

Uwe Meixner

Schöpfung und Erlösung

Eine philosophische Theologie

Universität Augsburg 2025

Siehe, es kommt die Zeit, spricht Gott der Herr, daß ich einen Hunger ins Land schicken werde, nicht einen Hunger nach Brot oder Durst nach Wasser, sondern nach dem Wort des Herrn, es zu hören; daß sie hin und her von einem Meer zum andern, von Norden nach Osten laufen und des Herrn Wort suchen und doch nicht finden werden.

Amos 8, 11–12

Alles Reden ist so voll Mühe, daß niemand damit zu Ende kommt.

Pred 1, 8

Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset.

Aus dem *Exsultet*.

Inhaltsverzeichnis

1	Der Sinn und Zweck dieser Schrift	4
2	Schöpfung	6
3	Der Charakter der Welt	31
4	Gerechtigkeit	34
5	Opfer	40
6	Der erste Akt der Erlösung des Menschen	56
7	Der zweite Akt der Erlösung des Menschen	87
8	Der dritte Akt der Erlösung des Menschen	101
9	Die Erlösung der Welt	121
10	Epilog: Gnade und Vergebung?	126
	Quellen der Zitate; erwähnte Literatur	129

1 Der Sinn und Zweck dieser Schrift

Diese Schrift ist eine *philosophische* Schrift, d. h.: sie enthält selbsterrungene und selbstverantwortete Gedanken, freilich nicht aus dem Nichts gewonnene, sondern aus einem über Jahrzehnte sedimentierten Boden von Erfahrung und Wissen. Diese Schrift ist *keine akademische* Schrift; das bedeutet *auch*: sie enthält fast keine namentlich dokumentierten Verweise auf philosophische oder theologische Meinungen anderer (doch Auseinandersetzungen mit – manchmal durch Allgemeinbezeichnungen etikettierten – Meinungen anderer enthält die Schrift sehr wohl); die Zitate, die in ihr zu finden sind, sind fast ausschließlich aus der Bibel oder aus Gedichten. Aber *vor allem* passt ihr Grundton der persönlichen Betroffenheit nicht zu einer akademischen Schrift.

Dass der Inhalt dieser Schrift originell sei, darauf erhebe ich keinen Anspruch. Ich gehe davon aus, dass es schwer sein dürfte, über das Thema, das aus ihrem Titel ersichtlich ist, etwas zu sagen, dass in Vergangenheit oder Gegenwart nicht schon irgendwie gesagt worden ist (womöglich stellenweise ähnlich, wie ich es sage). Diese Schrift ist aus dem tiefen inneren Bedürfnis geschrieben, den eigenen Glauben angesichts des Theodizee-Problems rational zu retten, *ohne* dabei Gott zu einer blassen Randfigur, zu einem Schatten seiner selbst, zu entstellen, zu einem Gott, auf den bald niemand (zumindest hierzulande) mehr zählen wird und nach dem bald niemand mehr fragen wird, nicht einmal im Herzen noch.

In der Erfüllung jenes inneren Bedürfnisses (so gut sie mir möglich war, in der begrenzten Zeit, die ich ihr widmen wollte) hat die Vernunft – gerade in ihrer scharfen, analytischen Gestalt – viel zu sagen: sie hat viel mehr zu sagen, als so mancher *Kant-Gläubige* wird glauben wollen. Aber Gott und der Sinn der Welt und der Sinn des menschlichen Daseins in der Welt sind legitime Themen der Philosophie, und die Philosophie hat sich dazu zu äußern, so gut sie kann. In dieser Schrift fällt die philosophische Stellungnahme bei Weitem affirmativer aus, als man es (heutzutage) gewohnt ist, allerdings auch inhaltlich anders, als Gläubige und Ungläubige es gewohnt sind und gewohnt waren – und sehr wahrscheinlich auch inhaltlich anders, als sie es jemals gewohnt sein werden.

Bei aller Betonung der Rolle der Vernunft, ist doch dies zu sagen: Es gibt keine Rechtfertigung des Glaubens ohne den Glauben. Darum sei hier mitgeteilt, dass in dieser Schrift gläubig davon ausgegangen wird, *dass* die Bibel *viel Wahres* über Gott enthält (wenn auch nicht nur Wahres; was von mir hinsichtlich der Thematik dieser Schrift für wahr gehalten wird, was

nicht, wird deutlich werden); *dass* insbesondere das aus einer – Jesu – Interpretation der alttestamentarischen Botschaft der Bibel hervorgegangene *Vater Unser* Gott(vater) in *seiner wahren Gestalt* anruft, nämlich in eben der Gestalt, die in den Bitten dieses Gebets (wenn sie erfüllbar sein sollen) implizit vorausgesetzt wird; *dass* zudem das aus einer Interpretation der alttestamentarischen und der neutestamentarischen Botschaft der Bibel hervorgegangene *Nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis* sehr wohl bekennt, *was wahr ist*. Aus dieser Schrift – der vorliegenden – geht allerdings *auch* hervor, dass im Nizäno-Konstantinopolitanum die Passage „wegen uns Menschen und wegen unseres Heils [unserer Errettung] ist er vom Himmel gekommen“ [Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν] und die Passage „für uns gekreuzigt“ [Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν] nur dann Wahres meinen, wenn sie, was das „wegen uns“, „wegen unseres Heils“ und „für uns“ angeht, in sehr wesentlicher Hinsicht *anders* als in der vertrauten – von den Autoren des Glaubensbekenntnisses intendierten – „offiziellen“ Weise verstanden werden. Dieses *andere* Verständnis zu explizieren, ist das zentrale Anliegen dieser Schrift.

Für den Inhalt dieser Schrift trage ich allein – in meiner Einsamkeit – die Verantwortung,¹ und ich kann nicht behaupten, dass er mir nicht zuweilen Angst macht. Ich vertraue auf Christi Wort (*Joh 14, 2*): „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen.“

Uwe Meixner

Augsburg, Januar 2025

¹ Ich hatte keine Gesprächspartner beim Verfassen dieser Schrift, ich habe freilich auch keine gesucht. Für die Schrift thematisch einschlägige vorausgehende Veröffentlichungen meinerseits (insbesondere mein Buch von 2017: *Liebe und Negativität*, in manchem auch mein Buch von 1997: *Ereignis und Substanz*) fanden keinen signifikanten Widerhall, jedenfalls keinen, der mir zu Ohren oder zu Gesicht gekommen wäre.

2 Schöpfung

Ganz abstrakt gesprochen: Die Welt ist der Wertverlauf (oder: Graph) einer Funktion, die jedem Zeitpunkt (genau) ein reales Totalereignis zuordnet. Geht man dann davon aus, dass es, erstens, Zeitpunkte gibt und, zweitens, reale Totalereignisse, so kann an der *Existenz* der Welt (wie auch immer sie im Übrigen gestaltet ist) kein Zweifel bestehen. Denn sie ist der Wertverlauf der ganz bestimmten Funktion Ω unter den vielen Funktionen, deren Definitionsbereich [wesensgemäß für diese und mithin für Ω] die Menge aller Zeitpunkte ist (das sind die Entitäten, denen sie – und mit ihnen Ω – etwas zuordnet) und deren Wertebereich [wesensgemäß für diese und mithin für Ω] die Menge aller realen Totalereignisse ist (das sind die Entitäten, die sie – und mit ihnen Ω – zuordnet); da sowohl der Definitionsbereich als auch der Wertebereich von Ω nichtleer sind, existiert sowohl Ω als auch der Wertverlauf von Ω , d. h. die Welt.² Im Folgenden wird davon ausgegangen, *dass die Welt existiert*.

Man kann die Funktion Ω , und mit ihr ihren Wertverlauf, von der Gegenwart absehend in der Perspektive ihrer temporalen Vollständigkeit denken, *oder aber* von der Gegenwart (dem gegenwärtigen Zeitpunkt) ausgehend in der Perspektive ihres *Bislang-schon-Gewordenseins* und *Noch-Werdens*, ihrer momentanen temporalen (Noch-)Unvollständigkeit. In beiden Fällen sind zwei Optionen gegeben, welche einander *relativ* zur vorausgesetzten Existenz der Welt kontradiktorisch gegenüberstehen:

1a: Die Welt existiert notwendigerweise. **1b:** Die Welt existiert nicht notwendigerweise.

Die Option **1b** ist die plausiblere, denn es scheint, und zwar unabweislich, dass es, statt einige (nämlich viele), auch keine realen Totalereignisse hätte geben können, sondern bloß *reinemögliche*. Es ist aber wohl so, dass sowohl die Menge aller Zeitpunkte als auch die Menge aller (*im weitesten Sinne*) *möglichen* Totalereignisse notwendigerweise so ist, wie sie ist, also sehr groß (folglich nichtleer) ist. Folglich gibt es (existieren) notwendigerweise – also *auch dann*, wenn es keine realen Totalereignisse gäbe – sehr viele Funktionen, deren jeweiliger Definitionsbereich die notwendigerweise nichtleere Menge aller Zeitpunkte ist und deren Wertebereich eine notwendigerweise nichtleere Teilmenge der Menge aller möglichen Totalereignisse ist. Die Wertverläufe dieser Funktionen sind *die möglichen Welten*. Da auch die

² Der Wertverlauf einer Funktion existiert genau dann, wenn die Funktion existiert. Eine Funktion wiederum existiert genau dann, wenn ihr Definitionsbereich und ihr Wertebereich nichtleer sind.

Funktion Ω eine dieser Funktionen ist (denn die Menge aller realen Totalereignisse ist eine nichtleere Teilmenge der Menge aller möglichen Totalereignisse³), ist auch ihr Wertverlauf – die Welt – eine mögliche Welt.

Die Welt hat *diese* (eindeutig bestimmte) komplette Gestalt (im weitesten Sinne): *dieses* (eindeutig bestimmte) synchrone und diachrone komplette Sosein, synchron komplett zu jedem Zeitpunkt und diachron komplett über alle Zeitpunkte erstreckt; ihr synchrones komplettes Sosein variiert im Laufe der Zeit, ihr diachrones komplettes Sosein ist das bleibende Ergebnis dieser Variation. Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass die Welt *dieses* (eindeutig bestimmte) synchrone und diachrone komplette Sosein hat. Abermals sind zwei Optionen gegeben (sei es, von der Gegenwart absehend, in der Perspektive der temporalen Vollständigkeit der Funktion Ω , oder sei es, von der Gegenwart ausgehend, in der Perspektive ihres *Bislang-schon-Gewordenseins* und *Noch-Werdens*), welche Optionen einander *relativ* zum vorausgesetzten (eindeutig bestimmten) Sosein der Welt – nämlich: *diesem* – kontradiktorisch gegenüberstehen:

2a: Die Welt hat notwendigerweise *dieses* komplette Sosein. **2b:** Die Welt hat nicht notwendigerweise *dieses* komplette Sosein.

Die Option **2b** ist offenbar die plausiblere, denn es scheint, dass die Funktion Ω andere reale Totalereignisse als die vorfindlichen in ihrem Wertebereich hätte haben können (unendlich viele Möglichkeiten sind da denkbar) oder dass sie zumindest die Zuordnung der vorfindlichen realen Totalereignisse zu den Zeitpunkten anders hätte vornehmen können. Mit anderen Worten: Es scheint, dass die Funktion Ω einen anderen Wertverlauf hätte haben können, als sie tatsächlich hat; dann wäre die Welt – der Wertverlauf von Ω – eine andere mögliche Welt gewesen und die Welt hätte nicht *dieses* komplette Sosein gehabt.

Bei dieser Argumentation wird vorausgesetzt, dass der singuläre Term „die Welt“ *kein* sogenannter „starrer Designator“ ist, also *nicht* unter allen Umständen ein und dieselbe Entität bezeichnet. Doch ist diese Voraussetzung schlicht Teil der fundamentalen Intuition, die mit dem oben soeben durch die Wendung „Es scheint, dass“ eingeleiteten Satz angesprochen wird. Ebenso ist Teil jener fundamentalen Intuition, dass die Funktion Ω *nicht* durch ihren

³ Denn die Menge aller realen Totalereignisse ist, wie gesagt, nichtleer, und jedes reale Totalereignis ist eo ipso auch ein mögliches.

Wertverlauf eindeutig bestimmt wird, also insbesondere *keine* Funktion im mengentheoretischen Sinn ist.

Funktionen im mengentheoretischen Sinn sind Mengen von geordneten Paaren, in welchen Mengen keine zwei geordnete Paare mit ein und demselben Vorderglied, aber verschiedenem Hinterglied Element sind. Bei allen *Funktionen rein im mengentheoretischen Sinn* sind *Funktion* und *Wertverlauf der Funktion* notwendigerweise identisch; der Wertverlauf einer Funktion rein im mengentheoretischen Sinn kann demzufolge ebenso wenig ein anderer sein, als er ist, wie sie selbst von sich selbst verschieden sein kann.

Wenn auch die Option **2b** plausibler ist als die Option **2a**, so ist doch die Intuition, die dies nahelegt, nicht unabweislich. Es ist nicht völlig irrational zu glauben, dass die Welt *notwendigerweise* gerade *dieses* (synchrone und diachrone) komplette Sosein hat. Wie aber könnte das *so* sein, nämlich: dass sie es *notwendigerweise* hat? Eine philosophische Allegorie mag hier hilfreich sein:

Gegeben eine Art Brettspiel, das, *erstens*, aus einer langen Leiste mit gleichgroßen, gleichgestaltigen Stecklöchern in gleichen Abständen besteht. (Das sind die Zeitpunkte in ihrer linearen Ordnung; *hier*, in der für die Allegorie erforderlichen Vereinfachung, ist ihre Reihe eine in beide Richtungen endliche Reihe, die aus diskreten Positionen besteht.) *Zweitens*, besteht das Spiel aus einer großen Menge von gleichgroßen, gleichgestaltigen, aber verschieden (uniform)gefärbten Steckstücken, von denen jedes exakt in jedes der Stecklöcher passt; für jede bei den Steckstücken vorkommende Farbe ist ein gewisses Reservoir von Steckstücken *mit dieser Farbe* gegeben. (Das sind die möglichen Totalereignisse; *hier*, in der für die Allegorie erforderlichen Vereinfachung, sind es nur endlich viele.) Das Spielen des Spiels, *drittens*, besteht darin, Steckstücke in die Stecklöcher zu stecken, und zwar der Reihe nach: zuerst in das erste Steckloch, dann in das zweite Steckloch, usw. bis zum letzten Steckloch, mit dessen Füllung dann die Leiste voll ist (und eine Spielrunde zu Ende ist). Was nun die Attraktivität dieses Spiels angeht, so ist es vielleicht kein sehr interessantes Spiel, aber wiederum auch kein völlig uninteressantes: Man kann sich vorstellen, dass man eventuell Freude daran haben wird, verschiedene Muster verschiedener Komplexität auf der Leiste zu stecken. Darum kauft man das Spiel. Da man es nicht spielen muss, lässt man es liegen, und wählt also keine Steckstücke aus, die man nacheinander in die Leiste stecken will, bis die Leiste voll ist. (Das wären die *realen* Totalereignisse; *hier*, in der für die Allegorie erforderlichen Vereinfachung, können es nur endlich viele sein.) Dabei mag es, zufällig, bleiben (manches kauft man ja und benutzt es niemals). Aber, wie das Leben so spielt, eines Tages möchte man das

Spiel nun eben doch einmal spielen. Zu seiner Überraschung stellt man fest, dass man eine Spielregel bislang übersehen hat: Das Spiel, wenn man es spielt, schreibt einem mit dieser Spielregel vor, welche Steckstücke auszuwählen sind und in welcher Reihenfolge sie zu stecken sind: Manche Steckstücke haben am Boden des kleinen Zylinders, der sie jeweils sind, eine Ziffer eingeprägt; diese Steckstücke sind, laut der fraglichen Spielregel, in die Leiste zu stecken, wenn man das Spiel spielt, und zwar in das Steckloch auf der Leiste, das durch die Ziffer bezeichnet wird: Steckstück 1 in Steckloch 1, Steckstück 2 in Steckloch 2, usw. Die Welt hat also *notwendigerweise* [nämlich bedingt durch eine Spielregel] *dieses* komplette Sosein, mag sich da ein *philosophischer* – und der Allegorie bewusster – Spieler sagen. Und nun, nachdem er die Botschaft verstanden hat, wird er sich vermutlich über die fragliche Spielregel souverän hinwegsetzen (damit aber freilich auch nicht mehr das Spiel spielen, das er gekauft hat, sondern ein anderes).

Hier kommt nun die Allegorie definitiv an ihre Grenzen: Über die Spielregeln des *Weltspiels*, im Gegensatz zu den Spielregeln des *Steckspiels*, kann sich nämlich kein bloßer Mensch hinwegsetzen; wenn jene Spielregeln der Welt etwas vorschreiben, so ist es ihr, mindestens nach menschlichem Ermessen, *notwendig*. Wenn also die Spielregeln des Weltspiels *dieses* komplette Sosein der Welt vorschreiben, so ist es ihr, mindestens nach menschlichem Ermessen, *notwendig*. Jemand der glaubt, dass die Welt *notwendigerweise* gerade *dieses* (synchrone und diachrone) komplette Sosein hat, könnte das also aus dem Grund tun, weil er glaubt, es gäbe eine unverbrüchliche Gesetzlichkeit, die der Welt, sofern diese existiert, vorschreibt, in Vollständigkeit (bis ins letzte Detail) *so und so* zu sein.

„Unverbrüchliche Gesetzlichkeit“ – das besagt, die fragliche Gesetzlichkeit ist auch an sich selbst notwendig, und nicht nur zwingend in ihren Effekten. Und es muss nicht unbedingt eine unverbrüchliche, auch an sich selbst notwendige *Gesetzlichkeit* sein, sondern es mag etwas sein, was die gleiche Auswirkung hat: das unverbrüchliche, auch an sich selbst notwendige Schicksal – *das Fatum* – oder auch der unverbrüchliche, auch an sich selbst notwendige Wille eines für Weltangelegenheiten zuständigen Gottes, ein Wille, der mit Notwendigkeit in ihm, dem Gott, gegeben ist und der für die Welt *notwendigerweise* alles an ihrem Sosein *als notwendig* bestimmende Konsequenzen hat.

Gegenüber diesen beiden anderen möglichen „Machern“ der Notwendigkeit des kompletten Soseins der Welt ist *die Gesetzlichkeit* nicht etwa rational im Vorteil; im Gegenteil: Da die Gesetzlichkeit gewiss nicht analytisch (logisch *im weiteren Sinne*) notwendig ist oder

sonst irgendwie *per se* notwendig ist, ist und bleibt ihre Notwendigkeit, *rein aus der heraus* sie das komplette Sosein der Welt notwendig macht, *unbegreiflich*. Woher kommt denn diese Notwendigkeit? Was ist ihr Ursprung?

Das Fatum und der Gott stehen allerdings bei dieser Frage (*mutatis mutandis*) tatsächlich nicht viel besser da; wobei die Notwendigkeit des Fatums den kleinen Vorteil hat, dass man von *dieser* Notwendigkeit von jeher nichts anderes erwartet hat, als dass sie *unbegreiflich* ist; ist es doch geradezu ein Markenzeichen des Fatums notwendig, aber (jedenfalls uns Menschen) *unbegreiflich* zu sein. Dem nähert man sich im christlichen Theismus weitverbreitet an; dann nämlich, wenn von Gott als dem „unergründlichen Geheimnis“ gesprochen wird und wenn zudem, so zu sprechen, als einzig richtiges Sprechen von Gott hingestellt wird. Damit wird Gott zur Gänze, und insbesondere hinsichtlich eines so-und-so ausgerichteten notwendigen Willens von ihm und eben dessen Notwendigkeit, für *unbegreiflich* erklärt, wie man es vom Fatum in seiner Notwendigkeit immer schon angenommen hat – und es übrigens vom *Zufall* in seiner Kontingenz *eo ipso* annehmen muss.

Was den notwendigen Willen des für Weltangelegenheiten zuständigen Gottes angeht, so kann man da immerhin sagen, dass dieser Wille und dessen Notwendigkeit nun eben aus dem *Wesen* des Gottes kommt (oder fließt); doch wäre das nicht sehr erhellend, wenn das *Wesen* des Gottes seinerseits *definiert* wäre als die Summe dessen, was ihm *mit Notwendigkeit* zukommt. Die Notwendigkeit bliebe unter diesen Bedingungen *unbegreiflich*.

Leibniz hat versucht, aus dem Gedanken der *Wesensnotwendigkeit* des Willens Gottes (sowohl was die Existenz dieses Willens als auch dessen Ausrichtung angeht) etwas Erhellendes zu machen, indem er konkret von den Attributen der Existenz, Allgüte, Allwissenheit, Allmacht und Allrationalität als *Wesenseigenschaften* Gottes – als ihm *per se* zukommende Eigenschaften – ausging und übergang zu dem durch diese *Wesenseigenschaften* als notwendig begründeten Willen Gottes, wodurch die Welt mit notwendigerweise *diesem* kompletten Sosein notwendig gezeitigt worden sei. Hierzu braucht man keine andere Notwendigkeit als die, die gleich unten „*Per-se-Notwendigkeit*“ genannt und als einzig echte Notwendigkeit ausgezeichnet wird (siehe **3b**). Wenn es aber wirklich so wäre, wie Leibniz das sieht, so bliebe, bekanntlich, nichts anderes übrig, als dass die Welt, spiegelbildlich zur Perfektion Gottes, die beste aller möglichen Welten ist – was nun aber gerade nicht der Fall zu sein scheint; vielmehr scheint die Welt bei Weitem *nicht* die beste aller möglichen Welten zu sein. (Zu Leibnizens Gedankengang und dessen Komplexitäten siehe meinen Aufsatz „*A Priori Arguments for Determinism/Universal Necessity – and the Leibnizian Theodicy*“.)

So viel sei zur Option **2a** gesagt. Dass sie hier zugunsten der Option **2b** abgelehnt wird, und die Option **1a** zugunsten der Option **1b**, bedeutet natürlich nicht, dass der Faktor *Notwendigkeit* in der Kernkonstitution der Weltfunktion Ω , deren Wertverlauf die Welt ist, keine

Rolle spielt; die *Per-se*-Notwendigkeit [man könnte sie auch „*Eo-ipso*-Notwendigkeit“ nennen], von der die analytische – die *im weiten Sinne* logische – Notwendigkeit [und damit als Spezialfall die formallogische – die *im engen Sinne* logische – Notwendigkeit] wie auch die mathematische Notwendigkeit und überhaupt alle echte Wesensnotwendigkeit *Spezialisierungen* sind, spielt ganz unvermeidlich in der Kernkonstitution der Weltfunktion Ω eine Rolle.

Angesichts des bisher zur Notwendigkeit Gesagten drängt sich eine Entscheidung zwischen den folgenden zwei Optionen auf (die beide voraussetzen, dass die *Per-se*-Notwendigkeit eine *echte* Notwendigkeit ist):

3a: Es gibt eine echte Notwendigkeit *neben* [also gerade nicht als Spezialisierung] der *Per-se*-Notwendigkeit. **3b:** Es gibt keine echte Notwendigkeit *neben* der *Per-se*-Notwendigkeit.

Angesichts dessen, dass es *unbegreiflich* ist, woraus sich eine echte Notwendigkeit, die nicht eine *Per-se*-Notwendigkeit ist, speisen würde, entscheide ich mich für die Option **3b** und gegen die Option **3a**.

Auch wenn diese Entscheidung nicht rational unbegründet ist (ein rationaler Grund für sie wurde gerade eben angeführt), so bleibt sie doch ein Stück weit eine Glaubensentscheidung (oder genauer gesagt: eine fundamentale metaphysische Stellungnahme). Das ihr entsprechende Bekenntnis lässt sich lapidar, aber sehr einprägsam, wie folgt formulieren: „Es gibt keine *echte* Notwendigkeit außer der *Per-se*-Notwendigkeit, und David Hume ist ihr Prophet.“

Eine unmittelbare Konsequenz davon ist, dass die Notwendigkeit, die den Naturgesetzen – die in ihrer Gesamtheit einen Aspekt des Soseins der Welt bilden – weithin zugeschrieben wird, und zwar durchaus nicht zu Unrecht, keine *echte* Notwendigkeit ist; denn die Naturgesetze sind ja gewiss nicht *per se* notwendig.

Unecht Notwendiges gibt es neben echt, also *per se* Notwendigem zuhauf. Dafür, dass eine Tatsache, die nicht echt (nämlich nicht *per se*) notwendig ist, *unecht* notwendig ist, genügt ja schon, dass man sie – motiviert durch eine offenbar für uns Menschen momentan oder permanent gegebene „Unumgehbarkeit“ ihrer Faktizität – für notwendig erklärt, gewissermaßen dazu *ernennt*. Außer der Notwendigkeit der Naturgesetze fallen auch alle „(bloß) praktischen“ Notwendigkeiten unter die Kategorie des *unecht* Notwendigen. Man sagt etwa (und zwar *wahrheitsgemäß*): „Es ist unmöglich [Es ist notwendig nicht der Fall], dass man, ohne den Zug zu verlassen, vom vorderen Zugteil in den hinteren gelangt.“ Dass man, ohne den Zug zu verlassen, nicht vom vorderen Zugteil in den hinteren gelangt, ist etwas *praktisch* Notwendiges, aber natürlich nichts *per se* Notwendiges; es ist etwas *unecht* Notwendiges, dabei noch weit entfernt von alledem, was ebenfalls *unecht*, aber naturgesetzlich notwendig ist.

In **1a**, **1b**, **2a** und **2b** sei mit „notwendigerweise“ von nun an eindeutig die echte, die *Per-se*-Notwendigkeit gemeint, und ohne Zusatz (explizit, oder implizit durch den Kontext) ist mit „notwendigerweise“, „notwendig“, „Notwendigkeit“ [und mit „muss“ im Sinne von „ist notwendig“] im Folgenden auch stets die echte, die *Per-se*-Notwendigkeit gemeint.

