

## Kapitel 5. Allmacht

[...] Die Stille Freude: atmen dürfen, leben.  
Wem sei der Dank dafür gegeben?  
Ich soll der Gärtner, soll die Blume sein.  
Im Kerker Welt, da bin ich nicht allein.  
Das Glas der Ewigkeit - behaucht:  
Mein Atem, meine Wärme drauf. [...]  
Die Trübung, mag sie bald vergehn.  
Es bleibt die zarte Zeichnung stehn.

Ossip Mandelstam, übers. v. Paul Celan<sup>1</sup>

Bis jetzt ging unsere Untersuchung von den semantischen Aspekten der Macht aus, die die Realitätskonzeptionen der vier Denker der Macht bestimmten: Nicht-Gleichgültigkeit, Asymmetrie, (Nicht-)Anonymität und Kontingenz. Eben entlang des Fadens dieser Auslegungen der Macht sind wir zum epistemologischen Sinn der Realität als Einladung zum Überdenken der eigenen Rationalität und zu ihrem praktisch-ethischen Sinn als Antwort auf die nicht-anonyme und nicht-gleichgültige Haltung ihr gegenüber, als Verantwortlichkeit, gekommen. Dabei haben auch die genannten vier Aspekte der Macht ihren tieferen und teilweise neuen Sinn gezeigt.

Dennoch wurde die Macht zum Schlüsselpunkt der Realitätskonzeption von Spinoza, Nietzsche, Foucault und Luhmann dank ihrer in der Einführung bereits angesprochenen Grundintention, die Realität als in sich immanent geschlossenes Ganzes zu betrachten, das weder für seine Entstehung noch für sein Funktionieren ein Jenseits braucht – gemäß der von Blumenberg hervorgehobenen »generelle[n] Hypothese« der Neuzeit, die jede Zuflucht in das Transzendente für überflüssig erklärt.<sup>2</sup> Eine solche Realitätsauffassung impliziert ein ihr zugrundeliegendes Vorverständnis der Macht, in dem alle anderen Deutungen verankert sind und der auch meine bisherige Untersuchung verhaftet blieb: die Macht *als Frucht einer ständigen Konfrontation, als Agon des*

<sup>1</sup> Mandelstam, Ossip: *Hufeisenfinder*, Leipzig: Reclam, 1987, S. 7.

<sup>2</sup> S. die Einführung, die Anm. 134, 135.

*Stärkeren und Schwächeren, als Streit um Dominanz und Herrschaft.* Dementsprechend war Widerständigkeit und Nachgiebigkeit bis jetzt die Leitunterscheidung meiner Analyse vom Sinn der Realität als Macht. Selbst wenn ich das Wissen als Wechselspiel von Macht und Ohnmacht und die ethische Haltung angesichts der Ideologien als Übernahme von Verantwortung für die eigenen Interpretationen deutete, wurde die Realität als Gegenmacht zur Macht des Wissens bzw. zur Macht der Ideologie verstanden, die zwar nicht unbedingt eine Rivalin ist, jedoch eine Gegenspielerin, der gegenüber man entweder gewinnen oder verlieren kann. Dies gilt auch dann, wenn, wie in den vorigen Kapiteln, immer wieder betont wurde, dass die Spieler erst durch das ›Spiel‹ entstehen, d. h. dass sowohl das Subjekt der Forschung als auch das Subjekt der verantwortlichen Lebensentscheidungen erst durch diese Auseinandersetzungen als solche erkennbar werden. Auch dann, wenn die Grenze zwischen unserer Macht und der Macht der Realität als beweglich und instabil gedacht wird, stehen wir vor einem Dilemma: Entweder unterliegt die Realität der Macht unserer Konstruktionen bzw. unserer Ideologien oder aber sie erweist sich ihnen gegenüber als überlegen. Diese Agonalität der Macht, die besonders bei Nietzsche sinnbestimmend ist, deutet auf den engen Kampfplatz Luhmanns hin – jene Realitätskonzeption, der Nietzsche selbst nicht fern geblieben ist. Auch die Paradoxien von Spinozas steigender Realität und Foucaults befreiender Macht des Körpers wiesen in dieselbe Richtung: Es ging um die Macht als Dominanz des Stärkeren, folglich auch um die Realität als Ort des Durchsetzens oder der Niederlage, an dem es um Macht zu kämpfen gilt.

Am Anfang des systematischen Teils dieser Untersuchung (im Kapitel 1) habe ich angedeutet, dass nicht nur der Nullpunkt der Macht (der Zufall), sondern auch ein anderes Extrem, ihre vollkommene Fülle, hilfreich sein könnte, um den Sinn der Realität als Macht aufzufassen – die Allmacht. Die Frage nach der Allmacht soll uns helfen, zu dem seit der Neuzeit selbstverständlich gewordenen Vorverständnis der Macht als Dominanz, die durch die andauernde Konfrontation erlangt wird, eine Alternative zu finden und folglich auch zum Sinn der Realität als Ort des agonalen Kampfes. Es soll gezeigt werden, dass die Realität gerade *nicht* als enger Kampfplatz zu denken ist, auf dem es, wie bei Nietzsche, nichts Neues geben bzw., wie bei Luhmann, nur um die Umverteilung des knappen Guts ›Macht‹ gehen kann. Dass ich dabei der »generelle[n] Hypothese« der Neuzeit, der Immanenz-Prämisse, nicht treu bleiben werde, ist durch die Aufgabe vorbestimmt, die Realität nicht

als Gegebenheit, sondern als dynamische Bewegung jenseits unserer Konstruktionen aufzufassen. Wenn die Realität Macht ist, dann heißt es, dass sie mit unseren Theorien und Konstruktionen nicht identisch ist. Auch die neuzeitliche und postmoderne Unterstellung einer vollkommenen Immanenz der Realität ist eine solche theoretische Konstruktion. Und vielleicht ist sie *die* Konstruktion, über die wir hinausgehen müssen, um uns der Macht der Realität zu stellen.

Die Frage nach der Allmacht soll uns also einen neuen Sinn der Macht und folglich auch der Realität als Macht eröffnen, der von ihrer immanenten Auffassung bzw. von der Leitunterscheidung ›Stärke – Schwäche‹, ›Widerständigkeit – Nachgiebigkeit‹, ›Dominanz – Unterordnung‹ her nicht vorgegeben ist. Allerdings steht die Allmacht unter dem Verdacht, als theologisches Grundkonzept philosophisch wenig akzeptabel und selbst theologisch veraltet zu sein. Eine entscheidende Stimme in der deutschsprachigen Philosophie, die ebenso die Theologie beeinflusst hat, gehört dabei Hans Jonas, der die Allmacht zu einer obsoleten Idee erklärte. Wenn Gott sich auch heute denken lasse, so jedenfalls nicht als ein allmächtiges Wesen. Für die Theologie, ob christliche oder jüdische, sei es eine Überlebensfrage: Nur wenn sie die Allmacht Gottes aufgabe, sei sie sinnvoll weiterzubetreiben. Jonas argumentierte dabei sowohl logisch als auch ethisch. Der Begriff der Allmacht sei zum einen widersprüchlich, weil die Macht nur dann als solche zu verstehen sei, wenn ihr eine andere Macht entgegentrete:

»Es folgt aus dem bloßen Begriff der Macht, daß Allmacht ein sich selbst widersprechender, selbst-aufhebender, ja sinnloser Begriff ist. [...] Absolute Macht hat dann in ihrer Einsamkeit keinen Gegenstand, auf den sie wirken könnte. Damit sie wirken kann, muß etwas anderes da sein, und sobald es da ist, ist das eine nicht mehr allmächtig [...]. Macht kommt zur Ausübung nur in Beziehung zu etwas, was selber Macht hat. [...] Macht muß geteilt sein, damit es überhaupt Macht gibt.«<sup>3</sup>

Es ist nicht schwer, in dieser Überlegung einen logischen Zirkel zu erkennen: Der Machtbegriff wird so aufgefasst, dass es keine Allmacht geben kann, was als Argument für die logische Unmöglichkeit der Allmacht gehalten wird. Eine solche Machtauffassung entspringt allerdings der oben genannten neuzeitlichen Hypothese. Wenn der Machtbegriff nur aus der Immanenz heraus sinnvoll zu deuten ist, kann jede Macht nur eine relative Größe sein, die im Kampf mit anderen Mächten entsteht.

<sup>3</sup> Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 33 ff.

Der logische Zirkel ist also in einem noch grundlegenden argumentativen Zirkel verankert: Die durchgehende Immanenz der Realität wird vorausgesetzt, um daraus die Unmöglichkeit jeglicher Transzendenz zu folgern.<sup>4</sup> Um solche Zirkel plausibel zu machen, fügt Jonas noch ein ethisches Argument gegen den Allmachtbegriff hinzu. Gottes Allmacht sei zum anderen angesichts der Schrecken des Zweiten Weltkriegs, besonders denen von Auschwitz, unverständlich, ja, sie würde seine Güte und Gerechtigkeit radikal in Frage stellen.<sup>5</sup> Beide Argumente, das logische und das ethische, sind keineswegs neu. Neu ist das Gewicht, das ihnen in der heutigen Diskussion zukommt.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. »Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist.« (Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 390).

<sup>5</sup> Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 33 f. Vgl. dazu die Diskussion: *Ist Theodizee nach Auschwitz noch sinnvoll denkbar?* Matthias Lutz-Bachmann, Dietrich Braun, Albrecht Wellmer und Michael Theunissen im Gespräch mit Hans Jonas, in: Böhler, Dietrich (Hg.): *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München: Beck, 1994, S. 173–191. Bemerkenswert ist dabei, wie Theunissen in der an den Vortrag sich anschließenden Diskussion Jonas' Begriff der Allmacht auf Alternativen prüfte. Diese könne trotz aller Einwände eine Souveränität bedeuten, die sich jedoch »in der Anerkennung des anderen« zeige. Jonas sah darin die Bestätigung seiner Konzeption, obwohl er gerade die Souveränität Gottes bestritten hatte (S. 190).

<sup>6</sup> Zur wissenschaftlichen Diskussion über die Allmacht s.: Bauke-Ruegg, Jan: *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin, New York: De Gruyter, 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 96), S. 4 ff., zur Rolle Jonas' für das Negieren des Konzepts s. S. 143 ff. In populären Darstellungen wird selbst von einer Epochenschwelle gesprochen (vgl. Schiwy, Günther: *Abschied vom allmächtigen Gott*, München: Kösel, 1995, angeg. nach: Bauke-Ruegg, Jan: *Die Allmacht Gottes*, S. 183). Wie aktuell Jonas' Sichtweise für die christlichen Theologien heute ist, zeigten z. B. die Diskussionen an der Katholischen Akademie Berlin im Rahmen des Symposiums *Was gilt? Das Symposium zu Ehren von Hans Jonas*, das im November 2017 stattgefunden hat (DOI: <https://www.katholische-akademie-berlin.de/veranstaltung/was-gilt-symposium-zu-ehren-von-hans-jonas-2017-11/> (19.08.2020)). Besonders der ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche Bischof Wolfgang Hubert hat dabei gegen das Konzept der Allmacht Gottes anhand der Argumentation Jonas' plädiert, wobei auch die katholischen Teilnehmer der Diskussion damit einverstanden zu sein schienen. Nur ein Zuhörer äußerte im Rahmen der an die Vorträge anschließenden Diskussion sein Unverständnis, ob von Gott noch sinnvoll zu reden sei, wenn er nicht allmächtig sei; seine Stimme wurde jedoch kaum gehört. Vgl. auch die Meinung eines Archimandriten der Russischen Orthodoxen Kirche und Professoren der orthodoxen Theologie: <https://bog.oslov.ru/article/6024556> (7.11.2020). Die moderne Religionsphilosophie ist ebenso dazu geneigt, die Allmacht vehement zu negieren, wie z. B. John Caputo (*The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2006) bzw. der sogenannte *theistic finitism*.

Der Eindruck, dass das Konzept der Allmacht Gottes heute aufgrund seiner Widersprüchlichkeit zurückgestellt und, ob direkt oder indirekt, geleugnet wird, täuscht grundsätzlich. Denn um die Widersprüche wusste man nicht nur bereits im frühen Mittelalter, sondern sie wurden als Paradoxien der Allmacht jahrhundertlang heftig diskutiert. Mehr noch: Die Allmacht Gottes erschien als *die* Paradoxie des Christentums, die alle weiteren Paradoxien zuspitzt und das Ausgleichen der Widersprüche unmöglich macht. So sollte die Allmacht nicht nur mit der Güte Gottes und seiner Gerechtigkeit kompatibel sein, sondern auch mit der Ohnmacht des Kreuzes.

Die Ohnmacht Gottes, die sich im Kreuz Christi gezeigt hatte, stellte für das christliche Denken eine ständige Herausforderung dar, die noch gravierender erschien, wenn man sie mit der Allmacht vereinbaren musste. Nichtsdestotrotz wurde die Diskrepanz zwischen Gottes Macht und Ohnmacht, genauso wie die anderen Paradoxien des christlichen Denkens – das habe ich am Ende des vorigen Kapitels dargelegt –, keineswegs negiert, sondern führte zur Theologie, die in weitere, praktische Spannungen mündete, deren theoretische Auflösung von ihr selbst untersagt worden ist. Als Folge musste diese Theologie den christlichen Glauben nicht als theoretisches Konstrukt auffassen, vielmehr als persönliche Herausforderung, Gott jedes Mal neu in den Alltagssituationen des eigenen Lebens zu begegnen. Dass dieser Glaube trotzdem in der Geschichte mehrmals im oben erörterten Sinne ideologisiert worden ist, kommt daher, dass eine solche Herausforderung die Gläubigen zum größten Teil überfordert. Daher sucht man immer wieder einen Weg, um den grundlegenden Paradoxien des christlichen Glaubens auszuweichen – sowohl theoretisch als auch und vor allem praktisch. Der Glaube verliert jedoch dadurch dramatisch an Lebendigkeit, so dass das Aufkommen des Säkularismus und Atheismus wenig verwunderlich erscheint. Die Paradoxien sind der Kern des christlichen Glaubens, ohne den dieser unvermeidlich seine Kraft einbüßt.

Man hielt also jahrhundertlang am Konzept der Allmacht fest, nicht weil man die damit verbundenen Schwierigkeiten verkannte, sondern weil es sich dabei um etwas handelte, das für den Glauben wesentlich ist. Statt die Allmacht zu leugnen, hat man sich um die Erarbeitung eines Machtbegriffs bzw. einer Realitätskonzeption bemüht, die dieses Konzept plausibel machen, wenn auch nicht entparadoxieren würde. Aber auch *vice versa*: Erst grundlegende Veränderungen in der Realitätskonzeption machten sowohl diese Paradoxien als auch das Allmachtskonzept unplausibel. Aus der Sicht der Philosophie der

Macht stellt die Allmacht deswegen einen Schlüssel zum entsprechenden Realitätsverständnis dar, je nachdem, wie sie gedeutet oder gar gelehnet wird. Vorwegnehmend kann ich schon hier Folgendes sagen: Wenn die Realität als Macht zu verstehen ist, muss die Allmacht weder aufgegeben noch für gänzlich unbegreiflich erklärt werden. Im Gegenteil: Sie soll begriffen werden, und zwar so, dass weitere Aspekte vom Sinn der Realität als Macht ans Licht kommen.

Dennoch sieht die Allmacht als Konzept – darauf werde ich gleich im ersten Abschnitt dieses Kapitels eingehen – nicht nur hochgradig paradox aus, sondern sie scheint auch im direkten Widerspruch zu meiner These zu stehen, dass die Realität selbst Macht ist. Denn wäre die Realität Macht, würde keine absolute Macht über sie möglich sein. Freilich gibt es auch hier Optionen: Man kann die Macht der Natur und die Macht Gottes, wie bei Spinoza, zusammenfallen lassen – als eine einzige, einheitliche Realität. Aber die christlich-jüdische Tradition, die Gott als Person deutet und ihn dementsprechend sowohl von dem Menschen als auch von der Natur absondert, muss seine Macht den beiden entgegensetzen. Wenn sie ihm dabei Allmacht zuschreibt, scheint sie nicht nur den Menschen, sondern auch der Natur bzw. der übrigen Realität die Macht, wenn auch nur teilweise, abzuspochen.

Eine solche Entgegensetzung – entweder Gottes Allmacht oder die Macht der Realität – impliziert allerdings nicht nur einen bestimmten Machtbegriff (die Macht soll immer auf die Gegenmacht prallen), sondern auch die uns schon bekannte Vorstellung von Realität als bloße Gegebenheit, die Gott genauso wie den Menschen vorliegt. Gerade bei der Frage nach Gott kann man jedoch am besten sehen, wie grundlegend beide zu revidieren sind. Seine Macht wurde von Anfang an als die Größe gedacht, die alles Denkbare übersteigt. Die Aufgabe der Philosophie der Macht wäre also zunächst einen damit implizierten Machtbegriff zu erarbeiten. Dieser lässt sich jedenfalls von unserem alltäglichen Verständnis der Macht als relative Größe, die gegen andere, gleichartige Mächte gerichtet wird, grundsätzlich unterscheiden. Was die Realitätsauffassung angeht, so kann man gerade an der Frage nach Gott demonstrieren, wie wenig die Vorstellung von Gegebenheit hilfreich sein kann und wie dringend notwendig die Klärung vom Sinn der Realität ist. Denn jedes Mal, wenn wir bezüglich etwas fragen, ob es real ist, setzen wir diesen Sinn als selbstverständlich voraus, als ob wir im Besitz eines Kriteriums, eines Maßes der Realität wären. Das geschieht selbst bei der Frage nach der Realität der Gesamtheit, wie schon in der Einführung gezeigt worden ist. Wenn wir jedoch bezüglich Gott fragen, ob er real ist, fällt diese

scheinbare Selbstverständlichkeit weg. Nimmt man den Gottesbegriff ernst, kann man die Realität Gottes nicht mit einem anderen Maß messen. Wer dies tut, leugnet Gott bereits und hat die Frage nach seiner Realität beantwortet, bevor sie gestellt wurde. Wäre Gott dagegen real, würde er der Maßstab des Realen sein, der alle anderen Maßstäbe relativiert. Es macht also wenig Sinn zu fragen, ob es Gott wirklich gibt bzw. ob er real und nicht eine bloße Illusion ist. Die Frage impliziert bereits eine negative Antwort. Hingegen macht es sehr wohl Sinn zu fragen, ob Gottes Macht von der Macht unserer Konstruktionen abhängt oder er diese, im Gegenteil, sprengen bzw. uns zu ihrer grundsätzlichen Revision und zur Verantwortung für sie auffordern kann. Im letzteren Fall wäre Gott selbst eine lebendige Realität, die niemals ideologisch aufgehoben werden kann. Mit anderen Worten: Es geht nicht darum zu beweisen, ob es Gott gibt oder nicht, sondern darum, Gottes Macht mit Blick auf die Macht unserer Konstruktionen zu begreifen, d. h. herauszufinden, wie seine Macht zu ihrer Macht steht. In dieser Formulierung zeigt die Frage nach Gott ihre wahre Radikalität. Denn würde er unseren Konstruktionen unterliegen, würde es seine vollkommene Ohnmacht bedeuten, folglich auch seine Negation. Wäre seine Macht dagegen etwas Selbstständiges, stünde es in seiner Macht, die Grenze des angeblich Gegebenen auch dann zu überwinden, wenn wir eine solche Möglichkeit für völlig ausgeschlossen halten, dann wäre sie der höchste Grad der Realität – eine Macht, die in keiner Konkurrenz zur Realität steht, sondern umgekehrt sie trägt und immer wieder ermöglicht. Die Frage nach Gott in dieser radikalen Fassung – als Frage nach Gottes Macht – demonstriert somit, dass jegliche Deutung hier in eine radikal andere Realitätskonzeption mündet. Darum halte ich eine solche Fragestellung als nicht nur für die Theologie grundlegend. Den Sinn der Macht Gottes zu klären, wäre darüber hinaus eine dringende philosophische Aufgabe.

Die Schwierigkeiten der Allmacht sind also nicht nur aus theologischer Sicht interessant. Für die Philosophie der Macht öffnet der theologische Aspekt zusätzliche Möglichkeiten, den Sinn der Macht und den Sinn der Realität aufs Neue zu untersuchen. Die Kontroversen um die Allmacht sind symptomatisch. Denn sie bezeichnen die Weggabelung der Realitätsverständnisse, die so grundlegend sind, dass man oft einen von diesen vorgezeichneten Weg als alternativlos akzeptiert. Solche Plausibilitäten möchte ich hier ans Licht bringen und auf Alternativen prüfen. Bis jetzt habe ich das Konzept der Allmacht bisweilen nur berührt, z. B. wenn es, wie im Kapitel 1, um die Grenze des Unmöglichen, den Tod, ging oder indem ich, wie im vorigen Kapitel, die Paradoxien des

Christentums als seine Chance deutete, der Gefahr der Ideologisierung zu entkommen. Nun möchte ich meine Auslegung der Allmacht darlegen, die uns zu einem neuen Sinn der Realität führen wird.

Die Immanenz-Hypothese hat mit Blick auf die Frage nach dem Sinn der Realität zwei wichtige Konsequenzen. Eine von ihnen wurde bereits ausführlich untersucht: Das ist die zunehmende Auffassung der Realität als totale Kontingenz. So bestand z. B. Meillassoux mit seinem ›Beweis‹ der absoluten Kontingenz der Realität, der im Kapitel 3 analysiert wurde, auf der unbedingten Immanenz der Realität. Meillassoux' Ausführungen stellen jedoch nicht nur eine extreme Negation jeglicher Transzendenz dar, sondern auch die Leugnung der Macht als Resttranszendenz in der durchaus immanenten Welt – mit dem Preis, dass auch dem Wissen jegliche Macht abgesprochen wird: Angesichts des Gesetzes der absoluten Gesetzlosigkeit wird sich kein Wissen als Macht behaupten können. Noch weniger kann die kontingente Realität – »Unvernunft« und »Hyper-Chaos« – als Macht aufgefasst werden. Das ist der uns schon bekannte argumentative Zirkel: Nachdem wir jede Möglichkeit der Transzendenz abgeschnitten haben, finden wir in der Realität keine Spur der Macht, die das in sich immanent geschlossene Ganze öffnen könnte.

Die moderne Philosophie verfolgt dabei ausdrücklich atheistische Zwecke: Ein absoluter Zufall stellt eine totale Negation Gottes dar. Auch die Umdeutung des Zufalls durch die moderne Wissenschaft bzw. ihre Anerkennung der Kontingenz des Wissens verstärkt diesen Effekt. Wenn Gott ehemals die Macht des Wissens garantierte, so deutet nun die Kontingenz unserer Konstruktionen auf die Kontingenz Gottes hin. Aber für Gott heißt kontingent zu sein, nicht zu sein. Ein kontingenter Gott ist gleichbedeutend mit einem vollkommen ohnmächtigen Gott. Es bleibt nicht bei der Beschränkung der Allmacht, sondern kommt konsequenterweise zur totalen Leugnung jeglicher Macht Gottes, die von der Leugnung Gottes schwer unterscheidbar ist. Im Grunde ist es wenig verwunderlich: Dass Gott in der immanent geschlossenen Welt unsinnig erscheint, ist genauso zu erwarten wie, dass jegliche Macht aus ihr letztendlich eliminiert wird. Wenn die Welt jedoch als Realität und diese als Macht begriffen werden, ist nicht nur der Sinn der Allmacht wieder offen. Auch der Zufall kann dann als Macht begriffen werden – als Macht, die weder die Macht des menschlichen Wissens noch die Allmacht Gottes negiert, sondern auf die beide angewiesen sind.

Mit seinem oben bereits erwähnten Mythos von einem ohnmächtigen Gott, der sich dem Zufall überlässt, hat Jonas einen solchen Versuch bereits unternommen: Gott und Zufall kompatibel zu machen,



freilich im Rahmen derselben Immanenz-Hypothese, die gegen Gott und seine Allmacht gerichtet worden ist. Im Folgenden werden wir diesen Versuch näher betrachten. Und dies nicht nur, um zu prüfen, ob und inwiefern er gelungen ist. Anhand der kritischen Auseinandersetzung mit Jonas' Idee eines ohnmächtigen Gottes soll *eine neue Leitunterscheidung* gewonnen werden, die über das Verständnis der Macht als Dominanz und folglich auch über die Auffassung der Realität als agonalen Kampfplatz hinausführen wird – *die ethisch-ästhetische Differenz*, in der auch der immanente Sinn der Macht und Realität verankert ist, die jedoch ihn ergänzt und begründet bzw. ihn mit einem anderen, von ihm qualitativ unterschiedlichen, transzendenten, Sinn der Realität als Macht konfrontiert.

Die zweite Folge der immanenten Deutung der Realität, die in diesem Kapitel in den Fokus rückt, ist das Problem der Freiheit. Der Zufall als Freiheit der Natur findet sein Gegenstück in der menschlichen Freiheit, zu der er allerdings, genauso wie zur Allmacht Gottes, in einem Rivalitätsverhältnis zu stehen scheint – als Negation der beiden. Es ist ein spannungsvolles Dreieck: Zufall – Freiheit – Allmacht. Ähnlich wie bei dem Zufall entstehen auch zwischen dem philosophiehistorisch sehr belasteten Konzept der Freiheit und dem ebenso viel diskutierten Konzept der Allmacht unlösbare Kontroversen. Bemerkenswerterweise wird das Erstere im Kontext der Debatten um das Letztere entwickelt. Wie die Kontingenz, wurde auch der Freiheitsbegriff zunächst im Laufe der theologischen Diskussionen erarbeitet. Diese zeigen, dass Freiheit ebenso wie Allmacht Paradoxien birgt und auf gänzlich unterschiedliche Art und Weise gedeutet werden kann.

Trotz der unlösbaren Spannung fehlte es in der Geschichte des europäischen Denkens nicht an Versuchen, die Allmacht Gottes und die Freiheit des Menschen zu vereinbaren bzw. die Macht Gottes als Quelle der menschlichen Freiheit zu deuten, freilich ebenso nicht an Vorschlägen, eine zugunsten der anderen (teilweise) aufzuheben. Man kann auch beide leugnen. Die Neuzeit und besonders die Postmoderne kennen nicht nur das Negieren der Allmacht zugunsten der menschlichen Freiheit, sondern auch die Verneinung dieser Freiheit – zugunsten des Zufalls sowie seines Doppelgängers, der strengen, lückenlosen Notwendigkeit. Die Aufgabe einer immanenten Deutung der Realität führte schon bei Spinoza zu einer grundsätzlichen Umdeutung der Freiheit, indem sie deterministisch gedacht wurde. Ein gravierendes Problem wurde die Freiheit bei Nietzsche und Foucault. In der heutigen Hirnforschung oder bspw. in der Rechtswissenschaft sind Widerlegungen der Freiheit nicht

weniger symptomatisch als die Tendenz zur Leugnung der Allmacht in der modernen Theologie. Auch auf diese Argumentation werde ich im Folgenden kritisch eingehen müssen.

Allerdings würde selbst die Übersicht über die Positionen und Bedeutungen der Freiheit nicht eine, sondern mehrere philosophische Untersuchungen in Anspruch nehmen und die ganze Geschichte der Philosophie einbeziehen. Sowohl das Mittelalter als auch die Neuzeit erarbeiteten Freiheitsbegriffe, die feine Differenzierungen in Anspruch nahmen, wie die Freiheit des Wollens, die des Strebens oder die der Entscheidung bzw. des zweckmäßigen Handelns. Die Freiheit kann ferner als Eigenschaft, aber auch lediglich als Bedingung des Handelns; als Willkürlichkeit, aber ebenso als Autonomie und Selbstvollzug verstanden werden. Alle diese Nuancen können in diesem letzten Kapitel nicht eigens besprochen werden. Dennoch werde ich hier nicht umhinkönnen, den Sinn der Freiheit zu klären – im Verhältnis zur Macht, deren Sinn ebenso aus diesem Verhältnis gemäß der hermeneutischen Methode neu zu gewinnen ist. Der Sinn der Freiheit wird uns zum Sinn der Allmacht führen, dieser wird uns seinerseits neue Aspekte vom Sinn der Realität als Macht erschließen lassen.

Die Freiheit steht mit Macht in einem komplexen, nicht gleich durchschaubaren Verhältnis. Eines haben Macht und Freiheit jedenfalls auffällig gemeinsam. Wie in der Einführung bereits hervorgehoben, sprechen Machttheoretiker unvermeidlich von »Macht der Macht«. <sup>7</sup> Ebenso verdoppelt sogar ein elaborierter Freiheitsbegriff das Konzept der Freiheit: Selbst wenn die Freiheit im Folgen der eigenen Natur bzw. im vernünftigen Wollen gesehen wird, wird implizit noch eine Freiheit vorausgesetzt – die der Wahl. Die spontane Wahlfreiheit muss (dies hat u. a. Kant deutlich gemacht) auch beim vernünftigen Wollen im Spiel sein – als unmotivierte Willkür, die tut oder unterlässt, was die Vernunft gebietet bzw. was der eigenen Natur entspricht. Als eine besondere Art Kausalität – jene der Freiheit – ist eine solche Willkür nach Kant unergründlich, d. h. lässt sich nicht auf weitere Ursachen zurückführen. Denn wären alle Entscheidungen gemäß der Vernunft getroffen, und zwar ohne jegliche Spielräume, d. h. notwendigerweise, würde es keinen Sinn machen, von Freiheit zu sprechen. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels wird dieses scheinbar unvermeidliche Dilemma der Freiheit – entweder muss unmotivierte Wahlfreiheit, wenn auch nur latent und minimal, vorausgesetzt werden oder die Freiheit wird

---

<sup>7</sup> Vgl. die Anm. 3, 4 in der Einführung.

im Grunde gelehnet bzw. als alternativloses Dem-Notwendigen-Folgen verstanden – dadurch aufgelöst, dass zu diesen zwei Optionen eine dritte hinzugefügt wird, wie nämlich die Freiheit anders aufgefasst werden kann als eine weiter nicht ergründbare Willkür, aber auch anders als eine bloße Einsicht in das, was ohnehin geschehen muss.

Diese dritte Möglichkeit wird bei den Debatten um die Freiheit m. E. darum vernachlässigt, weil diese getrennt von der Frage nach Macht betrachtet wird, ebenso von der Frage nach Realität. Aus der Sicht der Philosophie der Macht ist auch die Freiheitsfrage nur dann sinnvoll zu stellen, wenn man sie mit der Frage nach dem Sinn der Realität verbindet. Die Auffassung der Realität als Macht eröffnet hier neue Optionen – nicht nur für die Konzeption der Macht und Realität, sondern auch für die der Freiheit. Wie der Machtbegriff, demgemäß eine Macht nur dann eine ist, wenn sie eine andere Macht bekämpft, so muss auch der Freiheitsbegriff, demzufolge Freiheit ein spontaner Akt der Entscheidung zwischen vorgegebenen Alternativen ist, grundsätzlich revidiert werden. Ein anderes Machtkonzept scheint möglich bzw. eine alternative Vorstellung durchaus denkbar zu sein – von der Macht, die die Möglichkeiten vermehrt, statt sie zu beschränken; von der Freiheit, die als eine Bewegung zu verstehen ist, auf die noch nicht vorhandenen Möglichkeiten hin. Allerdings müsste man sich hier von der Aufgabe einer ausschließlich immanenten Deutung der Realität verabschieden. Für eine Philosophie der Macht sind solche Hypothesen nicht alternativlos und nicht absolut, ebenso wie der durch diese unterstellte Sinn der Macht. Wenn sie die Frage nach der Allmacht aufwirft, sucht sie andere Optionen. Sowohl die Freiheit als auch Macht können einen weiteren, nicht-immanenten Sinn offenbaren, und ebenso den Sinn der Realität, der sie anders als einen engen Kampfplatz deuten lässt. In diesem Freilegen liegt die neue Möglichkeit des Ethischen, das bereits im vorigen Kapitel untersucht worden ist. Als eine besondere, nichtideologische Haltung der Realität gegenüber wurde es dort immer noch agonial aufgefasst. Nun gilt es einen weiteren Sinn des Ethischen ans Licht kommen zu lassen – des Ethischen, das in einer immanent geschlossenen Welt nicht vorgesehen worden ist.

## Allmacht versus Freiheit

Das Konzept der Allmacht gehört seit der Zeit der ökumenischen Konzile bis heute zur dogmatischen Lehre des größten Teils der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Der erste Satz des Glaubens-

bekanntnisses von Nicäa-Konstantinopel, das heute noch sowohl für die katholische und die orthodoxe Kirche als auch für die meisten der protestantischen Gemeinschaften aktuell und verbindlich ist (»Credo in unum deum patrem omnipotentem«), ist der wichtigste Bestandteil des christlichen Glaubens, für den selbst konfessionelle Diskrepanzen unbedeutend zu sein scheinen.

Die Allmacht hat sich jedoch schon im Mittelalter als ein mehrdeutiges Konzept erwiesen. Es sei nur der Streit zwischen dem sogenannten Voluntarismus und dem Intellektualismus erwähnt. Für den Ersteren steht paradigmatisch (wenn auch nicht ausschließlich) der Name von Petrus Damiani mit seiner Idee der schrankenlosen Omnipotenz des göttlichen Willens bzw. absoluten Fehlens jeglicher Bedingungen, die das göttliche Schaffen beschränken könnten.<sup>8</sup> Dagegen argumentierte Thomas von Aquin, dass der Verstoß gegen die Vernunftprinzipien, z. B. die Widerspruchsfreiheit, keine Allmacht, sondern vielmehr die Ohnmacht Gottes bedeuten würde. Wenn die Welt ein von Logos geleiteter Entwurf sei, so seien die Vernunftprinzipien nicht kontingent, sondern notwendig, d. h. göttlich; also könne Gott unmöglich gegen sie handeln. Er könnte also bewirken, dass Rom niemals existieren würde, aber nicht, dass Rom nicht existiert, wenn Rom bereits existiert hat.<sup>9</sup>

Die letztere Lösung birgt neue Schwierigkeiten und ruft wiederum zu einer Gegenposition auf. Der Zweifel ist jedenfalls angemessen, ob Gott, wenn er an Vernunftprinzipien gebunden wäre, vielleicht nicht beschränkt wäre bzw. ob seinen Entscheidungen damit nicht Grenzen gesetzt würden. Diese wären vorrangig seinem Willen gegenüber, auch wenn sie ihm durch seine Natur auferlegt wären. Gottes Allmacht stünde damit grundsätzlich in Frage. Eben dies gab Wilhelm von Ockham indirekt zu bedenken, indem er das alte theologische Dilemma »*fides – ratio*« hervorhob: Nur durch den Glauben könne man Gott erkennen, nicht durch die Vernunft. Denn die Vernunftprinzipien waren für ihn selbst nur zufällige Verallgemeinerungen der Sinneseindrücke und könnten also niemals etwas über die Natur Gottes verraten.<sup>10</sup> Folglich könnte Gott

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu Barth, Heinrich: *Philosophie der Erscheinung: Eine Problemgeschichte*, Basel, Stuttgart: Benno Schwabe, 1947, Bd. 1 (Altertum), S. 355.

<sup>9</sup> Zu diesem Beispiel s. Barth: *Philosophie der Erscheinung*, S. 355 ff.

<sup>10</sup> Diese Position wurde bei Ockham allerdings nicht ganz konsequent durchgehalten. Denn für das Widerspruchsprinzip machte auch er eine Ausnahme: Auch Gott könne nichts Widersprüchliches vollbringen. Vgl. dazu ausführlich Schröcker, Hubert: *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Berlin: Akademie, 2003.

nicht an Vernunftprinzipien gebunden sein, seine Allmacht sei ihnen gegenüber vollkommen transzendent. Sie scheint damit gesichert.

Dennoch täuscht auch dieser Eindruck. Denn nur ein Schritt bleibt zu der Vermutung, dass die Macht, die der uns bekannten Realität bis zu solchem Grad fremd ist, für uns auch unbedeutsam, der Glaube an sie folglich optional und für die Erkenntnis belanglos ist, letztendlich auch für das ›reale Leben‹, was immer dies auch heißen mag. Der äußerste Fideismus fällt mit dem Atheismus zusammen; denn beide leugnen die Bedeutung der Realitätserkenntnis für die Erkenntnis Gottes, und *vice versa*. Das Negieren der erkennbaren Vernunftprinzipien wird im Laufe der Geschichte zu der uns schon bekannten Behauptung des absoluten Zufalls. Das ist vielleicht eine der wichtigsten historischen Paradoxien der Allmacht: Man versucht das Konzept zu retten, indem man die Allmacht von allen Schranken losspricht; dadurch wird sie jedoch bis zu dem Grade unverständlich, dass selbst die Idee Gottes obsolet erscheint.

