücken, um ihn als an dem Bösen unschuldig vorzustellen; andererseits zeigt das Böse an, daß man Gott in einen unendlichen Abstand rücken muß.«¹⁴ *Per viam negationis* führt das Übel, das Böse, zu Gott. »Das Böse ist für die Liebe, was das Mysterium für die Vernunft ist.« [171] Daraus folge: »Wir sollen das Übel als Übel lieben.« [182] Denn das »Übel ist die Gestalt, die das Erbarmen Gottes in dieser Welt annimmt«. [189]

Der »wahre Gott« ist der abwesende Gott. Aber woran merken wir die Abwesenheit Gottes? Einzig an der Gegenwart des Unglücks und des Bösen. Darum legt das Böse eine Spur zu Gott, die einzige Spur überhaupt. »Was ist diese Abwesenheit Gottes, die das äußerste Unglück in der vollkommenen Seele bewirkt? Was ist das für ein Wert, der damit verbunden ist und den man erlösenden Schmerz nennt? Es ist die Reinheit des Übels, die Fülle des Übels, der Abgrund des Übels. Die Hölle ist kein wahrer Abgrund. Die Hölle ist oberflächlich.« [172] Denn die Abwesenheit Gottes, so folgert Simone Weil, »ist der Modus der göttlichen Anwesenheit, die dem Übel entspricht – die empfundene Abwesenheit«. [172] Sie hat es in einem einfachen Bild ausgedrückt: »Zwei Gefangene, in benachbarten Kerkern, die durch Klopfzeichen miteinander verkehren. Die Mauer, die sie trennt, ist zugleich das, was ihnen erlaubt, miteinander in Verbindung zu treten. So wir und Gott. Jede Trennung ist eine Ver-

bindung.« [190] Und also müssen wir Gott am Klang der Kerkermauer, im Bösen, im Leiden, entdecken – und »Gott lieben durch das Böse hindurch, das man haßt, und während man dieses Böse haßt«. [171] Denn diese »Welt ist die verschlossene Pforte. Sie ist eine Schranke, und zugleich ist sie der Durchgang«. [189]

Der liebe Gott ist der fremde Gott, oder der liebe Gott ist – wie Friedrich Nietzsche und manche Theologen nach ihm dachten – der *tote* Gott. Die bösen Götter sind hingegen – wir selbst: »Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Grösse dieser That zu gross für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?«¹⁵ Der liebe Gott ist der fremde Gott, oder der liebe Gott ist der tote Gott. Das Problem des Monotheismus entscheidet sich an der Frage, ob Gott gestorben ist, um uns zu strafen – oder ob wir ihn selbst, was Nietzsche empfiehlt, gemordet haben. Aber wie kann der gestorbene Gott als ein lieber Gott erfahren werden? Jean Paul hat in seiner »Rede vom toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei« den toten Gott, der obendrein predigt, daß es keinen Gott gibt noch jemals gegeben habe, als einen Vater auftreten lassen: aber als einen Vater, der die paradoxe Botschaft bringt, es gebe keinen Vater. Der tote Jesus tritt vor die gestorbenen Kinder, um »mit strömenden Tränen« zu versichern: »Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater.«¹⁶ (Adolf Holl hat einen eindrucksvollen Kommentar zu dieser Szene verfaßt.¹⁷)

Der liebe Gott ist der fremde Gott. Oder der liebe Gott ist der tote Gott, der ermordete Gott; oder der gestorbene Bruder aus dem kosmischen Waisenhaus. Der liebe Gott ist auch der ohnmächtige Gott, der verzweifelt machtlose Gott. So hat es Hans Jonas, Verantwortungsethiker und intimer Kenner der Gnosis, in seiner kleinen Schrift über den »Gottesbegriff nach Auschwitz« formuliert. Seine These lautete: Gott kann nach 1945 nicht mehr als gütiger, allmächtiger und einsehbarer (als offenbarer) Gott zugleich verehrt werden. Seit Auschwitz gelte, daß wir Gott entweder als den unverständlichen Gott (etwa im Sinne der gnostischen Kritik am Demiurgen und der Hoffnung auf einen wahren, aber fremden Gott) denken müssen – oder aber gar als den bösen Gott (und zwar mindestens im Sinne eines radikalen Satanismus). Wir könnten den lieben Gott aber auch als den machtlosen Gott denken, als den ohnmächtigen Gott, dessen Schöpfung von Anfang an den Machtverzicht erzwang. Darin kann Jonas an die große Spekulation der lurianischen Kabbala anschließen: an die Lehre vom *Zimzum*, der Selbstzurücknahme – eigentlich »Selbsteindrehung« – Gottes im Schöpfungsaugenblick.¹⁸ Der ohnmächtige Gott, so argumentiert Jonas, bleibe ein sorgender, ein leidender – und darum ein liebender Gott. Auf dem Höhepunkt des Grauens sei Gott nicht als böser Gott anwesend (der sich an den Qualen der Gefolterten erfreut), er sei auch nicht abwesend, als ein gestorbener oder völlig fremder Gott, sondern er sei anwesend als ohnmächtiger Gott. Und nur als machtlos-ohnmächtiger Gott hätte er vielleicht gerade in den Zentren des Massenmords das Schicksal der Opfer geteilt. Zu Recht erinnert Hans Jonas daran, daß sein Got-