Nach der hier vertretenen Auffassung – weltanschaulichen Entscheidung – existiert die Welt nicht notwendigerweise [**1b**], und sie hat nicht notwendigerweise *dieses* komplette Sosein [**2b**]; aber zugleich existiert die Welt und hat ein eindeutig bestimmtes synchrones und diachrones komplettes Sosein: *dieses* komplette Sosein. Der (soeben wiedergegebene) Inhalt der hier vertretenen Auffassung ist nun das, was unter der Bezeichnung „die Kontingenz der Welt“ zusammengefasst werden kann. Von *der Kontingenz der Welt* wird hier ausgegangen – als der *weltanschaulich* plausibleren, *weltanschaulich* rationaleren Annahme –, und die Funktion Ω wird folgerichtig in ihrer *Kernkonstitution* als *der Kontingenz der Welt entsprechend* aufgefasst werden (ihre *Rahmenkonstitution* ist hingegen schon durch ihren Definitionsbereich und ihren Wertebereich gegeben).

Das Wort „Weltanschauung“ ist ein schönes und nützliches Wort, wenn es auch heute gewöhnlich in einem mehr oder minder abwertenden Sinn verwendet wird, nämlich als stehend für: *Geglaubtes und bloß Subjektives*, oder stehend für: *Geglaubtes und der objektiven Wahrheit Unfähiges*. Was jenes Wort konnotiert ist aber doch eher dies: Man schaut auf die Welt, man schaut sie als ein Ganzes an, und kommt so zu fundamentalen Ansichten über sie als Ganzes. Bekanntlich gehen diese Ansichten unter den Menschen einer Epoche auseinander und erst recht unter den Menschen verschiedener Epochen – ohne dass nun, wenn nicht äußerer Druck ausgeübt wird, jemals ein Konsens sich einstellt und anhält. Das bedeutet aber nicht, dass jene Ansichten der objektiven Wahrheit unfähig sind. Was hinter jenen Ansichten steht, sind echte Fragen – Fragen mit objektiver Bedeutung – und zudem Fragen, die von tiefstem menschlichem Interesse sind.

Zunächst sind an dieser Stelle wiederum zwei Optionen nebeneinander zu setzen, die einander kontradiktorisch gegenüberstehen – nun *relativ*, (i), zur vorausgesetzten Kontingenz der Welt und *relativ*, (ii), zu der vorausgesetzten Stipulation, dass alle Notwendigkeitsrede allein von echter Notwendigkeit handle (also nicht von Notwendigkeit gesprochen werde, wo *eigentlich* keine – keine *eigentliche* – gemeint ist) und dass der begrenzte Einfluss echter Notwendigkeit, die durch das *Per-se*-Notwendigsein von diesem oder jenem *an* der Welt gegeben ist, bei beiden Optionsthese in dem Maß, wie er gegeben ist, einberechnet – oder vielmehr: *herausgerechnet* – sei:

4a: Es ist ein reiner Zufall, dass die Welt existiert und *dieses* komplette Sosein hat. **4b:** Es ist *kein* reiner Zufall, dass die Welt existiert und *dieses* komplette Sosein hat.

Dazu, sich die Tragweite dessen vor Augen zu führen, was mit einer Entscheidung zwischen **4a** und **4b** – *so* oder *so* – vorliegt, sind einige Erklärungen nützlich. Zunächst: Was ist reine Zufälligkeit? Was bedeutet es, ein reiner Zufall zu sein? – Ein reiner Zufall ist etwas Kontingentes (etwas Gegebenes, aber nicht notwendigerweise Gegebenes), was objektiv ganz grundlos ist. Des Weiteren ist in **4a** und **4b** und im Kontext der Auslegung dieser Optionen die Rede „Es ist ein reiner Zufall, dass A und B“ *distributiv* zu verstehen, also im Sinne von „Es ist ein reiner Zufall, dass A, und es ist ein reiner Zufall, dass B“. Kann dann (erstens) die Existenz der Welt und (zweitens) *dieses* ihr komplettes Sosein [bei den **4a** und **4b** vorangestellten, den beiden Optionen gemeinsamen zwei Voraussetzungen, (i) und (ii)] objektiv ganz grundlos sein? Weil dafür die Entscheidung schon gefallen ist, dass (erstens) die Existenz der Welt und (zweitens) *dieses* ihr komplettes Sosein etwas Kontingentes ist, würde sich einem mit der festen Annahme, dass zudem beides – die Existenz der Welt und *dieses* ihr komplettes Sosein – objektiv ganz grundlos ist (manches *Per-se*-Notwendige an der Welt selbstverständlich ausgenommen), ergeben, dass in der Tat beides, die Existenz der Welt und *dieses* ihr komplettes Sosein, ein reiner Zufall ist; es würde sich einem, anders gesagt, ergeben: Die Welt ist, ohne sein zu müssen, und sie ist *so*, ohne *so* sein zu müssen – *und fertig*, nichts weiter bleibt hinzuzufügen.

Ja, es kann sein, dass die Existenz der Welt und *dieses* ihr komplettes Sosein objektiv ganz grundlos ist. Freilich wird der Blick auf diese Möglichkeit durch die Unzahl an unecht Notwendigem, von dem wir ganz natürlicherweise – von unserem Bewusstsein getrieben – alltäglich ausgehen, stark verstellt: *durch* die Unzahl an Annahmen (abgeleiteten und nicht abgeleiteten), die wir – ohne nachzudenken – behandeln, als ob sie etwas echt Notwendiges wären, was sie aber tatsächlich nicht sind: entweder deshalb, weil sie gar nicht wahr sind, oder aber, weil sie zwar wahr, aber nicht *per se* notwendig sind. Wie aber sieht es aus, wenn man sich vom Wust der Pseudo-Notwendigkeiten befreit hat? Dann könnte die reine Zufälligkeit der Welt (abgesehen vom *begrenzten* Einfluss echter Notwendigkeit, der *Per-se*-Notwendigkeit, auf Sein und Sosein der Welt) einem vor Augen stehen – und eben nicht nur ihre Kontingenz.

„Aber das kann doch nicht sein“, mögen manche zu protestieren versucht sein. „Die Welt hat doch unverbrüchliche *Uniformitäten*; das zeigt schon – wenn es auch, wovon auszugehen

nur rational ist, keinen für Weltangelegenheiten zuständigen Gott oder ein Fatum gibt, der oder das diese Uniformitäten mit ihrer Notwendigkeit hervorgebracht hat –, dass die Welt kein reiner Zufall ist.“ Dazu ist zu sagen: *Uniformitäten* hat die Welt zweifellos, und viele schöne und höchst komplexe (nur mit komplexer Mathematik überhaupt darstellbare); aber eine dieser Uniformitäten, die nicht *per se* notwendig ist [*sehr ausnahmsweise* mag die eine oder andere von ihnen *per se* notwendig sein], als *echt* notwendig anzusehen (und *echte* Notwendigkeit ist mit dem Wort „Notwendigkeit“ im soeben angeführten Protest zweifellos gemeint), ist *bei Nichtgegebensein* eines „Notwendigkeitsers“ (sei es das Fatum oder ein Gott oder Götter) nicht weniger irrational als *bei Gegebensein*. Denn *echt* notwendig kann sie nur sein, wenn sie *per se* notwendig ist – und das ist sie ja nicht [und sind die fraglichen Uniformitäten in aller Regel nicht]. Ist sie uns dennoch – obwohl sie nicht *per se* notwendig ist – *echt* notwendig, so hat sie für uns eine Notwendigkeit, die uns schlicht *unbegreiflich* ist, und wir haben gerade keinen vernünftigen Grund von ihrer echten Notwendigkeit auszugehen (wenn wir es auch tun). Allerdings sind wir hier geübt im So-tun-als-ob, das zur Selbsttäuschung werden kann: im So-Tun, als ob eine solche Uniformität in der Welt *echt* notwendig wäre, die zugehörige Unbegreiflichkeit ausblendend; das gehört, den menschlichen Denkgewohnheiten gemäß, zur *unechten* Notwendigkeit einschlägiger Uniformitäten in der Welt dazu, und leider bringt es manche von uns – nämlich die vielen Gläubigen an die metaphysisch-ultimative Erklärungskraft der Naturgesetze – dahin, doch tatsächlich im vollen philosophischen Ernst zu meinen, sie wären *echt* notwendig.

Rein als aktuelle Uniformitäten, als etwas in der Welt schlicht und einfach Gegebenes (und dass sie da gegeben sind, daran besteht, wie gesagt, kein Zweifel), können erstaunliche und bestaunte Uniformitäten sehr wohl etwas Kontingentes ohne jeden objektiven Grund sein: Teil einer Welt, die kontingent und ohne jeden objektiven Grund in *dieser* (vorfindlichen) kompletten Weise existiert. Der reine Zufall verabscheut die Regelmäßigkeit keineswegs, selbst dann nicht, wenn sie streng ist. Dass der reine Zufall die Regelmäßigkeit nicht verabscheut, gilt erst recht für die Regelmäßigkeit, die gar keine strenge, sondern nur eine statistische ist. („Dem reinen Zufall“, könnte man salopp sagen, „ist Regelmäßigkeit oder Unregelmäßigkeit, in welchem Umfang auch immer, *ganz egal*.“) Aus statistischen Regelmäßigkeiten *partielle*, dabei echte Notwendigkeiten herauszulesen – echte Neigungen, Tendenzen, Dispositionen, Propensitäten – entbehrt der Rationalität, weil man damit unweigerlich etwas annimmt, dessen Quelle man überhaupt nicht begriffen hat, ja gar nicht begreifen kann (selbst

partielle Per-se-Notwendigkeit ist ja nicht eben etwas, das sich dem Begreifen anbietet – gelinde gesagt).

Die Welt vollständig gestellt unter die Herrschaft echter Notwendigkeit (ohne Rücksichtnahme darauf, dass die *Per-se-Notwendigkeit*, die doch in Wahrheit allein die echte Notwendigkeit ausmacht, dies nicht gut leisten kann – wie ersichtlich geworden ist⁴), oder die Welt vollständig gestellt unter die Herrschaft reinen Zufalls (ausgenommen den begrenzten Einfluss, den die *Per-se-Notwendigkeit* hat), oder schließlich die Welt vollständig gestellt unter die zweigeteilt-kombinierte Herrschaft reinen Zufalls und echter Notwendigkeit – *welches* von diesen dreien anzunehmen man auch geneigt sein mag, *es anzunehmen* wäre nicht rational, da es die Welt, was ihren Ursprung, ihren Grund, angeht, zu etwas *Unbegreiflichem* macht. Denn wenn es richtig wäre, dass eine der drei genannten Alternativen der Wahrheit entspricht, dann trifft man in der Erforschung des Ursprungs der Welt – *außer* auf ein wenig (*per se* verständliche) *Per-se-Notwendigkeit* – entweder bloß auf objektive Grundlosigkeit: die Unbegreiflichkeit selbst, oder bloß auf unbegreifliche Erzwingung, oder teils auf unbegreifliche Erzwingung, teils auf objektive Grundlosigkeit, aber auf nichts sonst. Es ist dann *Skylla oder Charybdis (oder beides)* für die Vernunft.

Wenn man auf die Vernunft etwas hält, auch in der Frage des Ursprungs (der Existenz und des Soseins) der Welt, dann muss man es ablehnen (verneinen), dass eine der drei soeben angeführten Alternativen der Wahrheit entspricht (sofern man diese These ablehnen *kann*: vernunftgemäß unter Heranziehung aller relevanten Gesichtspunkte ablehnen kann – und man *kann* das ja). Damit ist dann auch die Option **4a** abzulehnen und folglich die Option **4b** *anzunehmen* (zu bejahen). Es stellt sich aber die Frage, was denn *die Alternative* zu jenen drei vernunftwidrigen Alternativen sei.

Um den Stellenwert der gemachten Aussagen richtig einzuschätzen, muss man sich vor Augen halten, dass *vernunftwidrig* nicht simpliciter *per se unwahr* bedeutet (und *wahr* nicht simpliciter *per se vernunftgemäß*). *Vernunftwidrig* bedeutet *per se unwahr* für eine Proposition nur dann, wenn ihre Vernunftwidrigkeit darin besteht, dass sie einen logischen Widerspruch beinhaltet. Einen logischen Widerspruch beinhaltet nun aber keine der drei thematisierten Alternativen; *rein logisch* kann jede von ihnen wahr sein (wenn auch *rein logisch* keine zwei von ihnen zusammen wahr sein können). *Dennoch* ist jede von ihnen *vernunftwidrig* deshalb, weil sie dem

⁴ Was könnte dem Anschein der Kontingenz der Welt, ihres Seins und Soseins, entgegengesetzt werden? – Es ist die heroische Behauptung, dass dieser Anschein nun eben *nur Anschein* ist. Leibniz, freilich, hat im Effekt (ob dies seine Intention war oder nicht) ein Argument dafür geliefert, dass Sein und Sosein der Welt – dem Anschein ihrer Kontingenz zum Trotz – in Wahrheit *per se* notwendig seien (siehe oben im Haupttext die Anmerkung zu Leibniz). Aber das Argument zerschellt an einer Wand nun wahrhaft überwältigenden Anscheins: an dem Anschein, dass die Welt *nicht* die beste aller möglichen Welten ist (siehe die erwähnte Anmerkung).

Interesse der Vernunft – dem Interesse an Begreiflichkeit, Verstehbarkeit – zuwider ist. Das ist für die Vernunft – oder besser gesagt: *für die Vernünftigen* – Anlass genug, von der Unwahrheit jeder der drei thematisierten Alternativen auszugehen und die Wahrheit anderswo zu suchen.

Rekapitulieren wir kurz. **0**: Die Welt existiert, und sie hat *dieses* komplette Sosein. Das steht fest. Es steht auch fest (wobei das Element der Entscheidung nun eine größere Rolle als bei **0** spielt): **1b** und **2b**. **0**, **1b** und **2b** zusammen machen *die Kontingenz der Welt* aus, die somit ebenfalls feststeht. Echte von unechter Notwendigkeit scheidend und echt Notwendiges allein auf *Per-se*-Notwendiges beschränkend tritt klärend **3b** hinzu, wodurch der Notwendigkeitsnebel, in den wir uns habituell die Welt einhüllen, sich auflöst. **4b**, wofür die Entscheidung zuletzt gefallen ist, beinhaltet, dass die Welt in ihrer Kontingenz keine Sache des reinen Zufalls (*plus*, selbstverständlich, der *Per-se*-Notwendigkeit) ist, jedenfalls nicht komplett. Da sie kontingent ist, ist sie auch keine Sache der echten Notwendigkeit, jedenfalls nicht komplett. Der echten Notwendigkeit in Gestalt der *Per-se*-Notwendigkeit ist allerdings ein gewisses Mitspracherecht eingeräumt worden (*nicht* in dieser Gestalt – *nicht* in der Gestalt der *Per-se*-Notwendigkeit – ist sie hingegen als unverständlich konstatiert worden und schließlich als nichtexistent: durch **3b**). Ist auch dem reinen Zufall ein Mitspracherecht einzuräumen? Dagegen spricht: Wer den reinen Zufall bei Kontingentem ins Spiel bringt, und sei es, wie nun erwogen, nur *lokal*, bei manchen Einzelheiten der Welt, nicht *global* wie bei der kompletten Welt, bringt die objektive Grundlosigkeit ins Spiel – was der Vernunft zuwider ist, der es vielmehr gemäß ist, dass *alles* einen (*seinen*) objektiven Grund habe.

Dass etwas keinen objektiven Grund hat, ist davon zu unterscheiden, dass etwas einen objektiven Grund hat, der nicht begriffen (verstanden) werden kann. Einen objektiven Grund zu haben, der nicht begriffen werden kann, ist der Vernunft nicht so zuwider wie überhaupt keinen objektiven Grund zu haben. Was (echt, also objektiv) notwendig ist, hat eo ipso einen objektiven Grund: eben seine Notwendigkeit, und wenn diese Notwendigkeit unbegreiflich wäre (was insofern der Fall sein kann, als, obwohl die *Per-se*-Notwendigkeit die einzige echte Notwendigkeit und an sich begreiflich ist, sie nicht immer *im Einzelfall* für uns Menschen vollständig nachvollziehbar sein mag), dann hätte es einen objektiven Grund, der nicht begriffen werden kann; das wäre für die Vernunft immer noch besser als gar keinen objektiven Grund zu haben. Folglich ist aus der Sicht unserer Vorfahren die für sie zweifelsfrei existente und echte, dabei aber unbegreifliche Notwendigkeit des Fatums dem reinen Zufall immer noch rational vorzuziehen; freilich ist es, wenn dies geschieht, aus Sicht der Vernunft gewissermaßen so, als würde die Cholera der Pest, oder Beelzebub dem Satan, vorgezogen.

Demgemäß, der Vernunft folgend, sei hier der reine Zufall als ein Faktor im Zustandekommen der Welt ausgeschlossen: er geht nicht ein in die Kernkonstitution der Weltfunktion Ω . Es ist zu betonen: Dass dies (das eben Beschlossene) *vernunftgemäß anzunehmen* ist,

bedeutet nicht per se, dass es wahr ist. *Vernunftgefordertes Annehmen* (von Propositionen) und Wahrheit (von Propositionen) sind eben *nicht* schon als Begriffe ein und dasselbe; dennoch darf man sich – im Vertrauen darauf, dass vernunftgemäßes Annehmen und Wahrheit im jeweils vorliegenden Fall koinzidieren – in der Suche der Wahrheit nach dem richten, was vernunftgemäß anzunehmen ist (wie sollten wir uns denn sonst im Denken orientieren?). Dieser rationalen Lizenz wird hier Folge geleistet.

Im Gegensatz zu der hier getroffenen Entscheidung hinsichtlich des reinen Zufalls beobachtet man bei denen, die ihre Weltanschauung allein auf die Naturwissenschaften bauen wollen, dass der reine Zufall bei ihren Erklärungsangeboten eine große Rolle spielt – ohne dass ein Bewusstsein dafür zu bestehen scheint, dass dies nicht rational ist. Der reine Zufall, nämlich, kann nichts erklären, nichts verständlich oder begreiflich machen; ist er doch die objektive Grundlosigkeit des Kontingenten.

Das Welterklärungsmodell der *Naturalisten* besteht *heute*, quantenphysikalisch angestoßen, in einer Mischung aus naturgesetzlicher Notwendigkeit und reinem Zufall, während es *früher* rein in naturgesetzlicher Notwendigkeit bestand; wobei die naturgesetzliche Notwendigkeit nach wie vor (fälschlich) als eine echte Notwendigkeit aufgefasst wird und die damit für die naturgesetzliche Notwendigkeit folgende *Unverständlichkeit* einfach ausgeblendet wird: Die Frage „Woher oder woraus kommt die naturgesetzliche Notwendigkeit?“ wird nicht gestellt, oder mag mit dem (hochmütigen) Kommentar „Das ist keine vernünftige Frage“ zurückgewiesen werden, oder mag eventuell (rational höchst unbefriedigend, aber ohne jedes schlechte Gewissen) mit „Sie ist einfach da“ eine Art Antwort finden. Den reinen Zufall, wiederum, bemühen heutige Naturalisten immer dann, wenn sich für sie eine Erklärungslücke auftut, *obwohl* doch der reine Zufall absolut – nämlich *per definitionem* – ungeeignet ist, eine Erklärungslücke zu füllen (also: viel, viel mehr ungeeignet dazu ist als ein sogenannter „Lückenbüßergott“). Das Welterklärungsmodell der Naturalisten ist also, ersichtlich, mit gravierenden Rationalitätsmängeln behaftet, was sie aber nicht daran hindert, es – zuweilen mit polemischem Nachdruck gegenüber jedem weltanschaulichen „Aberglauben“ – als einzig vernünftig zu propagieren. Sie sehen sich eben im Besitz der höchstwissenschaftlich autorisierten Wahrheit; Rationalitätsmängel sieht man da nicht; oder wenn man sie vielleicht auch sähe, so müssten sie doch hinter der Überzeugung, man sei im Besitz der der doch höchstwissenschaftlich autorisierten Wahrheit, zurückstehen.

Beachten wir, dass sich gemäß dem Welterklärungsmodell der Naturalisten eine Lücke in der naturgesetzlichen Necessitierung schon immer da auftut, wo diese Necessitierung nur partiell ist, und mag die Abweichung von 100-prozentiger naturgesetzlicher Necessitierung noch so klein sein. Mag, dass etwas Bestimmtes geschieht, zu 99 Prozent von dem, was vorausgeht, naturgesetzlich necessitiert sein – es fehlt ihm doch zum Wirklichwerden 1 Prozent. Wenn es diese Lücke überwindet und wirklich wird, so ist es gemäß dem heutigen Welterklärungsmodell der Naturalisten ein reiner Zufall: etwas Kontingentes ohne objektiven Grund. (Manche werden protestieren, dass etwas, das zu 99 Prozent naturgesetzlich necessitiert ist, doch nicht als „reiner Zufall“ bezeichnet werden kann. Ja, was *seine Ermöglichung* angeht, ist es kein reiner Zufall, bei Weitem nicht; was

aber *seine Verwirklichung* angeht, ist es – im Welterklärungsmodell der Naturalisten – allerdings ein reiner Zufall.)

Aber welche Faktoren, angesichts der Kontingenz der Welt, gehen nun schließlich ein in die Kernkonstitution der Weltfunktion Ω ? Ein Faktor steht fest: Es ist die *Per-se*-Notwendigkeit, die aber, *pace* Leibniz (siehe die obige Anmerkung zu Leibniz), gewiss nicht der einzige Faktor in der Kernkonstitution der Weltfunktion Ω sein kann. Denn die Welt ist nun eben, was ihre Existenz und ihr Sosein angeht, kontingent – aufs Ganze gesehen (was in sie eingebettetes Notwendiges – *Per-se*-Notwendiges – nicht ausschließt). Zweifelsohne hat die *Per-se*-Notwendigkeit beim Zustandekommen der Welt *einiges* zu sagen: zu bestimmen, aber gewiss nicht *alles*. Was ist der Faktor X, der zur *Per-se*-Notwendigkeit hinzukommt und die Kernkonstitution von Ω komplettiert?

Der reine Zufall ist es nicht; es ist der Faktor, der lapidar-summarisch als „der Wille“ bezeichnet sei. Der Anklang an Schopenhauer ist nicht zufällig, wenn sich auch herausstellen wird, dass *der Wille* in manchen wesentlichen Hinsichten anders ist als der, von dem in Schopenhauers Philosophie die Rede ist. *Der Wille* unterscheidet sich von der Notwendigkeit dadurch, dass seine Resultate kontingent sind; die Resultate der Notwendigkeit sind es nicht. *Der Wille* unterscheidet sich vom reinen Zufall hingegen dadurch, dass seine Resultate stets einen objektiven Grund haben; die Resultate des reinen Zufalls – *wenn es sie denn gäbe* (soeben wurde dagegen entschieden) – haben hingegen niemals einen objektiven Grund. (Ich bin hier willens, *gegebenenfalls* von „Resultaten des reinen Zufalls“ zu sprechen, wenigstens in einem gewissen, *uneigentlichen* Sinn. Im *eigentlichen* Sinn von Resultaten des reinen Zufalls zu sprechen, verbietet sich jedoch; denn der reine Zufall – dem Wortsinn nach – bewirkt *eigentlich* nichts, führt *eigentlich* nichts herbei: Seine sogenannten „Resultate“, *wenn es sie denn gäbe*, sind kontingent Gegebenes, das objektiv grundlos ist, also auch *nicht bewirkt*, *nicht herbeigeführt* ist – sodass seine sogenannten „Resultate“ *eigentlich* keine Resultate von ihm sind.)

Man lernt *den Willen* ein Stück weit kennen, wenn man den eigenen Willen betrachtet, also den Willen, den man am besten kennt; der eigene Wille ist ja, um dies vorwegzunehmen, ein (kleiner) Teil *des Willens*. Bei dieser *Pars-pro-toto*-Betrachtung ist es als Erstes wichtig, festzuhalten, dass der eigene Wille nicht identisch mit dem eigenen Willensbewusstsein ist. Das eigene Willensbewusstsein ist nur *die Anzeige* des eigenen Willens, nicht dieser selbst. Freilich wüsste man nichts vom eigenen Willen, wenn man kein Bewusstsein von ihm hätte;

und die meisten Informationen über den eigenen Willen entstammen dem eigenen Bewusstsein von ihm. Danach – gemäß diesem Willensbewusstsein, allerdings erst in der tieferen philosophischen Reflexion – ist der eigene Wille ein kausales Vermögen, das, *betätigt* in Situationen mit mehrfachen (wenigstens zweifachen) zueinander alternativen [also einander ausschließenden] *Möglichkeiten* des weiteren Weltverlaufs [d. h.: des weiteren Wertverlaufs der Weltfunktion Ω], diese Möglichkeiten *vorläufig* beschränkt – maximal auf eine einzige Möglichkeit (was für einen Menschenwillen allerdings – gelinde gesagt – unrealistisch ist). Der eigene Wille, oder besser gesagt: *der Wollende*, dem dieses kausale Vermögen, der eigene Wille, zugehört, macht die fragliche Beschränkung zwar stets willkürlich in dem Sinne, dass es seine souveräne Kür (Wahl) ist, aber, im Normalfall, *nicht* auch willkürlich in dem Sinne, dass er für seine Wahl keine leitenden und motivierenden Gesichtspunkte berücksichtigt, mögen diese dem Wollenden bewusst sein oder aber unbewusst. Vielmehr geschieht die fragliche Möglichkeitsbeschränkung, im Normalfall, im Lichte der Förderung der aktuellen [moralgemäßen oder unmoralischen, egoistischen oder altruistischen, törichten oder klugen, guten oder bösen, kriminellen oder legalen, berechtigten oder unberechtigten, rationalen oder irrationalen, dem Überleben dienlichen oder nicht dienlichen, konstruktiven oder destruktiven, liebevollen oder hasserfüllten, elementaren oder kultivierten, höherstufig bejahen oder höherstufig verneinten, klar gesehenen oder nur verschwommen zur Kenntnis genommenen, ...] Interessen des Wollenden angesichts der bewusst – eventuell in Teilen auch unbewusst – wahrgenommenen bzw. erschlossenen Lage – ob mit eingehender Deliberation oder ohne, ob intelligent oder dumm.

Mein eigener Wille ist nicht der einzige eigene Wille, wie ich auch nicht der einzige Wollende bin; ich muss nur um mich schauen, um sehr überzeugende Anhaltspunkte für eine große Pluralität der eigenen Willen und der Wollenden zu finden, und nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei den nichtmenschlichen Tieren. *Das Universale Volens* ist das Kollektiv aller Wollenden über den Lauf der Zeit hinweg, *der Wille* ist das Kollektiv der je eigenen Willen aller Wollenden über den Lauf der Zeit hinweg; anders gesagt: *der Wille* ist der Wille *des Universalen Volens*.