Darum ist es kaum verwunderlich, dass die gemäßigte Variante des Allmachtbegriffs, die von Thomas von Aquin, zunächst im europäischen Denken überwiegt: Gott könne nicht unvernünftig handeln, seine Allmacht dürfe gegen die Gesetze der Logik nicht verstoßen, denn diese seien selbst göttlich. Dennoch erweist sich die Allmacht, auch in dieser gemäßigten Deutung, als mit der Logik wenig kompatibel. Hier ist kein Platz alle Paradoxien der Allmacht und deren Lösungen anzusprechen. Nur eine Bemerkung. Alle Beispiele, die man dazu bringt, scheinen einen wesentlichen Makel zu haben: Sind sie konkret, enthalten sie gewisse unausgesprochene Prämissen.

Nehmen wir die berühmteste Paradoxie, die bereits im Mittelalter gängig war: »Kann ein allmächtiges Wesen einen so schweren Stein erschaffen, dass es ihn selbst nicht hochheben kann?«<sup>11</sup> Aus der heutigen Sicht wird klar: Hier sind die Bedingungen des Gravitationsgesetzes im Spiel, die jedoch selbst als kontingent beurteilt werden könnten. Folglich könnte man der Paradoxie ausweichen, indem man fragen würde, was ›hochheben‹ heißt bzw. ob man den Stein nicht anders hochheben kann, als auf die Art und Weise, die wir, die wir an das Gravitationsgesetz gebunden sind, uns als Hochheben vorstellen. Nehmen wir an: Gott kann einen Stein erschaffen, den er unter den Bedingungen der Gravitation nicht hochheben kann. Das wäre die Beschränkung seiner Allmacht,

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Savage, C. Wade: *The Paradox of the Stone*, in: *Philosophical Review*, 76/1 (Jan. 1967), S. 74–79. Die traditionelle Lösung, es handle sich nicht um eine Machtbeschränkung Gottes, wird hier analytisch dargelegt.

denn er kann ihn nicht hochheben. Nun versuchen wir die unausgesprochene Prämisse dieses Satzes in Frage zu stellen, dass nämlich das Gravitationsgesetz absolut gilt. Vielleicht besteht die Allmacht Gottes in diesem Fall darin, dass er auch das Gravitationsgesetz ändern kann? Die Unmöglichkeit, den Stein hochzuheben, wäre dann nur unter bestimmten Bedingungen geltend, die jedoch selbst außer Kraft gesetzt werden können. Gottes Allmacht würde gerade das bedeuten: dass sie über die scheinbar alternativlosen Bedingungen unseres Lebens hinausreichen kann. Eben darauf wies das scholastische Begriffspaar *potentia absoluta – potentia ordinata* hin, ebenso die vorher analysierte Idee der *contingentia mundi*, die Schöpfungslehre. Wenn sowohl das Gravitationsgesetz als auch das Widerspruchsprinzip in diesem Sinne als kontingent beurteilt werden, bedeutet es *nicht* die Leugnung der Naturgesetze oder das Aufgeben der Logik, sondern nur die Beschränkung ihrer Gültigkeit. Dass eine solche Beschränkung und entsprechende Revision gelegentlich unumgänglich sind, könnten uns, wie im Kapitel 3 gezeigt worden ist, nicht nur die scholastischen Spekulationen, sondern auch die moderne Physik lehren.

Das Gleiche würde für die Paradoxie des Dreiecks gelten, die von Thomas von Aquin formuliert wurde: Kann Gott ein Dreieck erschaffen, bei dem die Summe seiner drei Winkel nicht  $180^\circ$  wäre?<sup>12</sup> Im Unterschied zur Stein-Paradoxie besteht das Paradoxe hier nicht in der gleichzeitigen Möglichkeit und Unmöglichkeit, sondern darin, dass Gott gegen das von ihm selbst erschaffene Gesetz verstoßen muss. Damit diese Paradoxie jedoch gilt, sollte man hinzufügen: »im Rahmen der euklidischen Geometrie«. Denn aus der Sicht der nicht-euklidischen Geometrie sieht die Frage viel weniger paradox aus. Das heißt wiederum, dass das gleichzeitige Können und Nicht-Können bzw. Gelten und Nicht-Gelten der mathematischen Gesetze durchaus denkbar ist. Die Allmacht besteht darin, die Bedingungen des Nicht-Könnens aufzuheben.

Auch in einer abstrakteren Form wird das Paradoxe kaum bedingungslos gelten, solange es nicht völlig inhaltslos ist. Wie zum Beispiel bei Pseudo-Dionysius: Kann Gott die Wahrheit bzw. sich selbst leugnen und so gegen sein eigenes Sein verstoßen?<sup>13</sup> Aber was heißt ›leugnen‹ und ›verstoßen‹? Vielleicht ist das, was wir Menschen als Leugnen bezeichnen, aus einer anderen Sicht eine Affirmation seiner selbst, worauf uns das Evangelium indirekt hinweist: Nur wer sich selbst leugnet, kann Christus

<sup>12</sup> Thomas von Aquin: *Summa Contra Gentiles*, II, 25, [14].

<sup>13</sup> Pseudo-Dionysius (Areopagita): *Über die Göttlichen Namen*, VIII, 6.

folgen (vgl. Mt 16, 24). Versuchen wir jedoch die Paradoxie vollkommen frei von allen konkreten Inhalten zu formulieren, kommen wir zu einer tautologischen Frage: Kann Gott das tun, was für ihn unmöglich ist? Aber auch in dieser reinen, von allen Inhalten geleerten Version, gilt die Paradoxie nur unter einer Bedingung: Wenn die Vermutung stimmt, dass es für Gott etwas Unmögliches tatsächlich gibt.

Die logischen Paradoxien der Allmacht gelten somit nicht ohne bestimmte Prämissen und sind in gewissem Sinn durchaus lösbar. Viel gravierender als logische Schwierigkeiten des Allmachtbegriffs selbst scheinen die Paradoxien, die daraus entstehen, dass die göttlichen Attribute aufeinander bezogen und zusammengefügt werden – die Allmacht Gottes mit seiner Allwissenheit, seiner Gerechtigkeit und seiner Güte. Das ›Entweder – oder‹ ist hier auf den ersten Blick nicht zu vermeiden. Schauen wir die drei Konflikte etwas genauer an.

Das erste Dilemma betrifft den Zusammenhang zwischen der Allmacht und der Allwissenheit. Bemerkenswerterweise bezog sich die zum neuzeitlichen Spruch gewordene These Bacons, dass Wissen immer schon Macht sei (»ipsa scientia potestas est«), gerade auf die unbeschränkte Macht Gottes und wurde als radikale Zurückweisung aller häretischen Versuche gemeint, Gott seine Macht abzusprechen.<sup>14</sup> Einerseits ist das Wissen eine notwendige Bedingung der Macht. Andererseits scheint jedoch gerade die Allwissenheit mit ihr unverträglich zu sein. Denn wer allwissend ist, weiß alles über die Zukunft, weiß also auch, was er selbst tun wird, und kann folglich nicht anders handeln; er ist somit nicht allmächtig. Das letztere Argument wurde in unserer Zeit z. B. von Richard Dawkins wiederbelebt, der es im Sinne der Widersprüchlichkeit des Gottesbegriffs und als einen Beweis (!) seiner Nicht-Existenz deutet.<sup>15</sup> Dabei unterstellt Dawkins nicht nur, dass das, was wir als widersprüchlich erleben, nicht real sein kann, sondern missachtet auch die alte theologische Idee, dass Gott außerhalb der Zeit handelt, in der immerwährenden Gegenwart. Wenn es aber für Gott keine Zukunft gibt, die nicht aktuell präsent wäre, geht sein Wissen dem Wählen und Entscheiden zeitlich nicht voraus. Hier kommt eine bestimmte Realitätsauffassung deutlich zum Vorschein: Nur *wenn die Zeit als letzte und unhintergehbare Realität* angesehen wird (was für die Neuzeit und besonders für die Postmoderne charakteristisch ist), steht

<sup>14</sup> Vgl. die Anm. 2 im Kapitel 2.

<sup>15</sup> Vgl. Dawkins, Richard: *Der Gotteswahn*, übers. v. Sebastian Vogel, Berlin: Ullstein, 2008, S. 109.

die Allwissenheit in einer unlösbaren Spannung zur Allmacht. Freilich ist damit Gott bereits gelegnet, zumindest so, wie die jüdisch-christliche Tradition ihn verstand – als Herrn der Zeit. Wir haben es also mit keinem Beweis zu tun, sondern wiederum mit einem logischen Zirkel bzw. mit einer bestimmten Realitätsauffassung, aus der Gott von vornherein ausgeschlossen ist.

Dawkins' Missverständnisse zeigen allerdings sehr deutlich, worum es bei dem Konflikt der Allmacht und Allwissenheit geht: um die Freiheit Gottes, genauer gesagt um seine Wahlfreiheit. Ist sie beschränkt, wenn auch durch seine eigenen, früheren Entscheidungen, so kann die Allmacht nicht im Sinne einer schrankenlosen Wahl gedeutet werden und gilt damit als widerlegt. Dawkins spitzt damit einen wichtigen Aspekt der Allmacht zu, der bei dieser zum größten Teil auch sonst implizit vorausgesetzt wird: Die Macht Gottes bedeutet seine Freiheit. Ist seine Macht absolut, d. h. ist sie Allmacht, soll seine Wahlfreiheit uneingeschränkt sein. Und umgekehrt: Ist seine Wahlfreiheit eingeschränkt, kann es sich nicht um die Allmacht handeln.

Die Freiheit Gottes steht jedoch nicht nur und nicht so sehr mit seiner Allwissenheit in einem Konflikt. Dies kann, wie soeben gezeigt, durch die Relativierung der Zeit aufgelöst werden. Viel mehr als durch seine Allwissenheit soll die Wahlfreiheit Gottes durch die Freiheit seiner Geschöpfe, vor allem durch die Freiheit des Menschen beschränkt sein. Denn die Letztere, wäre sie keine bloße Illusion, würde Gottes Macht eine unüberwindbare Grenze setzen. Wäre die menschliche Freiheit dagegen nur scheinbar, wäre Gott zwar allmächtig, aber sowohl seine Gerechtigkeit als auch seine Güte wären zweifelhaft. Eben diese zwei Spannungen – die zwischen Allmacht und Gerechtigkeit und zwischen Allmacht und Güte Gottes – werden in der Neuzeit heftig diskutiert. Die Diskussionen führen unter anderem zu einem Freiheitskonzept, das erlaubt, dem Dilemma ›entweder Freiheit Gottes oder die Freiheit des Menschen‹ auszuweichen.

Schon bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen göttlicher Allmacht und seiner Gerechtigkeit rückt das Problem der Freiheit des Menschen in den Vordergrund. Als Willensfreiheit besteht sie im Wählen zwischen Alternativen, die von Gott zur Verfügung gestellt werden – zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen Gott und dem Nichts. Für eine solche Entscheidung zwischen zwei Optionen, so z. B. Augustinus, werde der Mensch belohnt oder bestraft. Und um eine solche Wahl verantworten zu können, benötige er die Freiheit des Willens, die allerdings nur dann richtig gebraucht werde, wenn man Gott folge und



seine Gebote halte.<sup>16</sup> Dennoch, um die damit verbundene Verantwortung tatsächlich gelten zu lassen, müsste man annehmen, dass Gott hier seine eigene Macht zurücknimmt und sich in dieser Hinsicht, in dem, was die freie Wahl des Menschen zwischen Gut und Böse angeht, seine eigene Freiheit selbst einschränkt. Eben diese traditionell katholische Lösung – dass Gott seine Macht zugunsten der menschlichen Freiheit teilweise aufhebt – fand Luther zutiefst unbefriedigend. Er versuchte dabei die Allmacht Gottes als absolute Wahlfreiheit, die von keiner anderen Macht begrenzt ist, wieder bedingungslos zu behaupten, was allerdings zu weiteren Paradoxien führte.

In *De servo arbitrio*, d. h. im berühmten Streit mit Erasmus von Rotterdam über die Willensfreiheit, wies Luther diese als gottloses Konzept entschieden zurück und ließ die menschliche Wahlfreiheit nur als die Freiheit zum Bösen, als sündhafte Freiheit der Selbstzerstörung zu, – ein Gedanke, der nicht völlig neu war. Man könnte ihn bereits Augustinus (*De libero arbitrio*) entnehmen, allerdings nicht in der radikalen Eindeutigkeit, mit der Luther nun die Idee eines unfreien Willens vertrat.<sup>17</sup> Noch entschiedener leugnete Calvin mit seiner Prädestinationslehre jegliche Freiheit des Willens, auch in der lutherischen Restform der Freiheit zum Bösen. Die Verdammnis, wie die Errettung, sei keine Tat des Menschen, keine Folge seiner Wahl, sondern einzig und allein die Bestimmung des unergründlichen göttlichen Willens. Im frühen protestantischen Denken wird die menschliche Freiheit somit zugunsten der göttlichen Freiheit bedingungslos geopfert. Die Allmacht wird als absolute Willkür verstanden, die für den anderen Willen keinen Platz lässt.

Dennoch taucht so eine neue Schwierigkeit auf. Die Allmacht Gottes, verstanden als absolute Willkür, bzw. die totale Unfreiheit des menschlichen Willens bedeutet ein gravierendes Problem, was Gottes Gerechtigkeit angeht. Denn wieso Gott das bei Menschen bestraft, was er selbst bei ihnen bewirkt, konnte niemals, selbst andeutungsweise, im

<sup>16</sup> Augustinus ging davon aus, dass Gott jedenfalls gerecht ist, und zwar in einem ganz konkreten Sinne – im Sinne der Belohnung der Gerechten und der Bestrafung des sündhaften Lebens. Da weder das eine noch das andere ohne Freiheit des Willens möglich wäre, heißt es, dass sie uns gegeben wurde, damit wir gerecht werden können; wer sie also für Sünde verwendet, missbraucht sie (Augustinus: *De libero arbitrio*, I).

<sup>17</sup> Auch laut Augustinus, wie später nach Luther, ist es den sündigen Menschen kaum möglich, sich vom Missbrauch des freien Willens, der von Gott zum Guten geschenkt worden ist, fernzuhalten. Darum brauchen sie die Gnade Gottes, ohne die sie nicht gerettet werden können. Nichtsdestotrotz sei ihr Wille nach Augustinus als frei, und das heißt v. a. als strafbar, zu denken (vgl. z. B. Augustinus: *Bekenntnisse*, II, 7).

Sinne der Gerechtigkeit ausgelegt werden. Auf die Ungereimtheit solcher Vorstellung wies gerade Erasmus im Streit mit Luther hin.<sup>18</sup> Luthers Antwort auf das Unbehagen, das man bei einer solchen Gottesauffassung empfindet, war ebenso prägnant wie verblüffend:

»Wenn ich [...] auf irgendeine Weise begreifen könnte, wie dieser Gott barmherzig und gerecht sein kann, der so großen Zorn und so große Ungerechtigkeit beweist, wäre der Glaube nicht nötig.«<sup>19</sup>

Die letztere Aussage Luthers muss man, nebenbei gesagt, nicht unbedingt im Sinne des Fideismus *avant la lettre* verstehen, sondern sie könnte z. B. im Ende des letzten Kapitels beschriebenen Sinne des nichtideologischen Aufrechterhaltens zweier kontroverser Vorstellungen gedeutet werden.<sup>20</sup> Aber die Neuzeit strebt die Vereinheitlichung der Realitätsauffassung, folglich auch des Gottesbildes an, die, wie vorher argumentiert, die Gefahr der Ideologisierung des Glaubens mit sich bringt. Darum ist es kein Wunder, dass man sowohl die Gerechtigkeit als auch die Güte Gottes paradoxfrei zu deuten versucht, und zwar möglichst ohne die menschliche Freiheit zugunsten der uneingeschränkten Freiheit Gottes bzw. Gottes Allmacht zugunsten der menschlichen Wahlfreiheit zu opfern. Die neuzeitliche Antwort auf diese Probleme war die Entwicklung einer neuen Richtung in der Philosophie und Theologie, die ihren Namen von Leibniz erhielt – die Theodizee.

Es sei angemerkt, dass das Problem des irdischen Übels als Einwand gegen die Allmacht Gottes, im Unterschied zu den oben besprochenen Paradoxien, sich relativ spät entwickelt hat. Freilich kann man bereits das

---

<sup>18</sup> Nach Erasmus ist der Glaube zwar eine Gabe Gottes, diese Gabe soll jedoch vom Menschen selbst angenommen werden. Es sei der Verantwortung des Menschen und seinem willentlichen Streben überlassen, um die Vollendung von dem zu kämpfen, was mit dieser Gabe begonnen wurde. Vgl. Erasmus von Rotterdam: *De libero arbitrio διατριβή sive collatio. Gespräch oder Unterredung »Hyperaspistes« gegen den »Unfreien Willen« Martin Luthers*, übers., eingel. und mit Anmerk. v. Winfried Lesowsky, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*, in 8 Bdn., hg. von Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995, S. 83 ff.

<sup>19</sup> Luther, Martin: *De servo arbitrio. Vom unfreien Willensvermögen*, übers. v. Athina Lexutt, in: ders., *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Deutsch-Latein, hg. v. Wilfried Härle, Leipzig: Evang. Verl., 2006–2009, Bd. 1 (*Der Mensch vor Gott*), S. 287.

<sup>20</sup> Allerdings scheint Luther eher der Ideologisierung des Glaubens zugeneigt gewesen zu sein. Denn entsprach z. B. ein biblischer Text seinen Vorstellungen nicht, hat er diese keineswegs in Frage gestellt, sondern den Text verworfen, wie den Brief von Jakobus, der um die Rechtfertigung durch Werke, nicht durch den Glauben handelt (Jak 2, 17–26). Vgl. »Ich [will] yhn [den Jakobusbrief – E.P.] nicht haben ynn meynrer Bibel« (Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe* (WA), in 120 Bdn., Weimar: Böhlau, 1883–2009, Abt. *Deutsche Bibel* (DB), Bd. 7, S. 386).

Buch Hiob als ersten Versuch der Theodizee betrachten. In seinem Fokus steht das grausame Experiment, das Gott sich, vom Teufel angestiftet, mit Hiob erlaubt: ihm trotz seines gerechten Lebens alles zu nehmen – sein Vermögen, seine Kinder, seine Gesundheit. Die Freunde Hiobs – Elifas aus Teman, Bildad aus Schuach und Zofar aus Naama – kommen zu ihm, um ihn in seinem furchtbaren Unglück zu trösten und suchen dafür die Situation verständlich auszulegen. Sie weisen dabei auf die Unmöglichkeit der vollkommenen Unschuld des Menschen hin und rufen Hiob dazu auf, Gottes Gerechtigkeit in diesem, verständlichen, Sinne zu akzeptieren: Gott bestrafe ihn nicht umsonst. Hiob weist jedoch alle Erklärungen seines Missgeschicks entschieden zurück: Er sei ein Gerechter, obwohl er mit Gott weder ins Gericht gehen noch seine Gerechtigkeit bezweifeln könne. Das Buch demonstriert somit u. a. die nicht-ideologische Seite der jüdischen Religion in dem Sinne, wie wir das Nicht-Ideologische im vorigen Kapitel ausgelegt haben: Die zwei Vorstellungen – Gott bestrafte und belohnt nur gerecht; die Unschuldigen müssen ständig leiden, während die Schuldigen gedeihen – bleiben bei Hiob unversöhnt; darum findet seine Trauer keinen Trost und keine Rechtfertigung. Die drei Freunde dagegen versuchen sie zu vereinbaren, indem sie ihre private Erfahrung – das Gerecht-Sein Hiobs – leugnen. Es sei noch einmal betont: Ihre Argumente scheinen nicht nur logisch, sondern auch fromm zu sein. Dennoch richtet sich der Zorn Gottes, der am Ende im Wettersturm erscheint und zu Hiob spricht, nicht gegen ihn, vielmehr gegen seine frommen Freunde mit ihrem Vernünfteln. Denn sie haben von ihm »nicht recht« geredet wie sein »Knecht Hiob« (Hiob 42, 7). Wenn es eine Theodizee sein soll, so ist sie es also in einem sehr uneigentlichen Sinne. Denn eine Rechtfertigung Gottes wird hier als Frevel angesehen, als Grund für Gottes Zorn. Gottes Macht, die er am Ende zeigt, indem er Hiob alles zurückgibt, was dieser verloren hat, scheint die einzige Antwort auf das Problem des Übels und des Leidens zu sein.

Ähnlich wurden die Verheißungen des Neuen Testaments, dass Gott am Ende »alle Tränen von ihren Augen abwischen« wird (Offb 21, 4), jahrhundertlang als zureichende Antwort auf das Problem des menschlichen Leidens angesehen. Dementsprechend war das Letztere kein Argument gegen die unbeschränkte Allmacht Gottes, vielmehr der Grund, warum man an diese Allmacht fest zu glauben hatte. Das Übel gab viel mehr Anlass über die eigene Sünde nachzudenken, als Gott zur Verantwortung zu ziehen. Die biblische Erzählung, dass der Tod als Folge der menschlichen Wahl in die Welt gekommen ist (der Sündenfall),

schien eine erschöpfende Begründung für die Realität sowohl des moralischen Bösen als auch des natürlichen Übels zu sein; und die christliche Eschatologie eine ausreichende Antwort darauf, wie die Güte Gottes sich trotz dieses Übels äußern kann – am Ende der Zeiten.

Anders ist die Lage in der Neuzeit. Hier hat sich das Irdische bis zu dem Grad verselbstständigt bzw. ist für sich selbst so wertvoll geworden, dass eschatologische Hoffnungen keine befriedigende Antwort auf das Problem mehr sein konnten. Auch der Maßstab des Guten und Bösen liegt nun beim Menschen.<sup>21</sup> Das Leiden wurde in der Bibel einerseits als Frucht des menschlichen Ungehorsams Gott gegenüber erklärt, andererseits aber als Weg des Heils, als verklärtes Leiden Christi und seiner Nachfolger, das der Welt die Erlösung von eben diesem Leiden bringen soll. Nun wird das Leiden zum bloßen Übel, das die Güte Gottes in Frage stellt. Für Leibniz, dem wir den Theodizee-Begriff in heutiger Auffassung zu verdanken haben, steht fest, nicht nur, was das Übel ist, sondern auch, dass es nicht wiedergutzumachen ist, dass es ein endgültiges Übel ist, das nicht verklärt werden kann, sondern in seinem Bestehen gerechtfertigt werden soll – als das kleinstmögliche Übel.

Den Anlass für das Werk, das den Titel *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* trug und im 1710 erschien, gaben Leibniz seine Gespräche mit der Kurfürstin Sophie Charlotte, die zunächst von Pierre Bayles *Dictionnaire historique et critique* beeinflusst gewesen war. Das Buch Bayles bot die Lösung im Sinne des Fideismus bzw. der vollkommenen Unzugänglichkeit der Glaubensinhalte für die Vernunft – die Lösung also, zu der schon Luther neigte. Leibniz sah sie dagegen nicht nur als inakzeptabel, sondern auch als unnötig an. Denn er fand einen rationalen Weg, wie das Übel und die Allmacht Gottes vereinigt werden können. Seine Grundidee ist bekanntlich, dass Gott aus allen möglichen Welten die beste wählt, gemäß seiner Weisheit und seiner Güte. Und wenn diese Welt uns übel zu sein scheine, so sei es nur, weil wir keine Übersicht über die Zusammenhänge

---

<sup>21</sup> Vielleicht läuft die Fragestellung selbst, wie man Gott rechtfertigen kann, von Anfang an nicht nur auf eine Ideologisierung, sondern auch auf den Atheismus hinaus. Im Grunde wird hier unterstellt, dass wir bereits wissen, nicht nur, was gut für uns ist, sondern auch, dass eine solche Rechtfertigung Gottes ausschließlich im irdischen Geschehen zu finden sein soll. Nur unter diesen Voraussetzungen kann gefragt werden, wieso Gott das Übel in der Welt zulässt. So wird verständlich, dass das Mittelalter das Problem in dieser Schärfe nicht kannte. Die Frage kann nur dann aufkommen, wenn man für jede konkrete Lebenserfahrung nicht nur eine eindeutige Auslegung erwartet, sondern auch die Realität ausschließlich immanent verstehen will: Es gebe keinen Sinn, der über das Irdische hinausreicht.

und Möglichkeiten haben, die sie, wohlbemerkt, *nicht* zu einer guten, sondern zu der besten aller *möglichen* Welten mache.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass die Unbegreiflichkeit bei Leibniz damit nicht völlig eliminiert worden ist. Sie wurde zwar im Sinne unserer Unwissenheit gedeutet (denn im Prinzip sollte es rational-begreiflich sein, warum die reale Welt die beste ist). Aber eine solche Deutung verurteilte jeden praktischen Versuch, ein konkretes Übel zu erklären, zum Scheitern. So kann man nicht erklären, warum ein unschuldiger Mensch leiden muss, weil man eben keine Übersicht über mögliche Konsequenzen und mögliche Alternativen hat: Vielleicht verhütet dieses Leiden ein noch größeres; vielleicht führt es irgendwann zum Guten, das sonst nicht geschehen könnte. Eine praktische Anwendung des leibnizschen Theodizee-Prinzips würde jedenfalls nur zu bloßen Spekulationen führen, deren Künstlichkeit nicht selten verspottet und als Einwand gegen diese Konzeption verwendet wurde, z. B. im berühmten Gedicht Voltaires *Poème sur le désastre de Lisbonne ou Examen de cet axiome: Tout est bien* (1756) und seinem satirischen Roman *Candide ou l'Optimisme* (1759).

Die Theodizee von Leibniz hatte allerdings noch einen weiteren Makel, der uns schon bekannt ist: Gott scheint hier nicht frei zu sein, sondern den Vernunftprinzipien unterworfen, zumindest zwei von ihnen – dem des zureichenden Grundes und dem des Widerspruchs. Das in diesem Sinne Unmögliche ist für ihn ebenso wenig möglich wie für die Menschen. Diese Lösung wurde, wie bereits oben erwähnt, schon von Thomas von Aquin in Anspruch genommen, der Gottes Willen ebenfalls an die Schranken der Vernunftprinzipien gebunden hat. Das Problem wurde also längst vor Leibniz kontrovers diskutiert: Es scheint, dass Gott in diesem Fall etwas vorausgeht – eine ihm vorgeordnete Realitätsstruktur. Streng genommen wird damit das monotheistische Prinzip nicht konsequent durchgehalten, ebenso wie das der *creatio ex nihilo* relativiert. Denn die gegensätzliche Vorstellung, dass Gott an nichts, selbst nicht an das Widerspruchsprinzip, gebunden ist, ist im Grunde die möglichst konsequent durchdachte jüdisch-christliche Idee der Schöpfung, die von der griechischen Idee der ewigen Präexistenz – ob der formlosen Materie oder der ewigen Ideen – entschieden abgekoppelt worden war. Das Problem, das nun bei Leibniz auftaucht, ist dabei nicht nur, dass die Logik zu einer Vorgegebenheit wird, die die Freiheit Gottes beschränkt, sondern auch, dass sein Wille darüber hinaus durch seine Güte von Anfang an festgelegt wird. Wenn seine Wahl nun bei Leibniz als objektiv die beste verstanden werden soll, ist Gott *auch* im Wählen

zwischen widerspruchsfreien, möglichen Welten nicht frei. Seiner Allmacht liegt somit nicht eine beschränkte, sondern *gar keine* Wahlfreiheit zugrunde. Denn jede Wahl, die er trifft, geschieht notwendigerweise.

Leibniz' Lösung ist somit gegenüber jener von Thomas noch problematischer: Wenn die Vernunftprinzipien, wie das der Widerspruchsfreiheit und das des zureichenden Grundes, Gottes Willen nur einschränken, nimmt das Prinzip des Besten Gott jegliche Wahlfreiheit. Seine von Leibniz hervorgehobene Wahl zugunsten der besseren Welt ist im Grunde gerade keine. Das Kriterium des Besten ist dabei, dies sei nebenbei gesagt, bei Leibniz etwas vage. Warum z. B. die Welt mit der menschlichen Willensfreiheit besser ist als die ohne Sünden, bleibt unbegründet. Aber dies ist sicherlich kein Anlass Gott Willkür zuzuschreiben; denn was das Beste ist, soll nicht uns, sondern ihm völlig klar sein. Es bleibt der alte Ausweg, der schon von Thomas genutzt worden ist, die erheblichen Einschränkungen der göttlichen Freiheit als Grundzüge der Göttlichkeit, als die Natur Gottes, zu deuten. Gott sei trotz alledem frei. Denn gegen die eigene Natur bzw. die Vernünftigkeit und Güte zu entscheiden, wäre gerade das Zeichen der Unfreiheit. Gott sei vollkommen frei und allmächtig, eben weil er nur das zu tun vermöge, was seiner Natur entspreche.

Gleichgültig, ob eine solche Lösung überzeugt oder nicht, wichtig ist, wie das Konzept der Allmacht hier verstanden wird, ebenso das der Freiheit. Um Gott zu rechtfertigen, sah Leibniz, wie vor ihm bereits Thomas, sich genötigt, beide Konzepte gegen übliche Vorstellungen umzudeuten. Wenn Freiheit darin besteht, das Beliebigste zu tun oder nur noch zwischen Alternativen willkürlich zu wählen, sollte sie Gott abgesprochen werden. Die Allmacht darf nicht als uneingeschränktes Ausüben einer solchen Freiheit verstanden werden, sonst wäre Gott nicht allmächtig. Man kann ihn jedoch immer noch als frei und allmächtig denken, wenn sowohl seine Allmacht als auch seine Freiheit im Folgen der eigenen Natur besteht. Die Allmacht Gottes wäre dann jedenfalls nicht die Freiheit alles zu tun, was ihm beliebt (Leibniz vergleicht dies mit einem bloßen Zufall, denn dafür gebe es keinen Anlass oder Ursache), sondern einzig und allein die Fähigkeit, das Beste, das Gott allein unter allem Möglichen einsieht, zu verwirklichen.<sup>22</sup> Sie wäre das Vermögen, die Realität dem zu geben, was notwendigerweise das Richtige und das Beste ist.

---

<sup>22</sup> Vgl. Leibniz: *Theodizee*, II, 224–226.

Das Konzept der Allmacht wurde bei Leibniz nun endgültig von dem der Willensfreiheit abgekoppelt. Noch bei Descartes, der auf der Allmacht Gottes im Sinne Damianis bestand, fielen sie in eins – als Macht, aus der an nichts gebundenen Freiheit die Realität beliebig zu gestalten. Nun wurde die Allmacht bei Leibniz zur Fähigkeit, das Notwendige zu verwirklichen, und zwar ohne jegliche Spielräume. Gottes Allmacht bestehe nicht in Willkür, es gebe für sie keine willkürlichen Entscheidungen, im Grunde auch keine Wahl.<sup>23</sup> Bemerkenswert ist jedoch, dass Leibniz, der Gott die Freiheit als Wahlfreiheit absprach, sich dabei bemühte, die menschliche Freiheit eben in diesem Sinne zu retten: Gott bestimme die Wahl des Menschen nicht; in seiner von Ewigkeit her feststehenden Entscheidung zugunsten einer notwendig-besseren Welt berücksichtige er unsere Willkür, genauso wie er alle anderen Entwicklungsoptionen mit einkalkuliere.<sup>24</sup>

Damit wird der Freiheitsbegriff bei Leibniz in *zwei* unterschiedlichen Bedeutungen verwendet, je nachdem, ob es um Menschen oder um Gott geht. Bei den Menschen wird die Freiheit immer noch als spontane Willensfreiheit gedacht. Die göttliche Freiheit wird dagegen im Sinne des notwendigen Folgens der eigenen Natur ausgelegt. Der Gewinn dieser Doppeldeutigkeit ist nicht nur die Auflösung des Konflikts zwischen Gottes Allmacht und seiner Güte bzw. die Rechtfertigung Gottes angesichts des irdischen Übels, sondern auch die Lösung der Spannung zwischen Gottes Macht und menschlicher Freiheit: Wenn der Sinn der Allmacht Gottes keine Willkür ist, steht sie nicht mehr im Widerspruch zur Willensfreiheit der Menschen.

Mit diesem doppelten Sinn des Freiheitsbegriffs – die göttliche Freiheit als Folgen der eigenen Natur und die menschliche Wahlfreiheit – hat Leibniz einen Kompromiss zwischen dem reformatorischen und dem katholischen Denken vorgelegt. Im Unterschied zu Luther sprach er den Menschen nicht die Freiheit des Willens ab, verortete jedoch die vollkommene, göttliche Freiheit darin, dem Notwendigen zu folgen. Er entkam damit nicht nur dem Determinismus, sondern konnte auch die Allmacht Gottes mit der Freiheit des Menschen kompatibel machen.

Später wird auch Kant mit dem Problem konfrontieren, wie die Freiheit des menschlichen Willens aufrechtzuerhalten ist, ohne das

<sup>23</sup> Allerdings konnte auch Descartes solchen Schlussfolgerungen nicht entgehen. Auch bei ihm kann Gott einiges nicht, was seiner Vollkommenheit widersprechen würde, z. B. die Menschen täuschen (vgl. Descartes: *Meditationes*, VI).

<sup>24</sup> Vgl. z. B. Leibniz: *Theodizee*, II, 120.

reformatatorische Bedenken, was die Willkür angeht, zu vernachlässigen.<sup>25</sup> Seine Lösung ist gegenüber jener von Leibniz noch komplexer und anschlussreicher zugleich. Nicht nur bei Gott, auch bei den Menschen kann die Freiheit des Willens nach Kant keine bloße Willkür sein, sie ist (hier stimmt Kant Luther zu) die Freiheit zum Guten. Denn der Wille sei die praktische Vernunft selbst und als solche gehorche er unmittelbar dem moralischen Gesetz. Wie ist dann das Böse möglich? Im Unterschied zu Luther macht Kant die Wahlfreiheit wieder denkbar. Denn ohne sie wäre weder die Verantwortung des Menschen noch die Gerechtigkeit Gottes plausibel. Dafür unterscheidet er (freilich deutlich erst in seiner Religionsschrift) die Freiheit des Willens und die Freiheit der Willkür.<sup>26</sup> Der freie Wille wähle zwar notwendig das Gute, aber im konkreten Gebrauch der Willkür gebe es die Möglichkeit, die Freiheit zu missbrauchen, d. h. die Vernunft für vernunftwidrige Zwecke zu verwenden. Und nur darum sei es das Böse: weil die Vernunft hier gegen die Vernunft und der Wille gegen die eigene Freiheit missbraucht werde.<sup>27</sup>

Dank dem letzteren Gedankengang gelang es Kant nicht nur das Böse in menschlicher Freiheit zu verankern und so die Verantwortung für eigene Entscheidungen plausibel zu machen, sondern auch den Sinn des Bösen zu klären. Anders als z. B. Augustinus oder Luther, die sich auf die Offenbarung stützten, schickte Kant das Verständnis von Gut und Böse seinen Überlegungen *nicht* voraus. Stattdessen leitete er dieses Verständnis aus dem Begriff der praktischen Vernunft her: Das Gute bestehe im Folgen ihrer Stimme, das Böse sei Verrat an der eigenen Freiheit, den der Wille begehe, wenn er unvernünftig (dem moralischen Gesetz nicht entsprechend) handle. Das Böse bestehe also genau darin, dass der Wille sich gegen sich selbst wende.<sup>28</sup> Durch den freien Gebrauch

---

<sup>25</sup> Für eine differenzierte Betrachtung der Frage, wie Kant zu den reformatatorischen Lehren steht, s. z. B. Hildebrandt, Bernd: *Kant als Philosoph des Protestantismus*, in: Kern, Udo: *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*, Berlin, New York: de Gruyter, 2007, S. 477 – 496.