tesbegriff dem Ende des Hiobsbuchs diametral widerspricht: Hiob erfährt die Machtfülle des lebendigen Gottes, Jonas postuliert dessen Machtentsagung. Aber auch er predigt nicht den »Gott der Philosophen«, sondern immer noch den Gott, der das Prädikat der Liebe nicht ausschlägt.

Das Ende des Hiobsbuchs war nicht voraussehbar. Zu Recht hätte Hiob jeder Prophezeiung der Offenbarung mißtraut. Und darum bleibt der liebe Gott zuletzt auch der Gott Hiobs, der wider alle Vernunft und Einsicht gerade im Schmerz, im Unerträglichen, begegnet. Gegen alle Evidenz der bösen Götter bleibt der liebe und barmherzige Gott ein paradoxer Gott: der fremde, der abwesende, der tote, der sorgende, der machtlose Gott. Aber er bleibt der Gott Hiobs – oder, besser noch, der Gott *Sussjas*, nach einer der schönsten und tiefsinnigsten chassidischen Legenden, die ich kenne: »Einst kamen Schmelke von Nikolsburg und Pinchas von Frankfurt nach Mesritsch, um vom Zaddik Rabbi Bär die Erklärung der talmudischen Vorschrift zu erbitten, nach der wir verpflichtet sind, Gott für alles Böse ebenso aus vollem Herzen zu preisen wie für alles Gute. Der heilige Rabbi sagte ihnen: ›Gehet ins Lehrhaus, suchet dort meinen Schüler Sussja heraus und den fraget danach. Sussja weiß das am besten.‹ Die Brüder fanden den Sussja. Mein Gott, was für ein armer Kerl war das! Sein Leib, furchtbar abgemagert vor Hunger und Not, war mit Lumpen behangen. Das waren seine Kleider. Sein ganzes Aussehen zeigte, daß sein Leben nichts als Entbehrung und Leiden war. ›Wie ist es möglich, Gott für alles Böse ebenso zu preisen, wie wir es für alles Gute tun?‹ fragten ihn die Brüder. ›Das kann ich euch wirklich nicht erklären‹, sagte der arme Sussja, in Gedanken ganz versunken. ›Um euch nämlich die Wahrheit zu sagen: Mir ist noch nie etwas Böses widerfahren.‹«¹⁹

Von selbst versteht sich, daß auch die Pointe dieser Geschichte verraten wurde. Ausgelöscht wurden die Orte und Traditionen, in deren Geist die Antwort Sussjas gesprochen werden konnte. Was bleibt, ist Stummheit – im Sinne von Kafkas großartigem Wort²⁰ vielleicht die einzige Hoffnung auf Wiederhall.

1 Kurt Vonnegut: *Frühstück für starke Männer*. Roman. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1977. S. 63. Vgl. auch Peter Freese: *Zwischen Dresden und Tralfamadore*. Visionen des Weltuntergangs in Kurt Vonneguts Romanen von *Das höllische System* bis *Schlachthof 5* (1967–1970). In: Gunter E. Grimm/Werner Faulstich/Peter Kuon (Hrsg.): *Apokalypse*. Weltuntergangsvisionen in der Literatur des 20. Jahrhunderts. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986. S. 88–109.

2 Vgl. Pierre Grippari: *Der kleine Jehova*. Übersetzt von Renate Hörisch-Hellgrath. In: Peter Sloterdijk/Thomas H. Macho (Hrsg.): *Weltrevolution der Seele*. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart. Zürich/München: Artemis & Winkler 1991. S. 386–415.