Die Leistung *des Willens* im Laufe der Zeit – in Zusammenarbeit mit der *Per-se*-Notwendigkeit – ist das Zustandebringen eines, genau eines, realen Weltverlaufs aus einer unendlichen Fülle von möglichen Weltverläufen. Anders gesagt: Die Weltfunktion Ω (siehe oben zu deren Definitions- und Wertebereich), die kernkonstituiert ist, durch die *Per-se*-

Notwendigkeit und durch *den Willen* (und durch nichts weiter), ordnet jedem Zeitpunkt *exakt im Sinne dieser beiden Faktoren* (genau ein) reales Totalereignis zu; damit liegt der Wertverlauf dieser Funktion fest, der nichts anderes ist als *die Welt*: ein realer Weltverlauf, neben dem kein weiterer real ist (aber neben dem unendlich viele bloß möglich, sehr viele davon wenigstens partiell real sind).

Damit *der Wille* im Laufe der Zeit seine Leistung vollbringen kann, ist es notwendig, dass an jeder zeitlichen Station *Alpha* mit mehrfachen (wenigstens zweifachen) zueinander alternativen Möglichkeiten des weiteren Weltverlaufs die *vorläufigen* Beschränkungen dieser Möglichkeiten, die von den einzelnen bei *Alpha* relevanten Wollenden ausgehen, miteinander verrechnet werden bis auf *eine* verbleibende, *einzig* Möglichkeit des weiteren Weltverlaufs bis zur nächsten zeitlichen Station, *Beta*, mit abermals alternativen Möglichkeiten des weiteren Weltverlaufs. Diese, nach dieser Verrechnung einzig verbleibende Möglichkeit ist dann das Weltverlaufsstück – von *Alpha* bis *Beta* –, das *der Wille* an der Station *Alpha* gewählt hat: es wird real und ein Abschnitt *der Welt*.

Es kann *im Zeitkontinuum* (wo die Dichte der Zeitordnung wie die Dichte der reellen Zahlen ist) sein, dass das Weltverlaufsstück von *Alpha* bis *Beta* keinen ersten Zeitpunkt hat; das ist dann so, wenn die Station *Alpha* darin besteht, dass bis einschließlich des Zeitpunkts T_{Alpha} der Wertverlauf von Ω eindeutig festliegt, nach T_{Alpha} aber zunächst (noch ohne die Wahl *des Willens*) nicht. Und es kann im Zeitkontinuum sein, dass das Weltverlaufsstück von *Alpha* bis *Beta* keinen letzten Zeitpunkt hat; das ist dann so, wenn die Station *Beta* darin besteht, dass bis vor dem Zeitpunkt T_{Beta} der Wertverlauf von Ω nach an *Alpha* erfolgter Wahl *des Willens* eindeutig festliegt, bei T_{Beta} aber nicht. Im Zeitkontinuum kann das Weltverlaufsstück von *Alpha* bis *Beta* auch beides eben Beschriebene zusammen aufweisen, sowie auch weder das eine noch das andere. [Letzteres ist gegeben, wenn die Station *Alpha* darin besteht, dass bis vor dem Zeitpunkt T_{Alpha} der Wertverlauf von Ω eindeutig festliegt, bei T_{Alpha} aber zunächst nicht, und die Station *Beta* darin besteht, dass bis einschließlich des Zeitpunkts T_{Beta} der Wertverlauf von Ω nach an *Alpha* erfolgter Wahl *des Willens* eindeutig festliegt, nach T_{Beta} aber nicht.]

Es kann sehr wohl auch im Zeitkontinuum sein, dass das Weltverlaufsstück von *Alpha* bis *Beta* nur einen einzigen Zeitpunkt umfasst (insofern *degeneriert* ist); das ist dann so, wenn T_{Alpha} und T_{Beta} zusammenfallen und die Station *Alpha* darin besteht, dass bis vor dem Zeitpunkt T_{Alpha} der Wertverlauf von Ω eindeutig festliegt, bei T_{Alpha} aber zunächst nicht, und die Station *Beta* darin besteht, dass bis einschließlich des Zeitpunkts T_{Beta} der Wertverlauf von Ω nach an *Alpha* erfolgter Wahl *des Willens* eindeutig festliegt, nach T_{Beta} aber nicht. Aber selbstverständlich kann es im Zeitkontinuum in der diskreten (abzählbaren) Folge der festgelegten Weltverlaufsstücke *nicht immer* so sein, dass das Weltverlaufsstück von *Alpha* bis *Beta* nur einen einzigen Zeitpunkt umfasst; es kann immer dann nicht so sein, wenn bis einschließlich des Zeitpunkts T_{Alpha} der Wertverlauf von Ω eindeutig festliegt, nach T_{Alpha} aber zunächst nicht.

Es kann bei dem Anliegen, das diese Schrift hat, offenbleiben, ob die Zeitordnung tatsächlich die Dichte der reellen Zahlen hat (wenn dies auch eine metaphysische, keine empirische Frage ist).

Es schließen sich mehrere Fragen und ihre Antworten an:

Erste Frage: Geht die fragliche Verrechnung und die daran anschließende abschnittsweise Realitätsmitteilung „automatisch“ vor sich, was *neben* dem Willen und der *Per-se*-Notwendigkeit einen *Input-Output-Mechanismus* in der Kernkonstitution von Ω voraussetzen würde, oder wird nicht nur alles vorläufige Beschränken der Möglichkeiten, sondern eben auch alles Verrechnen und alles Realitätsmitteilen von *dem Willen selbst* und der irgendwie daran beteiligten *Per-se*-Notwendigkeit geleistet?

Antwort: Alle Realitätsmitteilung überhaupt und der Modus der fraglichen Verrechnung macht *das Geheimnis der Welt* aus, welches Geheimnis die Menschen zum Zweck seiner Erklärung – in Wahrheit: *Pseudo*-Erklärung – nur allzu gerne nach dem reinen Zufall oder dem Fatum greifen lässt. Immerhin ist die in der Welt vorfindliche naturgesetzliche Ordnung, die wir Menschen in den letzten Jahrhunderten in großem Umfang herausgefunden haben, gewissermaßen „näher dran“ am Ursprung des Geheimnisses, wenn sie ihn auch nicht enthüllt, davon immer noch weit entfernt ist.

Diejenigen, die meinen, schon die Naturgesetze lieferten *die Welterklärung*, sitzen einer Illusion auf; vielmehr bedürfen die Naturgesetze selbst gar sehr der Erklärung. Zudem kommt nur dann eine Welterklärung *allein* durch die Naturgesetze infrage, wenn von einem rein naturgesetzlichen Determinismus – von einem Determinismus, der bedingt ist durch die Naturgesetze und durch nichts sonst – ausgegangen werden kann. Von einem solchen Determinismus kann aber nicht (rationalerweise) ausgegangen werden. Das rät schon die Physik, nicht erst die Metaphysik.

Um Unbegreiflichkeit in der Welterklärung fernzuhalten, sind die Faktoren in der Kernkonstitution von Ω auf die *Per-se*-Notwendigkeit und *den Willen* beschränkt worden. *Daneben* nun als *zusätzlichen* Faktor in der Kernkonstitution von Ω einen (passenden) *Input-Output-Mechanismus* zu postulieren, hält jene Unbegreiflichkeit gerade nicht fern, sondern öffnet ihr Tür und Tor; denn als *unabhängiger* Faktor – unabhängig von den beiden übrigen (wenn auch auf sie eingestellt) – ist ein solcher *Input-Output-Mechanismus unbegreiflich*. Die Frage stellte sich ja, woher er als unabhängiger Faktor kommt. Nun kann er in Sein und Sosein gewiss nichts *Per-se*-Notwendiges sein; wenn man nun auch noch *verneint*, dass er schlicht ein Produkt *des Willens* (plus *Per-se*-Notwendigkeit) ist und vollständig durch *den Willen* (plus *Per-se*-Notwendigkeit) im Wirken festgelegt – was eben zu verneinen ist, wenn er ein *unabhängi-*

ger Faktor sein soll –, dann wird er zu etwas Unbegreiflichem: zu etwas objektiv Grundlosem oder zu etwas unbegreiflich Notwendigem. Dass ein Input-Output-Mechanismus neben der *Per-se*-Notwendigkeit und *dem Willen* in die Konstitution von Ω als weiterer, unabhängiger Faktor eingeht, hat also widervernünftig Konsequenzen und sei daher ausgeschlossen (doch im Sinne einer oben gegebenen Anmerkung ist zu sagen: wahr sein mag es dennoch; es ist nur so, dass der Vernünftige – der Vernunft Vertrauende – die Wahrheit *nicht dort* sucht). Wenn man also von einem Input-Output-Mechanismus ausgehen will, der bei der Weltfunktion Ω mitfungiert, dann ist er schlicht ein Produkt *des Willens* (plus *Per-se*-Notwendigkeit) und vollständig durch *den Willen* (plus *Per-se*-Notwendigkeit) im Wirken festgelegt, und dann kann man auch gleich sagen, dass nicht nur alles vorläufige Beschränken der Möglichkeiten, sondern eben auch alles Verrechnen und alles Realitätsmitteilen von *dem Willen selbst* und der irgendwie daran beteiligten *Per-se*-Notwendigkeit geleistet wird. Die Zahl der an der Konstitution von Ω beteiligten (voneinander unabhängigen, wenn auch aufeinander eingestellten) Faktoren bleibt bei *zwei*: die *Per-se*-Notwendigkeit und *der Wille*.

Zweite Frage: Aber ist nicht *der Wille* ebenfalls etwas Unbegreifliches – wie der reine Zufall und dessen objektive Grundlosigkeit, und wie das Fatum und dessen unbegreifliche Notwendigkeit? Diese Frage drängt sich auch deshalb auf, weil, wie oben zugestanden wurde, alle Realitätsmitteilung überhaupt und der Modus der in Eindeutigkeit endenden Verrechnung aller vorläufigen Möglichkeitsbeschränkungen in einer Wahlsituation ein *Geheimnis* darstellt. Doch der Hauptgrund für die Frage ist, dass *der Wille* doch offenbar letztlich objektiv grundlos ist, wie der reine Zufall, denn er ist sowohl als Vermögen als auch in seinem Wirken (seiner Betätigung) nichts als die Resultante der je eigenen objektiv grundlosen Willen aller (jemals) Wollenden.

Antwort: An dieser (ersichtlich schon sehr zum bloß Rhetorischen tendierenden, schon sehr die Antwort „Ja“ heischenden) Frage ist einiges zu würdigen, anderes zurückzuweisen. Die Variable „X“ beziehe sich im Folgenden auf individuelle Wollende: auf Einzelindividuen, die (etwas) wollen. Dann ist zu sagen: Dass X einen eigenen Willen qua Vermögen hat, ist für kein X objektiv grundlos, wie sich herausstellen wird. Und das Wirken des je eigenen Willens (oben wurde sein genereller Charakter beschrieben) ist für kein X *jemals* objektiv grundlos, denn X ist *stets* dessen (effiziente) erste Ursache.

Dass X die erste Ursache dieses Wirkens ist, bedeutet nicht, dass die Existenz von X oder von dessen eigenem Willen qua Vermögen keine hinreichende Ursache hat oder rein zufällig ist; dass es dies nicht bedeutet, wird sich herausstellen. Allerdings bedeutet es, dass hinter X und seinem Vermögen zu wählen angesichts einer getroffenen Wahl von X (einer vorläufigen Beschränkung des Möglichen) nicht kausal zurückgefragt werden kann. Hier liegt also tatsächlich eine Art von Grundlosigkeit vor. Doch es ist eine Grundlosigkeit, bei der sich der Impetus des Erklärens, wenn er nicht bei etwas per se Notwendigem zu stehen kommen kann, sich beruhigen muss (und gut kann), wenn er nicht in den Abgrund der Unbegreiflichkeit fallen soll (von dem insbesondere der infinite Regress eine Gestalt ist, eine gleichsam *anschauliche* Gestalt).

Es mag vorkommen und kommt wohl auch vor – ist aber alles andere als der Regelfall –, dass ein Wirken des eigenen Willens eines X *teleologisch* grundlos – d. h.: ohne Bezweckung – ist; daraus folgt aber (wie nun offensichtlich ist) *nicht*, dass es objektiv grundlos ist: es hat ja immer noch einen *kausalen* Grund. Allerdings ist mit dem Wollen von X in einer Situation multipler alternativer Möglichkeiten – mit der Wahl per Möglichkeitsbeschränkung, die X da trifft – etwas da, was sich zwar (meistens) motivatorisch erläutern und insoweit erhellen lässt, was sich aber nicht weiter als durch den Verweis auf X und seinen souveränen Willen *erklären* lässt. Viele sind damit nicht zufrieden und nehmen es zum Anlass, von einer rational unbefriedigenden *reinen Zufälligkeit* des mit jedem Determinismus inkompatiblen eigenen Willens – des „libertär freien“ eigenen Willens – auszugehen und damit das Vernunftrecht, ja die Vernunftpflicht, zu verbinden, den libertären Freiheitsbegriff als inadäquat abzulehnen („Das ist doch keine Freiheit!“). Zu Unrecht; denn *objektive Grundlosigkeit*, wie sie für reine Zufälligkeit erforderlich ist, liegt hier schlicht nicht vor.

Bei allem, was geschieht, gibt es, was dessen *Letzterklärung* angeht – also: wenn die unechte Notwendigkeit überall da, wo sie zunächst in Anschlag gebracht wird, ausgeschieden wird, und sie *überhaupt* als Erklärungsfaktor ausgeschieden wird –, die folgenden ultimativen metaphysischen Optionen: 1. Es ist rein zufällig. 2. Es ist *per se* notwendig. 3. Es ist [im Rahmen des *Per-se-Möglichen*] gewollt, und zwar in *dem* Sinne vom Universalen Volens *effektiv* „gewollt“, der nun schon ein Stück weit Gestalt angenommen hat und weiter Gestalt annehmen wird. Die erste und die zweite Option entfallen, denn, was geschieht, ist kontingent, ist daher nicht per se notwendig, *und* es hat einen objektiven Grund, ist daher nicht rein zufällig. Es bleibt allein die dritte Option.

Dritte Frage: Ich komme auf *das Geheimnis der Welt* zurück, welches oben als zweierlei betreffend angegeben wurde: zum einen alle Realitätsmitteilung überhaupt und zum anderen

den Modus der in Eindeutigkeit endenden Verrechnung aller vorläufigen Möglichkeitsbeschränkungen in einer Wahlsituation. Lässt sich *dieses Dunkel* etwas weiter erhellen?

Antwort: Um es noch einmal herauszustellen: All dieses Verrechnen und alles Realitätsmitteilen wird von *dem Willen selbst* und der irgendwie daran beteiligten *Per-se*-Notwendigkeit geleistet. Das *Geheimnis* besteht darin, dass sich von Menschen nicht vollständig aufklären lässt, wie das Verrechnen und Realitätsmitteilen vor sich geht. Das ist ein unvermeidbarer Rest an Unbegreiflichkeit auch in der metaphysisch begreiflichsten Weltanschauung. Um das Geheimnis nun näher vor Augen zu führen, ist zu sagen: In einer Wahlsituation – einer Situation, in der mehrere Möglichkeiten, wie es mit der Welt weitergehen kann, offenstehen – sind in aller Regel sehr viele Glieder des Universalen Volens relevant (will sagen: zu der fraglichen Zeit wollend), mit ihrem je eigenen Willen, geleitet von je eigenen (in erster Linie bewussten, aber auch unbewussten) Interessen und (in erster Linie bewussten, aber auch unbewussten) Informationen. Alle diese Glieder üben nun in der fraglichen Situation jeweils eine vorläufige Möglichkeitsbeschränkung aus. Aber es ist *so ohne Weiteres* – durch simple Aufsummierung der Beschränkungen – gar nicht sicher, dass es ein eindeutig bestimmtes Gesamtergebnis gibt: *eine* verbleibende, *einzig*e Möglichkeit des weiteren Weltverlaufs bis zur nächsten Wahlsituation: ein eindeutig bestimmtes Weltverlaufsstück (dem dann – im Werden der Welt – die Realität mitgeteilt wird). Die von den verschiedenen Wollenden getätigten vorläufigen Möglichkeitsbeschränkungen könnten in ihrer simplen Aufsummierung *so* ausfallen, dass keine Möglichkeit des Weiterverlaufs der Welt verbleibt; sie könnten, mit anderen Worten, nichts zulassen: *zu viel ausschließen*. Sie könnten aber auch *so* in ihrer simplen Aufsummierung ausfallen, dass mehrere (mindestens zwei) Möglichkeiten des Weiterverlaufs der Welt verbleiben; sie könnten, mit anderen Worten, *zu wenig ausschließen*. *Wie* ist garantiert, dass weder das erstere noch das letztere für den Progress der Welt Abträgliche jemals eintritt? Dieses *prima facie* unerfindliche – und *ultima facie* nicht vollständig erfindliche – *Wie* ist der eine Teil des Geheimnisses.

Der andere Teil ist dieser: Wenn es nun (wie auch immer) bewerkstelligt ist, dass nach der kollektiven vorläufigen Beschränkung der Möglichkeiten genau ein Weltverlaufsstück bis zu der nächsten Situation multipler alternativer Möglichkeiten verbleibt, *wie* kommt es dann, dass es *real* wird? Denn zunächst einmal ist es nur rein möglich, wie alle seine aus dem Feld geschlagenen „Konkurrenten“. Offenbar bekommt es die Realität *mitgeteilt*, aber das *Wie* – wozu auch gehört: *von wem* oder *von was* – ist weitgehend ungeklärt. Klar ist nur, dass da-

hinter weder reiner Zufall noch *Per-se*-Notwendigkeit noch von *Per-se*-Notwendigkeit verschiedene echte Notwendigkeit (weder eines Fatums noch von Naturgesetzen) noch ein selbstständig-automatischer Input-Output-Mechanismus stecken kann; alle diese Optionen kommen aufgrund des schon Gesagten nicht mehr infrage.

Angesichts des schon Gesagten bleibt, um das Geheimnis der Welt ein Stück weit aufzudecken, wenn auch nicht zur Gänze, allein übrig, von Folgendem auszugehen: Das Universale Volens, und damit *der Wille*, hat ein Zentrum, einen zentralen, mit *Per-se*-Notwendigkeit existierenden Wollenden eigenen Willens mit einer Willensmacht, die diejenige der eigenen Willen aller anderen Wollenden (ob einzeln oder kollektiv genommen) unendlich überragt. Dieser zentrale Wollende ist der Schöpfer des Spiels – des Weltspiels – und setzt ihm seine Regeln (die Naturgesetze), erschafft sogar alle Spielenden außer sich selbst (denn seine eigene Existenz ist, wie gesagt, *per se* notwendig), die alle, mit je eigenem Willen unterschiedlich ausgestattet von ihm, zu ihrer jeweiligen Zeit, wie auch er selbst die ganze Zeit, aktiv mitmachen beim Spiel, also informiert interessenorientiert vorläufige Möglichkeitsbeschränkungen ausüben in Situationen mit pluralen Möglichkeiten des weiteren Weltverlaufs.

Der Zentrale Wollende hat das Monopol der Realitätsmitteilung, die mit einer solchen Verlässlichkeit erfolgt, dass wir (Menschen) in Situationen, wo wir eine äußere Handlung effektiv wollen – etwa effektiv die Hand heben wollen – und der Erfolg eintritt, meinen, wir selbst hätten die Handlung realisiert (tatsächlich haben wir sie aber nur gewollt; freilich kann man in einem rechtverstandenen uneigentlichen Sinn sagen, wir hätten sie „realisiert“, „verwirklicht“, „getätigt“); *doch* könnte die Realitätsmitteilung, ihrer gewohnten Verlässlichkeit ungeachtet, jederzeit aufhören – weil der Zentrale Wollende es so will.

Der Zentrale Wollende hat zudem das Monopol der Arbitration, wobei Arbitration immer dann vonnöten ist, wenn die kollektive vorläufige Möglichkeitsbeschränkung durch alle Spielenden in einer Situation multipler alternativer Möglichkeiten (a) mehrere, oder aber (b) gar keine, möglichen Weltverlaufsstücke übriglässt. *Im Fall* (a) legt der Zentrale Wollende ein und nur ein Weltverlaufsstück aus der Menge der verbleibenden Weltverlaufsstücke für die Realisation fest, was *ipso facto* im Einklang mit – nämlich in Komplettierung von – der erfolgten vorläufigen Möglichkeitsbeschränkung durch alle Wollenden, inklusive seiner selbst, ist; wobei die vom Zentralen Wollenden selbst ausgehende vorläufige Möglichkeitsbeschränkung für jeden Zeitpunkt *mindestens* durch die von ihm von vornherein festgelegten Spielregeln (die Naturgesetze) und, mittels dieser Spielregeln, durch die zum fraglichen Zeitpunkt schon

festliegende Vergangenheit gegeben ist, *aber auch* darüber hinausgehen kann. *Im Fall (b)* hingegen, der bei vorläufigen kollektiven Möglichkeitsbeschränkungen auftritt, bei denen die eigenen Willen der Protagonisten in einen echten Konflikt miteinander geraten (sie zu Antagonisten werden), legt der Zentrale Wollende aus der Menge von abschnittlichen Weltverlaufsmöglichkeiten, die nach der von ihm selbst ausgehenden vorläufigen Möglichkeitsbeschränkung verbleiben, genau ein Weltverlaufsstück für die Realisation fest. Der Zentrale Wollende revidiert in der Arbitration seine eigene vorläufige Möglichkeitsbeschränkung also weder im Fall (a) noch im Fall (b); er komplettiert – „verengt“, „verfeinert“ – sie nur maximal (falls denn dies noch erforderlich ist) bis zur Eindeutigkeit (nicht aber bis zum „Nichts“). Welchen Gesichtspunkten der Zentrale Wollende bei der (a)-Festlegung folgt, und, erst recht, welchen er bei der (b)-Festlegung folgt, ist in aller Regel für uns Menschen im Detail undurchschaubar („Geheimnis“, „unerforschlicher Ratschluss“); auf längere Sicht immerhin mögen die Umrisse eines Plans sich abzeichnen.

Die vom Zentralen Wollenden selbst ausgehende (angesichts oftmaliger Bestimmtheit allein durch Naturgesetze und Vergangenheit für uns nicht so undurchschaubare) vorläufige Möglichkeitsbeschränkung für jeden Zeitpunkt, ist vom Zentralen Wollenden so gefasst, dass nach dieser Möglichkeitsbeschränkung, egal, was die Vergangenheit sein mag, stets *mindestens ein* Weltverlaufsstück – genau ein solches oder mehrere solche – für Weiteres zur Verfügung steht (also: für die singulär bestimmende Auswahl und Realisation, wenn es mehrere sind, mit oder ohne Arbitration, und für die Realisation allein – andere Wollende mögen wie auch immer „wählen“: es spielt keine Rolle –, wenn es genau eines ist). *Die Geschichte* wird demnach fortschreiten, bis sie, falls es einen letzten Zeitpunkt gibt, nicht mehr fortschreiten kann.

Auch am letzten Zeitpunkt mag es – und zwar *nach* aller vor diesem Zeitpunkt erfolgter Wahl *des Willens* (inklusive Realisation), wie oben beschrieben – multiple alternative Möglichkeiten des weiteren Weltverlaufs geben. Allerdings sind diese Weltverlaufsmöglichkeiten, wenn vorhanden, degeneriert: sie umfassen nur noch zueinander alternative mögliche Totalereignisse, keine zueinander alternative mögliche zeitliche Sequenzen von möglichen Totalereignissen.

Es ist ersichtlich, dass *der Zentrale Wollende* ein überaus mächtiges und wissendes Wesen ist; ja, man möchte da gerne von Allmacht und Allwissenheit sprechen, setzt sich damit aber unnötig der Gefahr aus, Begriffe zu verwenden, die in sich oder zusammen mit anderen Theorieteilen (*Theologieteilen*) inkonsistent sind. Dieser Gefahr kann man jedoch begegnen, in-

dem man das „All...“ [bzw., im adjektivischen Fall, „all...“] von vornherein in einem vernünftigen, reduzierten Sinn nimmt, nämlich es im Sinne von „maximal ... innerhalb der Konsistenz mit allem Wahren“ versteht.

Allmacht? Allwissenheit? Diese immer noch ehrfurchterregenden Attribute – selbst dann, wenn sie im gerade spezifizierten reduzierten Sinn zu verstehen sind – scheinen tatsächlich nicht zu groß, um dem Zentralen Wollenden zugeschrieben zu werden, wenn man bedenkt, dass der Schöpfer des Weltspiels – der Zentrale Wollende – es auch *modifizieren* kann. Wie sollte er das nicht können, da er doch dessen Schöpfer ist? *Modifizieren* heißt hier, das Spiel, es selbst, zu verändern, und nicht bloß, beim Spiel – besser: beim Spielen des Spiels – aktiv mitzumachen, es in diesem Sinne zu „modifizieren“. Der Zentrale Wollende kann eine Spielregel – jede – außer Kraft setzen, ob ausnahmsweise (vorübergehend) oder nicht ausnahmsweise (permanent), er kann Spielregeln aufheben und andere dafür einsetzen; er könnte die ganze Natur des Weltspiels ändern, ein neues Spiel statt des alten einrichten. Letzteres hat er bislang nicht getan; Spielregeln des Weltspiels vorübergehend außer Kraft gesetzt hat er aber offenbar sehr wohl.

Den Zentralen Wollenden als „den (einen) Gott“ zu bezeichnen, aus welcher Kennzeichnungsterm dann der artikellos verwendbare Eigenname „Gott“ hervorgeht, scheint nur angebracht. Die traditionellen Gottesattribute der Allmacht und der Allwissenheit – vernünftig, und also *reduziert*, aufgefasst – können dem Zentralen Wollenden jedenfalls begründet zugeschrieben werden. Aufgrund dessen sei davon ausgegangen, dass der Zentrale Wollende *Gott* ist. Alles, was somit für die Existenz eines – genau eines – zentralen Wollenden im Universalen Volens spricht (und es ist nicht eben wenig, was dafür spricht: siehe die Ausführungen in diesem Kapitel bislang), spricht für die Existenz *Gottes*.