<sup>26</sup> Bereits in der *Kritik der praktischen Vernunft* wurden ein positiver und ein negativer Freiheitsbegriff unterschieden: die Freiheit als Vermögen und die Freiheit als Unabhängigkeit von allem Sinnlichen (Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, Bd. 5, S. 33). Diese Unterscheidung konnte allerdings den Ursprung des Bösen noch nicht erklären.

<sup>27</sup> Zur freien Willkür, die durch den Missbrauch der Grund des Bösen wird, vgl. Kant, Immanuel: *Die Religion in Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 21.

<sup>28</sup> Schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* verwies Kant auf »das Paradoxon der Methode«, »daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur



der Willkür verstoße er gegen das Gesetz der Selbstbestimmung eines vernünftigen Wesens und entscheide sich somit für das Böse, d. h. für den Missbrauch der eigenen Freiheit. Auch für Kant bedeutet die Freiheit somit die Freiheit zum Guten. Nichtsdestotrotz entspringt eine konkrete Handlung der Willkür, die eine Option öffnet, die Freiheit zu missbrauchen. Solch ein weiter nicht motivierter Missbrauch muss nicht nur möglich sein, sondern er wäre dies nicht ohne Freiheit, auch wenn er letztendlich die Unfreiheit bedeutet.

Wenn wir Kants Lösung als ein vorläufiges Fazit der Diskussionen um die Freiheit betrachten, sehen wir das Kernproblem des Freiheitsbegriffs, das in der Einleitung zu diesem Kapitel bereits angedeutet wurde und das, wie wir gerade feststellen konnten, die philosophische Argumentationskunst immer wieder herausfordert. Wie sehr die Denker der Freiheit sich darum bemühen, die grundlose Willkür vom Freiheitsbegriff abzugrenzen, diese findet immer wieder einen Schleichweg zurück, wenn nicht in dem, was Gott, so doch zumindest in dem, was die Menschen angeht. Nicht nur bei Leibniz und Kant, auch im Mittelalter konnte man eine gewisse Willkür bei der Frage nach der menschlichen Freiheit nicht vollkommen ausklammern, selbst wenn es sich um die Freiheit des vernünftigen Wollens handelte. Wieso will jemand ein sündhaftes Leben führen, statt in der Freiheit der Söhne Gottes zu leben? Wenn bei Augustinus und Luther die biblisch-mythologischen Erklärungen noch gültig waren (Sündenfall, List des Satans), so sind bei Kant solche Wege »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« abgeschnitten und die verkehrte Wahl ist völlig unerklärbar. Warum entscheidet die Vernunft sich gegen sich selbst? Es kann keine vernünftige Entscheidung sein und doch muss sie dem Willen als praktische Vernunft zugerechnet werden. Es muss also eine unmotiviert Willkür sein, die nicht weiter ergründbar ist. Ein gewisser Spielraum muss der Entscheidung immer wieder unterstellt werden, damit sie als solche gelten kann.

Das grundlose Wählen scheint somit bei der Frage nach Freiheit immer im Spiel zu sein, selbst wenn sie auf das Minimum der Zustimmung zu dem Notwendigen bzw. des Missbrauchs der Freiheit reduziert wird. Dies gilt ebenso für die moderne Auffassung der Willensfreiheit

---

*(wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse« (Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Bd. 5, S. 62 f., die ganze Passage ist bei Kant gesperrt – E.P.). Kant definiert somit das Gute und Böse nicht, sondern deduziert es aus dem moralischen Gesetz bzw. leitet es vom Begriff der praktischen Vernunft ab (vgl. Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA, Bd. 4, S. 427).*

als »Prüf- und Suspensionsvermögen«. <sup>29</sup> Um für oder wider bestimmte Gründe entscheiden zu können, braucht man eine zusätzliche, weiter nicht motivierte Wahlfreiheit; sonst verfällt man einem unendlichen Regress. Auch wenn man sich an gut erwogenen Gründen orientiert, muss man zwischen vielfältigen und heterogenen Gründen letztendlich grundlos entscheiden. Das Bessere und das Angemessene stehen nicht fest; sonst wären Freiheit und Zwang nicht auseinanderzuhalten. Der Wille muss aus einer unerkennbaren Wahl Prioritäten setzen, und sei es die Priorität der eigenen Vernunft. Diese Wahl darf ihrerseits weder als Zufall verstanden noch auf weitere Gründe zurückgeführt werden. Es handelt sich um paradoxe »*Entscheidungen von eigentlich Unentscheidbarem*«, <sup>30</sup> um eine Entscheidung, die ganz spontan, wie aus dem Nichts entspringt.

Die einzige Alternative, wie man dem Konzept der unmotivierten Wahlfreiheit ausweichen kann, und zwar selbst in ihrer Restform der unergründbaren Entscheidung für oder gegen gewisse Gründe, für oder gegen die eigene Natur bzw. die eigene Freiheit, scheint ein radikaler Determinismus zu sein. Ob dies eine gute Lösung ist, mag allerdings bezweifelt werden. Denn selbst bei den überzeugtesten Deterministen wie Spinoza, haben wir im Exkurs I gesehen, muss eine gewisse Freiheit der Einsicht vorausgesetzt werden bzw. eine Art freie Bereitschaft, die Vernünftigkeit einzusehen. Damit wird ein gewisser Riss in der strengen Kette der Notwendigkeit zugelassen, der nicht einfach zu rechtfertigen ist. Ebenso impliziert die Freiheit der Selbstüberwindung – die Konzeption, die Nietzsche trotz seines Negierens der Willensfreiheit vertrat, – eine Möglichkeit, sich für oder gegen den eigenen Wunsch zu entscheiden, also zu wählen, ob man ihm folgt oder nicht. Ein strenger Determinismus,

---

<sup>29</sup> Keil, Geert: *Willensfreiheit*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2017, S. 230. Auch in der Formulierung, dass das Erreichen eines bestimmten (»normativ akzeptablen«) Überlegungsergebnisses »nicht unmöglich« ist (S. 231), liegt m. E. eher ein Ausweichen als eine Lösung des Problems.

<sup>30</sup> Stegmaier: *Philosophie der Orientierung*, S. 248; zur Paradoxie der »Entscheidung von Unentscheidbarem« im Anschluss an Derrida – S. 251. Auch die Philosophie der Orientierung, die die unbedingte Willensfreiheit im Anschluss an Nietzsche und im Gegensatz zu Kant als metaphysischen Begriff absetzt (S. 224), muss auf die unmotivierte Entscheidungsfreiheit hinweisen, die durch den deutschen Begriff »Spielraum« legitimiert wird sowie durch weitere Unterscheidungen. Es handle sich »nicht so sehr um die Handlungsfreiheit, als um Handlungssicherheit« (S. 225). Das Problem des unmotivierten Wählens wird dadurch entschärft, dass man den Fokus auf das Sicherheitsproblem, »den ›Halt« in der Orientierung«, verlegt (S. 225).

der alle Spielräume des Wollens und des Handelns leugnet, ist kaum konsequent denkbar.

Eine radikale Leugnung der Entscheidungsfreiheit findet man auch heute noch in der Neuroforschung sowie bemerkenswerterweise in der Rechtswissenschaft.<sup>31</sup> In beiden Fällen geht es darum, nicht nur die Wahlfreiheit dem Menschen abzusprechen, sondern auch die zwei Bereiche, die traditionell ohne diese Annahme nicht auskommen konnten, Moral und Recht, neu zu überdenken und auf der angeblich bewiesenen Prämisse, dass es nämlich eine solche Freiheit nicht gibt, aufzubauen. Man stützt sich dabei immer wieder auf die neuesten Fortsetzungen des sogenannten Libet-Experiments, das (im Gegenteil zur Interpretation von Benjamin Libet selbst) als Widerlegung der Willensfreiheit dienen soll. Diese wird durch die zeitliche Reihenfolge angeblich erreicht: Bei den Versuchspersonen, die gebeten wurden, eine einfache Handbewegung willentlich auszuführen, wurde festgestellt, dass die Muskelaktivierung dem Signal im Gehirn vorausgeht; folglich kann sie von diesem nicht gesteuert werden. Darauf kann man zunächst erwidern, dass es dabei um eine »willentliche[] Simulation eines Zufallsgenerators« geht und nicht um eine freie Entscheidung, bei dem ein Urteil ein wesentlicher Bestandteil ist.<sup>32</sup> Einfacher gesagt: Eine primitive Bewegung, wie das Drücken eines Knopfes, imitiert den Zufall und kann jedenfalls nicht paradigmatisch für alle menschlichen Entscheidungen stehen, bei denen man Zeit für die Erwägung in Anspruch nimmt. Was hat z. B. eine Entscheidung, das Gesetz zu brechen, mit dem Knopf-Drücken gemeinsam? Gewiss viel, wenn es sich um einen spontanen Verstoß gegen Fahrregeln handelt, aber sicherlich wenig, wenn es um einen geplanten Einbruch oder Mord geht. Die zeitliche Reihenfolge könnte im ersteren Fall gelegentlich tatsächlich verkehrt sein; im letzteren kann sie es nicht. Das Libet-Experiment beweist somit nur, genau wie Libet es selbst ausgelegt hat, dass manche, banale und alltägliche, Bewegungen

<sup>31</sup> Vgl. dazu im deutschen Bereich die Ansichten des Biologen und Hirnforschers Gerhard Roth (vgl. z. B. ders.: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2001) und des Rechtswissenschaftlers Reinhard Merkel (vgl. z. B. ders.: *Willensfreiheit und rechtliche Schuld. Eine strafrechtsphilosophische Untersuchung*, Baden-Baden: Nomos, 2008).

<sup>32</sup> Keil: *Willensfreiheit*, S. 225. Zum Libet-Experiment, Libets eigener Interpretation von ihm und anderen Interpretationsmöglichkeiten vgl. S. 319 ff. Zur Kritik der Auslegung des Libet-Experiments im Sinne des unfreien Willens s. auch Lumer, Christoph: *Libet's experiments and the possibility of free conscious decision*, in: ders. (ed.), *Morality in times of naturalising the mind*, Berlin, Boston: de Gruyter, 2014, S. 63–103.

unbewusst sein können, nicht aber, dass alle Entscheidungen aus diesen Bewegungen resultieren.<sup>33</sup>

Noch wichtiger ist jedoch aus meiner Sicht, dass das Knopf-Drücken nur zwei Möglichkeiten zur Verfügung stellt, die einander wesentlich gleich sind bzw. weder Konsequenzen für den Handelnden haben noch seine Präferenzen involvieren. Eine solche Situation kann nur im Experiment bestehen. Sie ist in der Geschichte der Philosophie als Paradoxie von Buridans Esel bekannt und wurde in diesem Sinne mehrmals kritisiert. In wirklichen Entscheidungssituationen wird man dagegen nicht nur mit mehreren, sondern auch mit ungleichen Alternativen konfrontiert. Dementsprechend werden nicht nur Konsequenzen erwägt, sondern auch die Präferenzen festgelegt. So entscheidet man, z. B. bei der Frage, wo man den nächsten Urlaub verbringen möchte, nicht zwischen zwei gleichen Alternativen, sondern zwischen mehreren unvergleichbaren Optionen (eine Reise ist teurer, aber interessanter; die andere billiger, aber kürzer; die dritte länger, aber weniger erholsam usw.). Auch bezüglich der Kriterien der Entscheidung entscheidet man gewiss nicht ohne Gründe, aber auch diese sind untereinander ungleich. Solche Ungleichheiten können neurophysiologische Experimente kaum imitieren. Das Libet-Experiment bietet also kein Modell für alltägliche Situationen, nur für sehr spezifische schnelle Reaktionen, die unter Zeitdruck entstehen.

Eine radikale Leugnung der Freiheit scheint ferner schon darum verkehrt zu sein, weil die Erkenntnistätigkeit, die zu dieser Leugnung führt, sich aus einer stillschweigenden Annahme speist, dass es nämlich zumindest die Freiheit des Wissenschaftlers gibt, der sein Experiment willentlich durchführt und seine Ergebnisse den anderen mitteilt; dass man die Einstellung in der Gesellschaft den gesetzeswidrigen Handlungen gegenüber ändern kann und soll usw.<sup>34</sup> Eine konsequente Position, die jede Alternative bzw. jede Wahlfreiheit ausschließen würde, ist kaum vertretbar, auch wenn die Möglichkeit besteht, dass es sich um eine große Illusion im Sinne Nietzsches handelt – eine Illusion aber, die man nicht ausräumen kann. Darum gilt das transzendente Prinzip Kants immer noch:

---

<sup>33</sup> Vgl. Libet, Benjamin: *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Unconscious Will in Voluntary Action*, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 8 (1985), S. 529–566.

<sup>34</sup> Vgl. das Plädoyer für eine solche Änderung, gekoppelt mit der radikalen Leugnung der Willensfreiheit in Merkel, Reinhard: *Willensfreiheit – Schuld – Strafe: Grundlagen und Grenzen*, in: Liessmann, Konrad Paul: *Schuld und Sühne. Nach dem Ende der Verantwortung* (Philosophicum Lech, 18), Wien: Paul Zsolnay, 2015, S. 208–241.

»Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde.«<sup>35</sup>

Bei allen Debatten um die Freiheit scheint mir, dass auch heute noch über die Realität der Freiheit darüber hinaus wenig gesagt worden ist, und zwar unabhängig davon, ob man Kants Ausführungen zur dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft* überzeugend findet oder nicht. Ob eine theoretische Begründung der Freiheit zu einem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst führt oder nicht, ihre Widerlegung ist praktisch nicht vertretbar. Denn sie würde jedenfalls in einem performativen Selbstwiderspruch münden: Derjenige, der die Freiheit negiert, nimmt sie gleichzeitig in Anspruch. Und wer vom Handeln redet (und nicht etwa vom Geschehen), darf der Handlung nicht alle Spielräume absprechen, in denen sie auch unterlassen werden könnte.

Wenn man in solche Sackgassen nicht geraten möchte, sollte man vielleicht nicht immer wieder versuchen die Freiheit zu beweisen oder zu widerlegen. Vielmehr gilt es zu fragen, warum man sie heute als widerlegt sehen will bzw. was dies für unser Realitätsverständnis bedeutet. Der alte Freiheitsbegriff, der unterstellte, dass eine Entscheidung gleichsam aus dem Nichts entspringe, ist offensichtlich wenig plausibel; aber ebenso wenig der radikale Determinismus. Und es liegt viel daran, einen dritten Weg zwischen der Skylla der unmotivierten Entscheidungsfreiheit und der Charybdis der Leugnung jeglicher Wahl zu finden.

Dabei dürfte es kaum verwunderlich sein, dass die Umdeutung der Freiheit mit der Revision der Gottesvorstellung bzw. des Allmachtskonzepts Hand in Hand geht. Im Grunde ist es das gleiche Dilemma: Handelt es sich bei den beiden – Gott und Mensch – um eine unergründbare, spontane Entscheidung, die *ex nihilo* kommt, oder aber um ein Geschehen, das seit Ewigkeit feststeht? Die Allmacht Gottes wird bis heute darum so kontrovers diskutiert, weil hier auch die menschliche Freiheit auf dem Spiel steht: ob es sie gibt und wie sie zu denken ist.

Die unbeschränkte Macht Gottes wird im Laufe der Geschichte des europäischen Denkens immer unplausibler, genauso wie die unmotivierte Wahlfreiheit des Menschen. Aber auch die Umdeutung der Allmacht als Hervorbringen des Notwendigen löst zwar tatsächlich den

<sup>35</sup> Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, Bd. 4, S. 448.

Konflikt zwischen Gottes Macht und seiner Gerechtigkeit sowie seiner Güte, sieht jedoch theologisch höchst suspekt aus. Denn eine solche Auslegung von Gott, der nur gemäß seiner Natur handelt, steht mit der für das Christentum grundlegenden Vorstellung, dass Gott Person ist und dass der Mensch nach seinem Ebenbild erschaffen worden ist, in einer unlösbaren Spannung. Es handelt sich dabei, wohl gemerkt, nicht etwa um eine neue Paradoxie, sondern um eine bloße Negation der grundlegenden Inhalte des christlichen Glaubens: Es scheint kaum noch sinnvoll von dem Willen Gottes und seiner Macht zu sprechen, wenn seine Entscheidungen notwendigerweise getroffen werden. Als Macht ist sie genauso wenig überzeugend wie die Verantwortung des Menschen, wenn seine Handlungen keine Spielräume kennen. Was soll dann als Güte und Gerechtigkeit Gottes gelten? Was bedeutet hier Verantwortung? Die Allmacht ohne Wahlfreiheit steht zwar nicht mehr im Konflikt mit diesen Konzepten, diese werden dadurch jedoch völlig entleert. Denn die notwendig hervorbringende Natur, wie die Spinozas, kennt weder Güte und Gerechtigkeit noch Schuld und Verantwortung. Wenn ihr die einsichtige Liebe zugesprochen wird, so ist diese von der Gleichgültigkeit kaum zu unterscheiden. Auf die Schwierigkeiten, die einer spinozistischen Lösung innewohnen, wurde bereits in dem historischen Exkurs eingegangen.<sup>36</sup> Auch die leibnizschen Korrekturen bzw. seine Auslegung der Allmacht, die keine Willkür kennt, mündete in etwas Merkwürdiges: das wahllose Wählen bzw. die Entscheidung, die im Grunde keine ist. Dies ist der Preis, den man zahlen muss, wenn die Freiheit des Menschen sowie die Allmacht Gottes ohne jegliche Spielräume gedacht werden.

Das Freiheitskonzept scheint also an jenes der Allmacht eng gebunden zu sein. Das heißt: Eine Umdeutung der Freiheit würde vielleicht die Allmacht neu beleuchten. Und umgekehrt: Wenn wir die Allmacht jenseits der oben beschriebenen Kontroversen denkbar machen könnten, würden sich neue Denkmöglichkeiten auch für die Freiheit eröffnen. Im Folgenden werde ich zunächst versuchen die Freiheit anders auszulegen, als es bisher dargestellt wurde, d. h. jenseits des oben beschriebenen Dilemmas – das Entspringen aus dem Nichts oder das Fehlen jeglicher Wahl. Danach werden sich weitere Optionen dafür ergeben, wie die Macht und folglich auch die Allmacht verstanden werden kann und was ein solches Verständnis vom Sinn der Realität freilegt.

---

<sup>36</sup> Vgl. bei Spinoza den Satz, laut dem »Gott nicht aus der Freiheit eines Willens etwas bewirkt« (E, I, p 32, cor 1; Spinoza: *Ethik*, S. 67).

Um neue Optionen für die Freiheit zu gewinnen, sollten wir uns zunächst fragen, welche Realitätsauffassungen den beiden Extremen zugrunde liegen, die den jeweiligen Freiheitsbegriff stillschweigend legitimieren. Die Realitätskonzeption des Determinismus liegt offen. Nicht nur lässt sie keine Spielräume für Entscheidungen. Selbst die Unterscheidung vom Möglichen und Wirklichen sowie vom Möglichen und Notwendigen wird durch sie hinfällig, ja ohne Sinn. Im Grunde gibt es hier überhaupt keinen Platz für das Anders-sein-Können. Wenn es keine Wahlfreiheit gibt, stehen die Schranken der Realität fest; jedes Geschehen findet alternativlos statt.

Was für eine Vorstellung von Realität wird stillschweigend vorausgesetzt, wenn man die Freiheit im Sinne einer unmotivierten Wahl versteht? Auch hier stehen Schranken der Realität fest. Die Realitätskonzeption, in der ein solches Verständnis der Freiheit wurzelt, ist die der Möglichkeiten, die vorgegeben sind, so dass zwischen ihnen bloß gewählt werden muss. Selbst der allmächtige Gott stünde dann vor einer klaren, von Ewigkeit her gegebenen, weiter jedoch nicht ergründbaren Alternative: ob er die von ihm geschaffenen Gesetze einhält oder aber sie bricht, ob er Menschen retten oder sie verdammen will usw. Und der Mensch könnte sich nur entweder für das Gute entscheiden, das von Gott bzw. von seiner eigenen Vernunft herkommt, oder aber für das Böse, das die beiden negiert. Eben diese Vorstellung unterliegt m. E. einer Revision, wenn man von der Freiheit, aber ebenso von der Allmacht Gottes heute sprechen will, und zwar anders als im Sinne der feststehenden Notwendigkeit, die die beiden bis zu dem Grad umdeutet, dass sie das Gegenteil bezeichnen – die Freiheit ohne Wahl, die Macht ohne Entscheidungen.

## Freiheit als Weg

Schauen wir noch etwas genauer an, wie Kant das Zustandekommen einer Handlung beschreibt, vor allem der, die dem moralischen Gesetz nicht gehorcht, sondern als böse Handlung zu bezeichnen ist. Der Gebrauch der Willkür (oder das, was Kant einen »subjektiven Grund« eines solchen Gebrauchs nennt) müsse als »ein Actus der Freiheit« gedacht werden, und zwar trotz dem, dass den Menschen ein angeborener »Hang zum Bösen« ebenso zugeschrieben werden müsse; denn

sonst wäre die Entstehung des Bösen völlig unverständlich.<sup>37</sup> Prägnant formuliert Kant diesen paradoxen Gedanken folgenderweise:

»Eine jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Denn: wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen sind: so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein *ursprünglicher* Gebrauch seiner Willkür beurtheilt werden.«<sup>38</sup>

Das »als ob« ist hier, wie immer bei Kant, höchst bedeutsam. Denn genauso wie jeder Handelnde weiß er, dass man in der Wirklichkeit von vielen inneren und äußeren Faktoren beeinflusst wird. Aber unter der Idee der Freiheit zu handeln, bedeutet eben anzunehmen und in der praktischen Hinsicht wahrhaftig zu glauben, dass man *trotz* und *nicht dank* aller Umstände seine Handlung vollbracht hat. Diese Spannung zwischen dem empfundenen Druck sowohl seitens der Umwelt als auch (wohl gemerkt!) seitens innerer Einschränkungen einerseits und der Idee der Freiheit, deren Gebrauch immer als ursprünglich gedacht werden soll, andererseits begleitet zwar jede Handlung, ist jedoch nach Kant für diese nicht bestimmend.

Nehmen wir jedoch ein Beispiel, bei dem das Fantastische einer solchen Vorstellung ans Licht kommt. In einer der berühmten historischen Chroniken Shakespeares *King Henry IV* wird eine radikale Wandlung seines Sohnes und Kronprinzen Harry (später König Heinrich V.) vorbereitet, der zunächst ein zügelloses Leben führt, in der Gesellschaft von Gaunern und Wüstlingen, wie dem verarmten Ritter Sir John Falstaff und seinen Kumpanen Poins, Bardoll und Peto. Dennoch wird schon in dem ersten Teil des Dramas klar, dass der Prinz in Wirklichkeit ein nobles Herz hat und seine wilde Jugend nur die Folie ist, auf deren Hintergrund sein Edelmuth sich später zeigen wird. Er selbst spricht es in einem Monolog gleich im ersten Akt aus:

»Yet herein will I imitate the sun,  
Who doth permit the base contagious clouds  
To smother up his beauty from the world,  
That, when he please again to be himself,

<sup>37</sup> Kant: *Die Religion in Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 21, 29.

<sup>38</sup> Kant: *Die Religion in Grenzen der bloßen Vernunft*, AA, Bd. 6, S. 41.



Being wanted, he may be more wonder'd at,  
 By breaking through the foul and ugly mists  
 Of vapours that did seem to strangle him. [...]
 So, when this loose behaviour I throw off  
 And pay the debt I never promised,  
 By how much better than my word I am,  
 By so much shall I falsify men's hopes;  
 And like bright metal on a sullen ground,  
 My reformation, glittering o'er my fault,  
 Shall show more goodly and attract more eyes  
 Than that which hath no foil to set it off.«<sup>39</sup>

Dieser Vergleich mit der Sonne, die aus den Wolken kommt und dabei noch erwünschens- und bewunderungswerter erscheint, ist ein Versprechen, das Prinz Harry (und Shakespeare) auch halten wird, indem seine Verwandlung von einem leichtsinnigen jungen Mann, der nur dem Vergnügen nachjagt, zu einem großen König, der sich seiner Vorfahren würdig erweist und diese sogar übertrifft, zum Leitmotiv von drei Dramen Shakespeares wird: *König Heinrich IV.* (Teil I und II) und *König Heinrich V.*

Das Thema eines Prinzen, der seinen edlen Geist bis zu einem gewissen Zeitpunkt verbirgt, um umso mehr die anderen zu überraschen und zu erfreuen, wurde in einer kritischen Absicht von Dostojewski aufgenommen, in seinem düsteren Roman *Die Dämonen*. Auch hier handelt es sich um einen jungen Mann, Nikolaj Stawrogin, der ein ausschweifendes Leben führt und selbst Verbrechen begeht. Seine Mutter ist darüber verständlicherweise besorgt. Doch sein ehemaliger Hauslehrer Stepan Trophimowitsch versucht sie zu beruhigen, und zwar mit Hilfe des Vergleichs mit Shakespeares Prinz Harry:

»Stepan Trofimowitsch versicherte ihr, das seien nur die ersten ungestümen Ausbrüche einer sehr reich begabten Natur; die Wogen dieses Meeres würden sich schon legen; all das habe große Ähnlichkeit mit der von Shakespeare geschilderten Jugend des Prinzen Harry, der mit Falstaff, Poin und Mrs. Quickly Tollheiten treibe. [...] sie hörte [...] sehr aufmerksam zu, ließ sich das von der Jugend des Prinzen Harry noch eingehender auseinandersetzen, nahm selbst den Shakespeare zur Hand und las jenes unsterbliche Drama außerordentlich achtsam. Aber diese

<sup>39</sup> Shakespeare, William: *King Henry IV. Part I*, Act I, Scene II.

Lektüre diene nicht zu ihrer Beruhigung, auch fand sie die Ähnlichkeit nicht gerade groß.«<sup>40</sup>

Die Ähnlichkeit gibt es tatsächlich kaum, obwohl der Vergleich noch einige Male im Roman thematisiert wird. Dies war einer von Dostojewskis Lieblingskunstgriffen: Ein Vergleich mit anderen literarischen Werken dient nicht dem besseren Verständnis der Situation, sondern wirkt verwirrend und führt letztendlich dazu, den Kontrast zwischen der literarischen Quelle und der von Dostojewski geschilderten Situation zu betonen.<sup>41</sup> Nikolaj Stawrogin ist nicht Prinz Harry. Er wird nicht wie eine Sonne aus den Wolken erscheinen. Im Gegenteil: Er wird das Leben zerstören, sowohl sein eigenes als auch das der anderen Menschen, besonders jener, die ihn lieben.

Mit dieser latenten Polemik mit Shakespeare demonstriert der Psychologe Dostojewski etwas, das für unsere Untersuchung der Freiheit von besonderer Bedeutung ist. Der Mensch, der sich durch die Zügellosigkeit verschwendet, kann nicht einfach zum »Stand der Unschuld« zurück. Er bleibt ja selbst nicht der gleiche. Die Verbrechen und Schandtaten, die er begeht, hinterlassen Spuren, die nicht einfach wegzuwischen sind. Sein Leben wird immer unerträglicher, weil er sich selbst gegenüber nur Ekel und Überdruß empfindet. Stawrogins Lebensweg verengt sich am Ende bis zu dem Punkt, an dem er sich in einer Sackgasse findet, aus der es keinen Ausweg mehr gibt. Er kann weder lieben noch hassen noch ernsthaft etwas wünschen, nur zerstören. Er kann somit nicht leben. Darum endet der Roman mit seinem Selbstmord.

Die tragische Abhängigkeit des Menschen von bereits begangenen Taten und selbst von Gedanken, die man früher gepflegt hat, demonstrierte Dostojewski auch in anderen Romanen. Besonders in *Verbrechen und Strafe* und in *Die Brüder Karamasow* kommt sie deutlich zum Vorschein. Sowohl Rodion Raskolnikow, der mit dem Gedanken spielt, eine alte Frau zu ermorden, als auch Iwan Karamasow, der den Tod seines Vaters wünscht, finden sich plötzlich in einer Situation, in der der Mord unvermeidbar geschieht. Dieser Moment wird in *Verbrechen und Strafe* folgenderweise geschildert:

---

<sup>40</sup> Dostojewski, Fjodor M.: *Die Dämonen*, übers. v. Hermann Röhl, Berlin: Hofenberg, 2015, S. 34.

<sup>41</sup> S. dazu die Verf.: *Поэтика драмы и эстетика театра в романе: «Идиот» и «Анна Каренина» (Poetik des Dramas und Ästhetik des Theaters im Roman: Der Idiot und Anna Karenina)*, Moskau: Verl. der Russischen Staatlichen Universität für Geisteswissenschaften, 2002, S. 128 ff.

»Er [Raskolnikow – E.P.] betrat seine Kammer wie ein zum Tode Verurteilter. Er überlegte nicht mehr und war völlig außerstande nachzudenken, aber mit seinem ganzen Wesen fühlte er plötzlich, daß er nicht mehr länger über die Freiheit des Verstandes noch über die des Willens verfüge und alles plötzlich entschieden sei.«<sup>42</sup>

Auf den ersten Blick ist diese Nötigung zum Mord unverständlich. Denn es handelt sich bloß um einen Zufall: Raskolnikow hat zufällig ein Gespräch belauscht, aus dem klar wurde, dass sein potentielles Opfer zu einer bestimmten Zeit allein zuhause sein wird. Doch diese äußeren Umstände, dieser Zufall, berauben ihn jeglicher Hoffnung, dass er sich der Tat entziehen könnte. Der Zufall bestimmt sein Schicksal, er wird selbst zum Opfer. Schon nach dem Mord wird er sagen, dass er nicht die alte Frau, sondern vor allem sich selbst getötet hat:

»Mich selbst habe ich ermordet und nicht die Alte! Mit einem Schlag habe ich mir den Garaus gemacht, einmal für immer! ...«<sup>43</sup>

Noch dramatischer wird dieser Gedanke in *Die Brüder Karamasow*. Denn Iwan begeht zwar selbst nicht den Vatermord, aber durch seine Äußerungen wird – wie zufällig, jedenfalls von Iwan nicht beabsichtigt – sein Halbbruder dazu angestiftet, so dass dieser sich am Ende das Leben nehmen muss. Iwan hält sich dabei für den Haupttäter und kann nicht weiterleben, ohne sich zu seiner ihm selbst schwer durchschaubaren Schuld zu bekennen.

Dostojewski zeigt damit das, was Kant sicherlich wusste, was der deutsche Philosoph jedoch als für die Idee der Freiheit unbedeutend und sogar mit dieser als inkompatibel angesehen hat: Der Mensch steht unter unwiderstehlichem Druck der äußeren, vor allem aber der inneren Umstände, die ihn zwingen das zu tun, was er sonst vielleicht nicht getan hätte, was er in der Wirklichkeit nicht will. Dies vermindert jedoch nicht seine Schuld. Denn die äußeren Ereignisse – Zufälle, die Verbrechen begünstigen oder verhindern, – stehen nicht für sich allein da, sondern bekommen ihre Macht über Menschen aufgrund ihrer *früheren* Wünsche und Gedanken. Eben diese, und nicht Schicksalsfügungen allein, verengen und drängen den Menschen bis zu dem Grad, dass er keine Freiheit mehr hat – weder die »des Verstandes noch [...] die des Willens«. Der

<sup>42</sup> Dostoevskij, Fëdor M.: *Verbrechen und Strafe*. Roman, übers. von Swetlana Geier, Zürich: Ammann Verlag, 1994, S. 86.

<sup>43</sup> Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 567.

Zufall wird zum Schicksal, jede Kleinigkeit scheint einen Fingerzeig auf eine Fügung zu geben:

»Später, wenn er sich diese Zeit und alles, was ihm in diesen Tagen widerfahren war, Minute für Minute, Punkt für Punkt, Zug um Zug, vergegenwärtigte, versetzte ihn ein Umstand in fast abergläubiges Staunen, etwas, was eigentlich nichts Besonderes war, aber ihm im nachhinein immer wieder als eine Fügung des Schicksals erschien.«<sup>44</sup>

In diesem abergläubigen Zustand steht dem Menschen nur eine Möglichkeit offen: Er wird zur Tat wie zum Tode verurteilt – vom Zufall, dem er eine unbegrenzte Macht über sich gewährt hat. Sowohl Raskolnikow als auch Iwan Karamasow beriefen sich auf den Teufel, der sie verführte.<sup>45</sup> Dennoch leugneten sie dabei weder ihre eigene Verantwortung noch ihre Schuld für das, was geschehen ist.

Der Mensch ist also nach Dostojewski für seine Wünsche und Gedanken verantwortlich, und zwar in einem ganz konkreten Sinne: Er trägt ihre Konsequenzen. Sie, diese Wünsche und Gedanken sowie seine Worte und vorherigen Taten, machen ihn zum Spielzeug des Zufalls, zum Opfer der zufälligen Umstände, die er wie das unabwendbare Schicksal erlebt. Dabei verliert er jegliche Entscheidungsfreiheit, wie Raskolnikow vor dem Mord, zu dem er durch einen Zufall gegen seinen Widerwillen gezwungen wurde, und wie Iwan Karamasow nach dem Mord, den er zwar selbst gewünscht hat, den er jedoch im Nachhinein als unerträglich empfindet.

Aber stehen einem Wünsche und Gedanken überhaupt frei? Auf die Absurdität der Forderung, man solle seine Wünsche kontrollieren und sich böse Gedanken verbieten, wies gerade Iwan Karamasow seinen Bruder Alexej hin:

»Du kannst sicher sein, ich werde ihn [den Vater – E.P.] immer verteidigen. Aber meinen Wünschen lasse ich im gegebenen Falle freien Lauf.«

---

<sup>44</sup> Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 84. Die bittere Ironie bestand bei Raskolnikows angeblichem Fingerzeig des Schicksals darin, dass der Zufall ihn irregeführt hat. Er meinte nur zufällig zu erfahren, dass sein Opfer an jenem Abend allein zuhause sein, d. h. dass die Schwester der alten Frau weg sein wird. Die Schwester ist aber früher nach Hause gekommen, so dass er auch sie ermorden musste.

<sup>45</sup> Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 565; Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 2, S. 512.

»[...] wer hätte nicht das Recht, etwas zu wünschen? [...] Sogar den Tod – warum nicht? Warum sollte man sich selbst belügen [...].«<sup>46</sup>

Das ist nach Dostojewski gerade das Tragische der menschlichen Existenz. Die Unfreiheit fängt bereits bei den Wünschen an, nicht bei den Taten. Mehr noch: In seinem letzten Roman, *Die Brüder Karamasow*, wird sie als eine ansteckende Krankheit geschildert, die von Mensch zu Mensch übertragen werden kann. Jedenfalls ist der »Stand[...] der Unschuld«, von dem bei Kant die Rede war, bei Dostojewski nicht denkbar, auch im Modus des »als ob«, als eine bloße Annahme, ist der Gedanke, dass die Freiheit als ein einmaliger Akt gleichsam aus dem Nichts entspringe, unplausibel, ja schädlich. Gerade diese Überzeugung, dass einem immer freisteht, die Tat zu begehen oder zu unterlassen, hat Iwan Karamasow zur Katastrophe geführt. Die gefährliche Täuschung, dass einem Menschen immer die Wahl zur Verfügung steht, und zwar ungeachtet seiner geheimen Wünsche sowie unabhängig von anderen Menschen, missachtet die Tragödie der menschlichen Unfreiheit und verleiht dem Zufall eine ungeheure Macht über sein Schicksal.

Was könnte jedoch als Freiheit noch bezeichnet werden, wenn nicht das, wenn auch nur noch teilweise, spontane Wählen zwischen zwei Optionen? Wir haben gerade festgestellt, was die Freiheit bei Dostojewski *nicht* ist: Sie ist keine Wahl, die dem Stand der ursprünglichen Unschuld entspringt. Sie besteht jedoch auch nicht darin, dass man der eigenen Vernunft folgt, geleitet durch ihre Prinzipien. Gerade Dostojewski zeigte, dass die Vernunft die Quelle der äußersten Unfreiheit sein kann. Denn die Wünsche, die sowohl Raskolnikow als auch Iwan geäußert haben, waren kein Ausdruck einer bloßen Willkür, noch weniger ihrer emotionalen Präferenzen. Sie waren vernünftig begründet. Raskolnikow entwickelte dabei seine Theorie vom Recht aufs Verbrechen zum Wohle der Menschheit; Iwan seine Idee von der Göttlichkeit des Menschen, der nach dem Untergang des Gottesglaubens selbst bestimmen darf, was gut, was böse ist. Diese Ideen haben zu Verbrechen geführt, nicht weniger als zufällige Umstände.