3 Vgl. Oscar Cullmann: *Kindheitsevangelien*. In: Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Band I: Evangelien. Tübingen: Mohr [Siebeck] ⁵1987. S. 330–372.

4 Norman Cohn: *Die Erwartung der Endzeit*. Vom Ursprung der Apokalyptik. Übersetzt von Peter Gillhofer und Hans-Ulrich Möhring. Frankfurt a.M./Leipzig: Insel 1997. S. 41–42.

5 Vgl. Rüdiger Safranski: *Das Böse* oder Das Drama der Freiheit. München/Wien: Carl Hanser 1997. S. 297–299.

6 Vgl. Mircea Eliade: *Schamanen, Götter und Mysterien*. Die Welt der alten Griechen. Übersetzt von Günter Lanczkowski. Freiburg i.Brsg./Basel/Wien: Herder 1992. S. 60. Vgl. auch Thomas Macho: *Göttliche Freaks*. In: *Freak* 1997. Behindertenkalendar. Berlin: Elefanten Press 1996. S. 6–13.

- 7 Vgl. Jacob Taubes: *Die Rechtfertigung des Häßlichen in urchristlicher Tradition* [1968]. In: *Vom Kult zur Kultur*. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. München: Wilhelm Fink 1996. S. 114–134.
- 8 Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. In: *Werkausgabe Band VIII*. Frankfurt a.Main: Suhrkamp 1984. S. 471.
- 9 Erik Peterson kommentierte diese Polemik des Celsus in seiner berühmten Abhandlung »Der Monotheismus als politisches Problem«: »Wer also die nationalen Kulte zerstört, der zerstört damit letztthin auch die nationalen Besonderheiten und der greift zugleich das Imperium Romanum an, in dem für die nationalen Kulte wie für die nationalen Besonderheiten Platz ist. Denn der *eine*, der höchste Gott des Celsus ist ja eine metapysische und keine nationale Gestalt und darum gleichgültig gegenüber allen nationalen Benennungen.« Vgl. Erik Peterson: Der Monotheismus als politisches Problem. In: *Theologische Traktate*. Kempten/München: Kösel/Wild 1951. S. 80.
- 10 Vgl. die detaillierten Untersuchungen von Elaine Pagels: *Satans Ursprung*. Übersetzt von Jens Hagedstedt. Berlin: Berlin Verlag 1996.
- 11 Vgl. Ernst Bloch: *Aufklärung und Teufelsglaube, die Fortdauer des Widersacherischen*. In: *Experimentum Mundi*. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis. Gesamtausgabe Band XV. Frankfurt a.Main: Suhrkamp 1975. S. 230–238.
- 12 Hans Wollschläger: *Die bewaffneten Wallfahrten gen Jerusalem*. Geschichte der Kreuzzüge. Zürich: Diogenes 1973. S. 11.
- 13 Jacob Taubes: *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus* oder ein Streit um Marcion, einst und heute. Einleitung zu: Jacob Taubes (Hrsg.): *Gnosis und Politik*. Religionstheorie und Politische Theologie Band II. München/Paderborn/Wien/ Zürich: Fink/Schöningh 1984. S. 14.
- 14 Simone Weil: *Zeugnis für das Gute*. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Herausgegeben und übersetzt von Friedhelm Kemp. München: dtv 1990. S. 161. Die folgenden Seitenzahlen werden fortlaufend im Text angegeben.
- 15 Friedrich Nietzsche: *Der tolle Mensch*. In: *Die fröhliche Wissenschaft*. Abschnitt 125. In: *Sämtliche Werke / Kritische Studienausgabe Band III*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1980. S. 481.
- 16 Jean Paul: *Siebenkäs*. Herausgegeben von Carl Pietzcker. Stuttgart: Reclam 1983. S. 299.
- 17 Vgl. den Abschnitt »Wir setzen uns mit Tränen nieder«. In: Adolf Holl: *Tod und Teufel*. München: dtv 1973. S. 112–113.
- 18 Hans Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Eine jüdische Stimme. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 1987. S. 45–46.
- 19 Georg Langer: *Der Rabbi, über den der Himmel lachte*. Die schönsten Geschichten der Chassidim. Übersetzt von Friedrich Thierberger. Frankfurt a. Main: Fischer 1986. S. 102–103.
- 20 »Der Himmel ist stumm, nur dem Stummen Widerhall«. In: Franz Kafka: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*. Herausgegeben von Max Brod. Frankfurt a. Main: S. Fischer 1986. S. 67.