Es ist, übrigens, nicht ausgeschlossen, dass Gott – der Zentrale Wollende – wie die Sonne eine Korona hat: andere Wollende in vollkommener Einmütigkeit mit ihm, die in allem Wesenhaften, *außer* dass sie nicht *Ursprung von allem (anderen)* sind (denn sie sind zwar nicht geschaffen, aber doch aus Gott hervorgegangen), ihm gleich sind. Im Christentum wird – alles andere als grundlos (der Grund wird sich in dieser Schrift zu einem Teil zeigen) – von *zwei* solchen Wollenden ausgegangen. Manche christlichen Theologen der jüngeren Zeit halten allerdings – dieses Bild nicht wenig modifizierend – dafür, Gott als vollkommen einmütige *Gruppe* aus drei Wollenden absolut gleicher Wesenswürde anzusehen. Die Bezeichnung „der Zentrale Wollende“ für Gott ist, wörtlich genommen, bei dieser letzteren Auffassung von Gott unpassend, sofern *die (eigentlich) Wollenden* die einzelnen, individuellen Wollenden und nur diese sein sollen – wovon hier stets ausgegangen wurde und weiter ausgegangen wird –, nicht etwa auch *Gruppen* von diesen. [Das Universale Volens gehört demnach – nach der Wollenauffassung, von der hier stets ausgegangen wurde und weiter ausgegangen wird – ebenfalls nicht zu den (ei-

gentlich) Wollenden; vielmehr ist sein „Wollen“, wenn man denn dieses Wort vom Universalen Volens – wie konvenient ist – *analogisch* präzisieren möchte, eine bloße Resultante des Wollens aller – individuellen – Wollenden.]

Überträgt man die Ausführungen in diesem Kapitel *mutatis mutandis* auf die eben angesprochene Gottesauffassung – auf die zum Modell der sogenannten „sozialen Trinität“ gehörige –, behält aber die Beschränkung des (eigentlichen) Wollens auf Individuen bei (man muss dann von drei einmütig und wesensgleich Wollenden an zentraler, leitender Stelle reden, oder eben von der *Gruppe* von diesen drei einmütig und wesensgleich Wollenden an zentraler, leitender Stelle), dann wäre Gott – der (*eine*) Gott – *das Zentrum des Wollens*, kurz: *das Wollenszentrum*, ein Neutrum (ontologisch, nicht nur der Grammatik nach) und etwas Nichtpersonales, eine *selbst* nichts (eigentlich) wollende Nichtperson – die allerdings *nach grundchristlicher Auffassung* aus drei (eigentlich) wollenden Personen besteht. Aber das macht den Gott der sozialen Trinität nun nicht zu einer wollenden *Person*; denn eine Gruppe von Personen, auch wenn diese eng zusammengehören, enger noch als bei einer innig verbundenen *Familie*, ist niemals eine *Person*, ist sie doch nicht einmal ein Individuum. Der Gott der sozialen Trinität kann somit nicht *der zentrale Wollende* (im eigentlichen, nichtanalogischen Sinn) sein, ja nicht einmal – wenn man es vorzieht, so zu sprechen – *das zentrale Wollende* (im eigentlichen, nichtanalogischen Sinn: *nur* ein Individuum – was der Gott der sozialen Trinität *nicht* ist – ist ja *wollend* im eigentlichen Sinn); sondern nur *das Zentrum des Wollens* kann dieser Gott sein.

Es ist auch möglich, den Namen „Gott“, obwohl er im strengen, vollen Sinne nur auf *den Vater* (einer der drei trinitarischen Personen und *der Ursprung* der beiden anderen) anwendbar ist, aus gewissen Formulierungsnützlichkeitsgründen (*nur* aus diesen Gründen) als Bezeichnung für die gesamte Trinität (also für *das Wollenszentrum*, nicht für *den Zentralen Wollenden*) zu führen, dabei aber, dessen ungeachtet, mit einer Aussage „Gott will/tut Z“ zu meinen, dass eine der trinitarischen Personen Z will/tut – welches Wollen/Tun zudem stets *im Einklang* mit den beiden anderen Personen geschieht, wobei der Einklang so weit gehen kann und, *sofern* es möglich ist, auch wirklich so weit geht, dass alle drei trinitarischen Personen Z wollen/tun. Von dieser Möglichkeit des theologischen Sprechens wird später in dieser Schrift Gebrauch gemacht werden (ab Kapitel 6).

Wie gesehen beinhaltet die Rolle Gottes als *der Zentrale Wollende* zwar Existenz, Allmacht (in gewissem Sinne) und Allwissenheit (in gewissem Sinne), aber von Güte und Liebe war keine Rede. Und bekanntlich legt der manifeste Charakter der Welt es keineswegs ohne Weiteres nahe, dass Gott – der Zentrale Wollende – gütig und liebevoll ist. *Das Gottesproblem* – das Problem mit Gott – ist also eigentlich nicht seine Existenz (für die kann man gut argumentieren), sondern seine Gutheit; die freilich gewöhnlich als begrifflich notwendige Bedingung seiner Existenz angesehen wird – welche Auffassung jedoch nicht rational zwingend ist.

Manche erklären, an die Existenz eines Gottes, der nicht gut ist, wollen sie nicht glauben. Was aber, wenn nun Gott existiert und nicht gut ist; wenn vieles dafür spricht, dass es so, gerade so, ist? Was hat es da für einen vernünftigen Sinn zu erklären, an die Existenz eines Gottes, der nicht gut ist, wolle man nicht glauben? Bestenfalls *den Sinn*, dass man auf einen solchen Gott nicht vertrauen will. Allerdings ist es einem rational unbenom-

men, davon auszugehen, dass Gott wesenhaft (also *per se*) gut ist. Es ist dann ausgeschlossen, dass Gott existiert, aber nicht gut ist. Es mag dann sein, dass man, konfrontiert mit dem furchtbaren Anblick der Welt, nicht mehr glaubt, dass Gott existiert. Es mag dann aber auch sein, dass man, konfrontiert mit eben demselben furchtbaren Anblick der Welt, weiterhin glaubt, dass Gott existiert und gut ist, aber davon ausgeht, dass *jemand anderes als Gott*, mit Allmacht (in gewissem Sinne) und Allwissenheit (in gewissem Sinne) begabt, der Zentrale Wollende ist.

Wenn Gott gut ist und mit Gutheit versehen ist, in der es *per se* liegt, effektiv zu werden in Proportion zu seiner Macht und seinem Wissen, dann muss sich Gottes Gutheit wenigstens im tieferen Sinn des Weltspiels, im tieferen Sinn der Welt zeigen. Davon aber sei in diesem Kapitel noch nicht die Rede. Einstweilen sei darauf hingewiesen, dass die Rede vom *Weltspiel* (im Blick auf die Weltfunktion Ω und auf alles, was zu Ω gehört) zwar in einer Hinsicht eine weitgehende Analogie impliziert, die tatsächlich besteht, nämlich zu den mehr oder minder harmlosen Spielen, die wir zum Zeitvertreib spielen; dass aber diese Rede in anderer Hinsicht ein implizites [doch in Assoziationen sich entfaltendes] Oxymoron ist. Denn das *Weltspiel* ist eben *kein* Spiel, sondern tiefster Ernst, *blutiger Ernst* im wahrsten Sinne des Wortes. Zwar hat Heraklit in gewissem Sinne recht: „Das Ewige ist ein Knabe, spielend, die Brettsteine setzend. Eines Knaben ist die Königsherrschaft“ [DK 52, aber *nicht* in der Übersetzung von Hermann Diels]; und phasenweise ist es sogar *einer allein*, der da – in gewissem Sinne – *spielt*. Doch ist dies bzgl. des Weltspiels nicht die ganze Wahrheit – bei Weitem nicht.

Vierte Frage: Gott?? Gott soll, was die Existenz und das Sosein der Welt angeht, etwas zu sagen haben? Ist es angesichts dieser *wahrhaft überaus beunruhigenden* Konsequenz nicht doch rationaler, sich allein den Faktoren *reiner Zufall* und *echte Notwendigkeit* in der Konstitution von Ω zuzuwenden? Freilich müsste dazu eine Erweiterung der echten Notwendigkeit über die *Per-se*-Notwendigkeit hinaus vorgenommen werden (sodass dann eben nicht nur *Per-se*-Notwendiges echt notwendig wäre); es würde ausreichen, die Naturgesetze zu etwas echt Notwendigem zu erklären. (Beim reinen Zufall *allein* stehenzubleiben, scheint hingegen tatsächlich keine rational akzeptable Option zu sein.)

Antwort: Die Antwort besteht u. a. in drei (rhetorischen) Gegenfragen: Soll man sich also in die eigene Tasche lügen und etwas, was nicht echt notwendig ist, nämlich die Naturgesetze, sondern echt kontingent ist und sich höchstens in der Maske der Notwendigkeit als notwendig ausgibt (also: unecht notwendig ist), als echt notwendig ansehen? Soll man in Kauf nehmen, dass die Naturgesetze dann – nämlich, wenn man sie als etwas echt Notwendiges an-

sieht – der Unbegreiflichkeit verfallen? Nicht etwa schon ihr empirischer Gehalt, der mathematisch exakt gefasste, sondern ihre *echte* Notwendigkeit wäre nämlich unbegreiflich (ihre unechte Notwendigkeit ist es natürlich nicht). Kann man die *so* (per *Vernotwendigung der Naturgesetze*) über die *Per-se*-Notwendigkeit (sie einschließend) hinaus wesentlich erweiterte echte Notwendigkeit im Verbund mit dem reinen Zufall vernünftigerweise für rationalere Faktoren der Welterklärung halten als die *Per-se*-Notwendigkeit im Verbund mit dem im Willen Gottes zentrierten Willen des Universalen Volens: im Verbund mit *dem Willen*, der im Willen Gottes – im Willen des zentralen Wollenden – seinen Mittelpunkt hat? *Doch nicht*, denn das Unbegreifliche ist nicht über das unvermeidliche Maß hinaus zu vermehren. Dass dennoch so viele, die nachdenken, die ersteren Faktoren den letzteren in der metaphysischen Welterklärung vorziehen, liegt daran, dass sie von einer unüberwindlichen intellektuellen Abneigung gegen jeden affirmativen Gottesbezug erfüllt sind. Vernünftig ist eine solche Abneigung nicht.

Man bedenke hier schließlich auch dies: (Reiner) *Zufall und* (echte, die *Per-se*-Notwendigkeit einschließende, aber über sie hinausgehende) *Notwendigkeit* sind bei moralisch bedeutsamen Geschehnissen *als alleinige Faktoren der Letzterklärung* völlig unplausibel, denn sie machen *als solche* die Unterscheidung zwischen *moralisch gut* („Gut“) und *moralisch schlecht* („Böse“), die bei moralisch bedeutsamen Geschehnissen zentral ist und ohne welche diese eben nicht moralisch bedeutsam wären, *bedeutungslos*. Jene Unterscheidung ist schlicht irrelevant im Angesicht von *Zufall und Notwendigkeit*, genommen als *die (beiden einzigen)* Faktoren der Letzterklärung; jene Unterscheidung macht ja nur für *den Willen* einen Unterschied. Glaubt irgendjemand *ernstlich*, dass das, was in Auschwitz geschah, das Werk bloß von *Zufall und Notwendigkeit* war, womöglich ein schon beim Big Bang verfertigtes, wenn auch erst sehr viel später zutage tretendes Werk? Wenn ja, dann ist, *dies zu glauben*, doch jedenfalls nicht vernünftig. (Noch unvernünftiger ist es freilich zu meinen, jenes Geschehen sei in einer maximalen Weise *reiner Zufall* gewesen, oder zu meinen, es sei schlicht *echt notwendig* gewesen!)

3 Der Charakter der Welt

Wie die Welt ist, beschreiben alle Wissenschaften; *warum* die Welt ist und so ist, wie sie ist, sagt keine, wenn nicht die – aber weithin nicht als Wissenschaft erachtete, von vielen (auch von nicht wenigen Theologen) immer noch verachtete – Metaphysik. Allerdings ist, *wie* die Welt ist, *dafür*, *warum* die Welt ist und so ist, wie sie ist, von zentraler Bedeutung; denn das Wie der Welt liefert *das Explanandum* der Welterklärung, also das, was zu erklären ist, wenn es auch nicht *das Explanans* liefern kann, also das, was erklärt. Um das Explanans nun der Welterklärung soll es hier, in diesem Kapitel, nicht vordringlich gehen (wenn es auch vorkommt), sondern um das Explanandum.

Selbst in ihren unbelebten Teilen ist die Welt – räumlich und zeitlich gigantisch – von geordneter, vom Menschen nicht zu erschöpfender Vielfalt. Sie ist umfassend durchzogen von Regularitäten, determinativen und statistischen – die (diese *selbst*, nicht etwa ihre Notwendigkeit) als menschlicher naturwissenschaftlicher Erkenntnis fassbar gelten, obwohl wir die weltumfassenden von ihnen, also die zu allen Zeitpunkten und an allen Raumorten bestehenden, weder nach naturwissenschaftlichen Methoden noch sonst wie überblicken können, um festzustellen, dass sie keine Ausnahmen haben.

Innerhalb des Rahmens der Regularitäten vollzieht sich global-umfassend beständiger Wandel, Veränderungen, Bewegungen unterschiedlicher Geschwindigkeit – vollzieht sich zyklisch oder linear, (uns) vorhersehbar oder unvorhersehbar, grundstürzend oder eher oberflächlich, aufbauend oder niederreißend, hervorbringend, erhaltend oder auslöschend, in einer farbigen Dramatik außerordentlicher Schönheit eine „Symphonie für gigantischen Chor und Orchester“ über Jahrmilliarden hinweg.

Nach dem ersten Satz der Symphonie setzt an einer unscheinbaren Stelle des Orchesterspiels der Chor des Lebens ein: der Chor *der Lebendigen*, denen – als in der Symphonie Mitsingenden, sie dadurch Mitgestaltenden [denn die Partitur, das Orchester und der Komponist-Dirigent gibt nur grobe Richtlinien vor] –*die Symphonie selbst* jeweils ein Stück weit präsent ist (bewusst oder unbewusst). Leise ist der Chor zunächst und wird dann immer stärker; er wächst zu einer rollenden Woge an.

In diesem letzteren Bild aber – die Metapher hat nun gewechselt – zeigt sich die Natur des Lebens. Das Leben ist eine über das Unbelebte einer Weltregion (etwa der unsern) rollende große Woge (wenn sie auch durchaus *klein* ist, an Höhe, Breite, Tiefe, im Vergleich zur Ge-

samtgröße der Welt): Unbelebtes nimmt sie rollend an ihrer Vorderseite, dem Werden zugewandt, auf und verwandelt es, es an Lebendiges anschließend, in Lebendiges, es hoch und höher türmend zu immer mehr – und *lebendigerem* – Lebendigem; welches aber – die Woge rollt dahin – *spätestens* auf ihrer Rückseite, dem Vergehen zugewandt, unweigerlich, sei es schnell oder nicht ganz so schnell, wieder in Richtung der Unlebendigkeit abfällt, bis es am Fuße der Woge – hinter ihr zurückfallend – Unbelebtes wieder ist. Auf dem Kamm der Woge – gleichsam der Schaum auf ihr – sind, hier in dieser Weltregion, *die Menschen*, Generation um Generation, jeweils eine kurze Weile.

Es ist absehbar (die weltumfassenden Regularitäten zeigen es an): Die Woge wird brechen, wo immer sie auch auftritt, ihr Kamm herabstürzen. Ihr Rollen und sich Auftürmen ist nur eine der vielen lokalen und letztlich (angesichts der gigantischen zeitlichen Weiten) doch *ephemerer* Bewegungen, die in der Welt ablaufen.

Blickt man nun genauer hin auf die unzähligen Lebendigen, die die rollende Woge des Lebens ausmachen, so sieht man – und der Wogen-Vergleich hat seinen Nutzen gehabt und wird nun zurückgelassen –, dass das Leben sehr vieler Lebendiger sich aus dem Töten anderer Lebendiger speist und nur so ist. Und viele Lebendige töten andere Lebendige auch aus geringerem Anlass als der Bewahrung des eigenen Lebens; zu beobachten ist dies insbesondere unter den Menschen. Allenthalben ist bei den Lebendigen ein Ringen auf Leben und Tod, und, wenn das Leben für eine Zeit gesichert scheint, dann um die besten Plätze darin, um den „Platz an der Sonne“. Schon für den „Platz an der Sonne“ töten Menschen Menschen – massenweise. Und Menschen töten Menschen massenweise sogar für die bloße Affirmation der eigenen Macht, die ihnen gewaltig scheint und *jetzt und hier* allen noch viel, viel gewaltiger erscheinen soll.

Es kann der Eindruck entstehen, den Georg Büchner im „Fatalismus-Brief“ wie folgt festgehalten hat:

„Ich studierte die Geschichte der Revolution. Ich fühlte mich wie zernichtet unter dem gräßlichen Fatalismus der Geschichte. Ich finde in der Menschennatur eine entsetzliche Gleichheit, in den menschlichen Verhältnissen eine unabwendbare Gewalt, allen und keinem verliehen. Der einzelne nur Schaum auf der Welle, die Größe ein bloßer Zufall, die Herrschaft des Genies ein Puppenspiel, ein lächerliches Ringen gegen ein ehernes Gesetz, es zu erkennen das Höchste, es zu beherrschen unmöglich. Es fällt mir nicht mehr ein, vor den Paradegäulen und Eckstehern der Geschichte mich zu bücken. Ich gewöhnte mein Auge ans Blut. Aber ich bin kein Guillotinenmesser. Das *Muß* ist eins von den Verdammungsworten, womit der Mensch getauft worden. Der Ausspruch: es muß ja Ärgernis kommen, aber wehe dem, durch den es kommt – ist schauerhaft. Was ist das, was in uns lügt, mordet, stiehlt?“ [An die Braut; Gießen, November 1833?]

Aber einen durch ein „ehernes Gesetz“ bedingten „Fatalismus der Geschichte“ gibt es nicht – gemäß den (begründeten) metaphysischen Entscheidungen, die im vorausgehenden Kapitel getroffen wurden. Der geschichtsfatalistische Eindruck, den Büchner wiedergibt, kann, statt die fernere Auswirkung einer fatalen (angeblich echten) Notwendigkeit zu sein, sehr wohl auch durch das Universale Volens, mit dem Zentralen Wollenden darin und mit allen anderen Wollenden darin, hervorgerufen werden – und *nur so* kann es sein, gemäß den getroffenen metaphysischen Entscheidungen. Bedenkt man dann das von Büchner (unwesentlich ungenau) zitierte Bibelwort, „Es muß ja Ärgernis kommen; doch weh dem Menschen, durch welchen Ärgernis kommt!“ (*Matth 18, 7*), bedenkt man, was das Wort „muß“ darin noch bedeuten kann (nämlich gewiss keine echte Notwendigkeit), wenn die ultimativen Faktoren der Welterklärung allein *der Wille* sind und die *Per-se*-Notwendigkeit (neben der es keine andere *echte* Notwendigkeit gibt); dann wird einem das wahrlich Schauder-erregende dieses Bibelwortes erst so recht bewusst. Was lügt, mordet, stiehlt in uns? Das sind schon *wir selbst* – aber *nicht* ohne Gottes, des Zentralen Wollenden, mehr oder minder große *Beihilfe*. [Worin diese besteht, ist im vorigen Kapitel beschrieben worden. Es sei erinnert an die Festlegung der Grundverfasstheit des Weltspiels durch Gott und an die beiden Gottesmonopole der *Arbitration* und der *Realitätsmitteilung*; das letztere Monopol wird beständig beansprucht, und das erstere gewiss nicht selten.]

Die Menge des Leidens unter den Lebendigen – mit dem Gesagten ist sie noch ganz unzureichend umrissen – ist immens; denn viele Lebendige verfügen über Bewusstsein, und Schmerzempfinden ist ein ganz basales Bewusstsein. Doch erscheint die Menge des Leidens angesichts der schieren räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Welt auch wieder als ganz und gar unbedeutend. Als ganz und gar unbedeutend erscheint da das Leben selbst – wenn es auch da und dort und dann und wann eine hohe Woge ist – und unbedeutend der Mensch, mit all seinem Glück und seinem Unglück, dem Unglück insbesondere aus Krankheit, Unfall, Krieg und Katastrophen, der Mensch mit all seinem Erringen und all seinem Scheitern, Freuden und Schmerzen, Heldentaten und Verbrechen. Die Generationen und Nationen kommen und gehen, die Imperien kommen und gehen. Ganz von selbst drängt sich die Frage auf, welchen Sinn das alles hat – *wenn* es einen hat.

4 Gerechtigkeit

Es geht in dieser Schrift nicht zuletzt um den Sinn der Welt. Die Abwesenheit von Gerechtigkeit und die Herstellung von Gerechtigkeit spielt dabei eine zentrale Rolle, ist es doch ein hervorstechender Charakterzug der Welt, dass Gerechtigkeit in ihr weithin abwesend ist.

Zu bekommen, was einem zusteht, ist gerecht; nicht gerecht ist es, nicht zu bekommen, was einem zusteht. Wenn es etwas zu verteilen gibt, sei es ein Gut oder eine Last, und man in der Zuteilung zu berücksichtigen ist, dann gilt: Wenn man davon bekommt, was einem zusteht, so ist das gerecht; nicht gerecht ist es, wenn man davon nicht bekommt, was einem zusteht [sondern *weniger*, oder im Gegenteil: *mehr*]. Wenn man etwas verkauft, was verkauft werden darf (sei es die eigene Arbeitskraft oder etwas anderes), dann gilt: Wenn man dafür bekommt, was einem zusteht, so ist das gerecht; nicht gerecht ist es, wenn man dafür nicht bekommt, was einem zusteht. Wenn man ein Verbrechen verübt hat, dann gilt: Wenn man dafür bekommt, was einem zusteht, so ist das gerecht; nicht gerecht ist es, wenn man dafür nicht bekommt, was einem zusteht.

Im Anwendungsfall – sowohl bei der (erstangesprochenen) *distributiven*, als auch bei der (zweitangesprochenen) *kommutativen*, als auch bei der (drittangesprochenen) *retributiven* Gerechtigkeit – ist die Abschlussfrage – nach der Beantwortung vieler Vorfragen (darunter ganz grundsätzliche: Wer ist bei Zuteilungen zu berücksichtigen? Was darf man verkaufen? Welche Taten sind Verbrechen?) – *diese*: Was ist es jeweils, was einem *zusteht*?, mit anderen Worten: Was ist es jeweils, was man [von *etwas* bzw. *für* etwas] *bekommen soll*?

Wie diese Frage zu beantworten ist, hängt natürlich vom Einzelfall ab; aber auch dann, wenn die Details des Einzelfalls bestens bekannt sind, ist die Frage notorisch schwer zu beantworten, *sofern* mit dem „soll“ in der Frage ein *objektives moralisches Sollen*, eine *objektive moralische Verpflichtung*, gemeint ist. Und in der Tat: Aus philosophischer Sicht sollte genau *dieses*, mit dem „soll“ in jener Frage gemeint sein; denn dann und nur dann haben wir es mit Gerechtigkeit *im eigentlichen Sinn*, mit *objektiver* Gerechtigkeit zu tun (die von der legislativ begründeten juristischen Gerechtigkeit verfehlt werden kann – und tatsächlich nicht selten *weit* verfehlt wird).

Aber bei der kommutativen Gerechtigkeit hat man – das „man“ steht hier für eine gefestigte, wenn auch eher untergründige, inartikulierte allgemeingesellschaftliche Haltung – es seit Langem aufgegeben, eine Antwort auf die Frage zu geben, was der Verkaufende (im je-

weils gegebenen Fall) für das, was er erlaubtermaßen verkauft, objektiv-moralisch bekommen soll. Der Verkaufspreis, so meint man (inartikuliert, untergründig), sei stets Verhandlungssache zwischen den Transaktionspartnern; einen objektiv-moralisch gesollten Preis hingegen – einen Preis, der festgelegt ist, durch den objektiven Wert des Verkauften – gebe es nicht. (Folgerichtig nimmt man keinen Anstoß daran, dass Fußballstars im Jahr Millionen von Euro verdienen; dass geschredderte Gemälde für Millionen von Euro verkauft werden.)

Bei der distributiven Gerechtigkeit wiederum hat man es seit Langem aufgegeben (so die eher untergründige, inartikulierte allgemeingesellschaftliche Haltung), eine Antwort auf die Frage zu geben, welchen Anteil (im jeweils gegebenen Fall) von dem zu verteilenden Positiven oder Negativen diejenigen, die in der Zuteilung zu berücksichtigen sind, objektiv-moralisch bekommen sollen. Der Anteil, den sie jeweils bekommen, so meint man (inartikuliert, untergründig), sei stets Sache von Sieg oder Niederlage einer starken, oder nicht so starken, Interessenvertretung gegen eine starke, oder nicht so starke, Gegeninteressenvertretung, also wiederum Verhandlungssache, wenn auch eventuell verbunden mit harten Auseinandersetzungen; einen objektiv-moralisch gesollten Anteil hingegen – einen Anteil, der festgelegt ist durch das objektive Recht bzw. die objektive Pflicht der Anteilsempfänger – gebe es nicht, oder wenn es ihn auch geben mag, so habe er doch keinerlei effektive Bedeutung.