In *Verbrechen und Strafe* vollzieht Dostojewski u. a. eine gewagte Umkehrung von Kants kategorischem Imperativ.<sup>47</sup> In einem weiteren

<sup>46</sup> Dostojewski: *Die Brüder Karamasow*, Bd. 1, S. 230.

<sup>47</sup> Zum allgemeinen Vergleich von Dostojewskis Ideen mit denen Kants s. Голосовкер, Яков Э. (Golosowker, Jakob E.): *Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом »Братья Карамазов« и трактатом Канта »Критика чистого разума« (Dostojewski und Kant. Überlegungen eines Lesers zum Roman »Die Brüder Karamasow«*

von Raskolnikow zufällig belauschten Gespräch zwischen einem Studenten und einem Offizier werden seine eigenen Gedanken unerwartet zusammengefasst und bestätigt: Es sei pure »Arithmetik«, dass auf der »allgemeinen Waage das Leben dieser schwindsüchtigen, beschränkten und bösen alten Frau« kaum mehr wert sei »als das Leben einer Laus, einer Küchenschabe, ja, nicht einmal soviel, weil diese alte Frau Schaden anrichtet« und weil man mit ihrem Geld »Tausende von Leben« »vor Verfall und Fäulnis« retten könnte.<sup>48</sup> Ob ein solches Kalkül, »ein Tod gegen hundert Leben«, nach Kants kategorischem Imperativ tatsächlich als moralisch gerechtfertigt anzusehen ist, mag bezweifelt werden. Sein Formalismus lässt freilich einigen Spielraum zu, aber eine solche Maxime könnte gewiss auch aus Kants Sicht in Frage gestellt werden. Dostojewski geht jedoch viel weiter: Er bezweifelt, dass das allgemein (arithmetisch) bewiesene Prinzip tatsächlich gilt, wenn einer, der es vertritt, es nicht in die Tat umsetzen will. Das Gespräch endet folgenderweise. Der Offizier fragt den Studenten, der gerade für solch ein mathematisches Kalkül leidenschaftlich plädierte:

»Jetzt bist du deiner Sache sicher und führst große Reden, aber sag mir eines: Würdest du selbst die alte Frau umbringen oder nicht?«

Und dieser antwortet erwartungsgemäß:

»Natürlich nicht! Mir geht es nur um Gerechtigkeit... Von mir ist gar nicht die Rede...«

Sein Gesprächspartner sieht aber seinen Standpunkt damit als widerlegt an:

»Wenn du dich nicht dazu entschließen kannst, dann kann meiner Meinung nach auch von Gerechtigkeit nicht die Rede sein!«<sup>49</sup>

Das ist kein logischer Einwand. Der Offizier versucht nicht die »Arithmetik« des Studenten zu widerlegen, um sie als unmoralisch abzuwerten. Nehmen wir an, dass das Kalkül »ein Tod gegen hundert Leben« stimmt. Selbst dann, wenn wir die Richtigkeit solcher Kalkulationen anerkennen,

---

und Kants Traktat »Kritik der reinen Vernunft«), Moskau: Постскриптум, 1963. Laut Golosowker darf vor allem Dostojewskis letzter Roman als »enträtselter Kant« interpretiert werden (S. 101). Allerdings kämpfte Dostojewski einen erbitterten Kampf gegen Kant (S. 87), er zeige die »Tragödie der Vernunft« (S. 95) und »die Hölle der Vernunft« (S. 92).

<sup>48</sup> Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 90.

<sup>49</sup> Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 90 f.

können wir sie zurückweisen – anhand eines neuen moralischen Imperativs: *Wenn du selbst nicht nach deiner Maxime handeln kannst, so taugt sie auch nicht als allgemeines Gesetz.*

Der kategorische Imperativ Kants besagte gerade das Umkehrte: Das allgemeine Gesetz, das, was als allgemein gewollt wird, soll in einem konkreten Fall getan werden bzw. ist als Prinzip der einzelnen Handlung anzunehmen.<sup>50</sup> Diese Logik kehrt Dostojewski nun um: Der Unwille, etwas in einem konkreten Fall selbst zu tun, was allgemein richtig und gewollt zu sein scheint, negiert das allgemeine Prinzip. Nur das, was man selbst tun will, kann allgemein richtig sein. Was hier das Wollen bedeutet, wird durch das Ganze des Romans ausgeführt: durch Raskolnikows Leiden an der Unerträglichkeit seiner Tat. Raskolnikow, der dieses Gespräch hört, entscheidet nämlich anders als der Student, er fühlt sich verpflichtet, das zu tun, was er als gerecht, allgemein richtig, mathematisch bewiesen anerkannt hat, also für den Mord – trotz seines Widerwillens, trotz des Ekels, der ihn krank macht.<sup>51</sup> Die Unfreiheit, die er dabei erfährt, sowie die Unmöglichkeit danach weiterzuleben zeigen jedoch am deutlichsten, dass seine Schlussfolgerungen falsch gewesen sind, und mit ihnen die Maxime, die er zu einem Gerechtigkeitsprinzip erhoben hat.

Die Freiheit wäre also nach Dostojewski *nicht* im Folgen der Stimme der Vernunft zu suchen. Wenn die Freiheit in Dostojewskis Welt überhaupt noch denkbar ist, ist sie weder die spontane Wahlfreiheit, die einem immer zur Verfügung steht, noch die Stimme der Vernunft, die gewisse Taten gebietet, sondern etwas radikal anderes: Sie wäre die Befreiung von *beiden* – von der Nötigung, die sowohl durch die eigenen Wünsche als auch durch eigene Prinzipien entsteht und das Umsetzen in die Tat kategorisch fordert. Sie wäre darüber hinaus nicht bloß individuell, sondern würde auch eine Wohltat den anderen gegenüber bedeuten. Und noch wichtiger: Sie wäre kein spontaner »Actus«, sondern eine *Bewegung* auf die Freiheit hin, die immer schon begonnen hat. Ein solcher Lebensweg sollte in der Fortsetzung von *Brüder Karamasow* geschildert werden, die wegen Dostojewskis Tod nicht geschrieben wurde – das Leben von Alexej Karamasow, der schon im ersten Teil des Romans als

<sup>50</sup> Vgl. »[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, Bd. 4, S. 421).

<sup>51</sup> Raskolnikow folgt seiner Idee der Menschheit: Mit dem Mord wollte er herausfinden, ob er »eine Laus«, »eine zitternde Kreatur« ist »oder ein Mensch« (Dostoevskij: *Verbrechen und Strafe*, S. 567).

reiner Jüngling dargestellt wird. Dieser kennt zwar die Versuchungen des Bösen, durch die seine Brüder geplagt werden, unterliegt jedoch, im Unterschied zu diesen, ihnen nicht. Sein weiteres Leben sollte nicht nur für ihn selbst, sondern auch für die anderen, ihm nahestehenden Menschen wegweisend und befreiend sein. Wie konkret dies aussehen sollte, hat Dostojewski jedoch nicht gezeigt.

Wir können also die Freiheit, wie Dostojewski sie verstand, vor allem negativ beschreiben: Sie besteht nicht im unabhängigen Wählen zwischen den zur Verfügung stehenden Optionen, noch weniger darin, dem eigenen Kalkül zu folgen, und seien es Gerechtigkeitsprinzipien. Sie ist weder eine bloße Willkür noch ist sie das vernünftige Wollen. Wenn die Freiheit nach Dostojewski auch positiv gedacht werden könnte, würde sie der in eigenen Wünschen und Kalkülen gefangenen Vernunft Möglichkeiten jenseits dieser öffnen. Sie wäre darüber hinaus eine allmähliche *Befreiung* – kein Zustand und kein einmaliger Akt, sondern ein *Weg*, der Schritt für Schritt aus der Sackgasse der totalen Unfreiheit führt. Die einzige Richtschnur dieses Befreiungswegs, die von Dostojewski ausdrücklich angegeben wurde, war dabei die folgende: Die Freiheit ermöglicht das Leben. Und umgekehrt: Das, was das Leben unerträglich macht und zerstörerisch ist, entspringt der Unfreiheit. Beides geschieht nicht auf einmal und ist oft nicht sichtbar, und doch baut hier ein Schritt auf dem anderen auf, indem der Mensch immer mehr versklavt oder immer freier wird.

Dostojewski hat den Weg der Befreiung in seinen Romanen nicht gezeigt, nur angedeutet.<sup>52</sup> Vielmehr war es die tragische Unfreiheit, die er meisterhaft geschildert hat. Tatsächlich ist die Unfreiheit für den literarischen Realismus des 19. Jahrhunderts, der sich nicht weniger als die zeitgenössische Philosophie der neuzeitlichen Immanenz-Hypothese verpflichtet fühlte, überzeugender als die Freiheit, die in der immanent geschlossenen Welt fantastisch und somit unrealistisch zu sein scheint. Darum findet man die Darstellung eines Befreiungswegs nicht in Romanen, sondern in der Mythologie, genauer gesagt in dem mythologischen Epos unserer Zeit, der mit Recht als »Mythos über den Menschen des

---

<sup>52</sup> Dostojewskis späte Romane, angefangen mit *Der Idiot*, stellen immer neue Versuche dar, einen idealen Menschen, einen Heiligen, darzustellen, was immer wieder misslungen ist bzw. die Aufgabe musste weiter verschoben werden. Zu einer solchen Auslegung seines Schaffensweges s. ausführlicher die Verfass.: *Differente Plausibilitäten*, S. 388, bes. Anm. 205, auch S. 399 f.



20. Jahrhunderts«<sup>53</sup> bezeichnet wurde: in John Ronald Reuel Tolkiens *Der Herr der Ringe*.

Das Buch Tolkiens hat ein Schicksal erfahren (und erfährt es immer noch) wie wenige andere Bücher: Seine Popularität und seine Wirkung scheinen weit über die Absichten und Einschätzungen des Autors selbst hinauszugehen. Eine Erklärung dazu könnte sein: Es bewirkt das Gefühl der Realität, das mit dem von anderen literarischen Werken unvergleichbar ist. Denn es gehört zum Ästhetischen, dass man es mit der außerliterarischen Realität nicht verwechselt. Die Grenze, die die künstlichen Welten von der ›realen Welt‹ trennt, ist die Bedingung für das ästhetische Erlebnis. Diese Grenze wird uns im nächsten Abschnitt dieses Kapitels besonders beschäftigen. Tolkiens Phantasien scheinen sie jedoch gerade zu durchbrechen: Auch heute finden sich Menschen, die sich so tief in seine Welt hineingelebt haben, dass sie diese für Realität halten. Ob und inwiefern sie es ernst meinen, ist eine Frage für Psychologen (vielleicht für Psychotherapeuten). Auf jeden Fall ist der Effekt der Realität, die von Tolkiens Werk erzeugt wird, nicht einfach enorm, sondern ähnelt dem, was vielleicht nur die Mythologien in der Vergangenheit bewirken konnten, z. B. *Odyssee* und *Ilias* Homers, deren phantastischer Charakter anscheinend nicht verhinderte, dass den hier erzählten Geschichten eine erhebliche Rolle im gesellschaftlichen Leben gebührte.

Schon gleich nach dem Erscheinen des Buches fehlte es nicht an Lesern, die Tolkiens Welt nach den Maßstäben beurteilten und kritisierten, die sie für die Realität als geltend ansahen. So empfahl Peter Hastings, Manager einer Buchhandlung in Oxford und begeisterter Leser Tolkiens, diesem einige konkrete Details seiner Phantasiewelt zu korrigieren, damit sie mit den Grundzügen der Realität nicht kontrastieren. In seiner Antwort äußerte sich Tolkien zunächst erstaunt, dass seine imaginäre Welt so ernst genommen wurde:

»You have at any rate paid me the compliment of taking me seriously; though I cannot avoid wondering whether it is not ›too seriously‹, or in the wrong directions. The tale is after all in the ultimate analysis a tale, a piece of literature, intended to have literary effect, and not real history.«<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Vgl. die Meinung eines renommierten russischen Theologen und Publizisten, Jakow Krotows: <http://eressea.ru/digest/arh-0058.shtml>, 31.08.2020.

<sup>54</sup> Tolkien, John Ronald Reuel: *The Letters*, ed. by Humphrey Carpenter, London: Georg Allen & Unwin, 1981, S. 206 (Brief to Peter Hastings, Sept. 1954, N<sup>o</sup> 153).

Man kann sich in der Tat wundern. Denn nicht jeder Autor sieht sich genötigt, zu betonen, dass seine Phantasien keinen Anspruch erheben, in Konkurrenz zur Realität zu stehen. Tolkien erwähnt dabei, dass dies nicht das erste Mal sei, dass man ihn auf diese Weise korrigiere, »as if it were a report of ›real‹ times and places, which my ignorance or carelessness had misrepresented in places or failed to describe properly in others«. Er betont dabei, dass, da es sich um eine erfundene Welt handele, sie nicht falsch sein könne.<sup>55</sup> Dies scheint eine ebenso nüchterne wie auch triviale Bemerkung zu sein. Dennoch widmete Tolkien selbst im Anschluss daran mehrere Seiten der Erklärung davon, wie seine Phantasien in die Realität einzuordnen sind, um am Ende zu merken, dass er sich in die Diskussion verwickelt hat, die er am Anfang für überflüssig erklärte:

»Now (you will reasonably say) I am taking myself even more seriously than you did, and making a great song and oration about a good tale, which admittedly owes its similitude to mere craft. It is so.«<sup>56</sup>

Als Ergebnis wurde der Brief niemals abgeschickt. Es blieb ein Entwurf der Selbstrechtfertigung dafür, was keine Rechtfertigung braucht.<sup>57</sup>

Es wäre gewiss ein besonderes Thema, den Effekt der Realität in der schöngestigten Literatur zu untersuchen – die Wirkung, die weit über die Grenzen des sogenannten literarischen Realismus hinausreicht. Das literarische Vorspielen der Realität lässt diese immer wieder in einem neuen Licht erscheinen. Auf dieses Thema gehe ich jetzt nicht ein, erlaube mir jedoch zwei Vermutungen zur übermäßigen Überzeugungskraft von Tolkiens Welt. Ein Grund dafür ist m. E., dass die Geschichte, die wir als *Der Herr der Ringe* kennen, nur die Spitze des Eisbergs darstellt. Tolkiens Phantasien – von der Erfindung neuer Sprachen bis zur reichen Mythologie, die viele uns bekannte Mythen aufnimmt und umdeutet, – gingen weit über die Handlung seines Buches hinaus. Wie in der realen Welt trifft man dort ständig auf Details, die gleichsam einen Kometenschweif mit sich tragen: viele andere Geschichten werden an sie geknüpft, die nicht erzählt, nur angedeutet werden. Die Unvollständigkeit wirkt dabei als Merkmal der Realität, denn auch im realen Leben erfahren wir nur Teile und Bruchstücke der zahlreichen Geschichten, die wir niemals gänzlich kennen werden, deren Fortsetzung wir jedoch ahnen, jedenfalls deutlich spüren, es gebe sie, auch wenn sie uns unbekannt bleiben muss.

<sup>55</sup> Vgl. Tolkien: *The Letters*, S. 206 (Brief an Peter Hastings, Sept. 1954, № 153).

<sup>56</sup> Tolkien: *The Letters*, S. 211 (Brief an Peter Hastings, Sept. 1954, № 153).

<sup>57</sup> Tolkien selbst notierte darauf: »Not sent« und »It seemed to be taking myself too important.« (Tolkien: *The Letters*, S. 211 (Brief an Peter Hastings, Sept. 1954, № 153).

Und noch ein weiterer Kunstgriff erzeugt in Tolkiens Welt den Effekt der Realität und bildet damit einen wichtigen Charakterzug seines Werkes, der für unsere Fragestellung von besonderer Bedeutung ist: seine Verwandtschaft mit dem Erziehungsroman, einem Romantypus, bei dem die geistige Reifung eines Menschen geschildert wird.<sup>58</sup> Auch im Werk Tolkiens handelt es sich um das allmähliche Erwachsen-Werden seiner Protagonisten. Die hier dargestellten Ereignisse werden zum größten Teil aus der Sicht der jungen Hobbits gezeigt, die an ihnen aktiv teilnehmen und zunächst wenig von den großen Zusammenhängen verstehen, in die sie zufällig verwickelt werden. Aber ihre Sichtweise ändert sich mit der Zeit: Sie bekommen eine immer größere Übersicht über die Welt, in der sie leben. Am Ende der Geschichte sind sie keine sorglosen Bauernburschen mehr, die, wie am Anfang, nur aus ihrer kleinen Ecke über die Vorkommnisse urteilen konnten. Sie haben Höhen und Tiefen der großen Welt erkannt und wissen nun, dass ihr ruhiges Dorfleben in diese eingebettet und von ihr abhängig ist. Der Reifungsprozess geschieht schrittweise, unauffällig und unabwendbar, indem sie immer mehr von den Ereignissen verstehen, an denen sie teilnehmen, – und mit ihnen der Leser, der immer tiefer Tolkiens Welt begreift. Die Darstellungsform impliziert somit das allmähliche Reifen auf zwei Ebenen, auf der der Protagonisten und auf der des Lesers, der zunehmend das Gefühl bekommt: Es ist kein bloßes Märchen, das er liest; es handelt sich um etwas, was auch ihn selbst zutiefst betrifft – um das Leben und den Tod.

Im Fokus der Handlung scheint zunächst eine gewöhnliche Art ›Quest‹ zu stehen, wie es in vielen Märchen und Mythen vorkommt: Man muss, gelegentlich gegen den eigenen Willen, sich auf den Weg machen, um eine Aufgabe zu erfüllen; am Ende wird sie erfüllt und der Held darf nach Hause zurückkehren, wonach er in den meisten Erzählungen reichlich belohnt wird. Bei Tolkien wird dieses Schema zwar im Großen und Ganzen eingehalten, aber wesentlich modifiziert: Die Hobbits, die das Auenland verlassen, sind nicht die, die am Ende zurückkehren. Besonders trifft dies auf den Hauptprotagonisten zu, Frodo Baggins. Nach der glücklichen Heimkehr kann er nicht weiter so leben wie früher.

<sup>58</sup> Das klassische Beispiel dieses literarischen Genres wäre Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Zu seiner Bedeutung vor dem Hintergrund der Realitätskonzeptionen seiner Zeit s. Бахтин, Михаил М. (Bachtin, Michail M.): *Роман воспитания и его значение в истории реализма (Der Erziehungsroman und seine Bedeutung in der Geschichte des Realismus)*, in: ders.: *Эстетика словесного творчества (Ästhetik des Wortkunstschaffens)*, Moskau: Искусство, 1986, S. 199–249.

Eben das sagt ihm der Verräter Saruman, nachdem Frodo ihn besiegt und begnadigt hat:

»You have grown, Halfling, < he said. >Yes, you have grown very much. You are wise, and cruel. You have robbed my revenge of sweetness, and now I must go hence in bitterness, in debt to your mercy. I hate it and you! Well, I go and I will trouble you no more. But do not expect me to wish you health and long life. You will have neither. But that is not my doing. I merely foretell.«<sup>59</sup>

Frodo hat sich bis zu dem Grad verändert, dass er, im Unterschied zu seinen Freunden, keinen wohlverdienten Frieden genießen kann. Für ihn gibt es ein fröhliches Happy End nur dann, wenn er die Welt, die er gerettet hat, für immer verlässt. Der Weg zu den Grauen Anfurten ist allerdings nicht der Weg zum Tode, sondern zum Leben, wenn auch jenseits von Mittelerte.

Diese zwei Besonderheiten von Tolkiens Welt – die Unendlichkeit der Lebenszusammenhänge und ihre allmähliche Vertiefung, die den Reifungsprozess der Protagonisten (und des Lesers) begleitet, – sichern nicht nur den Effekt der Realität, sondern geben auch einen Hinweis darauf, wie der Weg der Befreiung, das Leben selbst, bei Tolkien zu deuten ist. Bevor ich meine Interpretation von Tolkiens Werk vorlege, möchte ich allerdings Folgendes bemerken. Man kann gewiss nicht behaupten, dass seine Geschichte ausschließlich von der Freiheit handelt oder dass er damit eine besondere Interpretation entfalten wollte, wie diese sich zur Macht oder zum Zufall verhält. Und dennoch wird hier m. E. deutlich eine dritte Option der Freiheit aufgeworfen, die die zwei anderen wesentlich korrigiert: Sie ist weder eine einmalige spontane Entscheidung noch besteht sie darin dem Notwendigen zu folgen. Im Unterschied zu Dostojewski bietet die mythologische Thematik Tolkien eine Möglichkeit, Freiheit positiv darzustellen.

Die beiden üblichen Auslegungen der Freiheit – sowohl die Freiheit des spontanen Wählens als auch die Nötigung zum Guten – finden in *Der Herr der Ringe* einen wichtigen Platz. Frodo, der wie durch einen puren Zufall zum Besitzer der bedrohlichen und für ihn jedenfalls viel zu großen Macht geworden ist, muss eine Wahl treffen, er muss sich entscheiden, ob er das Unmögliche versucht – den Ring der Macht zu vernichten. Seine Entscheidung ist jedoch im Grunde keine, sie ist eine

---

<sup>59</sup> Tolkien, John Ronald Reuel: *The Lord of the Rings*, London: HarperCollings, 2004, S. 1019.

Notwendigkeit, wie sein Ratgeber, der weise Magier Gandalf, es zum Ausdruck bringt:

»It is wisdom to recognize necessity, when all other courses have been weighed [...]«<sup>60</sup>

Frodo hat genau genommen keine Wahl. So wird seine Entscheidung geschildert:

»A great dread fell on him, as if he was awaiting the pronouncement of some doom that he had long foreseen and vainly hoped might after all never be spoken. An overwhelming longing to rest and remain at peace by Bilbo's side in Rivendell filled all his heart. At last with an effort he spoke, and wondered to hear his own words, as if some other will was using his small voice.«<sup>61</sup>

Wie eine Bestätigung, dass dies die Stimme der Vernunft gewesen ist, klingen die Worte der anderen:

»[...] it is a heavy burden. So heavy that none could lay it on another. I do not lay it on you. But if you take it freely, I will say that your choice is right [...]«<sup>62</sup>

Frodos Freiheit bedeutet in diesem Fall, dass er sich der Notwendigkeit unterwirft. Denn die Vernichtung des Ringes scheint der einzig vernünftige Ausweg zu sein und es gibt keinen anderen, der für solch eine Aufgabe besser geeignet wäre als er selbst. Durch Zufall wurde er zum Helden dieser Geschichte. Nun muss er sich dem Notwendigen beugen und ihm wie seinem Schicksal zustimmen.

Dennoch wird die Aufgabe erfüllt, nicht weil Frodo sich dazu entschieden hat, gemäß seines Verstandes und der Zustimmung seiner Freunde. Denn seine Entscheidung am Ende wird genau das Gegenteil sein: den Ring der Macht zu behalten. Eben so – als seine persönliche freie Wahl – wird sie von ihm selbst ausgesprochen:

»I have come,« he said. »But I do not choose now to do what I came to do. I will not do this deed. The Ring is mine!«<sup>63</sup>

Ein aufmerksamer Leser versteht jedoch, dass diese zweite Entscheidung vom Ring selbst erzwungen worden ist. Wenn Frodo diese Worte sagt,

<sup>60</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 269.

<sup>61</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 270.

<sup>62</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 270.

<sup>63</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 945.

hat er seinen eigenen Willen bereits verloren. Oder vielmehr: Dieser wurde von einem einzigen Wunsch – dem unablässigen Verlangen nach dem Ring – versklavt. Er hat sich somit der Macht des Feindes, die er vernichten sollte, vollkommen unterworfen.

Zwischen diesen zwei quasi-freien Entscheidungen – jener aus der Nötigung der Vernunft und jener aus angeblich spontaner Wahl, die noch größerer Zwang bedeutete, – liegt der Weg Frodos zum Schicksalsberg.<sup>64</sup> Besonders in seinem gefährlichsten, letzten, Abschnitt wird Frodo dabei von einer hobbitähnlichen Kreatur begleitet – von Sméagol, der ebenfalls einst Besitzer des Ringes gewesen ist, den dieser verdorben, ja im Grunde geistig vernichtet hat, so dass er seinen Namen verlor. Nun heißt er Gollum und ist von seinem Verlangen, den Ring zurückzubekommen, vollkommen besessen. Frodo nimmt jedoch seine Hilfe an, trotz des Bedenkens des treuen Dieners Sam, teilweise, weil sie den Weg nach Mordor ohne Gollum nicht gefunden hätten, teilweise, weil sie ihren gefährlichen Verfolger nicht loswerden können und ihn deshalb lieber im Auge behalten wollen. Aber das Verhältnis zwischen Frodo und Gollum wird immer komplizierter und für Sam immer rätselhafter. Sie stehen zwar zum Ring gänzlich unterschiedlich (Frodo kämpft gegen seine Macht bis zum Ende, Gollum unterliegt ihr schon seit überlanger Zeit), aber sie sind ja im gewissen Sinne verwandt, sie verstehen einander:

»Frodo drew himself up, and again Sam was startled by his words and his stern voice. [...] For a moment it appeared to Sam that his master had grown and Gollum had shrunk: a tall stern shadow, a mighty lord who hid his brightness in grey cloud, and at his feet a little whining dog. Yet the two were in some way akin and not alien: they could reach one another's minds.«<sup>65</sup>

Frodo verschont Gollum, genauso wie vor ihm sein Onkel Bilbo es getan hat – auch angesichts der Gefahr, von Gollum getötet zu werden. Er hat Mitleid mit ihm, wie Bilbo, Gandalf, Elben und die anderen Protagonisten. Allerdings ist es nicht die von Nietzsche so sehr missbilligte Teilnahme, die das Leiden nur vermehrt und darum eher als Schwäche,

---

<sup>64</sup> Eben diese doppelte Nötigung kommt an einer anderen Stelle zum Ausdruck: »The two powers strove in him. For a moment, perfectly balanced between their piercing points, he writhed, tormented. Suddenly he was aware of himself again, Frodo, neither the Voice nor the Eye: free to choose, and with one remaining instant in which to do so. He took the Ring off his finger.« (Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 401). Die Freiheit von den beiden Nötigungen wird hier für einen kurzen Augenblick möglich.

<sup>65</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 618.

nicht als Tugend, anzusehen ist.<sup>66</sup> Frodos Mitleid entspringt der Erfahrung, die er, wie vor ihm Gollum, gemacht hat: die Versuchungen des Ringes, die Unfreiheit, die von seinem eigenen Verlangen nach dem Ring ausgeht. Er hat den Weg des Verderbens, den Gollum durchlitten hat, erkannt und spürt, dass auch er selbst nicht lange frei sein wird. In seinem ersten Gespräch mit Gandalf über den Ring hat Frodo das Mitleid Gollum gegenüber bloß missbilligt:

»I do not feel any pity for Gollum.[...] Do you mean to say that you, and the Elves, have let him live on after all those horrible deeds? Now at any rate he is as bad as an Orc, and just an enemy. He deserves death.«<sup>67</sup>

Nun, nachdem er einen langen Weg mit dem Ring bereits hinter sich hat, spricht er anders:

« I will not touch the creature. For now that I see him, I do pity him.«<sup>68</sup>

Und es geht um noch etwas mehr als um bloßes Verständnis für die Schwäche, die man auch in sich selbst spürt.<sup>69</sup> Viel mehr steht hier auf dem Spiel: Frodo will ihn – Sméagol, der zum Gollum geworden ist, – zurückholen. Unter der Herrschaft des Ringes ist Sméagol ein anderes Lebewesen geworden, er ist nicht mehr er selbst. Nun macht Frodo Gollum einen Vorschlag, der aus der Sicht Sams und seines gesunden Menschenverstandes aussichtslos, ja töricht erscheint:

»Perhaps we'll find him [Sméagol – E.P.] again, if you come with us.«<sup>70</sup>

Und nun kommt das entscheidende Wort:

»But if you really wish to be free of him [Sauron – E.P.] again, then you must help me.«<sup>71</sup>

<sup>66</sup> Vgl. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 338, KSA, Bd. 3, S. 565 ff.

<sup>67</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 59.

<sup>68</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 615.

<sup>69</sup> Solch ein Mitleid wird auch Sam später empfinden können, dann nämlich, wenn er selbst den Ring, wenn auch nur für kurze Zeit, getragen hat. Vgl. Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 944.

<sup>70</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 616. Trotz meisterhafter Darstellung hat Peter Jackson in seiner Verfilmung dieses wichtige Moment missverstanden: Frodo wird im dritten Teil als schwacher und verworrener Geist dargestellt, der Gollum bloß vertraut und Sams Warnungen missachtet; Sam allein durchschaut Gollum. Dies ist eine wesentliche Abweichung von Tolkiens Idee: Sam vertritt zwar den gesunden Menschenverstand und hat im Grunde Recht, Frodo aber erreicht allmählich eine tiefere Weisheit, die diesem unzugänglich ist und ohne die die Geschichte kein gutes Ende haben könnte.

<sup>71</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 616.

Es handelt sich um die Befreiung von beiden, von Frodo und Sméagol, um die Befreiung von der Macht des Ringes und seines Schöpfers Sauron, der das Leben vernichtende Böse darstellt.

Auf den ersten Blick scheint das Werk Tolkiens um eine traditionelle Machtkonzeption aufgebaut zu sein: Macht ist das Böse; sie unterwirft sich alle, die nach ihr verlangen; darum soll man sich jeglicher Ausübung der Macht enthalten, d. h. den Ring der Macht vernichten. Der Ring symbolisiert dabei die alle anderen Mächte unterdrückende Macht seines Schöpfers Sauron – die Macht, der keiner (nicht einmal ein weiser Magier oder ein Elbenkönig) widerstehen kann. Seine Kraft ist zwar proportional der eigenen Kraft seines jeweiligen Besitzers. Aber da sein Wille nur mit dem Willen Saurons identisch ist und alle anderen Kräfte übersteigt, wird er jeden seinen Träger früher oder später beherrschen und ihn als Spielzeug ausnutzen, um auch andere Lebewesen sich zu unterwerfen. Die Macht ist damit das Übel, das mit allen Kräften zu bekämpfen ist.

Dennoch hat Tolkien sich in diesem Sinne unmissverständlich geäußert. Der Kampf um die Macht stehe zwar im Mittelpunkt der Handlung, jedoch sei er *nicht* das Hauptthema des Buches:

»I do not think that even Power or Domination is the real centre of my story. [...] that is mainly ›a setting‹ for characters to show themselves. The real theme for me is about something much more permanent and difficult: Death and Immortality [...].«<sup>72</sup>

Um dies zu verstehen, sollte man etwas genauer schauen, worin das Böse der Macht bei Tolkien besteht. Die Macht des Ringes ist gegen das Leben gerichtet, und dies im direkten Sinne des Wortes: Sie tötet. Sie tut dies jedoch auf eine besondere Art und Weise. Der Ring macht seinen Inhaber unsterblich. Aber der Preis dafür ist, dass man nicht wirklich leben kann. Die Unsterblichkeit, die der Ring schenkt, verwandelt das Leben in ein sinnloses Verharren ohne Spielräume. Es hört auf, ein Weg zu sein, oder vielmehr: Es wird zu einer monotonen Bahn ohne Kreuzungen und ohne Weggabelungen, von einem einzigen Verlangen – nach dem Ring selbst – geleitet. Solch ein Leben ist nach Tolkien schlimmer als Tod.<sup>73</sup>

Wenn es also Tolkien um den Tod ging, so gewiss nicht nur im gewöhnlichen, biologischen Sinn, obwohl dieser Tod den Protagonisten

---

<sup>72</sup> Tolkien: *The Letter*, S. 263 (Brief an Joanna de Bortadano, April 1956, № 186).

<sup>73</sup> Vgl. »A mortal [...] does not die, but he does not grow or obtain more life, he merely continues, until at last every minute is a weariness.« (Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 47).



seiner Geschichte ständig droht. Solch ein Tod ist nicht das Schlimmste, was einem widerfahren kann. Er ist überhaupt nicht das eigentliche Übel. Denn die Sterblichen sind nach Tolkiens Auslegung nicht unbedingt im Nachteil gegenüber denen, deren Leben unendlich lang sein kann. Die elbische Unsterblichkeit beschäftigte Tolkien immer wieder sowohl hinsichtlich ihrer Vor- als auch und vor allem mit Blick auf ihre Nachteile. Aber besonders das unendlich verlängerte Leben, das der Ring der Macht schenkt, glich, wie im Falle Gollums, dem Tod. Für den, der in diesem Sinn unsterblich geworden ist, waren alle Lebensmöglichkeiten abgeschnitten, außer einer einzigen – dem unersättlichen Begehren, den Ring der Macht um jeden Preis zu bekommen und zu behalten. Das ist die äußerste Unfreiheit, das Gegenteil des Lebens. Der Weg des Lebens wäre dagegen die Befreiung aus dieser Monotonie eines einzigen Wunsches, der den Sinn dieses Lebens für immer festlegt. Es wäre ein Weg, der weitere, unbekannte Wege eröffnet, deren Sinn gerade nicht feststeht, – eine offene Bewegung von einer Wegkreuzung zu einer anderen. Darin besteht eben die Freiheit: dass der Lebensweg *offen und unvorhersagbar* bleibt, dass er über eine Vielzahl von immer neuen Möglichkeiten führt. Für solch eine Freiheit lohnt es sich nach Tolkien das biologische Leben zu riskieren. Denn möchte man dieses um jeden Preis bewahren, gerät man in eine Sackgasse, die viel schlimmer ist als der gewöhnliche Tod – die tote Unsterblichkeit oder der ewige Tod.<sup>74</sup>

Beide – Gollum, der lange Zeit im Besitz des Ringes gewesen ist und ihn immer noch begehrt, und Frodo, der den Ring zum Schicksalsberg trägt, um ihn dort zu vernichten, – unterliegen dem zerstörerischen Versklavungsprozess, der das Leben verengt und am Ende unmöglich macht. Es ist der allmähliche Verlust der Freiheit, der bei Gollum schon längst vollendet ist, bei Frodo jedoch nur schrittweise vorankommt. Denn ihr Start war ebenfalls unterschiedlich: Gollum hat seinen Weg mit einem Mord begonnen, um den Ring zu bekommen; Frodo mit der Bereitschaft, sein eigenes Leben für die anderen zu riskieren und den Ring der Macht zu vernichten. Und dennoch ist auch Frodos Weg zum Schicksalsberg, auf dem der Ring vernichtet werden soll, gleichzeitig sein

<sup>74</sup> Vgl. wie Tolkien selbst das für ihn etwas überraschend nachträglich klar gewordene Thema seines Buches beschrieb: »Though it is only in reading the work myself (with criticisms in mind) that I become aware of the dominance of the theme of Death. [...] But certainly Death is not an Enemy! I said, or meant to say, that the ›message‹ was the hideous peril of confusing true ›immortality‹ with limitless serial longevity.« (Tolkien: *The Letters*, S. 288 (Brief to C. Ouboter, Voorhoeve en Dietrich, 10 April 1958, N<sup>o</sup> 208)).

Weg zur Unfreiheit, indem das Verlangen nach dem Ring immer mehr Macht über ihn erlangt.

Auf diesem doppelten Weg – zur Freiheit vom Ring, die das Leben wieder ermöglichen sollte falls dieser vernichtet wäre, und zur Unfreiheit, indem der Ring in ihm selbst allmählich Oberhand gewinnt, – widerfahren Frodo Zufälle, die gerade als solche gelegentlich negiert werden. Über jene angeblichen Zufälle liest man: »just chance [...], if chance you call it«, »by chance as it may seem«, »a strange chance, if chance it was«. <sup>75</sup> Der Zufall scheint somit vielmehr das Schicksal zu meinen: »more than a chance«, »fortune or fate«. <sup>76</sup> Nicht zu vergessen, dass auch der Ring am Ende wie durch einen Zufall vernichtet wird: Gollum, der den Ring Frodo entreißt, tritt am Abgrund fehl und stürzt zusammen mit dem Ring hinein. Aber auch dieser Zufall wurde einige Male vorhergesagt, freilich als bloße Hoffnung, dass auch Gollum seine positive Rolle in der Geschichte spielen kann, oder als Drohung, die Frodo aussprach, er könne Gollum befehlen, sich in den Abgrund zu stürzen. <sup>77</sup>

Der Zufall scheint jedenfalls das letzte Wort zu haben. *Er* ist die Macht, die jede angebliche Allmacht durchbricht – selbst die Macht Saurons, der seinen Ring zwar allein beherrschen kann, dessen Schicksal er jedoch nicht in Griff hat und so selbst zum Spielzeug des Zufalls wird. Es scheint, als ob Tolkien uns die Allmacht des Zufalls vor Augen führen wollte und so jegliche Macht als beschränkt darstellte. Doch dieser Eindruck täuscht. Genauso wie bei der Frage nach Freiheit bietet Tolkien eine nichttriviale Auslegung des Zufalls an. Der Zufall (der Fehltritt Gollums) entscheidet tatsächlich über das Schicksal von Mittelerde. Aber dieser Zufall wäre niemals geschehen, wäre der Weg von Frodo, Bilbo, Aragon, Gandalf und vielen anderen nicht bis zum Ende durchschritten worden. Er hätte nicht stattgefunden, wenn ihre Bemühungen um die Befreiung von der Macht des Bösen auch nur an einer Stelle gefehlt hätten. Mehr noch: Ohne Frodos aus der Sicht des gesunden Menschenverstandes törichteren Glauben, man könne auch Gollum von dieser Macht befreien, wäre der Zufall nicht passiert. Dieser Glaube war umsonst: Sméagol war in Gollum für immer verloren. Und dennoch wäre der ganze Weg Frodos vergeblich gewesen, hätte er dies nicht geglaubt und nicht dementsprechend gehandelt.

---

<sup>75</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 126, 242, 250.

<sup>76</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 84, 222.

<sup>77</sup> Vgl. Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 256, 944.

Frodos Entscheidungen, genau wie die Entscheidungen seiner Freunde, reichten nicht aus, um die Macht des Bösen zu besiegen und die Welt von ihr zu befreien. Aber sie waren nötig, damit der Zufall geschehen konnte. Aus einem reinem *accident* wurde immer wieder *a chance* und »*a pretty stroke of fortune*«, so wie Faramir es verstand, nachdem Sam sich zufällig versprochen und ihm das Geheimnis des Ringes ungewollt verraten hat: »A chance for Faramir, Captain of Gondor, to show his quality!«<sup>78</sup> Der Zufall ist damit nicht bloß etwas Unvorhersagbares und ebenso wenig bloßes Schicksal, das geschieht, ob wir es wollen oder nicht. Er ist vielmehr etwas wie der griechische *καρπός*: eine günstige Gelegenheit und eine Herausforderung für unsere Entscheidungen.<sup>79</sup> Aber auch umgekehrt – menschliche Entscheidungen gewähren den Raum, in dem der Zufall, *accident*, am Ende geschehen kann, um *fortune* zu ermöglichen. Faramir entschied sich, Frodo zu helfen. Er war weise genug, um der Versuchung zu widerstehen, die vom Ring her kam. Mehr noch: Auch er verschonte Gollum, gegen alle Einwände seines Verstandes. Also hat auch er der guten Wende der Geschichte gedient, und zwar trotz dessen, dass dieses ihm als höchst unwahrscheinlich erschien.<sup>80</sup>

Der Zufall ist in Tolkiens Welt somit so etwas wie eine Tür, durch die man weitergehen kann. Auch dann, wenn man an den Punkt gelangt, an dem der Weg wie durch eine Wand versperrt ist bzw. alle weiteren Wege abgeschnitten zu sein scheinen, kann ein Zufall passieren, der zwar unerwartet ist, jedoch von allen früheren Entscheidungen, Wünschen und Taten vorbereitet, ja ermöglicht worden ist. Im Herzen des Schicksalsberges wird die Situation ausweglos: Frodo unterliegt der Macht des Ringes und ist keiner eigenen Entscheidung mehr fähig; Sam kann gegen Frodo, auch wenn dieser nicht mehr er selbst ist, nicht kämpfen; Gollum hat Frodo den Ring gerade entrissen und Saurons Diener sind bereits unterwegs, um der Geschichte ein bitteres Ende zu geben. Eben dann geschieht der letzte Zufall, mit dem keiner rechnen konnte: Gollum

<sup>78</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 681.

<sup>79</sup> Vgl. eine solche Deutung des Zufalls als »gnadenhafte Zufälligkeit« und als »Aufgabe« in: Schwaetzer, Harald: *Wie der Zufall wesentlich wird. Von Meister Eckhart zu Nicolaus Cusanus*, in: Herkenrath, Ulrich u. Schwaetzer, Harald (Hg.): *Zufall*, Regensburg: Roderer-Verl., 2017, S. 21.

<sup>80</sup> Ein Gegenbeispiel stellen Handlungen Sams dar, der dem gesunden Menschenverstand viel mehr vertraut und darum Gollum unwürdig behandelt. Vgl. die Szene, in der Gollum den schlafenden Frodo zart streichelt, als ob der verlorene Sméagol tatsächlich in ihm zurückgekehrt wäre. Er wird jedoch von Sam, der um seinen Meister besorgt ist, beschimpft. Und so wird die Episode kommentiert: »The fleeting moment had passed, beyond recall.« (Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 715) Darauf folgt Gollums Verrat.

vernichtet den Ring, den er am meisten liebt. Freilich vernichtet er dabei auch sich selbst.

Der Zufall wird zum Schicksal, das keiner vorhersehen konnte. Die Weisen unter den Helden dieser Geschichte haben es zwar geahnt, jedoch durften sie sich darauf nicht verlassen. Denn ohne vielfache Anstrengungen der anderen wäre dieser Zufall ohnmächtig gewesen, den Lauf der Geschichte zu ändern. Es ist u. a. ein wesentlicher Unterschied von Tolkiens Auslegung des Schicksals zur griechischen Deutung des Fatums, das, wie z. B. im Falle Ödipus, sich *trotz* aller menschlichen Bemühungen erfüllt. Das Schicksal, das sein Wort auf dem Schicksalsberg ausspricht, kann es nur *dank* ihnen tun. Nur weil der Weg bis zu diesem Endpunkt durchlaufen wurde, ist der Zufall zur befreienden Vollendung und Krönung aller Bemühungen um die Befreiung von Mittelerde geworden. Er wurde zu einem Geschenk, dessen Wohltat zwar weit über jegliche Verdienste hinausgeht, das jedoch auf die Taten der Beteiligten angewiesen ist.

Solch ein Zufall kann als »Pseudonym Gottes, wenn er nicht selbst unterschreiben will,«<sup>81</sup> verstanden werden. Das hieße, dass Gottes Wirken sich bloß als Zufall verkleidet, um umso überraschender zu wirken. In Tolkiens Geschichte gibt es jedoch keinen Gott. Um alle Proteste von Tolkien-Kennern vorwegzunehmen: Gewiss, man kann Tolkiens Notizen und Entwürfen, die als *Das Silmarillion* nach seinem Tod erschienen, entnehmen, dass die Welt durch Eru oder Ilúvatar geschaffen wurde und dass sie durch die ebenso von ihm erschaffenen Ainur oder Valar verwaltet wird – eine Geschichte, die die biblischen Erzählungen in sich aufnimmt und gewagt umdeutet.<sup>82</sup> Aus Tolkiens Biographie weiß man darüber hinaus, dass er selbst ein gläubiger Christ und überzeugter Katholik gewesen ist. Aber als Leser von *Der Herr der Ringe* muss man weder die Vorgeschichte von Mittelerde kennen noch sonntags in die Messe gehen. Man findet in Tolkiens Briefen eine Äußerung dazu:

»As for ›message‹: I have none really, if by that is meant the conscious purpose in writing *The Lord of the Rings*, of preaching, or of delivering myself of a vision of truth specially revealed to me! I was primarily

---

<sup>81</sup> S. die Anm. 43 im Kapitel 3.

<sup>82</sup> Vgl. Tolkien, John Ronald Reuel: *The Silmarillion*, ed. by Christopher Tolkien, London: HarperCollins, 2004.

writing an exciting story in an atmosphere and background such as I find personally attractive.«<sup>83</sup>

Tolkiens Geschichte ist jedenfalls keine durch schöne Erdichtungen verdeckte Predigt. Sie offenbart nicht Gottes Allmacht, zumindest tut sie es nicht in dem Sinne, in dem die Bibel Gottes Handeln darstellt. Nichts garantiert die wohlthuende höhere Einmischung in die Ereignisse der Mittel Erde. Es wird zwar angedeutet, dass dies möglich ist, aber nur als unbegründete, fast törichte Hoffnung, die nur der Ermutigung dienen soll:

»Behind that there was something else at work, beyond any design of the Ring-maker. I can put it no plainer than by saying that Bilbo was *meant* to find the Ring, and *not* by its maker. In which case you also were *meant* to have it. And that may be an encouraging thought.«<sup>84</sup>

»Something else at work« bleibt ein Rätsel. Eines darf jedoch klar sein: Der rettende Zufall ist nicht blind und nicht ›dumm‹, sondern er ist eine Macht, die menschliche Bemühungen herausfordert und ergänzt. Er bezeugt nicht die Ohnmacht der Sterblichen, vielmehr bringt er ihre Anstrengungen zur Vollendung, wenn ihre Kräfte nicht ausreichen, d. h. wenn ihre eigene Macht versagt.

Hier denke man an zwei Extreme: einerseits die Erwartung, dass Gott ganz allein, unabhängig von all unseren Bemühungen, alles in Ordnung bringen kann; andererseits die Überzeugung, dass man Gottes Gnade mit seinen Anstrengungen verdienen kann, ja selbst an seiner Stelle handeln muss. Beide Extreme findet man in den christlichen Theologien.<sup>85</sup> Demgegenüber ist Tolkiens Auslegung von der Macht des Zufalls gezielt nicht eindeutig, wie er auch den Sinn von etwas, das *vielleicht* am Werk gewesen ist, absichtlich ungeklärt gelassen hat. Es könnte sich um eine höhere Macht handeln oder z. B. um eine geheimnisvolle Eigenschaft des Ringes, die selbst seinem Schöpfer verschlossen

<sup>83</sup> Tolkien: *The Letters*, S. 288 (Brief an C. Ouboter, Voorhoeve en Dietrich, 10 April 1958, № 208). Freilich fügte er dabei hinzu: »But in such a process inevitably one's own taste, ideas, and beliefs get taken up.« (Ebd.) Die unbewusste ›message‹ in Tolkiens Werk war, wie oben ausgeführt, seine Auslegung vom Problem der Unsterblichkeit (vgl. die Anm. 74).

<sup>84</sup> Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 56.

<sup>85</sup> Zu diesen zwei theologischen Extremen, die in der Art und Weise, wie im ›Westen‹ und im ›Osten‹ die christliche Botschaft heute vermittelt wird, besonders auffällig sind, vgl. die Verfass.: *Wie kann die christliche Botschaft glaubwürdig werden? Ein Impuls aus der orthodoxen Tradition*, in: *Communio. Internationale Katholische Zeitschrift*, 49 (2020), S. 199–208.

blieb,<sup>86</sup> oder aber um das Versagen von beiden. Der Zufall wird zur Macht jedenfalls nicht ohne Bemühungen der freien Völker von Mittelerde,<sup>87</sup> die ihm den Raum gewähren, in dem er sich als Macht entfaltet – als Vollendung ihres Werkes, die trotz ihrer Schwäche geschehen kann. Es sei noch einmal betont: Frodos Kraft reichte für die Erfüllung seiner Aufgabe eindeutig nicht aus und auch summiert wären die Heldentaten von Tolkiens Protagonisten nicht genug gewesen, um die Dinge zu ihren Gunsten zu wenden und die Welt von der Macht des Bösen zu befreien. Aber der Weg, der anscheinend unvermeidbar zur Unfreiheit und Tod führte, wurde durch sie als Weg der Befreiung und des Lebens denkbar; die Möglichkeit stand immer noch offen, auch wenn sie höchst unwahrscheinlich war. Wirklich wurde sie durch einen kleinen Fehltritt einer verlorenen Kreatur, die zu einem bloßen Spielzeug des Zufalls geworden ist, weil sie keine Freiheit mehr kannte, die jedoch, selbst in diesem verlorenen Zustand, von den anderen geachtet und zurück zum Leben gerufen wurde.

## Die ästhetische Vollendung des Ethischen

Freiheit als Weg, so habe ich es nun soeben anhand der literarischen Beispiele interpretiert, ist die dritte Option der Freiheit neben dem unmotivierten Wählen aus bloßer Willkür und der Nötigung aus Vernunft. Sie ist keine Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, dem Guten und dem Bösen, wie diese auch verstanden werden mögen, sondern eine Bewegung zwischen zwei Extremen – der Sackgasse der verlorenen Vielfalt der Lebenswege und der Offenheit, die weitere Entscheidungen ermöglicht. Die Entscheidungen, könnte man hier erwidern, sind auch bei dieser dritten Option im Spiel. Das stimmt, jedoch mit einer wesentlichen Ergänzung: Sie entspringen nicht aus dem Nichts und sind nicht unmotiviert, sondern knüpfen aneinander an, an die eigenen Entscheidungen und an die der anderen Lebewesen; keine von ihnen steht für sich allein, wenn auch jede dazu beiträgt, dem nächsten Schritt freien Raum zu gewähren oder aber diesen so zu verengen, dass keine weitere

---

<sup>86</sup> Man könnte den Zufall, der zur Zerstörung des Ringes führt, durchaus so verstehen: Der Ring wendet den Schwur, der von Gollum gegeben und gebrochen wurde, gegen ihn und zerstört dabei sowohl ihn als auch sich selbst.

<sup>87</sup> Vgl. »Free Peoples of the World: Elves, Dwarves, and Men« (Tolkien: *The Lord of the Rings*, S. 275).

Weggabelung möglich ist.<sup>88</sup> Eben der Mangel an Handlungsoptionen ist ein Indiz dafür, dass man sich auf einem falschen Weg befindet – auf dem Weg in die Sackgasse der Unfreiheit. Der Nullpunkt der Möglichkeiten ist die vollkommene Ohnmacht, die dem Tod ähnelt und tatsächlich zum Tode führt. Dieser bedeutet eben, dass alle Wege abgeschnitten sind. Das Leben besteht, umgekehrt, darin, dass man den Weg mit seinen zahlreichen Möglichkeiten wiederfinden kann. Es besteht in der Befreiung, die Schritt für Schritt vorwärtskommt oder versagt. Die Freiheit ist folglich kein einmaliger Akt des Wählens; vielmehr eine fortwährende, wenn auch nicht geradlinige, Bewegung – auf mehr Möglichkeiten hin.

Und noch eine wichtige Ergänzung: Auf diesem Weg zur Freiheit bzw. zur Unfreiheit bleibt man sich selbst nicht gleich. Jeder Schritt verändert die eigene ›Natur‹, und zwar so radikal, dass auch die Nötigung ihr gemäß zu handeln immer anders aussehen wird als vorher. Die dritte Option der Freiheit steht also nicht im Widerspruch zu den zwei anderen, sondern bringt sie zusammen, indem sie sie wesentlich korrigiert. Der Spielraum der Wahl muss auch hier vorausgesetzt werden; diese ergibt sich jedoch aus dem, was man durch alle vorherigen Ereignisse und Entscheidungen selbst geworden ist, was zur eigenen Natur auf diesem Abschnitt des Weges wurde und was die eigene Vernunft, wie ihre Stimme nun, hier und jetzt, wahrgenommen werden kann, gebietet.

Die so verstandene Freiheit, die kein Zustand ist, sondern wachsen und schrumpfen kann, steht immer noch in Spannung zum Zufall, jedoch nicht unbedingt im Gegensatz zu ihm. Der Zufall kann sich, wie bei Dostojewski, als nötigendes, unabwendbares Schicksal zeigen, wenn auch dies nicht ohne unsere Teilnahme. Er kann jedoch auch, wie bei Tolkien, unsere Taten vollenden, d. h. er kann zu einer Tür in einer alle Wege versperrenden Wand werden – eine Tür, die diese wieder eröffnet. In beiden Fällen ist er kein blinder, ›dummer‹ Zufall, sondern eine Macht, die zwar rätselhaft und unvorhersagbar ist, sich jedoch aus allen unseren Bemühungen sowie unseren Versäumnissen auf dem Weg der Befreiung speist. Ohne diese könnte er niemals zu einem Werk im aristotelischen Sinn (*ergon*)<sup>89</sup> werden, folglich wäre er auch niemals eine Macht, er wäre bloß ein Zeugnis der Ohnmacht aller Beteiligten.

<sup>88</sup> Dies unterscheidet u. a. die vorgeschlagene Konzeption der Freiheit von anderen positiven Freiheitsbegriffen, wie z. B. die Freiheit als Selbstgestaltung bei Marsilio Ficino oder Nikolaus von Kues.

<sup>89</sup> Vgl. die Anm. 27 im Kapitel 3.

Im Kapitel 3 habe ich ausführlich dargestellt, wie der Zufall an die Stelle Gottes tritt, sowohl in der Evolutionstheorie als auch in manchen Richtungen der modernen Philosophie: Er wird allgegenwärtig und scheint damit allmächtig zu sein. Dennoch, wenn er unfähig ist, dem Leben eine Richtung zu geben, ist er nicht nur keine Allmacht, sondern überhaupt keine Macht. Durch Zufall kann das Leben eine Chance erhalten, sich weiterzuentwickeln. Aber ebenso durch Zufall können alle ›Errungenschaften‹ der Evolution, die Mannigfaltigkeit der Lebewesen, mit einem Schlag zerstört und die zahlreichen Erfolge zunichte gemacht werden. Solch ein Zufall ist der Nullpunkt jeglicher Macht, wie freilich auch das Wissen, das ihn in den Fokus rückt. Darum liegt der Wissenschaft, habe ich dort argumentiert, viel daran, das Wissen um den Zufall denkbar zu machen und dementsprechend den Zufall im Sinne der Macht umzudeuten. Unter anderem schrieb Jonas, das habe ich ebenso dort dargelegt, der Evolution eine Richtung zu – auf immer mehr Freiheit hin. Seine biologisch-philosophischen Untersuchungen sollten im Kontext der Evolutionstheorie Freiheit mit dem Zufall kompatibel machen, indem der Letztere philosophisch neu ausgelegt wurde: Der Zufall sei Werkzeug der Lebensentwicklung, das Spielräume öffne, damit die Freiheit sich entfalten könne.<sup>90</sup>

Aber wie macht man eine solche Zweckmäßigkeit der Evolution angesichts des Zufalls plausibel? Dafür deutete Jonas die Freiheit mythologisch um – als göttlichen Keim, der das Leben in Schwung bringt, der sich jedoch nur dank dem Zufall entfaltet. Freilich durfte dieser Mythos – darauf bestand Jonas – nicht als Begründung, nur als metaphysische Erweiterung seiner naturphilosophischen Gedanken verstanden werden.<sup>91</sup> Dennoch, ohne ihn wären die Freiheit als Zweck der Evolution und der Zufall als die Kraft, die sie zu diesem Zweck führt, kaum überzeugend. Die Freiheit sollte etwas Göttliches sein, etwas, das sich unvermeidlich entwickelt, worauf alle Zufälle hinauslaufen. Das Göttliche war nach Jonas allerdings nicht mit jenem Gott gleichzusetzen, den wir von den großen abrahamitischen Religionen kennen. Es war Gott der Evolution – ein werdender und leidender Gott. Mehr noch: Weder von seiner Allmacht noch von dem garantiert guten Ende der Weltgeschichte konnte hier die Rede sein. Betrachten wir Jonas' Mythos noch einmal und etwas genauer.

---

<sup>90</sup> Vgl. die Anm. 120, 121 im Kapitel 3.

<sup>91</sup> Jonas betonte mehrmals den unverbindlichen und spekulativen Charakter seines Mythos. Man könne über Gott so reden, wenn man »vom Gottesbegriff nicht einfach lassen will«, was man durchaus dürfe (Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, S. 14).



Aus »unerkenntbarer Wahl« hat »der göttliche Grund des Seins« sich entschieden, »sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben« – und zwar voll und ganz. Gott hat sich auf die »Odyssee der Zeit« ernsthaft eingelassen, er entsagte sich »seinem eigenen Sein« und »entkleidete sich seiner Gottheit«. Damit wurde das Göttliche der Welt wahrhaftig und völlig immanent (!), ohne irgendetwas jenseits dieser Welt für sich zu behalten. Doch indem Gott auf seine Gottheit zugunsten der Welt verzichtete,<sup>92</sup> tat er dies, um »sie zurückzuempfangen«, freilich nicht als dieselbe, sondern »beladen mit der Zufallsernte unvorhersagbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt und vielleicht auch entstellt durch sie«. <sup>93</sup> Er entäußerte sich zwar vollkommen zugunsten seiner Schöpfung, legte jedoch die Möglichkeiten der weiteren Entwicklung in sie hinein, die durch ihre Bedingungen gewährt waren. Was für Möglichkeiten waren dies? Die für das Entstehen von Leben, Innerlichkeit und Freiheit, schließlich für das Erwachen der Transzendenz zu sich selbst. Diese ist – das sollten wir uns merken – »für Äonen sicher gewesen«. Denn die »langsam arbeitenden Hände[]« des »kosmischen Zufalls und der Wahrscheinlichkeit seines Mengenspiels« garantierten »ein zögerliches Auftauchen der Transzendenz aus der Undurchsichtigkeit der Immanenz«. <sup>94</sup>

Wir dürfen diese erste Spannung im Mythos Jonas' nicht übersehen: Gott habe seiner Gottheit zwar vollkommen entsagt und den Lauf der Dinge dem Zufall überlassen, aber sein Ausgang sei durch die hineingelegten Möglichkeiten garantiert. Der Zufall könne, aus welchem Grund auch immer, die Existenz Gottes nicht vernichten, nur seinen Auftritt verzögern, jedoch dabei auch bereichern. Indirekt kommt noch die zweite Spannung hinzu: Der immanent gewordene Gott behalte nichts von seiner Transzendenz; nichtsdestotrotz begleite sein »geduldiges Gedächtnis« alle unendlichen Fehlversuche und sammle die damit verbundenen Erfahrungen an. Allerdings tue Gott dies »zunehmend«, indem er »zu der ahnenden Erwartung anwächst«. <sup>95</sup> Allmählich werde er wieder zum Gott, der anders sei als am Anfang, denn er habe seitdem viel Neues erfahren – von seiner eigenen Schöpfung.

<sup>92</sup> Diese Idee Jonas' ist im jüdischen Denken tief verankert. Vgl. Schulte, Christoph: *Zimzum: Gott und Weltursprung*, Berlin: Jüdischer Verl., 2014.

<sup>93</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 390.

<sup>94</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 390, 391.

<sup>95</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 391.

Die »werdende Gottheit« mit ihrem »verschwenderische[n] Einsatz« wartet nun überlange Zeit auf die »erste Regung von *Leben*«, die durch den Zufall, durch ungeheuer zahlreiche Versuche, jedoch auch dank einer von Anbeginn der Welt in sie hineingelegten Möglichkeit aufkommen kann. Wenn dies geschieht, wird der immanente Gott mit einer neuen Kraft erfüllt: Er »füllt sich mit Inhalt um Inhalt von Selbstbejahung«. Deshalb kann er sagen, die Schöpfung sei gut. Freilich ist der Preis dafür hoch: Mit dem Leben ist der Tod gekommen; der Letztere wurde zur Bedingung des Ersteren. Dennoch nimmt Gott es in Kauf, weil »der Ertrag dieser Sterblichkeit die Nahrung der Ewigkeit« darstellt.<sup>96</sup> Die Üppigkeit der Evolution versteht die Gottheit mit der »geläuterte[n] Essenz«, aus der sie »sich neu erbaut«, um »den jenseitigen (!) Schatz zeitlich gelebter Ewigkeit« zu sammeln. Der Tod wie das Leiden vertiefen so noch »die Tonfülle der Symphonie«, die die Evolution darstellt.<sup>97</sup>

Das Leben stellt dabei immer noch ein unschuldiges Spiel der Natur dar. Solange Lust und Leiden, Leben und Tod vom Zufall abhängen, kennt der Spielende weder Gut noch Böse und kann das Spiel nicht verlieren. Wer jedoch nicht verlieren kann, so der Gedanke Jonas', kann auch nicht gewinnen. Solange das Werden seine Unschuld bewahrt, bedeutet das »Gute« der Schöpfung nur Selbstzufriedenheit der Gottheit. Dieser Zustand der Unschuld dauert jedoch nur so lange, solange die neue Schwelle durch die Entwicklung des Lebens, »von seiner eigenen Schwungkraft getragen«, nicht überschritten wird – im Menschen und durch Menschen. Jetzt »erwachte die Transzendenz zu sich selbst«. »Die Heraufkunft von Wissen und Freiheit«, die Unterscheidung von Gut und Böse und schließlich die Fähigkeit, die Verantwortung zu übernehmen, stellen etwas grundsätzlich und dramatisch Neues dar.<sup>98</sup> Der göttliche Gewinn wird nicht mehr selbstverständlich. Er wird sogar unwahrscheinlich. Von nun an kann Gott seine Sache verlieren. Denn die Freiheit des Menschen legt das Schicksal Gottes in die Menschenhand. Der Mensch allein kann nicht nur sich selbst, sondern auch das Leben, die Sache Gottes, vernichten – durch seine ungeheuren Kräfte, durch seine Technik, durch seine Wahl zugunsten des Bösen. Jetzt sei es an ihm, die lange Arbeit der Natur, die ganze Entwicklung Gottes zu verderben oder zu erretten, es liege an ihm, dass das Universum einen Sinn erhält und seinen Schöpfer rechtfertigt, oder Gottes Angesicht für immer ver-

---

<sup>96</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 391.

<sup>97</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 392.

<sup>98</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 393.

zerrt wird und das göttliche Wagnis umsonst sein wird. Der Mensch sei nicht «im Bilde», sondern «für das Bild Gottes» geschaffen worden.<sup>99</sup> Die Menschheit als Träger der Freiheit zu erhalten, sei darum unser Privileg und unsere Pflicht – angesichts des göttlichen Wagnisses, damit Gott seine Entsagung zugunsten der Welt nicht bereuen müsse.

Der Mythos mündet in Jonas' Ethik, wenn er auch nicht als ihre Begründung dienen soll. Vielmehr wird er von der Ethik her verständlicher. Diese wird aus Jonas' Ontologie hergeleitet. Das Sein impliziert – so widerspricht Jonas dem philosophischen Gemeinplatz – das Sollen, und zwar in einem ganz konkreten Sinne: Wenn die Entwicklung des Lebens auf die Steigerung der Freiheit hinauslaufe, diese aber äußerst zerbrechlich und dialektisch von einer immer wachsenden Gefahr der Selbstzerstörung begleitet werde, so bestehe das Ethische im Erhalten eben dieser Freiheit, in ihrem Fortbestehen. Darum lautet der Imperativ von Jonas' Ethik:

»Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden; oder negativ ausgedrückt: ›Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung nicht zerstörerisch sind für die künftige Möglichkeit solchen Lebens; oder einfach: ›Gefährde nicht die Bedingungen für den indefiniten Fortbestand der Menschheit auf Erden‹ [...].«<sup>100</sup>

Ohne in die Diskussionen über Jonas' Ethik weit einzugehen, möchte ich ihre grundsätzliche Schwierigkeit mit Blick auf seinen Mythos erörtern. Die Evolution laufe zwar auf die Freiheit hinaus, bezahle diese aber mit Ängsten, Hoffnungen, Schmerzen und Enttäuschungen. Tod, Leiden und »selbst Grausamkeit« liefere ihr Nahrung und stelle »ein[en] Gewinn des göttlichen Subjekts« dar.<sup>101</sup> Mit dem Auftreten des Menschen, d. h. mit dem hohen Grad der Freiheit, sei es jedoch ernst geworden. Nun könne Gott tatsächlich verlieren. Sein »Bild« könne nun »erfüllt, gerettet oder verdorben« werden. Darum begleite er hinfort das menschliche Tun »mit angehaltenem Atem, hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung«<sup>102</sup> und ziehe seine Bilanz, von der sein eigenes Schicksal abhängt.

Hier könnte man jedoch fragen: hoffend worauf, werbend worum? Läge das Ziel im eigenen Bestehen, könnte Gott es besser erreichen,

<sup>99</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 394.

<sup>100</sup> Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, S. 36.

<sup>101</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 392.

<sup>102</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 393.

wenn er sich nicht auf die Zeit eingelassen hätte. Also ist sein Ziel die Fülle des Erlebens. Aber woraus folgt denn, dass das Böse dazu nicht beiträgt? Woraus folgt, dass selbst die Selbstvernichtung der Menschheit und des Lebens auf Erden (dessen unendliches Fortdauern ohnehin unwahrscheinlich zu sein scheint) ein für Gott nicht besonders reiches Erlebnis wäre, dass das ganze Abenteuer sich nur darum lohnte, auch wenn Gott infolge einer solchen Katastrophe sich noch einmal in die Hände des Zufalls begeben müsste?

Da Jonas keine Antwort auf diese Fragen gibt (er stellt sie nicht einmal), liegt die Vermutung auf der Hand, dass Gut und Böse seinem moralischen Imperativ fraglos vorangestellt worden sind. Und nur deshalb ist dieser nicht bloß formal, sondern kann auch inhaltlich aufgeladen werden.<sup>103</sup> Jonas' Ethik hat nämlich die absolute Stellung des Menschlichen zu ihrer Voraussetzung, und zwar des Menschlichen in seiner *heutigen* Gestalt: Das Fortbestehen der Menschheit sei das Gute, ihre Gefährdung sei das Böse. Diese hohe Bewertung des aktuellen *status quo* steht jedoch in einer unlösbaren Spannung zur Idee der Evolution, die eine weitere Entwicklung, über den Menschen hinaus, durchaus zulässt, sie jedenfalls nicht ausschließen kann.<sup>104</sup> Wenn der Mensch keine Krone der Schöpfung ist, warum soll er die Vollendung der Evolution darstellen? Wenn er jedoch keine Vollendung ist, warum soll er bewahrt werden? Es mag sein, dass der Zufall der Gottheit Jonas' ein noch spannenderes Abenteuer bereitet, auch dann, wenn jegliche Spur des Menschen längst verschwunden ist. Warum soll sie ihren höchsten Zweck in dem Fortbestand der Menschheit sehen?

Diese Fragen können nicht nur an Jonas' Mythos, sondern ebenfalls an seine säkulare Version gestellt werden, d. h. an die Ethik, die aus seiner philosophischen Ontologie begründet wurde – aus den Zwecken, die er in der Natur beheimatet sah. Auch wenn wir dieser Ontologie zustimmen, wäre das Aufkommen der Menschheit nur *ein* Zweck und

---

<sup>103</sup> Jonas' Kritik an Kant (vgl. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, S. 35) läuft darum m. E. ins Leere. Denn Kant hat das Kriterium für die Unterscheidung von Gut und Böse nicht vorausgesetzt, sondern aus dem moralischen Gesetz gewonnen, das seinerseits vom Vernunftbegriff abgeleitet ist (vgl. die Anm. 28). Daher die Formalität des kategorischen Imperativs, die Jonas unbefriedigend fand.

<sup>104</sup> Das Noch-Nicht des Menschlichen muss dabei nicht utopisch, wie Jonas befürchtete (vgl. bei Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, S. 303 ff.), sondern kann im Sinne der Offenheit der Evolution verstanden werden.

nicht *der* Zweck der Evolution.<sup>105</sup> Dann wäre es durchaus möglich, dass das Konservieren des heutigen Zustandes für die Evolution eher schädlich als nützlich ist. Man bemerke auch, dass Jonas' Imperativ, z. B. im Unterschied zu dem Kants, nicht nur inhaltlich aufgeladen ist, sondern auch keine Forderung an den handelnden Menschen darstellt. Jedenfalls nicht an jeden. Vielmehr hat Jonas dabei an Politiker und selbst an politische Institutionen gedacht, die v. a. die ökologische Katastrophe verhindern sollen. Wie sympathisch eine solche Position uns heute auch sein mag, es mangelt ihr, wenn sie zum ethischen Prinzip erhoben wird, an einer Richtschnur für die konkrete Handlung. Der Imperativ Jonas' ist in Wirklichkeit weder kategorisch noch moralisch. Er ist hypothetisch und er ist das Gebot der Klugheit. Denn er impliziert nicht nur, dass der Fortbestand der Menschheit der Zweck aller Zwecke ist, sondern macht auch das Bedenken von konkret-empirischen Bedingungen erforderlich, die diesem Zweck dienlich sein können. Was dem »echten menschlichen Leben[]« auf Erden dienlich ist, ist jedoch genauso schwierig in Einzelfällen zu sagen, wie festzustellen, was seine Permanenz konkret fördert oder bedroht. Dafür sind detaillierte und umfassende Kenntnisse in vielen Bereichen erforderlich, über die selbst Wissenschaftler, geschweige denn Politiker oder ›normale‹ Bürger, zum größten Teil nicht verfügen.<sup>106</sup> Jonas' ethisches Prinzip liefert somit

<sup>105</sup> Daraus, dass der Einzelorganismus Streben und Zweckhaftigkeit zeigt (»daß Zweck überhaupt in der Natur beheimatet ist«), wird geschlossen, dass die Natur *als Ganze* ebenfalls Zwecke haben soll, mehr noch: dass »mit der Hervorbringung des Lebens die Natur wenigstens *einen* bestimmten Zweck kundgibt, eben das Leben selbst – was vielleicht nichts anderes heißt als die Befreiung von ›Zweck‹ überhaupt zu definieren, auch subjektiv verfolgten und genossenen Zwecken«. Das »Zwecksein« sei ihr Zweck an sich, »der Zweck aller Zwecke«. Freilich fügt Jonas selbst hinzu: Wenn das Leben auch nur *ein* Zweck und nicht *der* Zweck sei, sei er »eine erlesene Form« der Zweckhaftigkeit überhaupt (Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, S. 142 f.). Dies scheint schon eine zweifelhafte Annahme zu sein. Noch weniger überzeugend wird sie, wenn Jonas unauffällig das Leben mit dem Menschenleben ersetzt: Dieses ist als ein besonders erlesener Zweck der Evolution anzusehen und soll darum um jeden Preis bewahrt werden.

<sup>106</sup> Wie sollte entschieden werden, um nur ein Beispiel zu nehmen, ob moralisch geboten ist, Kinder zu gebären? In verschiedenen Hinsichten kann beides zur Auslöschung des Menschengeschlechts führen: wenn Menschen zu viel oder zu wenig Nachwuchs bekommen (die von Jonas mehrmals angesprochene Bevölkerungsexplosion stellt kein geringes Problem dar, genauso aber auch die Überalterung der Menschheit). Ebenso steht es mit der genmodifizierten Nahrung und der modernen hochtechnologisierten Medizin. Vgl. dazu Jonas, Hans: *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013.

höchstens eine Richtschnur für entsprechende Diskussionen und nicht ein Kriterium für eine konkrete Handlung.

Rudolf Bultmann, ein ehemaliger Lehrer Jonas', wies ihn in einem Brief darauf hin, dass in seiner Ethik die ästhetische Art und Weise, die Welt zu betrachten, wesentlich überwiege. Denn »die Welt bzw. das Universum so betrachtet, heißt doch: es von außen betrachten [...]«. <sup>107</sup> Das Ethische sei bei ihm dem »Verständnis des Menschen überhaupt« entnommen und sein Mythos sei »nicht Ausdruck des eigenen Existenzverständnisses«. Beide gäben keine Antwort »auf die durch *je mein* Sterben, *je meinen* Tod gestellte Frage«. Die Fülle des Erlebens im göttlichen Bereich sei dem Einzelnen kein Trost. Mehr noch: Gott selbst sei, wie bei Goethe, somit nichts anderes als die »ewige Ruhe«, ein bloßer Betrachter des Spiels, eines »ewig-harmonische[n] Ausgleich[s] der Spannungen«. <sup>108</sup> In seiner Antwort wies Jonas das Argument zurück. Tatsächlich handele es sich weder um Trost noch um einen Ausgleich des Bösen; für den Einzelnen gebe es faktisch keine Rechtfertigung seines Leidens. Doch deswegen solle sein Mythos über den göttlichen Grund des Seins nicht ästhetisch verstanden werden. Es gehe um das Ethische schlechthin in seinem vollen Ernst, der Grund dafür sei in der Ontologie angelegt. <sup>109</sup>

Hier scheint mir jedoch ein grundlegendes Missverständnis vorzuliegen, und zwar auf beiden Seiten. Die Gottheit Jonas' ist gewiss nicht gleichgültig gegenüber ihrem Spiel, sie kann dieses auch verlieren und kennt Hoffnung, Furcht und Verzweiflung. Freilich mag der Ernst des göttlichen Abenteurers bei Jonas tatsächlich bezweifelt werden. Denn das Erwachen der Transzendenz ist hier von Anfang an garantiert. Es ist ferner nicht auszuschließen, dass auch nach der Selbstvernichtung des Lebens Gott durch die unermüdliche Arbeit des Zufalls den Weg zu sich selbst wiederfinden könnte. Prinzipiell spricht nichts dagegen. Es sei noch einmal betont: Eine Katastrophe der untergegangenen Freiheit ist für Gott dem von Jonas erzählten Mythos zufolge eine »Nahrung« wie jede andere und kann durchaus eine erfolgreiche Bilanz haben, auch wenn Gott danach alles von vorne beginnen muss. Dennoch ist dieser Gott jedenfalls keine »ewige Ruhe«, wie es Bultmann unterstellte.