Was nun schließlich die retributive Gerechtigkeit angeht, ist etwa auch bei ihr zu sagen, dass man es seit Langem aufgegeben hat, eine Antwort auf die Frage zu geben, was der Verbrecher für das, was er verbrochen hat, objektiv-moralisch bekommen soll? Es sieht ganz so aus. Die Strafe, die der Verbrecher bekommt, so legt die faktische Rechtsprechung nahe, sei stets Sache des Schutzes der Gesellschaft vor ihm (und hat dementsprechend präventiven – und wertschätzend auf den Täter [nicht seine Tat] schauend: „erzieherischen“ oder „kurativen“ – Charakter und besteht schlimmstenfalls *heutzutage* – bei „Unerziehbarkeit“, „Unkurierbarkeit“ – in permanentem Wegsperrern: der „Sicherungsverwahrung“); eine objektiv-moralisch gesollte Strafe hingegen – eine Strafe, die festgelegt ist durch den objektiv-moralischen Unwert der verbrecherischen Handlung – gebe es nicht. Das jedenfalls legt die faktische Rechtsprechung nahe; sonst könnten verurteilte Mörder, die mit allen Mordmerkmalen das (irdische) Leben einer anderen Person *für immer* beendet haben, nicht regulär nach 15 Jahren wieder auf freien Fuß gesetzt werden. Immerhin spielt der Faktor der *Verhältnismäßigkeit* der Strafe in der faktischen Rechtsprechung immer noch eine gewisse Rolle;

allerdings wird die Verhältnismäßigkeit bezeichnenderweise eher zur Senkung des auf den ersten Blick sich anbietenden Strafmaßes bemüht, kaum jemals zu dessen Erhöhung. Freilich wird doch tatsächlich immer noch, immer wieder einmal von „der besonderen Schwere der Schuld“ gesprochen, mit dem unter dem Leitgedanken der *Verhältnismäßigkeit* eintretenden Effekt, dass eine Verurteilung zu „lebenslänglicher“ Haft auch wirklich eine Verurteilung zu *lebenslänglicher* Haft ist.

Der tiefere Grund all dieser – sehr vertrauten – Erscheinungen ist eben der, dass in Dingen der Gerechtigkeit die Frage notorisch schwer zu beantworten ist, was es jeweils ist, *was einem zusteht*, mit anderen Worten: was es jeweils ist, was man bekommen *soll, sofern* mit dem „soll“ in dieser Frage – wie es doch offenbar am angemessensten ist – ein *objektives moralisches Sollen*, eine *objektive moralische Verpflichtung*, gemeint ist. *Gefühlt* scheint es gar unmöglich, die Frage zu beantworten, angesichts des verstörend heftigen Streits, der sich regelmäßig an ihr entzündet, wenn man sie in einem objektiv-moralischen Sinn versteht. Da drängt sich dann die Befürchtung auf, man könnte in Beantwortung der Frage, wenn sie so verstanden wird, schon bei ihrem Verständnis einem grundsätzlichen Irrtum unterliegen. Um keinen Preis möchte man als borniert-moralisierender – darum *hässlicher* – Besserwisser dastehen, der seine eigenen Lieblingswertvorstellungen für Objektivitäten hält. Und um keinen Preis möchte man dastehen als dogmatischer Betonkopf, der starr an etwas glaubt, was „erwiesenermaßen“ gar nicht existiert: *objektiv Wertiges* (objektiv Wertvolles und objektiv „Unwertvolles“), worauf sich ein objektives moralisches Sollen gründen ließe.

Generell wird gern und schnell von der Schwierigkeit (für alle), XYZ zu erkennen, übergegangen zur Unmöglichkeit (für alle), XYZ zu erkennen (deshalb, weil dies mit Entlastung verbunden ist), und von da, ohne viel Nachdenken („Siegel drauf!“), zur Nichtexistenz von XYZ. So ist es im Fall des *objektiv Wertvollen* (setze „objektiv Wertvolles“ für „XYZ“); so ist es im Fall *Gottes* (setze „Gott“ für „XYZ“).

Tatsächlich hängt das eine mit dem anderen zusammen. Die aufhören, an die Existenz von objektiv Wertvollem zu glauben, und anfangen zu glauben, dass es nicht existiert, verlieren einen guten, wenn auch nicht zwingenden Grund, an die Existenz Gottes zu glauben (der dann gegeben ist, wenn objektiv Wertvolles, offenbar entgegen der manifesten Tendenz der Welt, real existiert, ganz ohne dass unsere Hand im Spiel ist – wie es doch vorzukommen scheint); und sie verlieren jeden Grund, an die Existenz eines *objektiv guten*, oder wenigstens *zur objektiven Gutheit kommenden*, Gottes zu glauben. Die, umgekehrt, aufhören, an die

Existenz Gottes zu glauben, und anfangen zu glauben, dass Gott nicht existiert, verlieren jeden Grund, an den Sieg des (objektiv) Guten zu glauben: daran zu glauben, dass es sich am Ende (ganz) durchsetzen wird; sie verlieren jedes rationale Recht zu behaupten, ja auch nur darauf zu hoffen: „Alles wird gut.“ (Dass es sich hiermit *so*, gerade *so*, verhält, wird vom *So*-sein der Welt mehr als nur nahegelegt: Es gibt keine natürliche, rein naturhafte, Ausrichtung der Welt insgesamt zum objektiv Guten – sondern vielmehr eine solche zu dessen Gegenteil.)

Trotz des weitverbreiteten und tief eingedrungenen Nihilismus gegenüber objektivem Wert und Unwert, hält sich inkonsequenterweise, aber nichtsdestoweniger hartnäckig, das Gerücht, dass es in der Welt in einem „zum Himmel schreienden“ Ausmaß objektiv ungerecht zugeht. Dabei hat man weniger die kommutative, eher die distributive, aber vor allem, an erster Stelle, die retributive Gerechtigkeit im Blick (und die Gerechtigkeitsformen sind von nun als Formen *objektiver Gerechtigkeit* gemeint, auch ohne explizit Ansage).

Der Mensch nun wird *dieses Krumme* nicht geraderichten (weder durch Strafe, noch durch Wiedergutmachung, noch durch beides zusammen) – *das weiß man*; dafür, etwas Gegenteiliges anzunehmen, kennen wir uns – wissen wir, *was für welche wir sind* – längst zu gut. (Die Letzten, die noch nicht überzeugt sind, dass der Mensch abgrundtief verwerflich ist, mögen auf *das* blicken, was auf die sogenannte „Aufklärung“ gefolgt ist: die furchtbarsten Kriege und Genozide und die so gut wie vollständige Vernichtung der natürlichen Umwelt.) Bob Dylan sang – zuerst in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts – *dies* (aus dem Song „Blowin’ in the Wind“):

„Yes, ‘n’ how many ears must one man have
Before he can hear people cry?
Yes, ‘n’ how many deaths will it take till he knows
That too many people have died?“

Ja, zu viele sind gestorben – im aufgezwungenen Kampf getötet, ermordet, umgekommen als billigend in Kauf genommene „Kollateralschäden“, oder vielmehr, um die Wahrheit zu sagen, in einer „Vergeltung“, die die viel zu vielen Opfer nicht zählt, noch auf Schuld oder Unschuld achtet; vertrieben auch, und elend verreckt an Kälte, Hitze, Hunger, Durst, Krankheit, Ausbeutung, in Feuer und Wasser. Ja, und erst recht *viel zu viele* sind durch Ungerechtigkeit gestorben, wenn man nicht nur auf die menschlichen *people* schaut.

Dabei ist die krasseste Form der Ungerechtigkeit – das ungerechte Entreißen des Lebens – weit davon entfernt ihre einzige Form zu sein. Sie ist eine Form der Verletzung der – in weite-

rem Sinne als üblich verstandenen – kommutativen Gerechtigkeit [bei der kommutativen Gerechtigkeit *i. w. S.* geht es nicht nur ums Kaufen und Verkaufen, sondern um jede Art direkten menschlichen Austauschs], also eine Form der kommutativen Ungerechtigkeit, die daneben viele andere Formen, weniger krasse, hat. Eine sehr, sehr häufig auftretende Form der Ungerechtigkeit, mit vielen Subformen, ist die Verletzung der distributiven Gerechtigkeit: die distributive Ungerechtigkeit. Und auch das kommt millionenfach vor (nicht nur bei Justizirrtum): die Verletzung der retributiven Gerechtigkeit, also die retributive Ungerechtigkeit.

Ersichtlich kann retributive Gerechtigkeit eine Gerechtigkeit 2. Stufe sein; dann nämlich, wenn sie auf Verletzungen der distributiven, oder der kommutativen, oder der retributiven Gerechtigkeit selbst, antwortet.

Punktuell in der Welt, bei eingeschränkter und kurzer Sicht, stellen Menschen retributive Gerechtigkeit her – oder vielmehr *das*, was sie da in ihrer Unwissenheit für diese halten, bzw. was sie da – wissend, dass sie „nichts“ wissen – retributive Gerechtigkeit sein lassen, sich *damit* abfindend; wahre Gerechtigkeit ist *das*, in aller Regel, nicht. Aber selbst bei umfassender, nur vom allwissenden und allmächtigen Gott zu leistender Herstellung (wahrer, objektiver) retributiver Gerechtigkeit kann die objektive Ungerechtigkeit insgesamt dadurch nicht *geheilt* werden. Dazu bedarf es umfassender, wiederum nur vom allwissenden und allmächtigen Gott zu leistender *Wiedergutmachung*. Und unvermeidlich fällt da der Blick auf einen metaphysischen Umstand größter Tragweite: Weil er die Ungerechtigkeit zugelassen, ja *gewissermaßen* eingerichtet hat, ist Gott auf der Täterseite selbst involviert; auch er ist *gewissermaßen* ein Täter. *Das* brächte „unaufgearbeitet“, wenn Gott *wahrhaft aufgeht* als „die Sonne der Gerechtigkeit“ – als diese *weit machtvoller und umfassender* aufgeht, als es in dem bekannten Kirchenlied ersehnt wird, nämlich *apokalyptisch* aufgeht: „Denn siehe, es kommt ein Tag, der brennen soll wie ein Ofen ... [etc.] “ (siehe *Mal 3, 19–21*) –, *Komplikationen* mit sich (sehr salopp gesagt); Komplikationen, die besser (und nicht nur um willen der Reinheit des exekutiven Richteramtes Gottes) von vornherein vermieden werden sollten: eben dadurch, dass der fragliche Umstand zuvor schon „aufgearbeitet“ wurde. Worin aber, gegebenenfalls, bestand die „Aufarbeitung“?

Zur Unterscheidung von Strafe und Wiedergutmachung: Strafe – gerechte Strafe – ist zwingend eine Sache der retributiven Gerechtigkeit, Wiedergutmachung ist es hingegen nicht, schon deshalb nicht, weil Wiedergutmachung dem Bestraften nicht immer möglich ist. Man kann aber sagen, dass zwar nicht zur retributiven Gerechtigkeit *simpliciter* gegenüber einem Straffälligen, aber doch zur *vollkommeneren* retributiven Gerechtigkeit ihm gegenüber auch Wiedergutmachung (neben der Strafe) normativ-innerlich dazugehört (wenn auch eher nicht als eine unbedingte Pflicht, sondern nur als etwas *Angemessenes*) – sofern denn Wiedergutmachung dem

Straffälligen möglich ist. Ein herausragender Unterschied zwischen Strafe und Wiedergutmachung ist der, dass den Straffälligen bei der Strafe niemand anderes vertreten kann (sonst wird durch die Strafe, bezogen auf den jeweiligen Fall, keine retributive Gerechtigkeit hergestellt), ihn bei der Wiedergutmachung aber sehr wohl jemand anderes (wie und warum auch immer) vertreten kann. So ist es z. B., wenn Eltern den Schaden, den ihr Kind mutwillig angerichtet hat, wofür es mit Hausarrest bestraft wurde, auf ihre Kosten beheben lassen; welche Wiederherstellung – eine Wiedergutmachung – das fragliche Kind, weil zu jung dafür, gar nicht leisten kann.

5 Opfer

Die Worte „Opfer“ und „opfern“ werden in vielfacher Bedeutung verwendet. Man spricht von dem Opfer oder den Opfern eines Verbrechens, eines Unfalls, einer Epidemie, einer Naturkatastrophe, einer Hungersnot, eines Krieges oder kriegerischen Aktes, eines Terroranschlags. Man sagt, Ereignis (Verbrechen, Unfall, Epidemie, Naturkatastrophe, Hungersnot, Krieg, Terroranschlag ...) X habe so-und-so viele *Opfer gefordert*, ihm seien so-und-so viele *zum Opfer gefallen*. Damit sind meistens *Menschen* gemeint, die durch das Ereignis X *ums Leben gekommen sind*, aber durchaus nicht immer: „Fünzigtausend Hühner fielen dem Brand der Hähnchenmästerei zum Opfer. Weitere Opfer waren nicht zu beklagen“, „Die Betrüger suchten sich ihre Opfer, die sie häufig um ihr gesamtes Vermögen brachten, unter alleinlebenden älteren Menschen“. In den letzten Jahren ist das Wort „Opfer“, insbesondere in der Jugendsprache, auch zu einer verächtlichmachenden, herabsetzenden Bezeichnung für Menschen geworden, die sich nicht, oder nicht gut, wehren können.

Der Sinn von „Opfer“, auf den es philosophisch-theologisch ankommt, hat mit dem im vorausgehenden Absatz umrissenen Bedeutungen des Wortes wenig zu tun; ein Zeichen dafür ist, dass das *Verb* „opfern“ keinerlei Funktion bzgl. der im vorausgehenden Absatz umrissenen Bedeutungen hat. Obwohl ein Ereignis Opfer fordert, ihm Menschen oder auch Nichtmenschen zum Opfer fallen, *opfert* es nichts (und besteht gewöhnlich auch nicht in der *Opferung* von irgendetwas); ein Mensch, der ein „Opfer“ ist, wird oder wurde in aller Regel nicht *geopfert* (eine Ausnahme sind die Opfer, welche die in manchen extinkten Religionen praktizierten *Menschenopfer* forderten, sind die bei einem Sturmangriff geopferten Soldaten, sind die sogenannten „Bauernopfer“ in der Politik). Dem Sinn von „Opfer“ *und* (korrelativ) „opfern“ – dem Sinn, auf den es philosophisch-theologisch ankommt: dem Sinn, in dem ein Opfer ein *Opfern* (oder eine *Opferung*) oder nun eben das Objekt eines *Opferns* (ein *Opferungsobjekt*) ist – kommt man erst näher durch die folgenden beiden drei- bzw. vierstelligen Prädikate: „x opfert y für [das Ziel] z“ und „x opfert y für z dem/der w“. Die Variable „x“ steht hierbei für das (jeweilige) *Subjekt des Opferns*, „y“ für das *Objekt des Opferns*, „z“ für das *Ziel des Opferns* und „w“ für den *Adressaten des Opferns* (falls vorhanden).⁵ Die Situation, die einer

⁵ *Einige Anmerkungen*: (1) Ein Adressat des Opferns ist, wie sich noch herausstellen wird, tatsächlich immer beim Opfern vorhanden, zuweilen jedoch nur sehr *implizit*. (2) Vom Subjekt des Opferns ist immer noch zu unterscheiden der *Durchführende*, der *Exekutor* des Opferns. Zwischen Opferungssubjekt und Opferungsexeku-

Anwendung dieser Prädikate zugrunde liegt, ist gewöhnlich bei der jeweiligen Anwendung offensichtlich (und braucht nicht explizit angeführt zu werden); sie kann aber auch explizit in die Prädikate hineingenommen werden (was man dann tun wird, wenn die Anwendungssituation *nicht* offensichtlich ist); zu diesem Zweck sind die angegebenen Prädikate *ausbaubar*: „x opfert *in der Situation* u y für z“ und „x opfert *in der Situation* u y für z dem/der w“.

Die beiden Prädikate „x opfert y für z“ und „x opfert y für z dem/der w“ haben ein jeweiliges Synonym, das mit dem Substantiv „Opfer“ statt dem Verb „opfert“ formuliert ist: „y wird von x für z zum Opfer gebracht“ bzw. „y wird von x für z dem/der w zum Opfer gebracht“. Alternativ kann man synonym zu „x opfert y für z“ und „x opfert y für z dem/der w“ auch formulieren: „y ist von x ein Opfer für z“ bzw. „y ist von x ein Opfer für z dem/der w“ (und weitere synonyme Formulierungen sind möglich). Das bloß zweistellige Prädikat „y ist ein Opfer von x“, jedoch, kann das zweistellige Prädikat „x opfert y“ *nur bedingt* synonym ersetzen, da das erstere Prädikat doppeldeutig ist und erst im Satzkontext bzw. im Satz- plus Anwendungskontext vereindeutigt wird: „Dieser Geldbetrag ist ein Opfer von Hans“ ist in der Tat synonym (gleichbedeutend) zu „Hans opfert diesen Geldbetrag“; aber „Peter ist ein Opfer von Hans“ ist in jedem normalen Anwendungskontext nicht synonym zu „Hans opfert Peter“; vielmehr ist „Peter ist ein Opfer von Hans“ in jedem normalen Anwendungskontext eine Analogiebildung zu „Peter ist ein Opfer des Verbrechens“ (siehe dazu den ersten Absatz dieses Kapitels).

Im Folgenden wird zuerst das Prädikat „x opfert y für z dem/der w“ (mit seinen Synonymen) in den Blick genommen. Was liegt begrifflich in diesem Prädikat? Oder mit anderen Worten: Welche Prädikate werden von ihm *analytisch* – im weiteren Sinne *logisch* – impliziert?

[I.] Das *Subjekt des Opfern*s betreffend:

tor kann Identität bestehen, muss aber nicht. Im Fall, dass keine Identität besteht, ist der Opferungsexekutor *nur* derjenige, der die für das Opfern notwendigen *Handgriffe* („Handgriffe“ im eigentlichen oder im übertragenen Sinn) *quasi-automatisch instrumentell* ausführt. (3) Man beachte zudem, dass auch in Wendungen wie „Er opferte die Familie für den Beruf“ [oder auch: „Er opferte den Beruf für die Familie“] hinter der Präposition „für“ *das Ziel* des Opfern angegeben ist, allerdings sehr elliptisch; „für den Beruf“ heißt da ja so viel wie „für das beruflichen Fortkommen“, oder aber so viel wie „um die beruflichen Aufgaben erfüllen zu können“. (4) Die Ellipse in Sätzen des Opfern kann, übrigens, nicht nur im Hinblick auf das Opferungsziel, sondern auch im Hinblick auf das Opferungsobjekt gegeben sein. So ist es schon im eben betrachteten Beispielsatz, aber besonders deutlich im Satz „Sie opferte Chris für Jan“; was voll ausbuchstabiert (in gewöhnlichen Fällen) sagen will: „Sie opferte ihre Beziehung zu Chris, um eine Beziehung zu Jan zu haben.“

Von „x opfert y für z dem/der w“ wird analytisch impliziert: „x ist ein personähnliches Wesen“. Vertretbar ist freilich auch, dass jenes Prädikat „x ist eine Person“ analytisch impliziert. Allerdings würde dadurch der Kreis der Wesen, die des Opfernns fähig sind, womöglich zu sehr eingeschränkt. Sollte nicht auch so manches *nichtmenschliche Tier* (wo man gemeinhin zögert, von einer *Person* zu sprechen) des Opfernns fähig sein? „Die Katzenmutter opfert ihr Augenlicht für das Leben ihrer Kleinen dem Feuer“ ist doch gewiss einmal im Laufe der Zeit wahr gewesen (wenn Katzenmütter ihre Kleinen je einzeln herausgetragen haben aus brennenden Gebäuden). Da jede Person trivialerweise ein personähnliches Wesen ist, wird das Opfern *durch Personen* durch die Beschränkung der *Subjekte des Opfernns* auf *personähnliche Wesen* nicht im Mindesten eingeschränkt; nichts, was man da mit Aussicht auf Wahrheit sagen können wollte, wird einem dadurch genommen. Auf der anderen Seite wird das Opfern *durch personähnliche Wesen* durch die Beschränkung der *Subjekte des Opfernns* auf *Personen* allerdings wohl eingeschränkt – denn nicht jedes personähnliche Wesen dürfte eine Person sein –, und manches, was man da mit Aussicht auf Wahrheit sagen können wollte, dürfte einem dadurch genommen werden.

[II.] Den *Adressaten des Opfernns* betreffend:

Bei nicht wenigen Anwendungen von „x opfert y für z dem/der w“ wird „w ist ein personähnliches Wesen“ wahr sein – aber doch nicht bei allen, auch nicht bei allen wahrheitsgemäßen (wie schon der in I. angeführte – bezeugt wahre – Beispielsatz zeigt). *Adressaten des Opfernns* brauchen also keine Personen, auch keine personähnliche Wesen zu sein. Immerhin ist bei der Besetzung der vierten Stelle im vierstelligen, wahrheitsgemäß verwendeten Prädikat des Opfernns *mit* – in sich – gänzlich a-personalen singulären Termen (wie „das Feuer“, „die Flut“, „der Sturm“) stets doch wenigstens *ein Hauch* von Personalisierung spürbar. Es ist nun eben sehr wohl so, dass die vierte Stelle von „x opfert y für z dem/der w“ auf etwas verweist, das mindestens *personreminiszent* ist (um hier einen – aus dem gegebenen Zusammenhang heraus ganz verständlichen – Neologismus zu gebrauchen).⁶ Zur Personreminiszenz des Opferungsadressaten gehört die mindestens hauchmäßig spürbare Personalisierung seiner unterstellten kausalen Kraft dazu, m. a. W.: die *Handlungsfähigkeitsreminiszenz* (insbesondere in Richtung der Verwirklichung des Opferungsziels).

⁶ Nicht alles ist *personreminiszent*: Zahlen, z. B., sind es nicht. Das Wort „personreminiszent“ ist so zu verstehen, dass es durch „Person“ und „personähnlich“ logisch impliziert wird, ohne dass es seinerseits „Person“ oder „personähnlich“ logisch impliziert.

[III.] Das *Objekt des Opfern*s – die *Opfergabe*, *das Opfer* im Objektsinn (*nicht* im Aktionssinn) – betreffend:

Von „x opfert y für z dem/der w“ wird analytisch impliziert: „y gehört x oder y gehört zu x, und y ist im Empfinden von x so wertvoll, dass es x schmerzen wird, y weg- bzw. hinzugeben, und x gibt y weg/hin“ [wobei dieses *Geben* gemeint ist als selbstinitiierte, freie Handlung, nicht als ein bloßes Verhalten!].

[IV.] Das *Ziel des Opfern*s betreffend:

Von „x opfert y für z dem/der w“ wird analytisch impliziert: „z ist wertvoll im Empfinden von x, und x will, dass z wirklich wird, und x weiß, vertraut darauf oder hofft wenigstens darauf, dass z durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich wird“.

Die behandelten begrifflichen Inhalte sind – bis auf den in [II.] behandelten – auch für das Opferungsprädikat *ohne Adressatenstelle*, also schlicht für „x opfert y für z“, einschlägig. Es lässt sich sogar ohne Weiteres definieren:

DEF1: x opfert y für z =_{Def} I. x ist ein personähnliches Wesen; und III. y gehört x oder y gehört zu x, und y ist im Empfinden von x so wertvoll, dass es x schmerzen wird, y weg- bzw. hinzugeben, und x gibt y weg/hin; und IV. z ist wertvoll im Empfinden von x, und x will, dass z wirklich wird, und x weiß, vertraut darauf oder hofft wenigstens darauf, dass z durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich wird.

Für das (wichtigere) vierstellige Opferungsprädikat hingegen sind auf der Seite seines Definierens noch zwei gleichlautende Zusätze erforderlich, die über die bloße Hinzunahme des sich aus [II.] ergebenden Inhalts hinausgehen; diese Zusätze, durch welche III. in III.* und IV. in IV.* übergeht, sind im Folgenden durch Unterstreichung markiert:

DEF2: x opfert y für z dem/der w =_{Def} I. x ist ein personähnliches Wesen; und II. w ist ein personreminiszendes Wesen; und III.* y gehört x oder y gehört zu x, und y ist im Empfinden von x so wertvoll, dass es x schmerzen wird, y weg- bzw. hinzugeben, und x gibt y weg/hin an w; und IV.* z ist wertvoll im Empfinden von x, und x will, dass z wirklich wird, und x weiß, vertraut darauf oder hofft wenigstens darauf, dass z durch xs Weg-/Hingeben von y an w wirklich wird.

Das dreistellige Opferungsprädikat, nun, wird durch das vierstellige logisch impliziert, wenn und nur wenn III. durch III.* und IV. durch IV.* logisch impliziert wird. Freilich wurde hier von vornherein davon ausgegangen, dass das vierstellige das dreistellige Opferungsprädikat logisch impliziert, da ja schon III. und IV. und nicht erst III.* und IV.* (die letzteren beiden gemäß DEF2) als analytische Implikate von „x opfert y für z dem/der w“ in Anspruch genommen wurden (siehe oben [III.] und [IV.]). Die analytische Implikation von III. durch III.* steht außer Frage; aber, was die analytische Implikation von IV. durch IV.* angeht, mögen sich Zweifel melden: Wenn jemand weiß, darauf vertraut oder darauf hofft, dass z durch sein Weg-/Hingeben von y an w wirklich wird, weiß er denn dann *eo ipso* auch – oder vertraut oder hofft darauf –, dass z durch sein Weg-/Hingeben von y wirklich wird? Es kann *scheinen*, als ob dies nicht der Fall ist. Jedoch ist der Anschein ein falscher, verdankt er sich doch dem fälschlichen (oder besser gesagt: *hier nicht gemeinten*) Verständnis von „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich“ im Sinne von „z wird *schon* durch xs *bloßes* Weg-/Hingeben von y wirklich [egal an *wen*, vielleicht gar schon dadurch, dass das Weg-/Hingeben eigentlich ein bloßes *Aufgeben*, ein reines ‚Fallenlassen‘ ist]“.

Andererseits: Das richtige, das *hier gemeinte* Verständnis von „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich“ liegt nicht auf der Hand. Es ist dieses: „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich“ *ist nur ein elliptischer Ausdruck für* „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y an w wirklich“. In der Anwendung werden die Entitäten, welche die im elliptischen Ausdruck erwähnten Stellen x, y und z besetzen, „an Ort und Stelle“ im Gesprochenen oder Geschriebenen genannt (d. h.: die in der Anwendung gebrauchten Namen von ihnen ersetzen „x“ bzw. „y“ bzw. „z“); die Entität hingegen, welche die im elliptischen Ausdruck unerwähnte Stelle w besetzt, wird nicht genannt, sondern ist aus dem Kontext heraus zu ergänzen. Hierin zeigt sich das *hier – in dieser Schrift – intendierte Abgeleitetsein* des dreistelligen Opferungsprädikats „x opfert y für z“ aus dem vierstelligen „x opfert y für z dem/der w“.