---

<sup>107</sup> Zit. nach Jonas, Hans: *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, S. 67.

<sup>108</sup> Zit. nach Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, S. 66 f.

<sup>109</sup> Angeg. nach Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, S. 67 ff.

Aber auch die Antwort Jonas' geht am Einwand Bultmanns letztendlich vorbei. Denn sind wir als Leidende und Kämpfende ein Experiment der Gottheit mit sich selbst, darf dessen Ausgang uns gleichgültig sein. Mit anderen Worten: Wenn der Einzelne weder die Richtschnur für seine konkrete Handlung bekommt noch verstehen kann, was eine solche Ethik mit seinen existentiellen Fragen gemein hat, verliert sie ihren Ernst. Ihr Gegenstand ist »das dem Betrachter sich anbietende Schauspiel«, wobei der Blick des Ethikers »im Ästhetischen bleibt«, wie Bultmann es ausgedrückt hat.<sup>110</sup>

Um den Einwand Bultmanns Jonas gegenüber besser zu verstehen, kann uns eine weitere theoretische Konzeption hilfreich sein – Michail Bachtins Theorie des Ästhetischen. Ich möchte sie ebenfalls hier zusammenfassend darstellen. Denn mit ihr bietet Bachtin eine Auslegung vom Ethischen, der zufolge dieses sich zum einen vom Ästhetischen deutlich unterscheiden lässt; zum anderen werden die beiden – das Ästhetische und das Ethische – aus dieser Unterscheidung neu gedeutet. Sowohl diese Umdeutung als auch die ethisch-ästhetische Differenz selbst werden uns zeigen, was bei Jonas' Mythos bzw. seiner Auslegung des Ethischen dürrig geblieben ist. Sie werden uns im nächsten Schritt darüber hinaus, zum Sinn der Allmacht und zum Sinn der Realität als Macht, führen.

Bachtins ästhetische Theorie wurde für die schöngestigte Literatur entwickelt, genauer gesagt, um die Typologie der ästhetischen Kunstformen und ihre historische Entwicklung zu erforschen. Sie hat jedoch eine solide philosophische Grundlage bzw. mündet in das originelle philosophische Denken Bachtins – seine Philosophie des Anderen. Das Verhältnis zu einem anderen Menschen ist nach Bachtin die Grundlage der Kunst bzw. jeder ästhetischen Tätigkeit. Dieser Frage ist besonders seine Untersuchung *Autor und Held in ästhetischer Tätigkeit* gewidmet, die erst nach seinem Tod publiziert und in mehrere Sprachen übersetzt worden ist.<sup>111</sup> Hier geht Bachtin so weit, zu behaupten, dass in jedem Kunstwerk ein Protagonist, ein Held, zu finden ist, auch wenn dieser nur sehr schwach angedeutet wird. Egal, was der Gegenstand eines Kunstwerkes ist oder mit welcher Kunst und Kunstichtung wir es zu tun haben, es gibt dort unbedingt »die Tendenz zu einem bestimmten Helden«, »die Potenz des Helden«, es »schlummert gleichsam, wie im Marmorklumpen

<sup>110</sup> Zit. nach Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, S. 67.

<sup>111</sup> Die Frage nach der Besonderheit und den Aufgaben der ästhetischen Tätigkeit hat Bachtin das ganze Leben lang beschäftigt. Ich beschränke mich hier nur auf einige wesentliche Momente seiner Konzeption.

für den Bildhauer ein bestimmtes menschliches Bild«. <sup>112</sup> Mehr noch: Mit diesem Bild, wie undeutlich es auch sein mag, tritt der Autor in ein Verhältnis, das Bachtin eine ästhetische Vollendung nennt. <sup>113</sup>

Eben an dieser Stelle seiner Theorie macht Bachtin die Unterscheidung des Ethischen und Ästhetischen prominent. Das sind zwei prinzipiell unterschiedliche Sichtweisen. Das Ethische ist die Perspektive des Helden, seine Sicht aus dem Inneren seines Lebens, das offen ist und immer offen bleibt, weil nur in dieser Offenheit das Handeln möglich ist. Ebenso ist das Erkennen, das Noch-nicht-Wissen, seine Bedingung. Ganz anders ist die Perspektive des Autors. Dieser sieht das Ganze des Helden, und zwar nicht nur, weil er ihn erdacht hat, sondern, weil er ihm gegenüber einen Überschuss des Blickes – den Vorteil des Wissens *über* ihn – behält. Mehr noch: Der Autor darf sich nicht als Freund oder als Feind seines Helden im Kunstwerk zeigen, er darf nicht mit ihm völlig solidarisch sein oder ihm vollkommen feindselig gegenüberstehen. Sonst würde er das Ästhetische zerstören, sein Werk wäre keine Kunst mehr, sondern ein Pamphlet. Auch wenn der Autor mit seinem Helden sympathisiert bzw. seine Sichtweise völlig ablehnt, in einem Kunstwerk muss er einen minimalen Abstand bzw. eine minimale Nähe zu ihm behalten. Im Unterschied zu einer emotional-ethischen Position findet das Ästhetische aus einer unüberbrückbaren Distanz statt – dank der »liebvolle[n] Entfernung seiner selbst [des Autors – E.P.] aus dem Lebensfeld des Helden«, dank der »Reinigung seines gesamten Lebensfeldes für ihn und sein Dasein«. Die Funktion des Autors ist »das Abschließen des Ereignisses seines [des Helden – E.P.] Lebens durch einen real-kognitiven und auch ethisch unbeteiligten Betrachter«. <sup>114</sup> Eben dies ist der Sinn der ethisch-ästhetischen Differenz: Ethisch kann nur derjenige handeln, der von innen her Ereignisse seines Lebens wahrnimmt; eine ästhetische Position ist dagegen die des Zuschauers, der, wenn auch mit Sympathie und Spannung, den Lebenden und Handelnden jedoch als das Ganze von draußen betrachtet und aus einer Distanz bewertet.

---

<sup>112</sup> Bachtin, Michail M.: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, übers. v. Hilbert, Hans-Günter, Grübel, Rainer, Haardt, Alexander u. Schmid, Ulrich, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2008, S. 55.

<sup>113</sup> Vgl. dazu die Verfass.: »Ästhetische Vollendung«: zur philosophischen Ästhetik Nietzsches und Bachtins, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin, New York: De Gruyter, 2004, Bd. 33, S. 205–236.

<sup>114</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 69. Hier wird das Russische »завершение« mit »Abschließen« übersetzt. Ich bevorzuge einen anderen Terminus – die »Vollendung« (s. dazu die Anm. 113), weil es sich um mehr als um einen bloßen Abschluss, vielmehr um eine ergänzende Wohltat handelt.



Ob Bachtin mit seiner Theorie des Ästhetischen Recht hat, sei hier dahingestellt. Jedenfalls hat diese sich mehrmals als höchst produktiv erwiesen, nicht zuletzt hat sie ihn zu einem der renommiertesten Literaturwissenschaftler des 20. Jahrhunderts gemacht. Seine Forschung ging dabei in mehrere Richtungen, indem er u. a. verschiedene Typen der anthropomorphen Welt der Kunst und verschiedene Stufen in der Entwicklung der komplexen Beziehungen zwischen dem Autor und seinem Helden analysierte, vor allem in der schöngeistigen Literatur.

In einem literarischen Werk zeigt sich das Verhältnis zwischen Autor und Held besonders deutlich dadurch, dass solch ein Werk »auf der Grenze zwischen zwei Bewußtseinen, zwei Subjekten« aufgebaut ist. Denn:

»Jede wahrlich schöpferische Stimme muss immer die *zweite* Stimme sein [...]. Der Schriftsteller ist jemand, der [...] Begabung für indirektes Sprechen zeigt«. <sup>115</sup>

Die erste, direkte Stimme ist die des Protagonisten; die zweite, indirekte – die des Verfassers. Ihre relative Wichtigkeit kann jedoch sehr unterschiedlich sein. So ist in der Lyrik die Tendenz deutlich wahrnehmbar, dass beide Positionen – die des Autors und die des Helden – verschmelzen, obwohl auch derjenige, der in einem Gedicht »ich« sagt, nicht der Autor selbst ist, sondern sein lyrischer Doppelgänger, zu dem eine minimale Distanz ebenfalls möglich und nötig ist. Nichtsdestotrotz nähern sich hier die innere ethische und die äußere ästhetische Sichtweise einander an. Einen extremen Fall ihrer Abgrenzung stellt dagegen der Roman als literarisches Genre dar. Doch auch hier gibt es mehrere Optionen: Der Autor kann über seinen Helden dominieren oder, umgekehrt, der Held kann eine Erzähl- und Reflexionsfunktion für sich beanspruchen, so dass der Autor völlig zu verschwinden scheint. Freilich, auch im letzteren Fall wird der Autor latent präsent sein, um seinen Protagonisten indirekt (durch die Handlung oder Sicht der anderen Protagonisten) als das Ganze aufzufassen. Dennoch demonstriert gerade die moderne Literatur, dass das klassische Verhältnis zwischen Autor und Held zerbricht. Bachtin interpretiert es im Sinne der allgemeinen Krise der Kunst. Diese sei sowohl von der Krise der Autorschaft als auch von der Krise des Lebens begleitet. Die Erstere bedeute die künstlerische

---

<sup>115</sup> Бachtin, Михаил М. (Bachtin, Michail M.): *Проблема текста (Das Problem des Textes)*, in: ders.: *Собрание сочинений, в 7 т. (Gesammelte Werke, in 7 Bdn.)*, Moskau: Русские словари, 1996, Bd. 5, S. 310, 314 (meine Übersetzung – E.P.).

Ohnmacht, dem geschilderten Leben einen Sinn zu geben, die Letztere die Unmöglichkeit einer verantwortungsvollen Handlung angesichts der sinnentleerten Offenheit des eigenen Lebenswegs.<sup>116</sup>

Merken wir uns, dass der Autor eines Kunstwerkes nach Bachtin seinem Protagonisten prinzipiell »transgredient« ist bzw. nicht immanent, sondern transzendent der Welt, die er erschafft.<sup>117</sup> Bachtin beschreibt den Autor als absolute Aktivität, wogegen der Held absolut passiv ist. Der Letztere kann zwar handeln und muss sogar eine gewisse Selbstständigkeit nachweisen. Er ist jedoch passiv in einem viel tieferen Sinne: Er ist grundsätzlich nicht fähig, alle Momente seiner Entwicklung in seiner inneren, immanenten Perspektive zusammenzufassen, so dass sie eine sinnvolle Einheit bilden würden. Mit anderen Worten: Das Bewusstsein des Helden soll zwar als dem Autor gegenüber gewissermaßen souverän geschildert werden, aber nicht bis zu dem Grad, dass die Grenze zwischen Autor und Held sich völlig auflösen würde; denn das würde auch ein Aufheben der Grenze zwischen Kunst und Leben bedeuten. Die Einheit von Sinn und Wert, die den Helden bestimmt, darf nicht von ihm selbst herkommen, sondern soll eine ästhetische Gabe der »aktive[n] formgebende[n] Energie«<sup>118</sup> des Autors sein – eine Gabe von dem, der sich außerhalb der Welt des Protagonisten befindet, sein Geschenk, das dem Leben, das »prinzipiell ohnmächtig«<sup>119</sup> ist, entgegenkommt.

Diese asymmetrische Beziehung zwischen Held und Autor – die Passivität der inneren Position, das Immer-noch-nicht-Sein, und die äußere Aktivität, die einen Lebensentwurf zu einer Gegebenheit vollendet, – beschreibt Bachtin nicht nur anhand der Kunstwerke, sondern, um sie überzeugender zu machen, phänomenologisch: als unser Verhältnis zu uns selbst und zu anderen Menschen. Besonders die zeitliche und räumliche Analyse demonstriert dabei, wie unterschiedlich wir uns selbst und andere Menschen wahrnehmen. Die Zeit unseres eigenen Lebens ist prinzipiell offen; aus der inneren Perspektive hat es weder Anfang noch Ende. Denn weder die Geburt noch der Tod können Ereignisse *meines* bewussten Lebens sein, nur die Geburt und der Tod von anderen Menschen. Dieses Thema haben wir bereits im Kapitel 1 angesprochen: Furcht ist der einzige Modus, in dem wir unsere Sterblichkeit erfahren; der eigene Tod kann jedoch nicht erlebt werden. Denn man kann nicht, so Bachtin, sich selbst verlieren. Wenn man sich solch einen Verlust

<sup>116</sup> Vgl. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 266.

<sup>117</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 66, vgl. auch S. 67, 206.

<sup>118</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 62.

<sup>119</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 141.

vorstellen würde, würde man sich die Reaktion der anderen vorstellen. Man würde also so tun, als ob man für sich selbst ein anderer wäre.

Die zeitliche Offenheit unserer inneren Perspektive ist somit phänomenologisch gesichert. Nur das Leben eines anderen Menschen stellt etwas zeitlich Vollendetes dar, selbst wenn er noch lebt, besonders aber, wenn er nicht mehr da ist. *Mein* eigenes Leben bleibt für *mich* dagegen immer offen, sie kennt keinen Abschluss, keine zeitlichen Schranken. Das Gleiche gilt auch für die räumliche Beschränkung. Man kann sich seine eigene äußere Gestalt nicht vorstellen, nur die Gestalt anderer Menschen. Das eigene Gesicht behält immer etwas Unbestimmtes, auch wenn man es in einem Spiegel anschaut. Es kann nicht fixiert werden.<sup>120</sup>

Und noch mehr trifft die Differenz zwischen *mir* und dem anderen auf den Sinn und Wert des jeweiligen Menschenlebens zu: Für *mich* ist *mein* Leben nicht nur keine zeitlich abgeschlossene Geschichte, sondern es steht auch dem Sinn nach nichts fest; es ist eine heterogene Bewegung, die gleichzeitig in mehrere Richtungen zeigt, deren Bedeutung ebenso vielfältig wie ungewiss bleibt, und die sich darum einer Bewertung entzieht.<sup>121</sup> Wenn man das eigene Leben bewertet bzw. sich selbst in einer Autobiographie als Helden des eigenen Lebens beschreibt, wird diese Beschreibung nur zu einem Moment der Entwicklung, die schon in diesem Akt der Reflexion darüber hinausgeht. Das heißt: Solange man lebt, bleibt der Sinn und Wert des eigenen Lebens für die Zukunft offen und selbst Erinnerungen können im nächsten Augenblick neu bewertet werden. Ebenso werden Meinungen der anderen Menschen über *mich*, wie *meine* eigenen Reflexionen, zu Ereignissen *meines* inneren Lebens, d. h. sie werden zu Impulsen der weiteren Bewegung.

*Mein* Lebensweg ist somit für *mich* immer offen-unbestimmt. Anders ist das bei den anderen Menschen. Sie sind für *mich*, umgekehrt, immer etwas Bestimmtes – die »Seins-Gegebenheit«, die »Schon-Realität«, das »Schon-Vorhandensein«.<sup>122</sup> Ihr Leben ist immer eine vollendete Tatsache, eine, wenn auch nur vorübergehende, Einheit des Sinnes, genauso wie die innere Qualität, der Wert des anderen Menschen. *Ich* kann immer sagen, was er ist und wie er ist. Aber *ich* kann und will nicht gesagt bekommen, wie *ich* bin. Für sich selbst ist man keine Gegebenheit, sondern die Aufgegebenheit – eine Aufgabe, die niemals

<sup>120</sup> Vgl. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 81 ff.

<sup>121</sup> Vgl. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 168 ff.

<sup>122</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 191, 195.

erfüllt, sondern immer nur angestrebt und begehrt, letztendlich nur verfehlt werden kann.<sup>123</sup>

Die Philosophie des Anderen sollte bei Bachtin dazu dienen das Verhältnis zwischen Autor und Held zu verdeutlichen. Aber der Vergleich hatte auch einen umgekehrten Effekt: Auch das Verhältnis zwischen *mir*, *meiner* inneren Welt, *meiner* Wahrnehmung der Realität einerseits und *meiner* Erfahrung der anderen Menschen andererseits kann nach dem Vorbild der Autor-Held-Beziehung gedacht werden. Phänomenologisch sind sie jedenfalls nach Bachtin sehr ähnlich. Und noch ein Vergleich ist hier möglich: Das Verhältnis von Gott und Mensch. Diese Parallele wird von Bachtin wenn nicht auffällig, so doch mehrmals gezogen, z. B. wenn er sagt:

»Die Göttlichkeit des Künstlers besteht in seiner Teilhabe an höchster Außerhalbbehaftlichkeit.«<sup>124</sup>

Es handelt sich um einen typologisch-phänomenologischen Vergleich. Der Autor verhalte sich zu den von ihm erdachten Protagonisten wie Gott zu uns Menschen. Wie Gott müsse der Autor »sich an der Grenze der von ihm geschaffenen Welt als deren aktiver Schöpfer befinden, denn ein Eindringen seinerseits in diese Welt untergräbt ihre ästhetische Stabilität«.<sup>125</sup> Die äußere Position sichert dagegen der Welt eine Beständigkeit, indem diese zu einem bestimmten – ästhetischen – Ganzen vollendet wird. Dann gilt jedoch auch das Umgekehrte: Auch zwischen Gott und Mensch besteht die ästhetisch-ethische Differenz, der Unterschied der Positionen von Autor und Held hinsichtlich des einzelnen Menschenlebens. Das »allumfassende göttliche Bewusstsein«<sup>126</sup> ähnelt dem des Autors, weil sie beide dem in sich immanent-gefangenen Bewusstsein des Handelnden das schenken, was ihm immer fehlt: den endgültigen Sinn seines Lebens, den er selbst ihm niemals geben könnte. Von innen her kann man sich, so Bachtin, nur als verantwortlich und folglich auch als schuldig erfahren. Denn was auch immer man tun könne, es sei niemals genug, vor allem niemals etwas Bestimmtes, sondern zerfalle in Wünsche und Triebfedern, in Zufälle und Misserfolge. Nur von außerhalb kann man also »rechtfertigen« und »Gnade erweisen«.<sup>127</sup> Gott kann den Menschen aus dieser Unbestimmtheit erlösen, indem er der heterogenen Bewegung

<sup>123</sup> Vgl. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 185.

<sup>124</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 251.

<sup>125</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 252.

<sup>126</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 77.

<sup>127</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112.

die einheitliche, stabile Bedeutung verleiht – wie der Autor, der seinen Helden als Ganzes bewertet. Das Gleiche tut man nach Bachtin für den anderen Menschen. Eben diese Ähnlichkeit des asymmetrischen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch meint Bachtin, wenn er sagt:

»Das, was ich für den Anderen sein muss, ist Gott für mich.«<sup>128</sup>

Bevor wir den letzteren Vergleich – die Parallele ›Gott – Mensch‹, ›ich – der Andere‹ – noch vertiefen bzw. auf die Spannungen von Bachtins eigener philosophischen Konzeption zu sprechen kommen, möchte ich den Mythos und die ihm entsprechende Ethik Jonas' aus der Perspektive von Bachtins Theorie des Ästhetischen neu beleuchten. Der Einwand Bultmanns, es handele sich um einen ästhetischen Blick, der dem Ethischen fremd bleibt, wird nun verständlicher. Bei Jonas wird Gott als sinngebende Vollendung des Menschenlebens gedeutet, das nur aus ihr und in ihr ihren Wert erhält. Darum gibt es für den Einzelnen, mit seiner inneren Perspektive und seinem Wunsch, das Leben weiterzuführen, keinen Trost und darf es nicht geben, wie Jonas in seiner Antwort an Bultmann noch betonte. Das Leiden und die Sterblichkeit des Einzelnen liefern der Gottheit den Gewinn, der nur aus Distanz zu den konkreten Lebenszwecken – aus dem Ganzen her – richtig zu bewerten ist. Der moralische Imperativ Jonas' ruft dementsprechend jeden Menschen dazu auf, die äußerlich-göttliche Perspektive auf sein Leben in ihrem absoluten Wert zu akzeptieren und eigene Zwecke und Wünsche (z. B. die nach dem Fortsetzen des eigenen Lebens) den uns nicht gänzlich verständlichen Zwecken Gottes zu unterwerfen. Der Mensch sei für das Ganze da und »nicht das Ganze für den Menschen«.<sup>129</sup> Wer dies nicht begreife, sei unserem Zeitalter nicht gewachsen, das den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit verwerfe,<sup>130</sup> ebenso das egoistische Fragen nach dem Sinn des individuellen Lebens.

Sowohl nach Bultmann als auch nach Bachtin stellen Jonas' theologische Überlegungen somit nichts Ethisches dar, sondern bleiben im Ästhetischen: Die Sichtweise ist die äußere, nicht die innere Perspektive des Handelnden und Leidenden. Selbst die Immanenz der Gottheit ist, wie oben bereits gesagt, in diesem Mythos zweideutig. Denn das göttliche

<sup>128</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112.

<sup>129</sup> Zit. nach: Jonas: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, S. 71.

<sup>130</sup> Vgl. »die Ungastlichkeit des zeitgenössischen Geistes für die Idee der Unsterblichkeit« (Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 376).

Gedächtnis sammelt Erfahrungen zu einem »jenseitigen Schatz«<sup>131</sup> und die Sache Gottes bleibt eine einheitliche, transzendente Aufgabe, mit eigenen Zwecken, Bedürfnissen und Wünschen. Diese Zweideutigkeit kann nun geklärt werden: Wenn Gott nach Jonas auch immanent gedacht wird, so nur der Welt als Ganzer gegenüber; für das Leben eines einzelnen Menschen bleibt er hoffnungslos transzendent, d. h. äußerlich und fremd. Sowohl Jonas' Ethik als auch sein Mythos haben nur die Menschheit, ja das Ganze der Evolution im Blick und übersehen dabei den einzelnen Menschen, mit seinem Leiden und seinem Tod, folglich auch mit seiner Verantwortung. Das Prinzip der Verantwortung für das Ganze wird zum Prinzip der Nicht-Verantwortung dem einzelnen Menschen gegenüber, dessen Leben und Tod zum Mittel für ihm fremde Zwecke herabgewürdigt werden. Nach Kant wäre ein solches Prinzip das Unmoralische schlechthin.<sup>132</sup> Wer ihm anhängt, beansprucht für sich jedenfalls die Position Gottes, die einem Menschen niemals zusteht, die er auch niemals bis zu Ende begreifen oder in Worte fassen kann. Nicht zufällig bleibt das Ziel der Gottheit bei Jonas unklar. Ob dies der eigene Fortbestand, die Fülle des Erlebens oder die Schönheit des eigenen Antlitzes (das nach Jonas durch menschliche Taten verklärte oder verzerrte Gesicht Gottes) sein soll, diese Zwecke sind jedenfalls äußerlich-ästhetisch und nicht ethisch. Darum wird die Frage Bultmanns nach dem Sinn »*je meines Lebens und je meines Todes*« von Jonas als unbedeutsam zurückgestellt.

Mit seiner Ethik sowie mit seiner eigentümlichen Theologie ist es Jonas tatsächlich gelungen, den Zufall mit der Freiheit zu vereinbaren und ebenso die beiden mit der Idee Gottes kompatibel zu machen, ja aus dieser abzuleiten. Dennoch war damit sein Ziel – die ontologische Begründung des Ethischen – verfehlt. Der Sinn der Realität, den er ontologisch verankern und ethisch auslegen wollte, – die Bewegung auf immer mehr Freiheit hin, die nicht aufhören darf, – konnte dem Handelnden keinen Leitfaden für seine Handlung geben. Mehr noch: Er war nicht wirklich ethisch. Der werdende, ohnmächtige Gott war gerade dem Ethischen fern. Gleichgültig gegenüber der inneren Perspektive des Menschen, musste er im Ästhetischen bleiben – immanent der Welt als Ganzer, jedoch hoffnungslos transzendent dem einzelnen Menschenleben gegenüber.

---

<sup>131</sup> S. die Anm. 97.

<sup>132</sup> Vgl. die Mittel-Zweck-Formulierung des kategorischen Imperativs (Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, IV, 429).

Dabei hat Jonas seinen Mythos vom Christentum immer wieder entschieden abgegrenzt.<sup>133</sup> Es ist auch verständlich. Denn der göttliche Grund des Seins erlebt zwar bei Jonas eine Art Inkarnation, aber die Letztere hat nichts mit dem christlichen Menschenwerden Gottes gemeinsam. Gott geht bei Jonas einerseits in seiner Schöpfung auf (wenn auch nicht ganz, denn er bleibt gleichzeitig ein »göttliche[s] Subjekt[.]«<sup>134</sup>). Aber seine Selbstaufgabe reicht nicht so weit, dass er die innere Not des einzelnen Menschen in ihrer Bedeutung erkannt hätte. Er bleibt auf der Ebene des Ganzen und interessiert sich nur für das Ganze – nur für die »Bilanz menschlichen Tuns«, für »die menschliche Landschaft«, die zugleich das Gesicht Gottes ist.<sup>135</sup> Das Individuum mit seiner »Selbstheit« ist nur »das Mittel, durch das sich die Ewigkeit bloßlegt.«<sup>136</sup> Das christliche Menschenwerden Gottes könnte man aus der Perspektive von Bachtins Theorie dagegen so verstehen, dass es sich um den völligen Ernst sowohl der inneren ethischen als auch der äußeren ästhetischen Perspektive handelt, die beide in ihrem Wert unvermindert bleiben. Wenn Gott Mensch wird, und zwar wahrhaftig (und nicht etwa scheinbar, wie in manchen häretischen Auslegungen), nimmt er die innere Perspektive eines offenen Lebens auf; wenn er dabei Gott bleibt, hat er auch die Macht zu einer sinnvollen Vollendung sowohl des einzelnen Menschenlebens als auch jenes der Menschheit. Gott, der als kleines Kind geboren wird, unterwirft sich der Passivität im Sinne Bachtins, kann also nun ethisch, d. h. verantwortungsvoll handeln. Er ist nicht mehr gleichgültig dem menschlichen Leiden gegenüber. Denn er teilt es. Er ist kein Zuschauer mehr, sondern der »Gefährte [...] im Ereignis des Lebens.«<sup>137</sup> Dennoch kann er, da er die äußere Perspektive ebenso behält, dem Einzelleben Wert und Sinn verleihen, er kann das Misslungene vergeben und das Unerfüllte rechtfertigen. Das Transzendente und das Immanente treffen sich in der Person Christi, ohne dass eine Perspektive der anderen nachgibt, ohne jedoch zu verschmelzen – unvermischt und untrennbar, wie es das Konzil von Chalcedon verkündigte.

Dass die zwei Perspektiven – die innere und die äußere, die immanente und die transzendente, die ethische und die ästhetische – im Chris-

<sup>133</sup> Vgl. z. B. die Diskussion: *Ist Theodizee nach Auschwitz noch sinnvoll denkbar?*, 177 f., auch: Jonas, Hans: *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1994, S. 32.

<sup>134</sup> S. die Anm. 101.

<sup>135</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 393.

<sup>136</sup> Jonas: *Das Prinzip Leben*, S. 394.

<sup>137</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 69.

tentum einander nicht negieren, bleibt allerdings ein Geheimnis, das, wie am Ende des vorigen Kapitels dargetan wurde, seine Ideologisierung verhindert und eine Herausforderung für jedes ernsthafte christliche Leben darstellt.<sup>138</sup> Das Geheimnis wird in den Evangelien nicht gelöst, sondern verschärft: Jesus beweint einen toten Freund (Lazarus), den er zum Leben erwecken wird, und er fürchtet sich vor dem eigenen Leiden und Tod, obwohl er weiß, dass er die Macht hat, das Leben wieder aufzunehmen. Die Nacht des Karfreitags wird nicht weniger finster, weil wir wissen, dass darauf das Osterfest folgt. Das Letztere verändert zwar den Sinn des Ersteren, hebt jedoch seine Tragik nicht auf. Aber eines wird klar: Das »Eindringen« des Schöpfers in seine Schöpfung vernichtet in diesem einzigartigen Fall weder das Ethische noch das Ästhetische. Es steht Gott immer noch zu, sowohl jede persönliche Geschichte als auch das Ganze zu ergänzen, auch wenn er als Mensch die vollkommene Ohnmacht, die Ohnmacht des Todes, erlebt. Eben diese Paradoxie haben die christlichen Theologien mit unterschiedlichen Betonungen, jedoch unermüdlich zum Ausdruck gebracht: in Ohnmacht vollzieht sich Gottes Macht; das Leiden wird verklärt und die Schuld beglichen – durch die Selbsthingabe Christi. Hier ist der Ernst des Ethischen eingehalten, das Verlangen des einzelnen Menschen nach Sinn und Ziel seines eigenen Lebens bekommt eine Antwort – eine, der man nicht glauben muss, um ihre einmalige Bedeutung zu erkennen.

Im Unterschied zur Gottheit Jonas' wird Gott im Christentum somit wahrhaftig zum Autor und Held seiner eigenen Geschichte. Denn er kennt sowohl ihre ästhetische Vervollkommnung als auch ihre ethische Offenheit, sowohl die äußere Macht als auch die innere Ohnmacht, sowohl den sie abschließenden Sinn als auch offene Wünsche, Ängste und Hoffnungen. Dennoch stellt das Inkarnations-Dogma nicht nur eine unlösbare Paradoxie für unseren Verstand dar. Ethisch schwerwiegender ist, dass die Brücke zu uns, die wir nur die innere Perspektive kennen, immer noch nicht geschlagen wurde. Die Besonderheit der göttlich-menschlichen Position in Christus scheint nur den Unterschied zwischen uns zu betonen; seine rettende Tat sieht bloß wie ein Vorbild aus, dem wir jedoch nicht folgen können, nur es bewundern bzw. dankbar das Unverständliche akzeptieren: dass seine Vereinbarung des

---

<sup>138</sup> Jonas versuchte dagegen die Inkarnationsidee zu entparadoxieren. Auch seine Ethik läuft Gefahr einer Ideologisierung, d. h. sie trägt einen wesentlichen Charakterzug der ideologischen Moral, wie diese oben ausgelegt wurde: Sie übersieht den einzelnen Menschen bzw. unterwirft sein einmaliges Leben den allgemeinen Zwecken.



Ästhetischen und des Ethischen, seine Macht in Ohnmacht, auch für uns eine Bedeutung haben und uns etwas versprechen kann.

Diese Schwierigkeit kommt in der frühen Reformation extrem zum Ausdruck, indem dem Menschen nur eine gläubige Akzeptanz des Unverständlichen übrigbleibt (›sola fide‹). Aber auch im katholischen und orthodoxen Denken bleibt sie unerörtert. Denn ›Werke‹ können die unüberbrückbare Distanz zwischen dem Ethischen und Ästhetischen genauso wenig aufheben wie der ›Glaube‹ bzw. ein bloßes Faktum, dass Gott es einmal in der Geschichte bereits getan hat. Diese Schwierigkeit ist – so meine These – ohne radikale Revision der von Jonas verworfenen Idee der Allmacht nicht lösbar. Die soeben erörterte ethisch-ästhetische Differenz und die oben beschriebene dritte Option der Freiheit sowie die Umdeutung des Zufalls als Macht lassen uns die Allmacht neu begreifen, so dass nicht nur das Ethische in ein neues Licht rückt, sondern auch ein weiterer semantischer Aspekt der Realität als Macht freigelegt werden kann.

## Der Sinn der Allmacht

Bachtin hat das christliche Dogma von der Menschwerdung Gottes, wenn auch nur nebenbei, so doch im Sinne der ethisch-ästhetischen Differenz interpretiert:

»Jede Bewertung bedeutet, eine individuelle Position im Sein einzunehmen. Selbst Gott musste sich einen Leib geben, um zu lieben, zu leiden und zu *verzeihen*, gleichsam von einem abstrakten Standpunkt der Gerechtigkeit aus herabsteigen.«<sup>139</sup>

Dementsprechend stelle auch die christliche Nächstenliebe »eine in ihrer Tiefe einzigartige Synthese« dar – die »*ethisch-ästhetische*] *Güte dem Anderen gegenüber*«. <sup>140</sup> Eine solche Güte ist von einer grundsätzlichen Doppelseitigkeit gekennzeichnet: Die innere Perspektive ist immer mit Reue und Buße verbunden, der Blick auf sich selbst soll der »einer unendlichen Strenge« sein; das Verhältnis zum anderen Menschen ist

<sup>139</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 191, Bachtins Hervorhebung – E.P.

<sup>140</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112 (Hervorhebung Bachtins – E.P.). Streng genommen ist es eine doppelte Synthese: Zwischen dem »*ethischen Solipsismus*« und ethisch-ästhetischer Güte dem Anderen gegenüber.

dagegen erbarmungsvoll, liebend und vergebend. Und eben das ist der Sinn aller Gebote Christi: »das äußere Opfer für sich und die Gnade für den Anderen.«<sup>141</sup> Dies soll die Haltung eines Christen sein: Er soll Gott für seinen Nächsten werden, denn er selbst ist der Andere für Gott, d. h. er wird bedingungslos geliebt und begnadigt.<sup>142</sup>

Ein Mensch, der eine solche »ethisch-ästhetische[] Güte« kennen würde, würde zwischen zwei Perspektiven frei wechseln können – der ethischen und der ästhetischen. Bachtin spricht sogar von zwei Realitäten – einerseits eine »ästhetische Realität«, »die Realität des Gegebenen«, und andererseits eine »Realität der Erkenntnis und der Ethik«, die ethische Realität »des einheitlichen und einzigartigen Ereignisses des Seins«. <sup>143</sup> Das Verhältnis zu sich selbst bleibt ethisch und braucht eine äußere Vollendung, das Verhältnis zum Anderen ist ästhetisch und gibt dem Anderen das, was ihm prinzipiell unzugänglich ist. Indem man diese Zweiseitigkeit des Blickes bewahrt, vereinigt man zwei Realitäten, ohne sie ineinanderfallen zu lassen.

Wer ist jedoch fähig, die zwei Realitäten auf dieser Weise zu vereinbaren? Wer kann zwischen zwei Perspektiven frei wechseln, ohne dass eine die andere beeinträchtigt? Es scheint, dass das vor allem das Privileg eines Künstlers ist. Denn einerseits ist er Gott seines Kunstwerkes, andererseits kann seine Kunst

»nur auf dem tiefen Vertrauen in eine höhere Instanz beruhen, welche die Kultur segnet, dem Vertrauen darauf, dass für meine kleine Verantwortung ein Anderer – Höherer – verantwortlich zeichnet, dass ich nicht in Wert-Leere agiere. Außerhalb dieses Vertrauens ist nur ein leerer Anspruch möglich«. <sup>144</sup>

Diese Worte Bachtins mögen uns heute befremdlich vorkommen. Aber bedenken wir Folgendes. Bachtin behauptet nicht, dass jeder Künstler an Gott glauben soll, um ein guter Künstler zu sein. Es handelt sich vielmehr um eine ethisch-ästhetische Differenz – diesmal zwischen dem Autor als Künstler und dem Autor als Mensch. Die ästhetische Vollendung eines Helden, die ästhetische Tätigkeit des Autors, vollzieht sich im Jenseits seines Kunstwerkes, aber nicht im Jenseits seines eigenen Lebens. Denn der Autor ist auch nur ein Mensch, der, genauso wie jeder andere, in einer

<sup>141</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112.

<sup>142</sup> Vgl. »Aber Ich-für-mich bin ein Anderer für Gott.« (Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 112).

<sup>143</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 248, 267.

<sup>144</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 267.

ethischen Offenheit lebt und handelt, d. h. der selbst eine Vollendung braucht. Das zeigt sich v. a. daran, dass der Künstler um den Sinn seines Werkes kämpfen muss. Seine äußere Position ist ein schwer errungener Sieg über die Heterogenität der Realität, die er als privater Mensch erlebt, d. h. über seine eigenen Emotionen, Präferenzen und Vorurteile. Ebenso ist sie Frucht des Kampfes mit dem kulturellen und literarischen Kontext. Darum soll sein Wort sowohl dem ästhetischen Vakuum als auch ethischer Willkür fernbleiben. Eben in diesem Sinne behauptet Bachtin, es dürfe nichts Zufälliges in ein Kunstwerk hinein. Dies wäre »etwas Fremdes und Unabhängiges«, infolgedessen auch der Autor für sich selbst zufällig und unbestimmt würde.<sup>145</sup> Das Zufällige und Willkürliche sollen in das Notwendige umgewandelt werden, mit welchen Mitteln auch immer dies geschehen mag. Die angebliche Allmacht des Autors, seine das Leben seines Helden »wie von einem Ring«<sup>146</sup> umfassende ästhetische Tätigkeit, muss überzeugend dargestellt werden. Dennoch bleibt sie eine geschickte Konstruktion und als solche eine Handlung, die einer viel größeren Perspektive unterliegt – jener, in der der Künstler selbst nur ein Held ist, eine handelnde Person mit all ihrer Offenheit, Passivität und Verantwortung.

Die Parallele ›Gott – Mensch‹ und ›der Autor – sein Held‹ weist somit auf eine tiefgreifende, nicht aufzulösende Spannung hin: Der Autor ist zwar Gott der von ihm erschaffenen Welt, aber er ist gleichzeitig auch ein Mensch, folglich darf er nicht nur ästhetisch, sondern muss auch ethisch handeln – gerade als Künstler. Er habe kein »Alibi« »im Ereignis des Seins«,<sup>147</sup> Er sei kein »ethisch unbeteiligte[r] Betrachter«<sup>148</sup> und »natürlich nicht indifferent«<sup>149</sup> der Realität gegenüber, in der er selbst lebt. Mehr noch: Er trage die Verantwortung für sein Kunstwerk, und zwar in dem Sinne, dass dieses an den Verfehlungen des Lebens mitschuldig ist.<sup>150</sup> Wie ein konkreter Künstler mit dieser Zweideutigkeit – Gott der vollendeten Realität seines Kunstwerkes und gleichzeitig Handelnder der offenen Realität – zurechtkommt, eines gilt jedenfalls auch für ihn: Als Lebender und Handelnder darf er nicht so tun, als ob er Gott wäre; er muss sich ständig daran erinnern, dass auch er seine

<sup>145</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 60.

<sup>146</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 67.

<sup>147</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 266.

<sup>148</sup> Vgl. die Anm. 114.

<sup>149</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 248.

<sup>150</sup> Vgl. Bachtin, Michail M.: *Kunst und Verantwortung*, in: ders.: *Die Ästhetik des Wortes*, übers. v. Rainer Grübel und Sabine Reese, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1979, S. 93–94.

Lebensaufgaben samt seiner Verantwortung verfehlen kann. Daraus folgt jedoch ein ethisch schwerwiegender Schluss: Nur in der Kunst ist die göttliche Stellung des Künstlers am Platz. Übertragen auf das Leben, besonders auf das Verhältnis zu anderen Menschen, bedeutet die ästhetische Position *nicht* seine Göttlichkeit, sondern ist ein Frevel. Sie ist keine vollendende Wohltat, sondern eine gefährliche Anmaßung.

Hier brechen die Analogien ›Autor – Held‹, ›Gott – Mensch‹ und ›Ich – der Andere‹ zusammen. Oder vielmehr: Sie gelten immer noch, aber sie zeigen sich als moralisch zweifelhaft und vermessen. Denn behält man wie der Autor eines Kunstwerks eine ästhetische Distanz dem anderen Menschen gegenüber, beansprucht man für sich das Privileg eines ergänzenden Blickes bzw. die Macht, den Anderen jeden Augenblick seines Lebens zu vollenden und zu bestimmen. Aber der Andere ist kein Held einer Geschichte, die ich erfinde, kein Objekt meiner Phantasien; er ist eine lebendige Realität, die mir im Grunde verschlossen und mir gegenüber souverän bleibt. Nur ein Schriftsteller kann seinen Protagonisten als Objekt betrachten, indem er alle Geheimnisse seiner Seele durchdringt. Untereinander können wir es niemals tun. Darum gleicht unsere Festlegung von dem Sinn des fremden Lebens dem Töten. Eben dies sagt Bachtin an mehreren Stellen: Zu leben bedeutet, nicht vollendet zu sein, »unabgeschlossen« zu bleiben.<sup>151</sup> Aber wenn dem so ist, dann ist die vollendete Tat des Autors nicht nur Ergänzung und Rechtfertigung, sondern auch das Zum-Objekt-Herabwürdigen, das Tot-Machen. Man könnte es auch anders, weniger dramatisch, ausdrücken: Der Protagonist ist für uns umso lebendiger (überzeugend als lebendige menschliche Gestalt), je mehr Freiheit seine Subjektivität gegenüber dem verwerfenden oder rechtfertigenden Blick des Autors behält. Wenn der Letztere völlig dominiert, wird sein Held zu einer toten Konstruktion, zum Schema, das gewisse Ansichten vermittelt, aber im Grunde misslungen ist.

Dennoch, übertragen auf die Beziehung ›Ich – der Andere‹ stellt die Position des Autors nicht bloß ein misslungenes Kunststück dar, sondern etwas Gefährliches, wenn auch Unvermeidliches. Eine ästhetische Distanz zu den anderen Menschen ist zwar notwendig und sie ist faktisch immer da: So wie wir eine Vorstellung davon haben, wie der Andere aussieht, haben wir eine bestimmte Auffassung davon, wie er selbst ist. Und dies kann tatsächlich, wie Bachtin es sah, eine wohlwollende Tat sein, in dem Sinne, dass das Unbestimmte bestimmt und beim Namen

---

<sup>151</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 67.

genannt wird bzw. das Leben des Anderen aus einer nie erfüllten Aufgabe zu einer festen »Schon-Realität« wird. Dennoch bedeutet es auch ihn zu töten. Denn der Andere als lebendiges Wesen *ist* nicht. Er lebt, das heißt: Er *steht* sich immer noch *bevor*. Darum wird ihm das äußere Wort nicht Begnadigung und Vergebung, wie Bachtin es mit Anspielung auf das Christentum immer wieder betonte, sondern Beschuldigung und Verwerfen. Und dies selbst dann, wenn es ein liebevolles Wort ist. Denn das Töten besteht nicht nur im Tadeln, sondern auch und vor allem im Bestimmen. Darum sagt Bachtin, dass »alle künstlerisch vollendeten und überzeugenden Charaktere [...] in einem bereits abgestorbenen Sinnkontext des Lebens liegen«<sup>152</sup>. Der Verlust der Offenheit bedeutet Tod. Das Leben, haben wir oben gezeigt, ist ein prinzipiell offener Weg. Es ist das Werden, nicht das Sein; die Bewegung, nicht die »Schon-Realität«; die Freiheit, nicht die Gegebenheit.

Eben an dieser Stelle erkennt ein aufmerksamer Leser Bachtins, dass die Kunst kein Vorbild des Lebens sein darf. So wenig wie der Autor Gott ist, ist die von ihm erschaffene Welt eine lebendige Realität. Vielmehr imitieren die beiden nur – Gottes Allmacht und die offene Realität des Handelnden, indem die ästhetische Grenze zwischen der Welt eines Kunstwerkes einerseits und dem Leben seines Autors und dessen Lesers andererseits gezogen wird. Diese Grenze ist die Bedingung des Ästhetischen. Sie zeigt gleichzeitig, was die Welt des Kunstwerks *nicht* ist: Sie ist keine lebendige Realität. Der Autor ist Gott der Toten.<sup>153</sup> Vom jüdisch-christlichen Gott wissen wir dagegen, dass er »kein Gott von Toten« ist, sondern »von Lebendigen«, »denn für ihn leben sie alle« (Lk 20, 38). Mehr noch: Er verbietet das Töten, es ist sein Gebot, dass der Mensch nicht nur für sich selbst offenbleibt, sondern auch dem Anderen die Freiheit in diesem Sinne gewährt. Das alles kann das Thema der Kunst sein (besonders in der russischen Literatur sind diese Themen präsent und wurden in diesem Kontext für Bachtin bedeutsam). Aber es sind nur ihre Themen, nicht ihr Werk. Das heißt: Solange die Kunst als solche wahrgenommen wird, gelingt die ästhetische Verklärung des Ethischen. Wird diese jedoch auf das Leben übertragen, wird sie zu einer Grausamkeit. Auch dies ist vielleicht eine unter vielen Aufgaben der Kunst: uns auf den wesentlichen Unterschied zwischen der Phantasiewelt

<sup>152</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 101.

<sup>153</sup> Vgl. »Die ästhetisch schöpferische Beziehung zum Helden und seiner Welt ist eine Beziehung zu einem Todgeweihten (moriturus).« (Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 251).

und dem Leben, zwischen der freien Spielerei des Ästhetischen und dem Ernst des Ethischen aufmerksam zu machen.

Bachtin richtete seine Aufmerksamkeit vor allem auf die ästhetische Tätigkeit des Künstlers, gemäß seiner Aufgabe, Kunstrichtungen und Kunstgattungen in dieser Hinsicht zu unterscheiden. Das Ethische, das das Töten im oben beschriebenen Sinne verbietet, wurde von einem anderen Philosophen profund aufgefasst, der allerdings sich ebenso sowohl von der Phänomenologie als auch von der russischen Literatur inspirieren ließ. Mit seiner Kritik an der europäischen Philosophie als jener der Totalität versuchte Emmanuel Lévinas die Ethik auf einer Transzendenz zu gründen – auf der radikalen Transzendenz des Anderen.

Die Ethik vollzieht sich nach Lévinas im Jenseits zur ontologischen Gegebenheit.<sup>154</sup> Diese ist eine Totalität, die durch Ansprüche der Vernunft entsteht. Sie wird jedoch durch den Anderen durchbrochen. Er ist *meiner* Totalität gegenüber eine radikale Exteriorität – das Unendliche, das immer anders ist als *mein* Denken, *meine* Vorstellungen, *mein* Verständnis. Er ist kein Held *meiner* Geschichte. Oder vielmehr: Ich könnte ihn zu einem machen. Dies wäre jedoch ein Verstoß gegen das Ethische. Lévinas verbindet den phänomenologischen Durchbruch der Totalität durch den Anderen mit dem biblischen Gebot: Du darfst nicht töten. Eben das sagt das Unendliche, das *mich* aus den Augen des Anderen anschaut: ›Ich lebe und bin immer anders, als du denkst; und wenn du mich als einen Moment deines Denkens, als eine Rubrik unter anderen, als eine vollendete Tatsache betrachtest, würdigst du mich zu einem toten Ding herab, das ich, genauso wie du selbst, niemals sein will‹. Wenn dies übertrieben klingt, bedenke man die Ereignisse, die Lévinas immer in Erinnerung behielt: Das Ermorden der Juden während des Zweiten Weltkrieges wurzelte (wie jeder Antisemitismus) in festen Vorstellungen, wie die Juden so sind. Das Töten durch Begriffe hatte grausames Ermorden zur Folge.

Abgesehen von solchen extremen historischen Beispielen, kann man sich auch heute selbst vergewissern, dass das Herabsetzen eines anderen Menschen auf bestimmte Begriffe bei diesem zum Widerstand aufruft. Man merkt es allerdings nur, wenn es sich um einen selbst handelt. Keiner von uns will als »typisch« beurteilt werden (ein typischer Russe, Deutscher oder Jude, ein typischer Professor, Bankmanager, Verkäufer usw.). Und zwar unabhängig davon, ob wir unsere Heimat

---

<sup>154</sup> Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München: Alber, 1987.

bzw. unseren Beruf mögen oder nicht. Die Bezeichnung als »typisch« ist eine Beleidigung, der man sich widersetzt. Warum ist das so? Aus einem Grund, der von beiden, Bachtin und Lévinas, dargelegt wurde: Weil kein Begriff *mich* als einen lebendigen Menschen bestimmen kann; weil der Versuch eines solchen Bestimmens *mir* gegenüber immer ungerecht bleibt und Gewalt gleichkommt. *Ich* bin immer anders als solche Beschreibungen und empfinde diese Offenheit als Bedingung *meines* Lebens. Darum werde *ich mich* jeglicher Definition *meiner* widersetzen. Das Problem ist jedoch, dass *ich* jene Ungerechtigkeit, die *ich*, wenn es um *mich* selbst geht, empfindlich verspüre, in meinen Urteilen über andere Menschen zum größten Teil nicht merke. Es scheint sowohl angemessen als auch gerecht zu sein, zu sagen, dass sie so und so sind. Denn solche Urteile erleichtern *mir* die Orientierung, wie jede feste Vorstellung von Realität um *mich* herum. Der Andere wird jedoch somit nicht nur zu einem Ding, sondern auch zu einem Abwesenden. In der Situation, der Lévinas besondere Aufmerksamkeit schenkt, »von Angesicht zu Angesicht«, <sup>155</sup> zeigt sich das Festlegen des Anderen dagegen am klarsten als das, was es ist – als Töten. Denn sein Gesicht (Lévinas sagt: »Antlitz«<sup>156</sup>) offenbart: Er ist anders als alle *meine* Vorstellungen – sowohl die äußere (sein Gesicht) als auch die innere (seine innere Qualität als Mensch). Er ist sogar radikal anders, er ist das Unendliche jenseits aller Totalitäten. Auch gegen diese Erfahrung kann man sich wehren, man kann töten. Eben dies hat nach Lévinas das europäische Denken immer getan. Es war der siegreiche Gang der Ontologie, des Seins, der Totalität – auf Kosten der Transzendenz und des Unendlichen, auf Kosten des Anderen. Und dennoch kann das Ethische sich immer wieder ereignen. Mehr noch: Es ereignet sich jedes Mal neu, wenn zwei Menschen sich begegnen – vor jeglicher Totalität, d. h. bevor die persönliche Willkür sich anmaßend gegen die lebendige Realität des Anderen stellt.

Ohne tiefer auf das Denken von Lévinas einzugehen, möchte ich nur zwei Punkte noch hervorheben. Der erste betrifft die Kunst. Hier grenzt sich Lévinas' Denken u. a. von dem Heideggers ab: Für Heidegger eröffnet die Kunst, und ganz besonders die Poesie, den Zugang zum Sein. Dem stimmt Lévinas zu, wertet es aber um. Die Poesie hat mit dem Sein zu tun, weil der Andere für sie nur ein Gegenstand, kein

<sup>155</sup> Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 95.

<sup>156</sup> Vgl. »Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet, nennen wir nun Antlitz.« (Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 63).

Gesprächspartner ist. Die Rede, die den Anderen anspricht, die ihn nicht zu einem Moment der eigenen Totalität herabwürdigt, sondern seine Transzendenz bewahrt, ist dagegen »Prosa«. Denn sie »bricht in jedem Augenblick den Zauber des Rhythmus und verhindert, daß das anfängliche Reden zu einer Rolle wird.«<sup>157</sup> Damit wird das Unpoetische, das Nicht-Künstlerische der Ethik bei Lévinas betont. Der Rhythmus ist das, was das Unendliche zur Gegebenheit, das Jenseits zum Sein, das Leben zum Tod macht. Hier stimmt Bachtin mit Lévinas überein:

»Ein Leben (Erleben, Bestreben, Handeln, Denken), das als moralische Freiheit und Aktivität erlebt wird, kann keinem Rhythmus unterworfen werden.«<sup>158</sup>

Das Leben ist unpoetisch, es ist kein Kunstwerk. Nach Bachtin gilt das vor allem für das eigene Leben:

»Ich bin nicht der Held meines Lebens.«<sup>159</sup>

Dennoch zeigt gerade diese Übereinstimmung von Lévinas und Bachtin das Fragliche der ethisch-ästhetischen Differenz, wie Bachtin sie aufgefasst hat: Wenn *ich* kein Held *meines* Lebens bin, so lange *ich* lebe, darf auch der lebendige Andere *nicht* zum Helden herabgesetzt werden. Er darf nicht poetisiert und einem künstlerischen Rhythmus unterworfen werden. Er darf nicht zu einem Objekt *meiner* Dichtung werden, sondern soll ein Gesprächspartner bleiben. Sonst wäre das Ethische verfehlt.

Der zweite Punkt betrifft Gott. Gott ist nach Lévinas nicht nur der radikal Andere, sondern auch derjenige, der die Radikalität der Andersheit ermöglicht.

»Für den Schöpfer liegt gewiß ein großer Ruhm darin, ein Seiendes auf die Füße gestellt zu haben, das zum Atheismus fähig ist [...], das bei sich zu Hause ist [...].«<sup>160</sup>

Der Atheismus ist hier nicht als Verneinung Gottes zu verstehen, sondern als Selbstständigkeit des Seienden im Sinne seines Bei-sich-zuhause-Seins, seiner Nicht-Bedürftigkeit. Mit Blick auf Bachtins Theorie des Ästhetischen könnte man es folgendermaßen interpretieren: Der Atheismus ist *eine radikale Ablehnung der ästhetischen Vollendung*, die von Gott her kommen könnte, ebenso von anderen Menschen.

<sup>157</sup> Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 292.

<sup>158</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 181.

<sup>159</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 175.

<sup>160</sup> Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 76.



Hier scheiden sich die Wege von Bachtin und Lévinas.<sup>161</sup> Denn Bachtin bestand gerade auf der Bedürftigkeit des Menschen, auf seinem Verlangen nach der äußeren Ergänzung seines Lebensentwurfs, der sonst in seinem Sinn und Wert unbestimmt bleiben muss. Lévinas leugnete dagegen diese Not und sah die Vollendung als ausschließlich negativ, als das Töten. Freilich sprach auch er vom Begehren, jedoch war es das Begehren nach dem Anderen jenseits jeglicher Bedürftigkeit. Man sei zwar der Suchende, »es sucht aber der, dem nichts fehlt«.<sup>162</sup> Eben dies ist nach Lévinas die Bedeutung der Schöpfung *ex nihilo*. Die Schöpfung sei »weder Negation noch Limitation noch Emanation«, sondern »ein Wunder«: »das Seiende, das getrennt und geschaffen ist, [ist] nicht bloß aus dem Vater hervorgegangen, sondern ihm gegenüber ein absolut Anderer [...]«.<sup>163</sup> Gott ist kein aktiver Autor, vielmehr legt seine Passivität *meine* Aktivität frei: *Ich* bin der radikal Andere Gott gegenüber. Aber auch *mein* Verhältnis zu dem Anderen ist von einer Passivität und grundsätzlichen Asymmetrie gekennzeichnet: Auch *ich* bin gegenüber dem Anderen passiv, auch *ich* soll seine radikale Andersheit anerkennen. Mehr noch: Wenn *meine* Passivität zur Aktivität wird, wird sie zur Anmaßung der totalisierenden Vernunft, die den Anderen, und selbst Gott, als internes Moment der eigenen Entwicklung betrachtet (das philosophische Beispiel Lévinas' ist hier Hegel) – ein Frevel, der sowohl das europäische Denken als auch historische Katastrophen des 20. Jahrhunderts hervorbrachte.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes feststellen: Die phänomenologische Analyse der Beziehung zum Anderen bei Lévinas macht deutlich, dass die ästhetische Vollendung des Ethischen keine Wohltat ist, vielmehr eine frevelhafte Anmaßung. Eben das, was für die Kunst unerlässlich ist (der Autor in der Position Gottes, der dem Leben seines Helden Sinn und Wert verleiht), ist im Leben kein erlösendes Wort, keine Gnade, vielmehr ist es Tadeln und Töten. Dies ist es, was wir tun, wenn wir andere Menschen auf einen Begriff bringen, wenn wir ihr Leben

<sup>161</sup> Bachtin und Lévinas haben meines Wissens nichts voneinander gewusst. Ihre Philosophie des Anderen und die Gemeinsamkeiten sowie Differenzen zwischen ihnen gaben mehrmals Anlass für systematische Vergleiche. Vgl. z. B. die Untersuchung, die den Unterschied gerade in der Deutung des Verhältnisses zwischen Ich und dem Anderen betont, und zwar im Kontext des neuzeitlichen und postmodernen Problems der Subjektivität: Nealon, Jeffrey T.: *The Ethics of Dialogue: Bakhtin and Lévinas*, in: *College English*, 59/2 (Februar 1997), S. 129–148, s. dort Literaturhinweise auf die entsprechende Diskussion.

<sup>162</sup> Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 81.

<sup>163</sup> Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 423, 84.

auf einen bestimmten Sinn festlegen und in seinem Wert vollenden. Mehr noch: Wir sind dazu geneigt, nicht nur andere Menschen, sondern auch die Geschichte und selbst Gott in diesem Sinne zu töten. Auch sie werden auf Begriffe gebracht, auch ihr Sinn und Wert wird vollendet, die Realität wird zur ›Welt‹ und das Leben zum ›Sein‹. Das Dramatische solcher Realitätsauffassungen merken wir jedoch erst dann, wenn wir solche Prozedere auf uns selbst anwenden. Denn wird auch unser Ich zu einer Gegebenheit vollendet, wird unser Leben zu einem Projekt mit einem bestimmten, festgelegten Sinn, dann verliert man gerade die lebendige Offenheit, unsere Wege werden verengt, sie werden zu einem einzigen Weg – dem Weg zum Tode, weil dieser keine Weggabelungen, keine Optionen und folglich auch keine Entscheidungen mehr kennt. Wenn unsere ›Welt‹ sich in sich schließt, werden ihre Grenzen hart und unüberwindbar, sie sind keine beweglichen Horizontlinien mehr, sondern feste Schranken, über die wir unmöglich gelangen können. Eine solche Vollendung kommt einem Mord gleich und kann tatsächlich zu einem (Selbst-)Mord führen. Wenn alle Wege abgeschnitten sind, bekommt unser Leben einen bestimmten Sinn und Wert, jedoch ist es somit zu Ende.

Die Ethik von Lévinas bietet somit eine wesentliche Korrektur zu Bachtins Deutung der ethisch-ästhetischen Differenz an. Dennoch möchte ich hier noch einmal Bachtins Überlegungen in den Fokus rücken. Hatte er wirklich Unrecht, wenn er von der erlösenden Tat der Vollendung und Sinnggebung sprach? Handelte es sich dabei nur um eine abwegige Ästhetisierung, eine unberechtigte Übertragung des Ästhetischen auf das Ethische? Anders gefragt: Hat die Kunst tatsächlich ausschließlich eine negative Funktion, dass nämlich sie nur als Warnung vor einer solchen Verwechslung nützlich sein kann? Ich denke, das wäre ein voreiliger Schluss. Vielleicht gibt uns auch Bachtins Theorie des Ästhetischen etwas zu verstehen, was die Philosophie von Lévinas mit ihrem moralischen Pathos übersieht. Die ästhetische Vollendung wird tatsächlich begehrt. Denn sie ist eine Ergänzung von eigenen Bemühungen, die jeder von uns nötig hat, sie entlastet von übermäßigen Aufgaben, sie gibt die Einheit des Sinnes, die wir – hier würde ich Bachtin zustimmen – bitterlich brauchen, jedoch uns selbst nicht geben können. Wir sind auf solche Ergänzungen unseres Unvermögens, auf solche Abschlüsse, angewiesen. Wir müssen gelegentlich ein Fazit unseres Lebens ziehen, wenn auch nur, um etwas loszulassen, was uns in der Vergangenheit bedrückt. Das kann man, wie Bachtin es mehrmals betonte, nicht selbst tun. Dafür bedarf man eines Anderen. Dennoch

ist die Gefahr, dass eine solche vollendende Tat alle weiteren Wege versperren wird – hier möchte ich auch Lévinas Recht geben –, nicht zu unterschätzen. Die Vollendung der Vergangenheit darf nicht die Zukunft verschließen, sondern soll sie, umgekehrt, ermöglichen.

Eine solche Vollendung, die den neuen Anfang gewährt, statt ihn zu verriegeln, ist für den Menschen bis zu dem Grad notwendig, dass sie für ihn einem unbedingten und dennoch unerfüllbaren Gebot gleichkommt, das Bachtin folgenderweise zum Ausdruck brachte:

»Die Forderung: Lebe so, dass jeder Augenblick deines Lebens der abschließende letzte Augenblick und gleichzeitig der Augenblick eines beginnenden neuen Lebens sein könnte – diese Forderung ist für mich prinzipiell unerfüllbar [...].«<sup>164</sup>

Diese doppelte Aufgabe, jeden Moment des eigenen Lebens als das Ende und gleichzeitig als einen neuen Beginn zu betrachten, also ästhetisch und ethisch zugleich, impliziert eine ständige Überforderung. Denn:

»Für mich kann kein einziger Augenblick so selbstgenügsam werden, dass er sich wertmäßig als legitime Abschließung des ganzen Lebens und als würdiges Gestaltungsprinzip eines neuen Lebens begreifen könnte. Aber in welcher Wertebene können dieses Ende und dieser Anfang liegen? Die Forderung wird, soweit sie von mir akzeptiert wird, sogleich zu einer unerreichbaren Aufgabe, im Lichte deren ich immer in einer absoluten Notlage sein werde. Möglich ist für mich nur die Geschichte meines Falls, prinzipiell unmöglich aber ist die Geschichte eines stetigen Aufstiegs.«<sup>165</sup>

Dies scheint eine Unmöglichkeit zu sein: Man muss sich zu einer Einheit sammeln, deren Grenzen im nächsten Augenblick überwunden werden. Darum ist man auf Hilfe angewiesen. Nur ein Anderer kann *mich* vollenden und *mein* Unvermögen, *meine* Ohnmacht ergänzen. Ist eine solche ästhetische Vollendung das Töten, wie Lévinas es unterstellte, oder hat Bachtin es mit Recht als Wort der Gnade bezeichnet?

Wenn man Gedanken von Lévinas und Bachtin aufeinander bezieht, könnte man Folgendes sagen: Das wahrhaftig Dramatische unseres Lebens besteht darin, dass wir die ästhetische Vollendung brauchen; diese wird jedoch zum Ende eines Weges, kein neuer Anfang, sondern ein Versperren. Wie kann sie unser Leben wieder öffnen? Wie kann sie zu einem befreienden Wort werden, das ihm Sinn verleiht, es jedoch nicht darauf festlegt? Unsere Macht reicht fast niemals so weit.

<sup>164</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 185.

<sup>165</sup> Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*, S. 185.

Die Vollendung wird zum letzten Wort, zum Bestimmen, zum Mord. Im Kapitel 2 habe ich gezeigt, dass selbst unbelebte Gegenstände, die zum Objekt der Wissenschaft werden, sich einer solchen Behandlung widersetzen: Sie werden trotzig, selbstständig, anders; sie werden real. Gleiches, nur in viel stärkerem Ausmaß, gilt für die Menschen um uns herum. Der andere Mensch will kein Objekt der Interpretation, noch weniger ein totes Konstrukt sein. Er kämpft gegen unsere Vollendung – mit anderen Vollendungen, mit anderen Konstruktionen. Es entstehen zahlreiche Auslegungen des Ganzen, in dem jede von ihnen die absolute Macht für sich beansprucht, die Macht eines souveränen Subjekts, eines Autors, der die Realität als das Ganze auffasst und somit auch den Platz bestimmt, der dem Anderen darin gebührt – gleichsam einem Objekt unter anderen Objekten seiner Dichtung. Eine solche Anmaßung ruft nicht nur zum Widerstand, sondern zu weiteren Ansprüchen und weiteren Bestimmungen auf. In der Sprache von Lévinas ist es die Gewalt, die zur Gewalt ruft; in der Sprache der Machtphilosophie – die Macht der Ideologien, die sich gegen andere Ideologien richten. Es scheint ein Wettbewerb der Mächte zu sein, die die Realität als Gegebenheit festlegen sowie das Subjekt-Objekt-Verhältnis, wobei es nur darauf ankommt, wer nun zum Subjekt der Interpretation erhoben und wer zu ihrem Objekt herabgewürdigt wird, und dies je nachdem, wer sich als Stärkerer und wer sich als Schwächerer erweist. In diesem Fall kann und darf es keine absolute Macht geben. Eine solche Macht würde den Kampf zwar beenden, jedoch nur dadurch, dass sie als die stärkste alle anderen Mächte unterdrückt bzw. alles Lebendige tötet, so dass es nur tote Objekte, keine lebendigen Subjekte der Erkenntnis und Verantwortung mehr geben würde – genau wie Jonas es befürchtete, indem er das Konzept der Allmacht entschieden ablehnte.

Dennoch können wir weder auf die begehrte Vollendung der Vergangenheit noch auf einen neuen Start in die Zukunft verzichten. Um diese immer wieder denkbar zu machen, ist folglich eine Macht erforderlich, die nicht nur unermesslich groß ist, sondern auch *anders* als alle uns bekannten Mächte. Erinnern wir uns daran, wie Bachtin die christliche »ethisch-ästhetische[] Güte« deutete. Das Ästhetische war dort im Grunde auch ethisch, und dies, weil es die innere, ethische Perspektive bewahrte und immer wieder ermöglichte. Dies ist die Ethik einer anderen, höheren Qualität: Sie verleiht Sinn und Wert, nicht indem sie festlegt und somit verurteilt, sondern indem sie *verzeiht*. Das Ästhetische besteht hier nicht bloß im Zuschauen und Bewerten, es ist aktiv – eine Handlung, die den leidenden, suchenden und hoffenden

Menschen entlastet, indem es nicht nur von außen her, sondern auch von oben herab auf ihn kommt. Da es sich dabei um eine nicht nur quantitativ-größere, sondern auch eine qualitativ-andere Macht handelt als unsere, bekämpft sie unsere Entscheidungen, Wünsche und Hoffnungen nicht, sondern öffnet über sie hinaus neue Wege, die von ihnen versperrt wurden. Sie ist somit keine absolute, sondern eine *vollkommene* Macht – Freiheit von allen Einschränkungen, die sowohl wir selbst als auch die anderen für uns sowie wir für sie errichtet haben. Dies wäre die frohe Botschaft: *Gott kann und will in jedem Moment unseres Lebens uns zu einem neuen Anfang verhelfen, zur Freiheit, neue Wege zu gehen, indem die alten abgeschlossen und hinter uns gelassen werden.* Seine Macht steht in keiner Konkurrenz zu unserer, sondern *entgrenzt das, was wir begrenzen*, und *ermöglicht das, was wir unmöglich gemacht haben* – für uns selbst und für die anderen. Was auch immer geschehen mag, Gott *kann* eine Tür öffnen. Denn er kann vergeben. Sowohl seine Macht als auch seine Güte werden dazu reichen, auch den Tod in eine neue Geburt zu verwandeln. Darum wird unsere innere Perspektive zwar vollendet, aber nicht vernichtet. Sie wird zum Geburtsort eines neuen Sinnes, zur Befreiung von Schranken der Selbst- und Fremdbestimmung, zum Weg aus der Sackgasse der Unfreiheit.

Um solch eine Macht zu denken – eine Macht, die nicht einfach größer ist als jede uns bekannte Macht, sondern die keinen Wettkampf mit den anderen Mächten braucht –, müssen wir allerdings die Vorstellung von ›Welt‹ hinter uns lassen, ebenso von dem Sein und den ontologischen Gegebenheiten. Die Realität ist keine ›Welt‹ und kein ›Sein‹, sie ist auch nicht eine Summe von vorgegebenen Möglichkeiten, die nur darauf warten, realisiert oder verfehlt zu werden. Die Grenzen solcher ›Welten‹ gelten nur so lange absolut, wie sie als etwas Festes, als fester Boden eines Flussbettes, glaubwürdig erscheinen – als ob alle Möglichkeiten in ihnen bereits eingebettet wären und wir zwischen ihnen nur noch wählen müssten. Selbst Gott müsste dann, wie bei Leibniz, zwischen den feststehenden, von Ewigkeit her samt ihren Grenzen und Gesetzen gegebenen ›Welten‹ wählen. Wenn wir dagegen die Realität nicht als ›Welt‹, sondern als verdichtete und verhärtete, jedoch im Grunde immer noch bewegliche Interpretationsketten begreifen könnten, würde jeder Moment dieser Bewegung zu einer errungenen Macht der Interpretation, die entweder die anderen Interpretationen unterdrückt oder, umgekehrt, ihnen eine weitere Entfaltung erlaubt. Die Realität bestünde dann nicht aus Mauern und Sackgassen, an denen wir ständig Anstoß nehmen (die Widerständigkeit), sondern aus den *immer neu entstehenden Wegen*,

die einmal gebahnt, fest und stabil zu sein scheinen, die jedoch genau genommen Wege über dem Abgrund sind – einem Seil gleich, auf dem, wie Wittgenstein es einmal ausdrückte, ein religiöser Denker wie tanzend läuft, »beinahe nur auf der Luft«.

»Und doch lässt sich auf ihm wirklich gehen.«<sup>166</sup>

Eine solche Realität ist nicht eine beliebige Konstruktion, wie z. B. die »Neurealisten« es befürchten. Sie ist aber auch nicht etwas ein für alle Mal Gegebenes. Sie ist Frucht der Interpretationen. Diese stehen uns jedoch nicht etwa zur Verfügung, sie sind keine bloßen Phantasien, sondern eine schwer errungene Macht, die jede einzelne Konstruktion korrigieren und grundsätzlich verändern kann. Wenn eine solche Macht *alle* Grenzen der vorhandenen Interpretationen (»Welten«) durchbrechen könnte, müsste man sie als allmächtig bezeichnen. Die Interpretationen neigen nämlich dazu, das Subjektive in das Objektive zu verwandeln. Eine wahrhaftig souveräne Macht würde dagegen die von allen anderen Interpretationen errichteten Grenzen überschreiten, nicht indem sie sie negiert und bekämpft, sondern indem sie ihnen neue Spielräume öffnet, nicht dadurch, dass sie Subjekte zu Objekten herabsetzt, sondern dadurch, dass sie diese als souveräne Subjekte ihres Lebens würdigt und bewahrt. Sie wäre die Allmacht – eine vollkommene Macht über alle Interpretationen und folglich der höchste Grad der Realität.

Die Auslegung der Allmacht als Macht zur Ermöglichung eines Neubeginns dort, wo alle Wege abgeschnitten zu sein scheinen, hebt, wie mir scheint, manche scheinbar unlösbaren Probleme der philosophischen Theologie auf. Eine solche Macht ist nicht absolut im Sinne des unterdrückenden Dominierens über die anderen, sondern sie ist vollkommen im Sinne von unbeschränkt: Sie kennt keine Sackgassen. Sie steht nicht in Konkurrenz – weder zur menschlichen Freiheit noch zur Freiheit der Natur, dem Zufall. Unsere Freiheit wird durch sie gerade ermöglicht. Besonders dann, wenn eine letzte Grenze erreicht zu sein scheint, kann sie einen neuen Weg öffnen. Auch der Zufall kann einer solchen Macht nichts entgegensetzen, er kann niemals in eine Sackgasse führen. Denn in allen Sackgassen ist die Allmacht tätig, die diese durchbrechen kann. Eine solche Allmacht kann der Macht der Realität nicht entgegengesetzt werden. Denn sie *ist* diese Macht – die mächtigste Realität, in der alle anderen Mächte wurzeln.

---

<sup>166</sup> Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, S. 554.