Das dreistellige Opferungsprädikat ist *hier* durch DEF1 unabhängig vom vierstelligen definiert worden; so dass bei entsprechender Deutung von „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich“ in seinem Definiens es auch als logisch unabhängig vom vierstelligen Opferungsprädikat aufgefasst werden *kann*, insbesondere aufgefasst werden kann als *von diesem nicht logisch impliziert* (was z. B. der Fall wäre, wenn das Prädikat „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich“ so gedeutet würde, dass es das Prädikat „z wird durch xs reines ‚Fallenlassen‘ von y wirklich“ *nicht* logisch ausschließt). Jedoch, die *hier* tatsächlich gegebene Deutung des dreistelligen Opferungsprädikats – und zwar unter DEF1 gegebene! – ist *anders*, nämlich so, dass es vom vierstelligen Opferungsprädikat *sehr wohl* logisch impliziert wird: deshalb, weil die Deutung von „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich“ in seinem Definiens *entsprechend* ausfällt (nämlich *so* ausfällt, *wie* es im vorausgehenden Absatz beschrieben wurde).

Das intendierte Abgeleitetsein des dreistelligen Opferungsprädikat aus dem vierstelligen ließe sich, einfacher (aber begriffliche Alternativen nicht so gut verdeutlichend), auch dadurch zum Ausdruck bringen, dass man das erstere Prädikat schlicht durch das letztere definiert sein lässt: x opfert y für z $\stackrel{\text{Def}}{=} \text{Es gibt ein } w: x \text{ opfert } y \text{ für } z \text{ dem/der } w$ – wobei „ x opfert y für z dem/der w “ nach wie vor durch DEF2 definiert ist. Damit hat man sich für die These „Kein Opfern ohne Opferungsadressat entschieden“. Diese These ist nun durchaus zustimmungswürdig, sofern man von Opferungsadressaten nicht allzu viel an unbedingt Erforderlichem für diese Rolle erwartet; nach dem oben schon Ausgeführten (siehe [II.]), genügt es, dass sie *personreminiscent* sind. Eine personreminiscenter Opferungsadressat ist dann schlussendlich sogar bei Opferungen im Spiel, denen *prima facie* nicht nur in der expliziten Beschreibung, sondern sogar in der impliziten (kontextbezogen mitgemeinten) „die vierte Stelle“ – die Stelle des Opferungsadressaten – offenbar fehlt; denn man kann ja sagen, dass, *secunda facie*, die vierte Stelle doch nicht fehlt, und nicht nur nicht fehlt, sondern, obwohl es nicht ausbuchstabiert ist, sogar standardmäßig besetzt ist: mit *der (personreminiscent) fungierenden Gesamtkraft* oder etwas dergleichen (insbesondere bietet sich *der Wille* an: *der Wille des Universalen Volens*).

Beim dreistelligen Opferungsprädikat ist die Merkwürdigkeit zu beobachten, dass in der Anwendung oftmals statt „ x opfert y für z “ auch gut und gerne „ x opfert y dem/der z “ gesagt werden kann (z. B.: „Hans opfert seine Gesundheit für sein berufliches Fortkommen“ und „Hans opfert seine Gesundheit seinem beruflichen Fortkommen“). Fallen da Opferungsziel und Opferungsadressat zusammen? Doch sicher nicht; jedoch ließe sich sagen, dass das Opferungsziel da – anders als in vielen Fällen sonst – nun eben *nicht* bloß *teleologisch* aufgefasst wird, sondern zugleich auch als lokaler Exponent *der fungierenden Gesamtkraft*, also des eigentlichen, vom Opferungsziel verschiedenen, im Hintergrund bleibenden Opferungsadressaten.

Auf der Grundlage der durch DEF1 und DEF2 definierten basalen Opferungsprädikate lassen sich nun weitere Opferungsprädikate definieren:

DEF3a: x opfert *subjektiv rational* y für z $\stackrel{\text{Def}}{=} x$ opfert y für z , und z ist im Empfinden von x genauso wertvoll oder wertvoller als y .

DEF3b: x opfert *subjektiv rational* y für z dem/der w $\stackrel{\text{Def}}{=} x$ opfert y für z dem/der w , und z ist im Empfinden von x genauso wertvoll oder wertvoller als y .

DEF4a: x opfert *objektiv rational* y für z $\stackrel{\text{Def}}{=} x$ opfert y für z , und z ist genauso wertvoll oder wertvoller als y .

DEF4b: x opfert *objektiv rational* y für z dem/der w $\stackrel{\text{Def}}{=} x$ opfert y für z dem/der w , und z ist genauso wertvoll oder wertvoller als y .

Offensichtlich besteht die Möglichkeit – und es kommt nicht selten *wirklich* vor –, dass ein Opfern zwar subjektiv rational, aber nicht objektiv rational ist. Offenbar besteht auch die Möglichkeit, dass ein Opfern zwar objektiv rational ist, aber nicht subjektiv rational. Hier je-

doch zögert man, hinter dem Wort „Möglichkeit“ die Apposition „– und es kommt nicht selten *wirklich* vor –“ einzufügen. Denn ist es nicht *de facto* so – ist es nicht ein *de facto* bestehendes psychologisches Gesetz –, dass *alles* Opfern subjektiv rational ist? – Es ist *dann kein* solches Gesetz, *wenn* das Prädikat „z [das Ziel des Opfern] ist im Empfinden von x *weniger wertvoll* als y [das Objekt des Opfern: die Opfergabe]“ von gewissen (vielleicht nicht wenigen) x, y, z und w wahr ist, während „x opfert y für z“ bzw. „x opfert y für z dem/der w“ von denselben x, y, z und w ebenfalls (zugleich) wahr ist. *Dem* scheint aber so zu sein: Die Befriedigung seiner Sucht ist auch im Empfinden so manches Heroinjunkies weniger wertvoll als seine psychische und physische Gesundheit, und dennoch opfert er seine psychische und physische Gesundheit für die Befriedigung seiner Sucht – und zwar dem Heroin. Freilich werden manche der Auffassung sein, dass, ganz generell, wenn x y für z dem/der w opfert, dann *dies allein* – ohne Weiteres – schon zeige (vielleicht gar analytisch impliziere), dass z im Empfinden von x genauso wertvoll oder wertvoller als y ist. Dieser Auffassung schließe ich mich aber nicht an – und fahre fort mit weiteren Definitionen.

Jedoch nicht ohne eine Anmerkung zu machen, die im Hinblick auf das in dieser Schrift noch Folgende bedeutsam ist: Im *Exsultet* (dem Osterlob der Lichtfeier am Beginn der Osternacht) singt betend der Diakon (oder der Priester): „O unfaßbare Liebe des Vaters: Um den Knecht zu erlösen, gabst du den Sohn dahin! [O inaeestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti!]“ Dieses Opfern – der Vater opfert das menschliche Leben des Sohnes für die Erlösung des Knechtes – ist offenbar nicht objektiv rational; denn die Erlösung des Knechtes, der bloß ein Mensch ist, ist doch offensichtlich objektiv weniger wertvoll als das menschliche Leben des Sohnes, der göttlich ist bzw. *auch* göttlich ist. Und selbst die subjektive Rationalität dieses Opfern ist schwer nachzuvollziehen: Wie kann im Empfinden des Vaters die Erlösung des Knechtes, der sich gegenüber dem Vater wenig liebenswert verhalten hat, mindestens ebenso wertvoll sein wie das menschliche Leben des Sohnes, der den Vater vollkommen liebt? Eben diese (prima facie gegebene) komplette Irrationalität nun feiert das *Exsultet* mit dem Ruf „O unfaßbare Liebe des Vaters“ („O inaeestimabilis dilectio caritatis“, *wörtlich* übersetzt, *anders* übersetzt, als es – soeben zitiert – im *Messbuch* steht: „O unfassliche Liebe[s-Tat] der Liebe [d. h.: dessen, der *die Liebe selbst* ist, also: des Vaters]“). Zum Paradox wird das Ganze aber nun, wenn man davon ausgeht, dass Gott – dem Vater, *der Liebe [caritas] selbst* – in seiner zur Opferzeit gegebenen Allwissenheit der wahre Wert des menschlichen Lebens seines Sohnes auch in seinem Empfinden nicht entgangen sein kann und dass er sein Handeln, in seiner auch zur Opferzeit gegebenen vollkommenen Rationalität und Gerechtigkeit, vollkommen nach jenem korrekt empfundenen wahren Wert ausgerichtet hat.

Welchen Ausweg gibt es hier? Vor allem *diesen*: Das angebliche Ziel des fraglichen Opfern, die Erlösung des Knechtes, ist nicht das wahre Ziel des fraglichen Opfern, sondern es ist, in seiner Verwirklichung, nur eine Folgeerscheinung *der Erlangung (Verwirklichung) des wahren Ziels*. Welches Ziel das aber ist, das sowohl objektiv

als auch im Empfinden des Vaters genauso wertvoll oder wertvoller ist als die Opfergabe (der Sohn: das menschliche Leben des Sohnes), *dies* gilt es auszumachen.

Das *erfolgreiche Opfern* ist so zu definieren:

DEF5a: x opfert y für z *erfolgreich* =_{Def} x opfert y für z, und z wird durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich.

DEF5b: x opfert y für z dem/der w *erfolgreich* =_{Def} x opfert y für z dem/der w, und z wird durch xs Weg-/Hingeben von y an w wirklich.

„x opfert y für z dem/der w *erfolgreich*“ impliziert analytisch „x opfert y für z *erfolgreich*“, weil, wie schon gesehen, „x opfert y für z dem/der w“ „x opfert y für z“ analytisch impliziert *und* weil „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y an w wirklich“ zudem „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich“ analytisch impliziert. (Der Eindruck, dass diese letztere analytische Implikation doch gar nicht gegeben sei, verdankt sich dem fälschlichen – besser gesagt: in dieser Schrift nicht einschlägigen – Verständnis von „z wird durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich“ im Sinne von „z wird *schon* durch xs *bloßes* Weg-/Hingeben [egal an *wen*, ja, eventuell durch ein reines ‚Fallenlassen‘] von y wirklich“; vgl. oben.)

Ein Opfern ist in der durch DEF5a bzw. DEF5b explizierten Weise *erfolgreich*; *nicht erfolgreich* ist es in verschiedenen Weisen. (a) Wenn z gar nicht wirklich werden kann, dann ist, dass x y für z opfert, nicht erfolgreich, ja *sinnlos*. (b) Wenn z nicht wirklich wird, obwohl es wirklich werden kann, dann ist, dass x y für z opfert, nicht erfolgreich und dabei zwar nicht sinnlos, aber immer noch *vergeblich*, oder mit einem anderen Wort: *umsonst*. (c) Wenn z wirklich wird, aber nicht durch xs Weg-/Hingeben von y wirklich wird, dann ist, dass x y für z opfert, abermals nicht erfolgreich; vielmehr ist es, wenn das Opfern zum Wirklichwerden von z gar nichts beigetragen hat, *überflüssig/unnötig*, also in anderer – fundamental anderer – Weise *vergeblich/umsonst*, als in dem Fall gegeben ist, dass z gar nicht wirklich wird. Die Wahrheit von (a) und (b) bleibt bestehen, wenn in ihnen „dass x y für z opfert“ durch „dass x y für z dem/der w opfert“ ersetzt wird. Die Wahrheit der Aussage (c) bleibt bestehen, wenn in ihr – zusätzlich zur Ersetzung von „dass x y für z opfert“ durch „dass x y für z dem/der w opfert“ – „Weg-/Hingeben von y“ durch „Weg-/Hingeben von y an w“ ersetzt wird.

Es bleibt hinzuzufügen: (1) Wenn *außer* durch xs Weg-/Hingeben von y – *außer* durch xs Weg-/Hingeben von y an w – z zudem auch noch *durch etwas anderes*, von diesem Weg-

/Hingeben *Unabhängiges* wirklich wird, so ist das fragliche Opfern (dessen Ziel z ist) zwar erfolgreich, aber zugleich ist es *kausal überdeterminierend* – was seinem Erfolg den Glanz nimmt (sozusagen). (2) Wenn *durch* x s Weg-/Hingeben von y – *durch* x s Weg-/Hingeben von y an w – zwar nicht z wirklich wird, aber immerhin *etwas anderes*, das im Empfinden von x ebenfalls wertvoll ist, so zögert man mit dem Urteil, dass das fragliche Opfern, dessen Ziel z ist, *vergeblich/umsonst* sei. Man hat da nun aber nicht das Ziel jenes Opfern, z , im Blick, sondern eben *etwas anderes* als z . Hingegen ist im Hinblick auf sein Ziel, z , ein Opfern zweifellos *vergeblich/umsonst*, wenn durch x s Weg-/Hingeben von y – durch x s Weg-/Hingeben von y an w – z nicht wirklich wird. Es ist festzuhalten: Das Urteil, dass ein gewisses Opfern *vergeblich/umsonst* sei oder im Gegenteil *erfolgreich*, ist als bezogen auf *dieses* Opfern mit *diesem*, *seinem Ziel* zu verstehen. Sagt man dann, dass *dieses* Opfern, *obwohl* sein Ziel nicht wirklich geworden ist, doch nicht *vergeblich/umsonst* sei, so spricht man da *uneigentlich*, und *eigentlich* nicht von *diesem*, sondern *bestenfalls* von einem *anderen* Opfern, einem mit *anderem* Opferungsziel (wenn auch mit demselben Opferungssubjekt, Opferungsobjekt und Opferungsadressaten, in derselben Situation): einem Opfern mit einem Opferungsziel, welches das Subjekt des Opfern *nachträglich* an die Stelle des ursprünglichen setzt.

Eine Sonderform des Opfern von höchstem Interesse ist *das Sichopfern*:

DEF6a: x opfert sich für z $\stackrel{\text{Def}}{=} x$ opfert x für z .

DEF6b: x opfert sich für z dem/der w $\stackrel{\text{Def}}{=} x$ opfert x für z dem/der w .

Aber die Frage, die sich hier sogleich aufdrängt, ist diese: Was *eigentlich* opfert derjenige, der sich opfert? Die Antwort ist: *sein Leben*. „ x opfert sich für z “, „ x opfert sich selbst für z “, „ x opfert x für z “, „ x opfert das Leben von x für z “ und „ x opfert sein Leben für z “ sind also Synonyme; ebenso sind Synonyme „ x opfert sich für z dem/der w “, „ x opfert sich selbst für z dem/der w “, „ x opfert x für z dem/der w “, „ x opfert das Leben von x für z dem/der w “ und „ x opfert sein Leben für z dem/der w “. Diese beiden Quintupel von Prädikaten sind jeweils Quintupel von Synonymen, obwohl doch „ x “ und „das Leben von x “ *nicht* dasselbe bedeuten, und x und *das Leben von* x bei der naheliegendsten Personauffassung für alle Personen x *verschieden* sind. (Keine Person ist ihr Leben!) Übrigens ist, von der *Lebensopferung* zu sprechen, immer noch ein lapidar-rhetorisches Reden; denn eigentlich geht es ja nicht um das Opfern *des Lebens*, sondern um das Opfern *des Weiter- oder Fortlebens*.

Es kommt gelegentlich vor, *dass sich jemand für jemand anderen opfert*, also – nimmt man die Aussage gerade so, wie sie dasteht – das Subjekt und das Objekt des Opfernens ein und dieselbe Person ist, und das Ziel des Opfernens eine weitere Person ist. Die Analyse bringt es an den Tag: Wenn jemand sich für jemand anderen opfert, dann *opfert er sein (Fort-)Leben für das (Fort-)Leben eines anderen*; und umgekehrt: Wenn jemand sein Leben für das Leben eines anderen opfert, dann *opfert er sich für jemand anderen*. Die Sätze „Jemand opfert sich für jemand anderen“ und „Jemand opfert sein (Fort-)Leben für das (Fort-)Leben eines anderen“ sind gleichbedeutende Sätze, obwohl sie nicht nur syntaktisch, sondern auch semantisch ganz verschieden strukturiert scheinen: Im ersten Satz ist das Subjekt des Opfernens eine Person, das Objekt des Opfernens (offenbar) ebenfalls eine Person (nämlich *dieselbe* Person wie das Subjekt des Opfernens), und das Ziel des Opfernens ist (offenbar) wiederum eine Person (nun eine andere). Im zweiten Satz hingegen ist das Subjekt des Opfernens eine Person, das Objekt des Opfernens ist aber *keine* Person, und ebenso ist auch das Ziel des Opfernens *keine* Person (und dabei eine andere Nichtperson als das Objekt des Opfernens).

Aber *wie* kann es dann sein, dass „Jemand opfert sich für jemand anderen“ und „Jemand opfert sein Leben für das Leben eines anderen“ gleichbedeutende Sätze sind? – Indem der erste Satz eine konventionsmäßige bloße *façon de parler* für das ist, was der zweite Satz sagt (was wiederum bedeutet, dass man den ersten Satz – in seinen gewöhnlichen Vorkommen – nicht wörtlich verstehen darf, ihn nicht ontologisch ernstnehmen darf).

Sichopfern bedeutet in der naheliegendsten, vorherrschenden Lesart, dass der Opfernde hernach tot ist – als situationsbedingte Folge des Opfernens. Es gibt aber auch eine andere Lesart, bei der es dies nicht unbedingt bedeutet. Vergleichen wir dazu „Der Soldat opfert sich [d. h., sein Leben, ohne Rhetorik: sein Fortleben] für die Rettung seiner Kameraden“ mit „Der Sohn opfert sich [d. h., sein Leben, sein Fortleben] für die Pflege seiner schwerkranken Mutter“. Bei der zweiten Aussage erscheint als *synonyme Reformulierung* von ihr die Aussage „Der Sohn opfert sich [d. h., sein Leben, sein Fortleben] *auf* für die Pflege seiner schwerkranken Mutter“ ohne Weiteres geeignet; bei der ersten Aussage hingegen erscheint als *synonyme Reformulierung* von ihr die Aussage „Der Soldat opfert sich [d. h. sein Leben, sein Fortleben] *auf* für die Rettung seiner Kameraden“ *nicht* ohne Weiteres geeignet; es kommt vielmehr darauf an, *was genau* es ist, was man mit „Der Soldat opfert sich für die Rettung seiner Kameraden“ sagen will. (Nebenbei ist hiermit klar, dass man *Sichopfern* und *Sichaufopfern*, trotz lokaler – vorkommnisbezogener – Synonymität, semantisch unterscheiden muss.)

Für die Unterscheidung von Arten des Opfern ist besonders die Unterscheidung *von Arten von Zielen des Opfern* fruchtbar. Im religiösen Bereich können die folgenden Arten des Opfern aufgrund von Arten der Opferungsziele unterschieden werden: *das (reine) Verehrungsopfern*; *das Bittopfern*, mit den beiden (sich keineswegs ausschließenden, sondern nur durch Emphase – durch jeweiliges In-den-Vordergrund-rücken – zu differenzierenden) Formen, zum einen, *des Abwendungsopfern*s (im Hinblick auf Unerwünschtes, welchem aber eo ipso ein Erwünschtes beigeordnet ist, welches *herbeigeführt* werden soll) und, zum anderen, *des Herbeiführungsopfern*s (im Hinblick auf Erwünschtes, dem aber eo ipso ein Unerwünschtes beigeordnet ist, welches *abgewendet* werden soll); *das Dankopfern* und *das Sühneopfern*.⁷ Für das Folgende ist allein *das Sühneopfern* bedeutsam.

Ein Opfern, das ein *Sühneopfern* ist – ob nun im religiösen Kontext oder außerhalb von ihm –, wird durch folgendes Prädikat zum Ausdruck gebracht:

x opfert y für die Sühne der Schuld von u der Gerechtigkeit schaffenden Macht.

Offensichtlich geht „x opfert y für die Sühne der Schuld von u der Gerechtigkeit schaffenden Macht“ aus „x opfert y für z dem/der w“ hervor, indem „z“ durch „die Sühne der Schuld von u“ ersetzt wird und „dem/der w“ durch „der Gerechtigkeit schaffenden Macht“. *Idiomatischer* sagt man auch (mit „Hintanstellung“ von Opferungsziel und „Voranstellung“ von Opferungsadressat und mit Veränderung von *Präposition+Artikel* von „für die“ zu „zur“):

x opfert y der Gerechtigkeit schaffenden Macht *zur* Sühne der Schuld von u.

Jede Anwendung dieser beiden synonymen Prädikate hat gewisse *Präsuppositionen*, die in der Anwendungssituation erfüllt sein müssen, damit die Anwendung überhaupt sinnvoll und gegebenenfalls *wahrheitsgemäß* ist. Diese *Präsuppositionen* sind die folgenden:

(I) Es gibt [in der Anwendungssituation] eine Schuld v von u, auf die mittels „die Schuld von u“ Bezug genommen wird.

(II) Es gibt [in der Anwendungssituation] eine *mögliche* Sühne z der Schuld von u, auf die mittels „die Sühne der Schuld von u“ Bezug genommen wird.

⁷ Im religiösen Bereich ist bei diesen Arten des Opfern *Verehrung* immer mit dabei, aber nur das Verehrungsopfern dient allein dem Verehren.

(III) Es gibt [in der Anwendungssituation] eine Gerechtigkeit schaffende Macht *w*, auf die mittels „die Gerechtigkeit schaffende Macht“ Bezug genommen wird.

(IV) „Gerechtigkeit schaffende Macht“ bedeutet *Macht, die der Gerechtigkeit in Faktizität Geltung verschafft* (sodass auch *wirklich eintritt*, was gerecht ist); „Gerechtigkeit schaffende Macht“ bedeutet *nicht*: Macht, die (*quasi ex nihilo*: aus ihrer Machtvollkommenheit) Gerechtigkeitsnormen erschafft.⁸ Die Gerechtigkeit schaffende Macht ist in der Lage zu bewirken, dass dann, wenn die Sühne der Schuld von *u* wirklich wird (man sagt dann auch *metaphorisch*, dass die Schuld „bezahlt“ wird), *u* dadurch von seiner/ihrer Schuld *befreit* wird. Die Gerechtigkeit schaffende Macht muss dafür nicht unbedingt eine Person sein; es könnte auch eine – auf Personen gegründete – Institution sein, oder ein kosmisches, a-personales – wenn auch immer noch personreminiszendes – unverbrüchlich herrschendes Gesetz der Gerechtigkeitsverwirklichung (wie es *das Karma* im Hinduismus und Buddhismus ist).

Vollständig ausbuchstabiert gemäß DEF2 besagt „*x* opfert *y* für die Sühne der Schuld von *u* der Gerechtigkeit schaffenden Macht“ [idiomatischer: „*x* opfert *y* der Gerechtigkeit schaffenden Macht *zur* Sühne der Schuld von *u*“] dies:

x ist ein personähnliches Wesen; und die Gerechtigkeit schaffende Macht ist ein personreminiszendes Wesen; und *y* gehört *x* oder *y* gehört *zu x*, und *y* ist im Empfinden von *x* so wertvoll, dass es *x* schmerzt, *y* weg- bzw. hinzugeben, und *x* gibt *y* weg/hin an die Gerechtigkeit schaffende Macht; und die Sühne der Schuld von *u* ist wertvoll im Empfinden von *x*, und *x* will, dass die Sühne der Schuld von *u* wirklich wird, und *x* weiß, vertraut darauf oder hofft wenigstens darauf, dass die Sühne der Schuld von *u* durch *xs* Weg-/Hingeben von *y* an die Gerechtigkeit schaffende Macht wirklich wird.

Daran schließen sich die folgenden Fragen an: Angenommen, die Schuld von *u* ist *keine* Schuld von *x*. Kann es dann sein, dass *x* *y* – ihm Wertvolles – für die Sühne der Schuld von *u* der Gerechtigkeit schaffenden Macht *erfolgreich* opfert, also (gemäß DEF5b) die Sühne der Schuld von *u* durch *xs* Weg-/Hingeben von *y* – von ihm Wertvollem – an die Gerechtigkeit schaffende Macht tatsächlich wirklich wird? *Spezifischer und zugespitzter*: Kann es dann sein, dass *x* sein Leben – sich selbst – für die Sühne der Schuld von *u* der Gerechtigkeit schaffenden

⁸ Dazu, dass eine Macht Gerechtigkeit schaffend ist, gehört, dass sie der Gerechtigkeit verpflichtet ist und – von Irrtümern, *Erkenntnisirrtümern*, abgesehen –, im Einklang mit dem, was gerecht ist, handelt. Ist eine Macht *perfekt* in der Schaffung von Gerechtigkeit, so unterlaufen ihr in Fragen der Gerechtigkeit keine Irrtümer (weder in der Erkenntnis von Faktischem noch in der Erkenntnis von Normativem).

den Macht *erfolgreich* opfert, also die Sühne der Schuld von u durch xs Hingeben seines Lebens – seiner selbst – an die Gerechtigkeit schaffende Macht tatsächlich wirklich wird? – Offenbar sind diese Fragen zu *verneinen*. Ein Opfern zur Sühne, wo *hinzukommend dazu*, dass x y – gegebenenfalls sich selbst – für die Sühne der Schuld von u der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert, *gilt*, dass die Schuld von u *keine* Schuld von x ist, ist ein absurder Akt – deshalb, weil ein solches Sühneopfern von vornherein *erfolglos sein muss*: das Ziel dieses Opfern – die Sühne der Schuld von u – *kann nicht* wirklich werden durch dieses Opfern (sondern notwendigerweise gilt: sein Ziel wird entweder überhaupt nicht wirklich, oder es wird zwar wirklich, aber nicht durch das Opfern, ja ohne dass dieses im Mindesten zum Wirklichwerden des Ziels etwas beigetragen hat).

Diese Verneinungen scheinen durch Gegenbeispiele infrage gestellt zu werden: (1) Es kommt doch vor, dass jemand etwas für die Sühne der Schuld seiner Kinder, die keine Schuld von ihm ist, der Gerechtigkeit schaffenden Macht *erfolgreich* opfert (im Sinne des „Eltern haften für ihre Kinder“). – Hierzu ist aber schlicht zu sagen, dass aufseiten der Kinder, solange sie nicht schulfähig sind, überhaupt keine Schuld vorliegt; wenn sie aber schulfähig sind, müssen sie selbst – und niemand anderes – für ihre ihnen eigene Schuld sühnemäßig eintreten. (Bei „Eltern haften für ihre Kinder“ geht es, im Übrigen, um die Haftung für Schäden – also um Wiedergutmachung – nicht um die Sühne von Schuld.) (2) Es kommt doch vor, dass ein Schuldenfreier die monetären Schulden von jemand anderem bezahlt – *erfolgreich* bezahlt (die Gläubiger sind befriedigt). – Hierzu ist zu sagen, dass das Bezahlen der monetären Schulden eines anderen keine *Sühneleistung* für eine *Schuld* von diesem ist, sondern einfach ein wohlütiges Geschenk an ihn. (3) Es kommt aber doch vor, dass jemand die monetären Schulden von jemand anderem zunächst im vollen Sinne *übernimmt* – sodass sie zu seinen eigenen Schulden werden – und sie dann *erfolgreich* (die Gläubiger sind befriedigt) bezahlt. – Das kommt vor (etwa aufgrund einer Bürgschaft); aber auch mit vorausgehendem Sichaneignen von ihnen ist das Bezahlen der monetären Schulden, die – ursprünglich – ein anderer „erworben“ hat, keine *Sühneleistung* für eine *Schuld* von diesem anderen (und auch keine für eine Schuld von einem selbst).

Zwischen *monetären Schulden* und *Schuld* bestehen tiefgreifende Unterschiede: *Schuld* kann *gesühnt* werden, *monetäre Schulden* können das nicht. Und man kann zwar die *monetären Schulden* von jemand anderem sich aneignen, aber man kann nicht eine *Schuld* von jemand anderem sich aneignen – *nicht*, wenn jemandes *Schuld* eo ipso etwas ist, was er *verschuldet* hat, wie das gemäß dem *primären*, hier verwendeten Sinn des Wortes „Schuld“ der Fall ist.⁹ Warum kann man, x, eine *Schuld* von jemand anderem, u, sich nicht aneignen? Eben deshalb nicht, weil, wenn etwas, v, eine *Schuld* von u ist (v muss *als Schuld* etwas Abträgliches sein), *ipso facto* v

⁹ Im juristischen Sprachgebrauch wird das Wort „Schuld“ *auch im Singular* oft in einem anderen Sinn als dem primären Sinn verwendet: Eine *Schuld* ist da oft der Geldbetrag, der von u *geschuldet* wird – ist also von u *Geschuldetes*, nicht etwa von u *Verschuldetes*. Ein *Schuldner* ist dementsprechend jemand, der etwas *schuldet*. Ein *Schuldiger* ist demgegenüber jemand, der etwas *verschuldet* hat. Zur Verwirrung trägt bei, dass jemand, der hoch „verschuldet“ ist (wie man so sagt), oft nichts verschuldet hat; und dass Umstände denkbar sind, in denen jemand eine monetäre Schuld – eigentlich: sie zu *haben* – sehr wohl *verschuldet* hat.

von u *verschuldet* ist, also *ipso facto* u die hauptsächliche Ursache von v ist *und* diese auch bleibt, egal, was x mit v anstellt: x kann die ausgezeichnete Kausalität von u für v nicht aufheben. Damit v zur Schuld von x würde *und nicht mehr* die von u wäre, müsste x *statt* u zur hauptsächlichen Ursache von v werden – was unmöglich ist (da u bereits die hauptsächliche Ursache von v ist *und* bleibt). Damit v zur Schuld von x würde, *während* es *zugleich* die von u bleibt (woran bei der Rede von *Schuldaneignung* ebenfalls zu denken ist), müsste x *neben* u zu der hauptsächlichen Ursache von v werden – was abermals unmöglich ist (da u bereits *die* hauptsächliche Ursache von v ist und bleibt und x von u verschieden ist). – Man kann es auch so sagen: *Schulden* sind übertragbar, *Schuld* ist es nicht. (Man beachte, dass, wenn u „Schulden macht“, u in aller Regel keineswegs die hauptsächliche Ursache von diesen – eigentlich: davon, sie zu *haben* – ist, sondern die hauptsächliche Ursache ist in aller Regel u *in rechtlicher und wissenschaftlicher Gleichheit zusammen mit den Gläubigern* im Rahmen der – monetäre Transaktionen betreffenden – Rechtsordnung.)

Anders (als im letzten Satz vor der Anmerkung festgehalten) verhält es sich bei einem Opfern zur Sühne, bei der zwischen dem Opferungssubjekt, x, und dem für dieses Opfern relevanten Schuldigen, u, „Personalunion“ besteht: sie identisch sind. Bei einem solchen Opfern zur Sühne – *also*: x opfert y für die Sühne der Schuld von x [= u] der Gerechtigkeit schaffenden Macht / x opfert y für die Sühne seiner [xs] Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht – gilt:

x ist ein personähnliches Wesen; und die Gerechtigkeit schaffende Macht ist ein personemimentes Wesen; und y gehört x oder y gehört zu x, und y ist im Empfinden von x so wertvoll, dass es x schmerzen wird, y weg- bzw. hinzugeben, und x gibt y weg/hin an die Gerechtigkeit schaffende Macht; *und* die Sühne der Schuld von x [= u] ist wertvoll im Empfinden von x, und x will, dass die Sühne der Schuld von x wirklich wird, und x weiß, vertraut darauf oder hofft wenigstens darauf, dass die Sühne der Schuld von x durch xs Weg-/Hingeben von y an die Gerechtigkeit schaffende Macht wirklich wird.

Oder mit anderen Worten:

[Wie gerade eben] ...; *und* die Sühne seiner Schuld ist wertvoll im Empfinden von x, und x will, dass die Sühne seiner Schuld wirklich wird, und x weiß, vertraut darauf oder hofft wenigstens darauf, dass die Sühne seiner Schuld durch sein Weg-/Hingeben von y an die Gerechtigkeit schaffende Macht wirklich wird.

Solches Opfern zur Sühne kann erfolgreich sein; es spricht jedenfalls nicht von vornherein etwas dagegen, dass es erfolgreich ist. Und erfolgreich kann auch der *Sonderfall* solchen Opfern zur Sühne sein: wenn x *sich selbst* – *sein Leben* – für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert.

Beachten wir, dass „x wird für seine Schuld von der Gerechtigkeit schaffenden Macht bestraft“ von „Es gibt ein y, sodass x y für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert“ nicht analytisch impliziert wird und dass auch das *umgekehrte* analytische Implikationsverhältnis nicht besteht.

Zunächst (was die *Umkehrung* des erstangesprochenen Implikationsverhältnisses angeht): Wenn x für seine Schuld von der Gerechtigkeit schaffenden Macht bestraft wird, dann mag es dabei sein, dass x ganz und gar nicht will, dass die Sühne seiner Schuld wirklich wird – wodurch allein schon ausgeschlossen ist, dass x irgendetwas [ein y] für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert; *oder* dann mag es dabei sein, dass x ganz und gar nichts, was ihm gehört oder zugehört und was in seinem Empfinden so wertvoll ist, dass es ihn schmerzen wird, es weg- oder hinzugeben, an die Gerechtigkeit schaffende Macht *weg-/hingibt* (vielmehr wird ihm etwas davon *genommen*) – wodurch allein schon, wiederum, ausgeschlossen ist, dass x irgendetwas für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert.

Und dann (was das [oben] erstangesprochene Implikationsverhältnis *selbst* angeht): Wenn x y für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert, dann mag es dabei sein, dass x y *erfolgreich* für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert *und* die Gerechtigkeit schaffende Macht – eine, die in allen relevanten Punkten umfassend informiert ist – dieses erfolgreiche Opfern erkennt und anerkennt; wodurch es ausgeschlossen ist, dass die Gerechtigkeit schaffende Macht – in allen relevanten Punkten umfassend informiert – x für seine Schuld bestraft (denn es wäre nicht gerecht und die Gerechtigkeit schaffende Macht handelt nun eben im Einklang mit dem, was gerecht ist, da, wo sie es erkennt; vgl. Fußnote 8).

Freilich besteht zwischen „x wird für seine Schuld von der Gerechtigkeit schaffenden Macht bestraft“ und „Es gibt ein y, sodass x y für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert“ sehr wohl ein enger Zusammenhang, der deutlicher herauskommt, wenn man bedenkt, dass „x wird für seine Schuld von der Gerechtigkeit schaffenden Macht bestraft“ nichts anderes besagt als „x wird *zur Sühne seiner Schuld* von der Gerechtigkeit schaffenden Macht bestraft“ und dass „Es gibt ein y, sodass x y für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert“ nichts anderes besagt als „Es gibt ein y, sodass x *zur Sühne seiner Schuld* y der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert“. Um Sühne von Schuld *als Ziel* geht es also bei beiden Paaren von Prädikaten, wobei die zwei (synony-

men) Straf-Prädikate jedoch ein *passives* Sühnen – passives Erlangen von Sühne – meinen, die beiden (synonymen) Opfer-Prädikate ein *aktives*.

Ein Opfern zur Sühne ist stets ein selbstinitiiertes Akt des Sühnenden, während eine Bestrafung zur Sühne *in der Regel* kein selbstinitiiertes Akt des Sühnenden ist (womit die *passio* zugleich eine *actio* wäre). *Nur* in der Regel ist das so, denn man kann sehr wohl gelegentlich wahrheitsgemäß von *Selbstbestrafung zur Sühne* reden und dazu das folgende Prädikat gebrauchen: „x wird für seine Schuld von x bestraft“, synonym: „x wird *zur Sühne seiner Schuld* von sich selbst bestraft“. So kann man wahrheitsgemäß reden, aber man bringt damit nichts anderes zum Ausdruck als mit „Es gibt ein y, sodass x y für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert“. Während also bei „x wird für seine Schuld von der Gerechtigkeit schaffenden Macht bestraft“ und „Es gibt ein y, sodass x y für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert“ keines von beiden Prädikaten das andere analytisch impliziert, sind die Prädikate „x wird für seine Schuld von x bestraft“ (synonym: „x wird *zur Sühne seiner Schuld* von sich selbst bestraft“) und „Es gibt ein y, sodass x y für die Sühne seiner Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert“ (synonym: „Es gibt ein y, sodass x *zur Sühne seiner Schuld* y der Gerechtigkeit schaffenden Macht opfert“) *analytisch äquivalent*.

Ersichtlich braucht x, wenn x zur Sühne seiner Schuld von sich selbst bestraft wird, nicht selbst die Gerechtigkeit schaffende Macht zu sein – obwohl diese ja implizit im Spiel ist: wegen der eben festgestellten analytischen Äquivalenz; aber freilich ist es auch nicht ausgeschlossen, dass es gerade *so* ist: dass x selbst die Gerechtigkeit schaffende Macht ist.

6 Der erste Akt der Erlösung des Menschen

Das Erlöstsein eines erlösten Menschen besteht aus grundchristlicher Sicht in einer Anähnlichung seines Lebens an Gottes Leben, an die Existenzweise Gottes, insbesondere an Unsterblichkeit und Leidfreiheit – wobei mit „Gott“ *hier in diesem Kontext*, wenn das Wort *als Eigenname* verwendet wird, die Trinität aus dem göttlichen Vater und dem – von ihm „gezeugten“ und „geborenen“ *einen* – göttlichen Sohn und dem göttlichen – aus dem göttlichen Vater „hervorgehenden“ – Geist gemeint ist.¹⁰

Das stellt keine grundsätzliche Entscheidung für das Modell der „sozialen Trinität“ dar, sondern ist hypothetisch gemeint, im Sinne eines „Gehen wir einmal davon aus, dass ...“ (denn es bringt gewisse Vorteile bei der Theorieformulierung, wie in diesem Kapitel deutlich werden wird). *Grundsätzlich* bietet sich nach den Ausführungen in Kapitel 2 eher an (wird durch Kapitel 2 eher nahegelegt), dass im nun gesetzten christlichen Rahmen *Gottvater* die Rolle des *einen* ursprungslos *per se* notwendig existierenden Zentralen Wollenden – des *einen* Gottes im ausgezeichneten Sinn – zukommt (freilich mit der göttlichen Korona aus Gottessohn und Gottesgeist).

Die notwendigen Wesensvoraussetzungen für ein solches Erlöstsein wurden schon bei der Erschaffung des Menschen mitgeschaffen; aber diese allein *ermöglichen* sein Erlöstsein nicht (machen es nicht wirklich, nicht einmal *effektiv-möglich*) und erklären auch nicht, warum Erlöstsein *so* heißt: „Erlöstsein“ (das Wort hat ja einen eigenen semantischen Gehalt, der es insbesondere mit „Befreitsein“ verbindet). Dazu, menschliches Erlöstsein tief und umfassend zu verstehen, ist vielmehr in den Blick zu nehmen, was nach der Erschaffung des Menschen alles geschehen ist: die blutgetränkte und auch sonst über und über verbrechenbefleckte Menschheitsgeschichte, wie auch die mehr oder minder gravierende Abkehr jedes einzelnen Menschen, der in die Welt kommt, von der Gerechtigkeit.

Es besteht (christliche) Einigkeit dahingehend, dass der zentrale, das menschliche Erlöstsein allererst *ermöglichende* Erlösungsakt ein Sühneopfer – ein einzelnes, einzigartiges Opfern zur Sühne – ist, welches sich in der Geschichte faktisch abgespielt hat, dort sich verkörpert hat (siehe die Leidensgeschichte Jesu). Aber worin dieses Sühneopfer – nennen wir es „das Große Opfer“ – metaphysisch besteht, darüber besteht keine Einigkeit. Hier sind zwei

¹⁰ Nicht wenige meinen, der göttliche Geist gehe *sowohl* aus dem göttlichen Vater *als auch* aus dem göttlichen Sohn des göttlichen Vaters hervor. Aus grundchristlicher Perspektive ist dazu zu sagen: *Mag sein* (man darf es glauben), *mag auch nicht sein* (man darf es auch nicht glauben). Ob es so ist, oder nicht, ist nicht von zentraler dogmatischer Bedeutung. Unwichtig ist es allerdings auch nicht: Die doppelte Derivation des göttlichen Geistes gegenüber der einfachen des göttlichen Sohnes legt eine stärkere Hierarchisierung der göttlichen Trinität nahe, als wenn für beide, Sohn und Geist, nur eine einfache Derivation angenommen wird, nämlich für beide die aus dem göttlichen Vater.

erste, zueinander (*prima facie*) alternative – und wegen des weitgehenden Ungedeutetseins eines zentralen Teils von ihnen noch *sehr inkomplette* – Deutungen:

[A] Der göttliche Vater opfert den Menschensohn für die Sühne der Großen Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht, also [im gegebenen Zusammenhang]: sich selbst.

[B] Der Menschensohn opfert sich selbst für die Sühne der Großen Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht, also [im gegebenen Zusammenhang]: dem göttlichen Vater.

Bedenkt man zum einen, dass nach grundchristlicher Lehre *der Menschensohn* nichts anderes bedeutet als *der göttliche Sohn* [*der wesensgleiche Sohn des göttlichen Vaters*], *der* [hinzukommend zu seiner göttlichen Natur auch] *die menschliche Natur angenommen hat*, d. h.: *der menschlich inkarniert ist*, und bedenkt man zum anderen, dass *den Menschensohn zu opfern* nichts anderes bedeutet als *das (Fort-)Leben des Menschensohnes zu opfern*, was nach grundchristlicher Lehre bedeutet *das menschliche (Fort-)Leben des Menschensohnes zu opfern*; dann bedeutet *den Menschensohn zu opfern* nichts anderes als *das menschliche Leben des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes zu opfern* [*Leben – wie in der Rolle des Geopferten immer – als Fortleben genommen*], und man kann die beiden Deutungen A und B auch wie folgt formulieren:

[A'] Der göttliche Vater opfert das menschliche Leben des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes für die Sühne der Großen Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht: sich selbst.

[B'] Der menschlich inkarnierte göttliche Sohn opfert sein menschliches Leben für die Sühne der Großen Schuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht: dem göttlichen Vater.

Was nun unter *der Großen Schuld* zu verstehen sei, unterliegt wiederum verschiedenen Interpretationen. Diese Interpretationen führen zu weiteren – nun der *Komplettheit* näheren: „kompletteren“ – Deutungen des Großen Opfers; beispielsweise, anknüpfend an B', zu

[B'1] Der menschlich inkarnierte göttliche Sohn opfert sein menschliches Leben für die Sühne *der menschlichen Erbschuld* dem göttlichen Vater [:= der Gerechtigkeit schaffenden Macht].

Hier wird *die Große Schuld* sinnidentifiziert mit *der menschlichen Erbschuld*, also mit einer Schuld, die jedem Menschen, der in die Welt kommt und vom Menschensohn verschieden ist, zukommt; sie ist für jeden Menschen, der in die Welt kommt und vom Menschensohn verschieden ist, ein und dieselbe Schuld. Das Problem hierbei ist nicht nur, dass die Existenz einer identischen Schuld jedes Menschen, der in die Welt kommt und vom Menschensohn verschieden ist, dahinsteht; das Problem ist auch, dass, wenn man von B´1 ausgeht, der menschlich inkarnierte göttliche Sohn sein menschliches Leben – der Menschensohn sich selbst – für die Sühne einer Schuld, die nicht *seine* Schuld ist, opfert; denn der Menschensohn hat – gemäß traditionell-christlicher Lehre – keine Schuld, die jedem Menschen, der in die Welt kommt und vom Menschensohn verschieden ist, zukommt. Wir haben im vorausgehenden Kapitel gesehen, dass jedes Opfern zur Sühne einer Schuld, die nicht Schuld des Opfernden ist, *erfolglos sein muss*. Demzufolge muss das Große Opfer in der Deutung B´1 *erfolglos* sein: dessen Ziel gemäß der B´1-Deutung – die Sühne der menschlichen Erbschuld – kann nicht durch das Große Opfer in der B´1-Deutung wirklich werden.

Bezeichnenderweise (für die Heilsverkündigung von Jahrtausenden) wird im *Exsultet* die menschliche Erbschuld mit einer monetären Schuld, also mit *Schulden*, verglichen – welcher Vergleich *sachlich unangemessen* ist (denn Sündenschuld – was die menschliche Erbschuld doch sein soll – kann man mit monetären Schulden nicht vergleichen: diese sind übertragbar, jene ist es nicht; siehe die hierfür relevante Anmerkung im vorausgehenden Kapitel); welcher Vergleich aber *rhetorisch*, und gewissermaßen *demagogisch*, gerade rechtkommt (angesichts der Erlösungstheologie, die der Verfasser des *Exsultet*, der Tradition folgend, verkündigen will). Denn monetäre Schulden kann ja in der Tat jemand anderes als man selbst für einen bezahlen – welche Art von Bezahltwerden nun genau das ist, was im *Exsultet* von der menschlichen Erbschuld feierlich, und irreführend, behauptet wird: „Qui [Iesus Christus] pro nobis aeterno Patri Adae debitum solvit: et veteris piaculi cautionem pio cruore detersit“ [in der *Messbuch*-Übersetzung: „Er hat für uns beim ewigen Vater Adams Schuld bezahlt und den Schuldbrief ausgelöscht mit seinem Blut, das er aus Liebe vergossen hat“; in wörtlicherer Übersetzung: „Der für uns dem ewigen Vater die Schulden Adams abbezahlt und die Schuldtafel der alten Sünde mit heiligem Blut abgewischt hat“].

Sieht es besser aus, wenn man statt von B´ von A´ ausgeht, aber ansonsten denselben Schritt tut wie den, der von B´ zu B´1 führte? – Wenn man so vorgeht, dann ergibt sich:

[A´1] Der göttliche Vater opfert das menschliche Leben des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes für die Sühne *der menschlichen Erbschuld* sich selbst [:= der Gerechtigkeit schaffenden Macht].

Aber hier gilt: Der göttliche Vater opfert das menschliche Leben des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes für die Sühne einer Schuld, die nicht seine – des göttlichen Vaters – Schuld ist. Denn auch der göttliche Vater hat – gemäß traditionell-christlicher Lehre – keine Schuld, die jedem Menschen, der in die Welt kommt und vom Menschensohn verschieden ist, zukommt; *die menschliche Erbschuld* ist folglich nicht eine Schuld von ihm. Demzufolge muss (aufgrund des im vorausgehenden Kapitel Festgestellten) das Große Opfer auch in der Deutung A'1 *erfolglos* sein: dessen Ziel gemäß der A'1-Deutung – die Sühne der menschlichen Erbschuld – kann nicht durch das Große Opfer in der A'1-Deutung wirklich werden.

Es ist leicht ersichtlich, dass sich an diesen negativen Ergebnissen nichts ändert, wenn man *die menschliche Erbschuld* als Deutung der Großen Schuld ersetzt durch *die menschliche Gesamtschuld*: die Summe, in welche die individuelle Gesamtschuld *jedes* Menschen, der in die Welt kommt, als Summand eingeht und sonst nichts. Anders als bei der menschlichen Erbschuld gibt es bei der menschlichen Gesamtschuld kein Existenzproblem (solange irgend ein Mensch, der in die Welt kommt, irgendwann im Laufe seines Lebens eine Schuld auf sich lädt [und dann sie *hat*] – etwas verschuldet; an etwas schuld ist –, existiert die menschliche Gesamtschuld). Doch die menschliche Gesamtschuld ist nun weder eine Schuld des göttlichen Vaters noch des Menschensohnes (auch nicht partiell, auch nicht im kleinsten Teil) – so jedenfalls die traditionell-christliche Lehre. Deshalb geht die Opferung des menschlichen Lebens des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes für die Sühne *der menschlichen Gesamtschuld* – ob sie nun durch ihn selbst erfolgt oder durch den göttlichen Vater – *ins Leere*; denn die Sühne der menschlichen Gesamtschuld wird durch diese Opferung nicht wirklich und kann durch sie gar nicht wirklich werden.

Man beachte in diesem Zusammenhang, dass durch die „Selbsthinrichtung“ eines an einer Mordtat Unschuldigen – freiwillig, im vollen Wissen um die Gegebenheiten des Falls: in einer sehr eigenartigen Rechtspraxis, die man nur als *pervers* bezeichnen kann – die Sühne für die Blutschuld *des Schuldigen* keineswegs wirklich werden kann (denn – um es lapidar zu sagen – die Schuld des Schuldigen ist keine Schuld des Unschuldigen). Dementsprechend: Ein stellvertretendes Erleiden der Todesstrafe ist aus gutem Grund in keinem an der Gerechtigkeit orientierten Rechtssystem vorgesehen. In einem Rechtssystem freilich, das nicht an der Gerechtigkeit orientiert ist, sondern, beispielsweise, durch die willkürliche Gesetzgebung eines Tyrannen geschaffen wurde, würde sicherlich so manche an jeglichem Mord ganz unschuldige Mutter sich *für ihr Kind*, das des Mordes schuldig ist, opfern, was *im Sinne des Systems* ausbuchstabiert bedeutet: sich [ihr Leben] *stellvertretend für ihr Kind* [das Leben ihres Kindes] für die Sühne der Blutschuld ihres Kindes der „Gerechtigkeit“¹¹ schaffenden Macht opfern.

¹¹ Aus gutem Grund ist das Wort in Anführungszeichen gesetzt.

Abgesehen von der Erfüllung pervertierter „Gerechtigkeit“ (die keine *Gerechtigkeit* ist), kann es *bei dieser Lage* damit, dass eine des Mordes unschuldige Mutter sich für ihr Kind, das des Mordes schuldig ist, opfert, nicht um die Sühne einer Blutschuld gehen (die Verwirklichung der Sühne solcher Schuld ist da ja gar nicht möglich), sondern einzig und allein *um die Rettung ihres Kindes* – eine Rettung, für deren Unternehmen und Erfolg die unterstellte perverse Rechtspraxis, gegründet in der (ungerechten) „Gerechtigkeit“ des Tyrannen, allerdings eine notwendige Bedingung ist.

Aus den gegebenen Versuchen, das Große Opfer zu deuten, ist konkret-partikular – am Einzelfall – ersichtlich geworden, was nach dem vorausgehenden Kapitel abstrakt-allgemein wie folgt feststand: dass ein Opfern zur Sühne nicht erfolgreich sein kann, wenn die Schuld, zu deren Sühne es unternommen wird, keine Schuld des Opfernden ist. *Folglich* (zunächst): Wenn die Große Schuld (zu deren Sühne das Große Opfer unternommen wird) weder eine Schuld des göttlichen Vaters noch eine Schuld des Menschensohnes (m. a. W.: des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes) ist, dann ist das Große Opfer sowohl in der – noch nicht kompletten – Deutung A/A' als auch in der – noch nicht kompletten – Deutung B/B' *erfolglos*, mithin *vergeblich*; darum *vergeblich* auch in allen A/A' bzw. B/B' ausbauenden, „kompletteren“ Deutungen des Großen Opfers. Nun ist es – traditionell-christlicher Lehre zufolge – *so*, dass sowohl, wenn die Große Schuld als *die menschliche Erbschuld* gedeutet wird, als auch, wenn die Große Schuld als *die menschliche Gesamtschuld* gedeutet wird, sie weder eine Schuld des göttlichen Vaters noch des Menschensohnes ist. *Folglich* (schließlich): Das Große Opfer ist sowohl in den kompletteren Deutungen A1, A2 / A'1, A'2¹² als auch in den kompletteren Deutungen B1, B2 / B'1, B'2 *erfolglos*, mithin *vergeblich*.

Wie kann der *Erfolg* des Großen Opfers, von dessen Erfolg grundchristliche Lehre ausgeht (dann und nur dann, wenn das Große Opfer erfolgreich ist, kommt die Erlösung des Menschen in Gang), christlich-theologisch gerettet werden? – Man muss das Große Opfer so deuten, dass es – sein Stattfinden vorausgesetzt – erfolgreich *sein kann* und, die Wahrheit einer immer noch christlichen theistischen Metaphysik vorausgesetzt, plausiblerweise erfolgreich *ist*. Aber der Deutungsspielraum, den man in der Verfolgung dieses Ziels zur Verfügung hat, ist kein kleiner. Zunächst: An was kann bzw. muss man festhalten, damit die auf das Heilsgeschehen bezogene theologische Lehre nach den anstehenden Modifikationen überhaupt

¹² A1 geht aus A durch Ersetzung von „der Großen Schuld“ [Genitiv] durch „der menschlichen Erbschuld“ hervor, A2 geht aus A durch Ersetzung von „der Großen Schuld“ durch „der menschlichen Gesamtschuld“ hervor; A'1 und A'2 gehen aus A' hervor, wie A1 und A2 aus A hervorgehen. Zudem: B1 und B2, B'1 und B'2 gehen aus B bzw. B' in derselben Weise hervor, wie A1 und A2 aus A, und A'1 und A'2 aus A', hervorgehen.

noch in einem handfesten Sinn als „christlich“ bezeichnet werden kann? Auf diese Frage gibt es tatsächlich eine klare und zugleich plausible Antwort:

Es ist eine *weitere* Frage, ob von A/A', oder aber von B/B' auszugehen ist (womöglich muss man auch gar nicht zwischen A/A' und B/B' wählen). *Aber* von (mindestens) einer dieser beiden Deutungen des Großen Opfers ist auszugehen *und* an allem, was mit der jeweils gewählten – noch inkompletten – Deutung schon (komplett oder noch inkomplett gedeutet) vorliegt, ist festzuhalten; zur Deutung steht allein noch an, was *die Große Schuld* denn sei. Einstweilen gilt: Die Große Schuld als *die menschliche Erbschuld* oder *die menschliche Gesamtschuld* zu deuten, lässt den Erfolg des Großen Opfers platzen und bringt die (mehr oder minder) traditionell-christlichen Erlösungskonzeptionen, die auf diesen Deutungen beruhen, schon an ihrem jeweiligen Fundament zum Einsturz.