So wie die Macht nicht als Habe bzw. als knappes Gut gedeutet werden muss, so wie der Sinn der Freiheit wesentlich verkürzt wäre, wenn wir sie als ein spontanes, aus dem Nichts entspringendes Wählen auslegen würden, wäre der Sinn der Realität verfehlt, hätten wir sie als harte »Seins-Gegebenheit« missdeutet, um den Ausdruck Bachtins noch einmal zu benutzen. Ebenso würden wir den Sinn der Allmacht missverstehen, wenn wir sie als totale Kontrolle über die Welt auffassen würden. Denn die Welt gibt es nicht, ebenso wenig wie Welten. Nur im Roman sind die Schranken der Realität klar markiert und nur in einem Kunstwerk ist die ästhetische Distanz unüberbrückbar – selbst wenn man mit ihr spielt, wie in der modernen Literatur, selbst wenn man die Grenze zwischen Kunst und Leben negiert, wie in der modernen Kunst. Ein solches Negieren und solche Spielereien sind nur dann möglich, wenn diese Grenze noch erkennbar ist; sonst entfällt der Effekt, das Kunstwerk wird nicht mehr als solches wahrgenommen. Die Realität kennt dagegen keine harten Grenzen, sie ist die von Lévinas angesprochene Transzendenz, das Jenseits der Ontologie. Darum kann sie sich nicht nur als stärkere oder schwächere Macht bzw. als Ohnmacht zeigen, sondern auch als Allmacht, und zwar in dem an der Richtschnur der ethisch-ästhetischen Differenz neu gewonnenen Sinne der *Freilegung der Möglichkeiten, die noch nicht vorhanden sind*, im Sinne der *Öffnung der Sackgassen*, die durch alle anderen Machtausübungen entstehen – das unerlässliche Öffnen des Lebensweges zu einer neuen, unerwarteten und unverdienten Freiheit.

Das Wort der ästhetischen Vollendung kann also tatsächlich das Wort der »ethisch-ästhetischen Güte« sein, aber nur, wenn es das Wort der Vergebung ist, das das Leben wieder ermöglicht: »[...] Ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!« (Joh 3, 11) Alles andere wäre Grausamkeit und käme dem Töten gleich. Die christliche Realitätsauslegung, die auf ausnahmslose Vergebung hinausläuft, verändert die Realität, sie legt neue Wege frei, die vorher unbekannt gewesen sind und für unmöglich gehalten wurden. Dort, wo man nur eine starre Alternative sah (an dieser Stelle die Wahl, vor die Jesus gestellt wurde: entweder Steinigung der Sünderin nach dem jüdischen Gesetz oder Begünstigung der Sünde), öffnet sich die Tür zu einer weiteren Möglichkeit (man kann Sünden als solche bezeichnen, dem Sünder aber einen neuen Anfang ermöglichen, jenseits solcher Bestimmungen). Die Freiheit, so wurde es oben dargelegt, besteht gerade darin, dass eine Tür immer offenbleibt. Um eine solche »Tür« offenzuhalten, bedarf es jedoch einer unvorstellbaren Macht, die anders ist als alle Mächte, die

wir kennen.<sup>167</sup> Ihr Werk ist *die Entgrenzung der ›Welt‹ zur Realität, die Eröffnung der Immanenz zur Transzendenz*, – ein Werk, das, einmal vollbracht, seine Wirkung unendlich entfalten kann. Denn auch hier wird die errungene Macht zur Realität – zur Realität, die über alle Sackgassen und Mauern hinweg und selbst über den Tod hinausführt.

Die Allmacht steht nicht in Konkurrenz zu anderen Mächten, sie antwortet nicht mit Gewalt auf Gewalt. Der Wettbewerb der sich gegenseitig bekämpfenden Interpretationen wäre nur auf einem engen Feld möglich, wo die Wege nicht unendlich erweitert werden können, – in einer in sich immanent geschlossenen Welt mit festen Grenzen. Die Realität als Macht kennt dagegen solche Beschränkungen nicht. Darum ist das Gebot, dem Bösen nicht zu widerstehen, in der Bergpredigt zentral.<sup>168</sup> Es bedeutet nicht nur Verzicht auf Gewalt. Oder vielmehr: Ein solcher Verzicht ist keine bloße Passivität, keine Resignation angesichts des Bösen, keine Machtentsagung. Er ist Aktivität in Passivität, Überwältigung durch Hingabe, Macht in Ohnmacht. Das Kreuz Christi steht für eine solche Hingabe, die zugleich aktiv und passiv ist, die darum die Allmacht Gottes freilegt. Diese verhindert das Töten nicht (der Mensch kann selbst Gott töten), lässt es aber nicht das letzte Wort sein. Damit verändert sie die Realität, ohne in ihre Souveränität einzugreifen. Das, was als Niederlage erschien (die Kreuzigung Christi), bleibt bestehen, wird weder ungeschehen noch unbedeutsam. Aber der Sinn dieser Niederlage wird radikal verändert: Sie wird zu einem Sieg, der seine Wirkung auf die Zukunft unendlich entfalten kann. Solche Umkehrungen des Sinnes *vollenden die Vergangenheit, indem sie die Zukunft neu öffnen*, und bahnen Wege, die auch andere gehen können. Denn die Tür zu einer neuen Realität steht nun offen. Ob man durch sie hineingeht, kann allerdings nicht erzwungen werden. Auch in diesem Sinne steht die ›Tür‹ offen: Sie ist eine Einladung und ein Aufruf, keine Gewalt.

Die vorgelegte Interpretation der Allmacht ist in der Theologie sicherlich nicht unbekannt. Dass das Kreuz Christi als Macht in Ohnmacht zu verstehen ist, wurde theologisch mehrmals reflektiert – von

---

<sup>167</sup> Oder vielmehr: Die so verstandene Allmacht ist selbst die Tür, die immer offensteht (vgl. Joh 10, 9).

<sup>168</sup> Das Gebot der Bergpredigt »Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand« (Mt 5, 39) wurde mehrmals zum Gegenstand der Interpretation und zum Stein des Anstoßes. So hat Lew N. Tolstoj diesen Satz als Schlüssel des Evangeliums gedeutet, was zu heftigen philosophisch-theologischen Diskussionen geführt hat. Unter anderem hat Nietzsche Tolstojs Gedanken in *Der Antichrist* aufgenommen und umgedeutet. Vgl. die Anm. 141 im Exkurs 2.



Gregor von Nyssa bis Hans Urs von Balthasar. Diese alte theologische Formel rückt jedoch in der Perspektive der Auffassung von Realität als Macht in ein neues Licht und kann nun philosophisch neu gedeutet werden. Selbst der alte Streit von Realisten und Nominalisten könnte aus dieser Perspektive neu beleuchtet werden. Der gegenseitige Verdacht – man wolle die Allmacht Gottes beschränken, indem man sie den Vernunftprinzipien unterwerfe bzw. indem die Welt der Macht des Zufalls überlassen werde, – ist auf beiden Seiten nur solange berechtigt, solange wir die Schöpfung als gegebene ›Welt‹ ansehen. Wenn die Realität nicht als ›Welt‹, sondern als Macht gedacht wird, unterliegt Gottes Allmacht dagegen keinen Beschränkungen – weder jenen der Vernunft noch des Zufalls. Sie konkurriert mit ihnen nicht einmal. Denn sie reicht über alle solche Schranken hinaus: Sie kann die ›Welt‹ überwinden (Joh 16, 33). Sie tut es jedoch nicht durch eine bloße Negation (dies wäre eine relative Macht) und nicht durch eine Unterdrückung (dies wäre die absolute Macht), sondern durch eine *Überbietung*. Eine solche Allmacht stünde nicht in einer unlösbaren Spannung zu den anderen Attributen Gottes – weder zu seiner Allwissenheit noch zu seiner Güte noch zu seiner Gerechtigkeit. Denn ist die Realität keine ›Welt‹, besteht auch die Allwissenheit nicht in einer bloßen Übersicht über alle vorhandenen Möglichkeiten; die Güte nicht im Wählen des Notwendig-Besseren und die Gerechtigkeit nicht darin, dass jeder bekommt, was er verdient. So wie die Allmacht als Macht zur Überwindung aller Schranken verstanden werden könnte, wäre die Allwissenheit das Wissen, das über das Gegebene hinausreicht; die Güte und die Gerechtigkeit bestünden darin, neue Wege jedem zu gewähren, der nach ihnen begehrt. Mit anderen Worten: Alle Attribute Gottes würden darauf hinauslaufen, den Lebenden das Leben immer wieder zu ermöglichen.

Denken wir zum Ende an noch ein Attribut Gottes, das ebenso wie die anderen zu gravierenden Paradoxien führt, – die Unveränderbarkeit. Dass Gott außerhalb der Zeit steht, da er die Zeit erschaffen hat, überfordert unseren Verstand, wie schon Augustinus feststellen musste.<sup>169</sup> Er wies darüber hinaus auf die nicht aufzulösende Spannung im Bild Gottes hin: Gott bleibe ewig jung und ewig alt, er sei immer in Bewegung und immer ruhend; er liebe, werde zornig und eifersüchtig, ohne sich aufzuregen oder etwas zu entbehren.<sup>170</sup> Augustinus bestand

<sup>169</sup> Vgl. die berühmte Stelle in *Confessiones* bzw. die von Augustinus aufgeworfene Frage, was Gott getan hatte, bevor er die Zeit erschaffen hat: Augustinus: *Bekenntnisse*, XI, 12.

<sup>170</sup> Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, I, 4.

dabei vehement darauf, dass diese Paradoxien die Unveränderbarkeit Gottes bedeuten: Gott bleibt in Ewigkeit so, wie er ist.<sup>171</sup> Im Anschluss an ihn geben sich die christlichen Theologien traditionell viel Mühe, um biblische Erzählungen von Gottes Eifersucht, Enttäuschungen und Entscheidungen so auszulegen, dass diese nicht im Sinne von Sinneswandlungen zu verstehen wären: Es sei nur eine menschliche Sichtweise, Gott sei jedoch sich selbst immer gleich, nichts könne ihn ändern.

Die Versuchung ist groß, hier, wie so oft, die Schwierigkeit durch die Entgegensetzung des Hebräischen und Griechischen zu lösen. Vielleicht ist die Unveränderbarkeit Gottes ein bloßes Erbe des griechischen Denkens sowohl bei Augustinus als auch bei den späteren Autoren, selbst ein gewisser Verrat an der hebräischen Deutung des Göttlichen? Eine solche Entgegensetzung von Platon und der Bibel scheint mir jedoch, zumindest an dieser Stelle, viel zu einfach zu sein. Schon deshalb, weil man auch in der Bibel, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, Stellen findet, an denen die Unveränderbarkeit Gottes behauptet wird. Freilich sind sie nicht besonders zahlreich, können außerdem in dem Sinn umgedeutet werden, dass es nicht um ein Attribut Gottes geht, sondern z. B. darum, dass Gott seinen Verheißungen treu bleibt.<sup>172</sup>

Dennoch lässt die ontologische Deutung Gottes als unveränderliches Seiendes seine Wirkung in der Geschichte tatsächlich nicht verstehen, wie diese in der Bibel geschildert wird. Ich erlaube mir nur eine letzte Überlegung dazu. Das Problem scheint vor allem darin zu liegen, dass man sich eine Veränderung zum einen als die vom Besseren zum Schlimmeren vorstellt, oder umgekehrt; beide kämen bei einem vollkommenen Wesen nicht in Frage.<sup>173</sup> Aber noch wichtiger ist zum anderen, dass der sich verändernde Gott der Zeit unterworfen wäre.<sup>174</sup> Er wäre damit nicht nur nicht allmächtig, sondern, wie manche modernen Philosophen, von denen oben die Rede war, es auslegen, dies wäre ein Argument gegen Gott überhaupt bzw. die Bestätigung seiner vollkommenen Ohnmacht, die von der Nicht-Existenz kaum unterschieden werden kann. Der Stein des Anstoßes ist hier jedoch m. E. nicht so sehr die Zeitlichkeit selbst, sondern die *Unumkehrbarkeit* der Zeit. Könnte Gott sich verändern, würde auch für ihn wie für uns gelten: Das, was sich einmal ereignet hat, kann niemals

<sup>171</sup> Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, I, 6; IV, 14; VII, 3, 7, 11, 17, 20; VIII, 1; XI, 7.

<sup>172</sup> Vgl. Mal 3, 6; Hebr 13, 8; Jak 1, 17.

<sup>173</sup> Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, XIII, 3. Vgl. auch die oben bereits angegebene Stelle im Jakobusbrief: »Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben herab, vom Vater der Gestirne, bei dem es keine Veränderung oder Verfinsterung gibt.« (Jak 1, 17).

<sup>174</sup> Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, XII, 15, 19.

rückgängig gemacht werden. Auch sein Weg wäre damit verengt und die Möglichkeiten wären abgeschnitten.

Hier möchte ich nicht auf das physikalische Problem der Zeitfeile eingehen, schon gar nicht eine neue philosophische Auslegung der Zeit anbieten, nur darauf hinweisen, dass auch diese zwei Einwände gegen die Veränderbarkeit Gottes sich auf der Konzeption der Realität als Gegebenheit, als ›Welt‹, gründen. Auch Gottes Allmacht erscheint hier als Gegebenheit, als immerwährendes Verharren in Vollkommenheit. Wenn das Bessere und das Schlimmere feststehen, ist nur eine Bewegung zwischen ihnen als zwischen zwei vorgegebenen Punkten möglich. Und wenn die Zeit eine Reihe von vorhandenen, ›harten‹ Zustände ist, deren Sinn ebenso feststeht, wäre die Vergangenheit der härteste Teil der ›Welt‹, der sich jeder Interpretation, folglich auch jeglicher Macht entzieht.

Das Problem der Realität der Vergangenheit wurde bereits im Kapitel 1 ausführlich besprochen. Dazu lässt sich nur Folgendes hinzufügen: Die ›Härte‹ der Vergangenheit ist schon deshalb zweifelhaft, weil es die Vergangenheit streng genommen nicht gibt. Schon Augustinus musste mit dieser Schwierigkeit ringen: Wo gibt es die Vergangenheit? Wenn wir nicht solchen abstrakten kosmologischen Theorien anhängen, wie das Multi- oder Blockuniversum, müssen wir mit Augustinus antworten: Nur in der Erinnerung. Und dennoch können wir nicht sagen, dass sie nicht real ist.<sup>175</sup> Sie ist real, jedoch jenseits jeder Gegebenheit. Aber mit ihr sind es auch die Zukunft und die Gegenwart. Denn der gegenwärtige Augenblick – dies hat die Phänomenologie, u. a. im Anschluss an Augustinus, mehrmals klargemacht – ist eine Bewegung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, die auf unser Gedächtnis und unsere Erwartung angewiesen ist.<sup>176</sup> Die Zeit ist folglich keine Gegebenheit, keine absolute Realität, wie etwa bei Jonas oder bspw. Dawkins und Meillassoux, sondern ein Zwischenraum, der, genauer betrachtet, kein Raum ist, sondern ein Zusammenspiel der Vergangenheit und der Zukunft – ein Geschehen, das dem Sein *transzendent* bleibt. Eben darum sprengt es die in sich immanent geschlossene ›Welt‹: weil die Realität »anders als Sein«, in der Offenheit der Transzendenz, geschieht.<sup>177</sup> Doch eben so haben wir oben die Zeitstruktur der Macht anhand Luhmanns Machttheorie

<sup>175</sup> Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, XI, 27–28.

<sup>176</sup> Vgl. Augustinus: *Bekenntnisse*, XI, 15, 20. Zur Bedeutung des augustianischen Denkens für die Phänomenologie s. Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt a/M: Klostermann, 1992.

<sup>177</sup> Vgl. Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. von Thomas Wiemer, Freiburg, München: Alber, 1998.

ausgelegt: als ein dynamisches Zusammenspiel von Vergangenheit und Zukunft, von Erwartungen, Enttäuschungen und Hoffnungen. Die Zeit ist wie die Realität selbst nicht gegeben. Jedenfalls hängt ihre Macht von der immer weiter sich entfaltenden Zukunft ab, nicht weniger, als diese von der Vergangenheit abhängt.

Die Allmacht, wie sie soeben gedeutet worden ist, lässt uns also auch die Zeit anders denken – als gegenseitige Abhängigkeit von Vergangenheit und Zukunft, die das Leben ermöglicht, indem das, was geschehen ist, zum Abschluss gebracht und gleichzeitig zum neuen Anfang eröffnet wird. Diese Deutung der Allmacht im Sinne der vollkommenen Macht, die alle Gegebenheiten durchbricht, weist auf einen weiteren, theologischen, Aspekt vom Sinn der Realität als Macht hin – *eine immer neue Sinngebung, die allen vorhandenen Sinn verändern kann*. Der Sinn der Vergangenheit lässt sich immer neu erschließen, er kann immer wieder für die Zukunft fruchtbar werden; damit wird der Sinn der beiden freigelegt. Die Gegenwart ist folglich nicht nur als flüchtiger Augenblick zu verstehen, der nicht festzuhalten ist, sondern als *Zeit der Sinngebung*, als Ereignis der *Umkehrung vom vergangenen Sinn in den Sinn, der bevorsteht*.<sup>178</sup>

Wenn wir also die Realität als Macht und diese als immer neue Sinngebung auffassen, als immer neue Ermöglichung der Zukunft durch die Vollendung und Umdeutung der Vergangenheit, dann wäre die Zeit prinzipiell umkehrbar: Der Sinn der Vergangenheit könnte sich immer in den neuen, die Zukunft öffnenden Sinn umwandeln. Dann wäre auch die Ewigkeit Gottes kein Verharren im Gegebenen und die Veränderungen wären nicht zwangsläufig Bewegungen auf das Bessere oder auf das Schlimmere hin. Das Bessere hätte mehrere Optionen, denn es stünde nicht fest; das Schlimmere könnte sich immer in das Bessere verwandeln. Gott, der sich verändert, unterliegt nicht der Zeit, wenn die Letztere keine absolute Realität ist, wie es heute oft stillschweigend vorausgesetzt wird. Wenn die Zeit nichts Festes, nichts Gegebenes ist, kann Gott in der Geschichte wirken. Das heißt, dass er ihr nicht als Autor oder als Zuschauer gegenübersteht. Er wartet und er hofft; er lässt sowohl die

---

<sup>178</sup> Eben so hat Lévinas die »messianische Zeit« gedeutet – als »Vollendung der Zeit«, die jedoch »nicht der Tod« ist, sondern die Verwandlung des »Fortwährende[n]« in die »Ewigkeit«. Dieser Gedanke blieb bei ihm allerdings dunkel: »Ist diese Ewigkeit eine neue Struktur der Zeit oder eine äußerste Wachsamkeit des messianischen Bewusstseins? – Das Problem geht über den Rahmen dieses Buches hinaus.« (Lévinas: *Totalität und Unendliche*, S. 417). Auch ich erlaube mir das Problem der Eschatologie außerhalb des Rahmens meines Buches zu lassen.

menschliche Freiheit als auch die Freiheit der Natur, den Zufall, sich frei entfalten. Dennoch behält er dabei seine Allmacht. Denn er öffnet immer wieder die Vergangenheit für die Zukunft, er erschafft immer neue ›Türen‹, besonders dort, wo die Interpretationen sich bis zu dem Grad verhärten, dass die Vergangenheit und mit ihr auch die Gegenwart und die Zukunft stillzustehen scheinen. Seine Allmacht bringt die Zeit immer wieder in Bewegung und mit ihr die Realität; sie schenkt ihnen das Leben.

Aber auch Gott selbst bleibt der Lebendige. Seine Einheit ist nicht die des Seins, sondern die einer Person, so wie wir diese mit Lévinas auffassen können: Eine Person kann man durch ihre Wirkungen kennenlernen und in diesen wiedererkennen; sie ist jedoch sich selbst niemals gleich, sondern stellt eine immer unvollendete Offenheit dar – die radikale Transzendenz des Unendlichen. Auch in diesem Sinne gilt Gottes Gebot nicht zu töten: Die lebendige Realität Gottes – seine Allmacht – darf nicht ästhetisch vollendet, sie darf nicht ideologisch aufgehoben und als bloße Konstruktion behandelt werden. Ihr dürfen keine Grenzen gezogen werden. Sie kennt keine. Sie bewahrt die eigene Offenheit und die eigene Freiheit, so wie sie auch die Offenheit der Natur und unsere Freiheit bewahrt. Denn nur in diesen und durch diese vollzieht sich das Leben – als eine machtvolle Bewegung auf eine immer neue Realität hin.

## Zusammenfassung

Die Frage nach der Allmacht hat uns zu einem neuen Sinn der Macht und der Realität als Macht geführt, die bei ihrer immanenten Auffassung nicht vorgesehen war. In einer in den eigenen Grenzen geschlossenen Welt wird die Realität zu einem engen Raum, in dem größere und kleinere Mächte einander gegenseitig bekämpfen bzw. miteinander um die Dominanz ringen müssen. Aber die Macht ist nicht nur Dominanz. Ihre Tat ist nicht nur, wie bei Nietzsche, zu bekämpfen und zu beherrschen, aber auch nicht nur, wie bei Foucault, zu konstituieren und zu kontrollieren. Wenn die Realität kein Kampfplatz ist, dann besteht der Sinn der Macht auch darin, dass sie Wege öffnet, die in keiner Hinsicht gegeben sind; sie erschafft Realität – jenseits der ›Welt‹ mit ihren engen Grenzen. Wenn sie dabei *alle* Schranken und Mauern überwinden kann, ist sie nicht nur die größte aller denkbaren Mächte, sondern die Macht, über die hinaus zu denken nicht möglich ist, aus einem klaren Grund: weil sie selbst über alles Denkbare hinausreicht. Eine solche Macht

unterscheidet sich von anderen Mächten nicht dadurch, dass sie diese quantitativ übersteigt, sondern vor allem dadurch, dass sie anders ist als diese: Sie ist die Macht, die weder bekämpft noch unterdrückt, sondern mit neuen Möglichkeiten beschenkt. Sie kommt auf die gegeneinander kämpfenden, widerständig-nachgiebigen Mächte herab und öffnet das, was ihr Kampf geschlossen hat – einen Lebensweg.

Der qualitativ andere Sinn der Macht als bloße Dominanz und Kontrolle wurde in diesem Kapitel durch die Auseinandersetzung mit den Konzeptionen von Jonas, Bachtin und Lévinas anhand der ethisch-ästhetischen Differenz ausgelegt und erörtert. Diese weist zwar auf die traditionelle Entgegensetzung von Transzendenz und Immanenz hin, jedoch bedeutet sie viel mehr: die sinnbeladene Differenz zweier grundsätzlich unterschiedlicher Lebensperspektiven. Das Transzendente ist hier nicht nur ein Überschuss an Wissen und Möglichkeiten, sondern auch eine ästhetische Verklärung des Ethischen bzw. seine äußere Abschließung, das Verleihen von bestimmtem Sinn und Wert. Für die Lebenden soll die Vergangenheit heterogen-unbestimmt und die Zukunft ungewiss-offen bleiben. Denn nur in dieser, inneren Perspektive ist die Freiheit möglich – eine Vielfalt der Weggabelungen, die niemals ans Ende kommt. Darum ist diese Perspektive die ethische. Die andere, äußere ist dagegen ästhetisch – der Blick eines äußeren Beobachters, der das Leben zwar möglicherweise mit Interesse und Teilnahme, jedoch aus einer Distanz anschaut, als ein Objekt seiner Beurteilung und Bewertung. Seine Transzendenz sichert ihm den Vorteil eines souveränen Subjekts bzw. gestattet eine Sichtweise, die von innen her niemals nachgeholt werden kann.

Eine solche ethisch-ästhetische Differenz ermöglicht einen für die Ethik wegweisenden Vergleich: So wie der Künstler auf die Welt seines Kunstwerkes und Gott auf die von ihm erschaffene Welt herabschaut, so ist unser Verhältnis zu den anderen Menschen zunächst ästhetisch. Das heißt ein Mensch kann einem anderen, in seiner eigenen inneren Perspektive gefangenen Menschen das geben, was einem selbst immer fehlt: Seine offenen und heterogenen Lebenserfahrungen bekommen einen Wert, werden ergänzt und vollendet zu einem in seinem Sinn bestimmten, festgelegten Ganzen. Das Verhältnis zwischen *mir* und dem Anderen bleibt wesentlich asymmetrisch: Das Äußere stiftet den Sinn des Inneren; das Ethische ist auf das Ästhetische angewiesen. Eine solche Asymmetrie ist im Verhältnis zum anderen Menschen unvermeidlich. Dennoch bleibt das Äußerlich-Ästhetische dem Inneren-Ethischen bis zu dem Grad fremd, dass es, wie Lévinas es dargetan hat, dem Töten gleichkommt. Indem der Andere auf einen Begriff gebracht und in seiner

inneren Qualität festgelegt wird, wird eine weitere Bewegung für ihn unmöglich. Denn er ist kein Subjekt seines Lebens mehr, sondern das Objekt *meiner* Interpretation. Seine ethische Perspektive wird äußerlich ergänzt, aber sein Leben ist damit abgeschlossen.

Die ästhetische Verklärung des Ethischen droht somit nicht nur, wie in Jonas' Mythos, unverantwortlich dem einzelnen Menschenleben gegenüber und somit wesentlich unethisch zu werden, sondern sie ist auch eine frevelhafte Anmaßung, das Tot-Machen des Lebendigen. Diese Schwierigkeit zeigte sich an der Stelle, an der ich Bachtins Ideen mit denen von Lévinas konfrontierte. Zwischenmenschliche Beziehungen, konstruiert nach dem Muster des Autor-Held-Verhältnisses, sind gefährlich und grundsätzlich unmoralisch. Denn indem ein anderer Mensch als Held einer Geschichte behandelt wird, wird er zu einem toten Objekt, das er niemals sein will. Seine Subjektivität, seine Unendlichkeit als die des Subjekts seines Lebens, widersetzt sich dem Ästhetischen und verlangt die ethische Offenheit, die Freiheit, die das Leben selbst ist.

Die Freiheit scheint somit, wie auch das Ethische, sich ausschließlich in der inneren Offenheit vollziehen zu können, indem sie sich gegen jeglichen Abschluss wehrt. Das heißt: Sie wehrt sich gegen jegliche Macht einer äußeren Vollendung. Wenn das Ethische dem Ästhetischen so radikal entgegensteht, bedeutet dies, dass die Macht nur Rivalin der Freiheit sein kann, und zwar in einem ganz radikalen Sinn: der ethische Sinn der Freiheit gegen den ästhetischen Sinn der Macht, die immanent-innere Perspektive gegen die transzendent-äußere. Aber die innere Perspektive kennt nicht nur die Freiheit, sondern auch Sackgassen der Unfreiheit und Mauern, die man für sich selbst errichtet, auch jene, die von anderen Menschen sowie von Umständen und Zufällen herkommen. Mehr noch: Die Offenheit des Lebensweges hat eine Kehrseite. Denn aus einer subjektiv-inneren, ethischen Perspektive – darauf machte Bachtin vor allem aufmerksam – wird das Leben zu einer nie erfüllten Aufgabe, welche nur verfehlt werden kann. Das Immanente ist in der Wirklichkeit in sich geschlossen, weil die äußere, ästhetisch-transzendente Perspektive ihm unzugänglich bleibt. Nur in seiner inneren Perspektive ist es unbestimmt-offen, empfindet jedoch diese Offenheit nicht als Wohl, sondern vor allem als Aussichtslosigkeit und Not. Dies bedeutet eine nicht zu vermeidende, paradoxe Zweideutigkeit: Das Innerlich-Immanente sehnt sich nach einer sinnvollen Vollendung; hat jedoch auch Angst vor ihr. Denn diese gleicht dem Tod. Diese tiefe Spannung der inneren Perspektive kann man mit Bachtin als Forderung verstehen, jeden Augenblick des eigenen Lebens zum wertvollen Abschluss zu bringen und gleichzeitig

ihn zum Startpunkt eines neuen Anfangs zu erheben – eine Forderung, die den Erkennenden und Handelnden ständig überfordert, weil sie praktisch nicht erfüllbar ist. Hier braucht man die »ethisch-ästhetische[] Güte« (Bachtin) des Anderen. Sein vollendendes Wort soll jedoch von einer anderen Qualität sein als die eines Künstlers, der die Welt seines Kunstwerkes in einem festen Rahmen einschließt. Solch ein Künstler ist der Gott der Toten. Was der in seiner inneren Perspektive gefangene Mensch jedoch braucht, ist ein lebendiger und lebensspendender Gott – ein Gott, der, indem er dem Menschenleben einen bestimmten Sinn und einen vollendeten Wert verleiht, eine weitere Bewegung nicht verschließt. Sein Wort soll ein Urteil, jedoch kein Verurteilen sein. Ein Wort der Vergebung legt neue Wege frei, über die Verfehlungen und Mauern hinaus – zu einer Freiheit, die das Leben wieder ermöglicht. Das Ästhetische wird ethisch, jedoch ist es das Ethische einer anderen, höheren Qualität als eine bloße Richtschnur konkreter Lebensentscheidungen: Es öffnet die Sackgassen, in die die menschliche Freiheit führen kann. Die vollendete Wohltat des Anderen kann folglich nur von einer Macht herkommen, die auch im Ästhetischen ethisch bleibt, d. h. sie negiert und vernichtet nicht, sondern überbietet. Eine solche Macht leugnet die von anderen Mächten erschaffenen Grenzen nicht, sondern bahnt neue Wege jenseits der von ihnen geschlossenen Räume; sie macht nichts Geschehenes ungeschehen und nichts Subjektives unbedeutend, verändert jedoch ihren Sinn, indem sie einen neuen Beginn schenkt; sie lässt alle Entscheidungen in ihrer Souveränität bestehen, belebt jedoch das, was durch diese tot geworden ist. Mit anderen Worten: Sie befreit und sie schenkt das Leben.

Das Ästhetische scheint die absolute Macht für sich zu beanspruchen, die der Freiheit ein Ende bereitet, indem alles Subjektive als objektiv, als von ihr dominierte und kontrollierte Objekte, behandelt wird. Dies jedoch nur, weil wir die Realität als Welt bzw. als engen Kampfplatz der agonalen Mächte stillschweigend vorausgesetzt haben. In so einer Welt kann eine Macht nur dadurch siegen, dass alle anderen Mächte ihre subjektive Souveränität verlieren und zu toten Objekten herabgewürdigt werden. Der Wettbewerb der Mächte würde die Freiheit für einige beschränken, indem er sie für andere ermöglichen würde. So wie die Freiheit dann nur darin bestehen könnte, entweder das Notwendige zu tun oder aber zwischen vorgegebenen Optionen grundlos zu wählen. Aber die Freiheit ist keine sinnlose Willkür, genauso wenig wie sie ohne jegliche Spielräume bestehen kann. Die Freiheit ist vielmehr ein Weg, in dem eine Entscheidung an eine andere anknüpft, wobei die eigene



›Natur‹ ständig in Bewegung bleibt, d. h. entweder zu weiteren, vorher unbekanntem Möglichkeiten oder aber in die Sackgasse der Unfreiheit verleitet. Eine solche Freiheit steht nicht im Gegensatz zur Macht, vor allem nicht zu der, die dem in der inneren Perspektive gefangenen, sich nach Sinn sehenden Leben neue Wege über alle Hindernisse hinaus eröffnen kann.

Dies wäre keine absolute, sondern eine vollkommene Macht – die Allmacht, die keine Grenzen, folglich auch keine Ohnmacht kennt. Oder vielmehr: Auch in Ohnmacht könnte sie sich als Macht zeigen, weil sie den Weg der Unfreiheit wiederum zur Freiheit öffnen und die Toten ins Leben rufen kann. Alle anderen Mächte wären gegen sie zu klein: Denn sie alle kennen ausweglose Ohnmacht – die Unfreiheit, die sowohl durch menschliche Entscheidungen als auch durch zahlreiche Zufälle entsteht. So wie der Zufall jedoch auf unsere Bemühungen angewiesen ist, um Macht zu werden bzw. unser Leben zu bestimmen, so braucht auch menschliches Handeln eine Macht, die seine Ohnmacht – das Unvermögen, zu dem es führt – wiederum in die Macht verwandeln kann. Der Sinn der Allmacht ist somit weder ein absolutes Dominieren noch etwa ein großzügiges Laisser-faire unserer Subjektivität, sondern die Überwindung aller Sackgassen, die durch diese entstehen, – eine Tür, die auch dann offensteht, wenn alle Wege verschlossen zu sein scheinen.

Die so verstandene ästhetisch-transzendente Macht negiert die ethisch-immanente Freiheit keineswegs, so wie die göttliche Natur Christi seine Menschlichkeit nicht vermindert. Das christliche Verhältnis zu anderen Menschen, die »ethisch-ästhetische[] Güte«, beendet den Kampf der agonalen Mächte, die die Realität als ›Welt‹ festlegen wollen und so zu Ideologien werden. Man sollte sie weder bekämpfen noch ihnen nachgeben, vielmehr sie überbieten – mit der Liebe, für die nichts unmöglich ist. Denn sie kann alles vergeben, d. h. sie kann auch dem, der es am wenigsten zu verdienen scheint, einen neuen Anfang schenken. Sie lässt die innere Perspektive des Lebenden unangetastet, sichert jedoch gerade ihre Offenheit, die immer unterzugehen droht. Sie vollendet die Vergangenheit und öffnet die Zukunft. Sie öffnet damit die Immanenz der Transzendenz, das Geschlossene der Unendlichkeit, die ›Welt‹ der Realität. Eine solche Allmacht bringt die Ethik Gottes zum Ausdruck, auch die Ethik von dem, der Gottes Gebote – sein Gebot der Liebe – hält. Als Ethik einer höheren Qualität steht sie in keiner Konkurrenz zu der jeweils immanent-inneren ethischen Haltung des Handelnden, sondern ermöglicht sie – als Handlung dem Handelnden gegenüber, dem sie die Freiheit zum Handeln gewährt.

Der neue Sinn der Realität als Macht, der sich durch die phänomenologische Analyse der theologischen Problematik zeigte, lässt sich angesichts der Offenheit begreifen – jene, die sich jenseits aller Gegebenheiten vollzieht. Gerade die Allmacht lässt die Realität nicht als »Realität des Gegebenen« (Bachtin) auffassen, sondern als Realität, die allen schon-bestimmten Sinn verändern kann. Eine so verstandene Allmacht – als Macht zur Eröffnung der Vergangenheit für die Zukunft – ist selbst die mächtigste Realität, in der alle ›Welten‹ verankert sind, die sie jedoch ständig überbietet und ihre Grenzen sprengt. Wenn sie versagt bzw. unglaublich wird, schließt sich die Realität wiederum zur ›Welt‹, ihre Schranken werden unüberwindbar, die Grenzen der Faktizität scheinen festzustehen. Sie wird entweder zu einer Reihe unendlich sinnloser Wiederholungen (Nietzsche) oder aber zur Realität des »Hyper-Chaos« (Meillassoux), in dem jede Spur von Sinn verschwunden ist, wie freilich auch von Macht und folglich auch von Freiheit. Ebenso kann sie zum gleichgültigen Ganzen werden, das unsere innere Perspektive, unser Verlangen nach unendlicher Offenheit des Lebensweges missachtet (Jonas). Das Ethische scheint dann im Verzicht auf den Sinn und Wert zu bestehen, zumindest den Sinn und Wert des eigenen Lebens. Denn der agonale Kampf der sich gegenseitig bekämpfenden Mächte kann einen solchen Sinn tatsächlich nicht verleihen.

Hier möchte ich wieder Wittgensteins Worte in Erinnerung rufen:

»Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert [...]. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. [...] Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.«<sup>179</sup>

Diese Worte könnten anders verstanden werden, als Wittgenstein es mit seinen sprachanalytischen Studien anscheinend meinte. Dann hieß es: Nur wenn wir die Vorstellung von ›Welt‹ grundsätzlich revidieren, kann die Ethik ausgesprochen werden. In der in sich geschlossenen ›Welt‹, im Gegebenen, gibt es weder Sinn noch Wert. Die Realität ist jedoch keine ›Welt‹; sie ist immer ›außerhalb‹ der ›Welt‹. Darum ist in ihr Sinn möglich. Mehr noch: Ohne Sinn gibt es keine Realität; dieser muss dem zufälligen So-Sein immer wieder geschenkt werden, damit es real werden kann. Nur wenn dies geschieht, kann die Realität sich ethisch zeigen – als Macht, die den Sinn der ›Welt‹ ständig verändert,

<sup>179</sup> Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41, 6.421, S. 82 f.

indem sie ihre Grenzen öffnet, oder vielleicht als Allmacht, die über *alles* Gegebene hinaus reicht. Der ethische Sinn der Realität, der sich anhand der theologischen Allmachtskonzeption freilegen lässt, besteht in einer immer neuen Sinngebung. Das Ethische, das von der Allmacht herkommt, vollzieht sich in der Offenheit der Realität als Macht.