Doch wie geht es nun weiter? Tatsächlich bieten sich im Hinblick auf das oben spezifizierte Ziel – den Erfolg des Großen Opfers christlich-theologisch zu retten – zwei *Minimallösungen* an, die sowohl vernünftig als auch – obwohl bereits „umstürzend“ – „noch halbwegs konservativ“ erscheinen mögen:

<I> Wenn die menschliche Erbschuld – entgegen traditionell-christlicher Lehre – eine Schuld *auch* des Menschensohnes ist, dann kann das Große Opfer jedenfalls in der Deutung B1/B'1 erfolgreich sein.

<II> Wenn die menschliche Gesamtschuld – entgegen traditionell-christlicher Lehre – eine Schuld *auch* des göttlichen Vaters ist, dann kann das Große Opfer jedenfalls in der Deutung A2/A'2 erfolgreich sein.

Wie aber könnte die menschliche Erbschuld eine Schuld auch des Menschensohnes – des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes – sein? Sie könnte dies in der Weise sein, dass der göttliche Sohn mit der Annahme der menschlichen Natur, der menschlichen Essenz, in seine Existenz ipso facto auch die menschliche Erbschuld in seine Existenz aufgenommen hat, sodass, indem jene Natur eine Natur von ihm wurde, auch diese Schuld eine Schuld von ihm wurde. Denn die menschliche Natur – so die Überlegung – beinhaltet, unter manch anderem, die menschliche Erbschuld, und somit *hat* jeder Mensch, der in die Welt kommt, mit seiner identischen menschlichen Natur ipso facto auch eine identische menschliche Erbschuld (als etwas in seine Existenz Aufgenommenes). Also: Der Menschensohn, der ja u. a. ein Mensch ist, der in die Welt kommt, *ist*, indem er, was das Haben der menschlichen Natur angeht, kei-

ne Ausnahme ist, auch, was das Haben der menschlichen Erbschuld angeht, keine Ausnahme unter den Menschen. So die Überlegung.

Die menschliche Erbschuld als schlicht durch die menschliche Natur mitgegeben aufzufassen, scheint diejenige Auffassung von ihr zu sein, bei der ihre Existenz noch am plausibelsten ist. In der Tat: Eines initialen Sündenfalls der ersten Menschen, durch den eine menschliche Schuld in die Welt gesetzt wird, die sich von Generation zu Generation weitervererbt (wobei man nicht versteht, warum die Schuld der Früheren allein schon durch menschliche Reproduktion – und sei sie mit noch so viel sinnlichem Begehren und Lust begleitet – auch die Schuld der Späteren ist), bedarf es bei dieser Auffassung nicht. Doch das Problem bei jener Auffassung ist, dass, wenn die menschliche Erbschuld in der menschlichen Natur läge, jeder Mensch, der in die Welt kommt, *mit Notwendigkeit* – nämlich kraft seines Wesens – schuldig, oder religiös gesagt: *sündig*, sein müsste. Kein Wesen ist aber allein durch seine Natur schuldig; schließlich „kann“ kein Wesen etwas für seine Natur (wie ja auch kein Wesen etwas für seine *Existenz* „kann“, will sagen: dafür, *dass es überhaupt existiert*).

Bedingtermaßen notwendiges Schuldigsein, freilich, ist nicht generell ausgeschlossen, sondern nur ein notwendiges Schuldigsein, das, bei gegebener Existenz, allein durch die Natur des Protagonisten bedingt wäre. Bekanntlich gibt es ja Situationen, in denen der Protagonist zwar die freie Wahl hat, dies oder das zu tun, wobei er sich aber, was auch immer es ist, was er dann tut, unausweichlich schuldig macht, er also *mit Notwendigkeit* eine Schuld auf sich lädt; *zudem* Situationen, in denen der Protagonist zwar die freie Wahl hat, dies oder das zu tun, wobei er aber auch dann, wenn er das in der Situation moralisch Beste tut und nicht das moralisch Schlechtere, dennoch in der weiteren Konsequenz mit Notwendigkeit eine Schuld auf sich lädt.

Kein Mensch kann durch seine menschliche Natur allein schuldig *sein*, Schuld *haben*; auch der Menschensohn kann dies nicht. Wie aber *sonst* als durch seine menschliche Natur soll der Menschensohn zur menschlichen Erbschuld – deren Existenz einmal vorausgesetzt – kommen? Er kann nicht einfach (zu sich, oder zu seinem göttlichen Vater) sagen: „Das übernehme ich“ oder „Das geht auf meine Kappe“; oder vielmehr: er kann dies sehr wohl einfach so sagen, aber ein „Schuldeinkauf“ kommt dadurch gewiss nicht zustande; man kann nicht eine *Schuld* (die etwas *Verschuldetes* ist – darum geht es hier –, nicht etwas *Geschuldetes*) dadurch auf sich nehmen, dass man – wenn auch freien ehrlichen Willens – erklärt, sie auf sich zu nehmen.

Es bleibt allein, dass der Menschensohn die menschliche Erbschuld (wenn er sie denn haben soll: diesem Gedanken im Rahmen der Minimallösung <I> gehen wir immer noch nach) von seinen menschlichen Vorfahren, also erstlich von Adam und Eva und letztlich von Maria

geerbt hat (was ja naheliegend ist, wenn die Existenz der menschlichen *Erbschuld* angenommen wird), *und zwar*, dass er sie *irgendwie anders* (man weiß nicht wie) von ihnen und letztlich von Maria geerbt hat *als* durch eine eventuell ebenfalls erfolgende Vererbung der menschlichen Natur (wird auch die menschliche Natur vererbt, so sind jedenfalls beide, menschliche Erbschuld und menschliche Natur, jeweils ein vom Menschensohn *freiwillig angenommenes* Erbe!).¹³ Aber die Annahme überhaupt der Existenz der menschlichen Erbschuld ist hier nun eben das grundlegend Problematische, selbst wenn man über das gänzliche Ungeklärtsein des Vererbungsmechanismus – ein unergründliches Geheimnis – hinwegsieht. Schulden (*Geschuldetes*) kann man erben und vererben, aber doch keine Schuld (*Verschuldetes*)!

Für die Minimallösung <I> sieht es demnach nicht gut aus, selbst dann nicht, wenn man die keineswegs kleine Kröte entschlossen schluckt, dass jene Lösung traditionell-christlicher Lehre widerspricht. Steht es besser um die Minimallösung <II>, die freilich ebenfalls traditionell-christlicher Lehre widerspricht? Ein Vorteil bei dieser zweiten „noch halbwegs konservativen“ Lösung zur Rettung des gefährdeten Erfolges des Großen Opfers scheint zu sein, dass die Existenz der menschlichen Gesamtschuld – *der Menschheitsschuld* – doch nicht zu bezweifeln ist (im Gegensatz zur Existenz der menschlichen Erbschuld). Jedoch, es stellt sich heraus, dass dieser Vorteil verschwindet, sobald man *versucht*, die menschliche Gesamtschuld *auch* als eine Schuld des göttlichen Vaters anzusehen, wie es für Minimallösung <II> erforderlich ist. *Das reale Phänomen*, auf das man sich bei der Rede von der menschlichen Gesamtschuld bezieht – also der über Jahrtausende sich akkumulierende Schwall von Gleichgültigkeit und Grausamkeit, von Töten, Vergewaltigen, Rauben, Ausbeuten, Unterdrücken, Erniedrigen, Betrügen, Belügen, Hassen, Verachten, und so fort, dem äußeren Tun und der inneren Haltung nach: *dieses* Phänomen, *das* (faktisch in Erscheinung getretene und, bis ans Ende der Geschichte, noch in Erscheinung tretende *sogenannte*) *menschliche Gesamtböse*¹⁴

¹³ Übrigens: Da *gemäß traditionell-christlicher Lehre* der Menschensohn bei der von ihm angenommenen menschlichen Natur von der menschlichen Erbschuld frei ist und frei bleibt (ein unschuldig Opfer soll er sein – im Anklang an die kultische Reinheit von Opfertieren), kann er sie, *bei dieser Lehre*, auch nicht von Maria vererbt bekommen haben – auch dann nicht, wenn Maria diese Erbschuld hat. *Die Freiheit Mariens von der menschlichen Erbschuld zu postulieren* ist demnach – bei jener Lehre – nicht nötig, um das Freisein des Menschensohnes von dieser Schuld zu sichern. Aber es mag andere Gründe für das fragliche – von manchen Christenmenschen aufgestellte – Postulat (*Dogma*) geben (etwa: dass das Gefäß so rein sein soll, wie *das* rein ist, was von ihm enthalten wird).

¹⁴ *Das menschliche Gesamtböse* – das *so* bezeichnete reale, sich durch die Zeiten erstreckende Phänomen – heißt deshalb *so* in alltäglicher Rede, weil es die Gesamtheit von *Übel* ist, das Menschen und andere Lebewesen betrifft und dabei *prima facie* – *dem Anschein nach* – durchgängig hauptsächlich das Werk frei-willentlicher

– verschwindet durch diesen Versuch selbstverständlich nicht; doch, wenn man *dieses Übel* nun eine Schuld des göttlichen Vaters sein lässt (anders kann die menschliche Gesamtschuld gar nicht *auch* zu einer Schuld des göttlichen Vaters werden), dann kann nicht die Menschheit – das Kollektiv aller Menschen, die in die Welt kommen – *die* hauptsächliche Ursache von ihm sein und es kann sich folglich bei ihm nicht um die menschliche Gesamtschuld – die Menschheitsschuld – handeln; und da diese Schuld doch nirgendwo anders als beim *sogenannten* menschlichen Gesamtbösen zu suchen ist (und nur dort gegebenenfalls gefunden werden kann), ist, am Ende, die weitere Folgerung unausweichlich, dass die menschliche Gesamtschuld gar nicht existiert. Wenn *das menschliche Gesamtböse* – das *prima facie* so genannte und das Einzige, was als die menschliche Gesamtschuld infrage kommt – *ultima facie* eine Schuld des göttlichen Vaters ist, dann ist eben der göttliche Vater *die* hauptsächliche Ursache davon, *nicht* die (vom göttlichen Vater sicherlich verschiedene) Menschheit; es ist dann, rechtbesehen, *seine* Schuld, nicht *unsre* (denn er ist als einzelnes Individuum dessen Ursache, wir nur als Kollektiv).

Bei der menschlichen Gesamtschuld weiß man hinreichend gut, auf welches reale Phänomen die Schuld begründende menschliche Kausalität zu beziehen ist; bei der menschlichen Erbschuld weiß man es nicht: Man weiß nicht, welche Begebenheit *realiter* – nicht bloß im Bild des Mythos – durch menschliche Kausalität zu einer Schuld gemacht wurde, die dann – oder vielmehr das Wesentliche an ihr: die kernhafte Schuld – von Generation zu Generation weitergereicht wird, obwohl spätere Generationen mit jener Begebenheit und der die Schuld daran begründenden menschlichen Kausalität eigentlich gar nichts mehr zu tun haben können. Es lässt sich wohl wenigstens sagen: Es dürfte jene Begebenheit mehr der zentralen Begebenheit in der Geschichte von Kain und Abel ähneln als der zentralen in der Geschichte von Adam und Eva.

Man fragt sich aber – zu Recht – wie da die Schuld der Späteren überhaupt zustande kommen kann. Ist es, dass die generationell weitergereichte kernhafte Schuld in Wahrheit bloß eine Schuldform ist, die von jedem einzelnen Menschen (vom Menschensohn rede wir einmal nicht), der in die Welt kommt, so ausgefüllt wird, dass jeder einzelne Mensch frei-willentlich *die* hauptsächliche Ursache von einem der fraglichen Schuldform

menschlicher Akteure ist. *Ultima facie* – in Wahrheit – mag es sich aber anders mit ihm verhalten. Um neben der soeben im Haupttext zur Sprache kommenden noch drei prominente andere metaphysische *Ultima-facie*-Optionen zu erwähnen: Es könnte sich bei ihm exklusiv um eine nicht weiter rückführbare und gänzlich unerklärliche naturgesetzliche Notwendigkeit handeln, oder, alternativ, exklusiv um einen reinen Zufall (der als solcher gänzlich unerklärlich ist), oder, alternativ, um eine Kombination von nicht weiter rückführbarer naturgesetzlicher Notwendigkeit und reinem Zufall (und von nichts weiter). Bei allen drei Optionen kann das fragliche Phänomen allerdings nicht *ultima facie im eigentlichen Sinn* als etwas „Böses“ bezeichnet werden (denn die eigentliche Rede vom Bösen verlangt immer die kausale Beteiligung eines oder mehrerer frei-willentlicher Akteure an ihm), sondern es müsste da *eigentlich* eine andere, eine deontisch neutrale Bezeichnung tragen. [Die Bezeichnung „das menschliche Gesamtübel“ hätte den kleinen Nachteil, dass sie unzutreffenderweise suggeriert, es ginge nur um Menschen betreffende Übel; und natürlich liegt auch bei der Rede vom *Übel* nicht selten der Gedanke nahe – ohne freilich richtig sein zu müssen (anders als bei der Rede vom *Bösen*) –, dass *jemand* für es kausal verantwortlich sei.]

jeweils passenden individuellen Übel wird? Wenn dem so wäre, so wäre es nicht wenig irreführend von einer menschlichen *Erbschuld* zu sprechen. Vererbt würde ja nur eine je individuell auszufüllende – und stets je individuell ausgefüllte – *Schuldform*. Wobei auch deren Vererbung (wie auch deren Ursprung unter den Menschen) der Unverständlichkeit unterliegt.

Auch die Minimallösung <II> scheitert (es geht, wie gesehen, auch aus anderen Gründen als den traditionell-christlichen nicht an, die menschliche Gesamtschuld *auch* als Schuld des göttlichen Vaters anzusehen). Aber beim Versuch, sie durchzuführen, *ist* sichtbar geworden, wie der Erfolg des Großen Opfers effektiv gerettet werden kann. Freilich sind die sichtbar gewordenen Rettungswege nun alles andere als „noch halbwegs konservativ“, denn vielversprechend sind allein die folgenden (dabei immer noch inkompletten) Deutungen des Großen Opfers:

[A3] Der göttliche Vater opfert den Menschensohn für die Sühne *der göttlichen Schuld [der Gottesschuld]* der Gerechtigkeit schaffenden Macht, also [im gegebenen Zusammenhang]: sich selbst.

[B3] Der Menschensohn opfert sich selbst für die Sühne *der göttlichen Schuld [der Gottesschuld]* der Gerechtigkeit schaffenden Macht, also [im gegebenen Zusammenhang]: dem göttlichen Vater.

[A'3] Der göttliche Vater opfert das menschliche Leben des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes für die Sühne *der göttlichen Schuld [der Gottesschuld]* sich selbst [:= der Gerechtigkeit schaffenden Macht].

[B'3] Der menschlich inkarnierte göttliche Sohn opfert sein menschliches Leben für die Sühne *der göttlichen Schuld [der Gottesschuld]* dem göttlichen Vater [:= der Gerechtigkeit schaffenden Macht].

A3/A'3 geht aus A/A' durch Ersetzung von „der Großen Schuld“ [Genitiv] durch „der göttlichen Schuld“ – bzw. synonym durch „der Gottesschuld“ – hervor, B3/B'3 ganz entsprechend aus B/B' (vgl. Fußnote 12). Und wie A1 und A'1, B1 und B'1, A2 und A'2, B2 und B'2 sind auch A3 und A'3 sowie B3 und B'3 zueinander synonyme Aussagen (im gegebenen opferlogischen und grundchristlich-theologischen Rahmen), ganz wie es A und A' sowie B und B' sind.

In der 2000-jährigen Geschichte des Christentums ist die Zuweisung irgendeiner Schuld an Gott ein – bei Rechtgläubigkeit – theologisches *No-go*. Zu einer solchen Schuldzuweisung

habe sich nur die gnostischen Häretiker entschlossen (*nicht* ohne guten Grund, *nicht* aus Bosheit); aber auch *die* nur in der Weise, dass sie zwischen dem alttestamentarischen Gott – Jahwe, dem Schöpfer – und dem göttlichen Vater Jesu Christi – dem Gott, der im Vater Unser gemeint ist – eine abgrundtiefe Kluft postulierten: *Jener* Gott hat Schuld, ist sogar böse, *dieser* Gott hat keine Schuld, ist vielmehr vollkommen gut.

Ein solcher Dualismus kommt hier nicht infrage (da doch die resultierende theistische Metaphysik immer noch den Namen „christlich“ verdienen soll): Der göttliche Vater Jesu Christi – des Menschensohnes, des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes – ist auch Jahwe, der „Ich bin“, der Schöpfer der Welt. Die Welt aber weist vom Anbeginn empfindenden Lebens an strukturell bedingt Züge auf, die für empfindendes Leben „unerfreulich“ sind (um es sehr, sehr euphemistisch zu sagen). Die Welt ist alles andere als ein Paradies *schon immer* (wie im Kapitel 3 – „Der Charakter der Welt“ – ausgeführt wird), und sie war es schon lange, bevor der Mensch überhaupt in sie kam. Jahwe – und damit, wegen seiner Identität mit Jahwe, *den göttlichen Vater* – als ein Wesen ohne jede Schuld oder „über jeder Schuld stehend“ zu sehen, fällt, auch ganz ohne sich an Einzelheiten zu heften, die die Bibel über ihn erzählt, schon allein aufgrund dessen, dass er *die Welt, wie sie grundgelegt ist und naturgesetzlich sein muss*, geschaffen hat, sehr, sehr schwer; rechtbesehen ist es bei intellektueller Redlichkeit gar nicht möglich, ihn so zu sehen.

Man kann also von der Existenz einer göttlichen Schuld ausgehen – was für die Deutung A3/A'3 des Großen Opfers ein günstiges Resultat ist. Aber worin genau besteht die göttliche Schuld, die Gottesschuld, sodass von *dieser Schuld* A3/A'3 wahr sein kann und, *vor allem*, A3/A'3 von ihr wahr sein kann, wenn man A3/A'3 um das Wort „*erfolgreich*“ ergänzt [an den Schluss gesetzt oder, idiomatischer, unmittelbar hinter „opfert“] – mit der resultierenden Bedeutung, die durch die Definition DEF5b geliefert wird?

Es ist ein erheblicher Vorteil einer möglichen Antwort auf diese Frage gegenüber einer anderen möglichen Antwort auf sie, wenn bei der einen Antwort, nicht aber bei der anderen, die Gottesschuld gemäß dem Prinzip *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt* nicht nur eine Schuld des göttlichen Vaters, sondern auch *eine Schuld des göttlichen Sohnes*, mithin des Menschensohnes ist, weil damit nicht nur A3/A'3 ergänzt um das Wort „*erfolgreich*“ (und gelesen im Sinne von DEF5b) wahr sein kann, sondern auch B3/B'3 ergänzt um dieses Wort (und gelesen im Sinne von DEF5b).

Die Gottesschuld ist da (im Sinne einer *façon de parler*) eine Schuld *der göttlichen Trinität*, eine Schuld *Gottes* (siehe zu diesem, hier in Anschlag gebrachten Verständnis des Eigennamens „Gott“ den Anfang dieses Kapitels), *weil* (eigentlich) eine der drei göttlichen Personen *die* hauptsächliche Ursache dessen ist, worin die Gottesschuld besteht. Aber *dadurch* ist die Gottesschuld zugleich eine Schuld *ununterscheidbar* jeder der drei Personen, denn: *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. So eng, dass dies wahr ist, sind nun eben die drei Personen in der Trinität miteinander verbunden. Das Wort „*ununterscheidbar*“ kann hier übrigens *nicht* durch das Wort „*identisch*“ ersetzt werden; denn es kann (aus logischen Gründen) nicht sein, dass *zugleich* jede der drei Personen der Trinität *die* hauptsächliche Ursache dessen sind, worin die Gottesschuld besteht. Will man dieser Sachlage in der Darstellung Rechnung tragen, wie es die Exaktheit eigentlich erfordert, so muss man das Wort „die Gottesschuld“ mit verschiedenen Person-Indizes versehen, etwa so: „die Gottesschuld_v“ [„die göttliche Schuld des Vaters“] und „die Gottesschuld_s“ [„die göttliche Schuld des Sohnes“], mit der Vorgabe dass die Gottesschuld_v von der Gottesschuld_s ununterscheidbar ist, *obwohl* sie verschieden sind, und dann in A3/A3' „die Gottesschuld_v“ verwenden und in B3/B3' „die Gottesschuld_s“. Jedoch, von der eigentlich geforderten Exaktheit werde ich absehen (denn die eigentlich geforderte Differenzierung in den Formulierungen ist vernachlässigbar) und schlicht weiter von *der Gottesschuld*, von *der göttlichen Schuld* reden – ob in A3/A3' oder in B3/B3' oder sonst.

Es ist zudem ein erheblicher Vorteil einer möglichen Antwort auf die gestellte Frage gegenüber einer anderen möglichen Antwort auf sie, wenn bei der ersteren Antwort, nicht aber bei der letzteren, die Gottesschuld eine Schuld ist, die mit der Erreichung eines an sich guten Gotteszweckes *notwendig* verbunden ist; denn, dass Gott eine Schuld hat, soll auf keinen Fall, in keiner Weise, nahelegen, dass Gott wesenhaft böse um des Bösen willen ist, ist, also *notwendig* Böses qua Böses will.

Ist das oben betrachtete zweifelsfrei reale Phänomen des, sogenannten, menschlichen Gesamtbösen – also der über Jahrtausende sich akkumulierende Schwall von Gleichgültigkeit und Grausamkeit, von Töten, Vergewaltigen, Rauben, Ausbeuten, Unterdrücken, Erniedrigen, Betrügen, Belügen, Hassen, Verachten, und so fort, dem äußeren Tun und der inneren Haltung nach– *in Wahrheit (ultima facie)* die Schuld Gottes (während es *prima facie* die Schuld der Menschheit zu sein *scheint* und *deshalb* – weil es der Menschheit Schuld zu sein *scheint* – in alltäglicher Rede „das menschliche Gesamtböse“ heißt; vgl. Fußnote 14)? Ist es etwa *die Gottesschuld*? Tatsächlich gibt es philosophisch-theologische Ansätze, die in diese Richtung gehen: Es sind die philosophisch-theologischen Ansätze, die, in äußerster Betonung von Gottes Allmacht, Gott als die einzige Quelle *verwirklichender* – Mögliches in Wirkliches verwandelnder – Kausalität ansehen. Nach diesen Ansätzen bleibt nichts anderes übrig, als Gott und *damit* – gemäß dem Prinzip *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt* – *nichtunterscheidend* den göttlichen Vater und den [wesensgleichen] Sohn des göttlichen Vaters: den göttlichen

Sohn, die zweite Person der göttlichen Trinität, als *die* (einzige) Ursache, also ipso facto als *die hauptsächlichste* Ursache, des menschlichen Gesamtbösen anzusehen – und nicht nur des menschlichen Gesamtbösen, sondern des Weltgesamtübelns überhaupt. Für Leibniz, beispielsweise, steht a priori fest, dass Gott ganz für sich allein die beste aller möglichen Welten (und damit *alles* kontingent Wirkliche) verwirklicht hat: sie sowohl ausgewählt als auch ihr die Realität mitgeteilt hat. Nach Leibniz bleibt Gott in seiner – ihm gottesdefinitorisch zukommenden absoluten Vollkommenheit – nichts anderes übrig, als die beste aller möglichen Welten zu verwirklichen, *wenn* denn eine beste unter den möglichen Welten *einzig* vorhanden ist. Und *so* [dass *genau eine* beste aller möglichen Welten vorhanden ist] ist es, denn *sonst* wäre ja – entgegen den Tatsachen – gar keine mögliche Welt wirklich, weil, nach Leibniz, eine mögliche Welt nur dadurch wirklich werden und wirklich sein kann, dass Gott sie verwirklicht, und Gott in seiner vollkommenen Gutheit und vollkommenen Rationalität (dem *Prinzip vom zureichenden Grund* verpflichtet) eine mögliche Welt dann und *nur dann*, verwirklicht, wenn *sie allein* eine optimale ist.¹⁵ Damit hat Gott aber auch *diese Welt* verwirklicht, da sie die einzige mögliche Welt ist, die wirklich ist; und folglich ist Gott auch *die* Ursache des Weltgesamtübelns, womit *diese Welt* reichlich „gesegnet“ ist, nicht zuletzt dadurch, dass das menschliche Gesamtböse vom Weltgesamtübel ein Teil ist.

Das Weltgesamtübel und mit ihm das sogenannte menschliche Gesamtböse ist also, gemäß der leibnizschen Metaphysik, eine Schuld Gottes (von ihm ganz seiner Natur gemäß – und insofern sogar *frei* – zur Gänze bewirkt), und im Blick auf den Menschen kann, in dieser leibnizschen Perspektive, insbesondere das menschliche Gesamtböse als *die Gottesschuld* gelten und ist *letztendlich*, seiner Bezeichnung ungeachtet, gar nicht ein „Böses durch den Menschen“; vielmehr existieren eine menschliche Schuld und die menschliche Gesamtschuld – die Menschheitsschuld – in dieser Metaphysik schlicht *nicht*. Bekanntlich hat Leibniz versucht, diesen Konsequenzen, ohne sie jemals anzuerkennen, die Absurdität zu nehmen; insbesondere versuchte er, plausibel zu machen, dass der Welt Übel auch von *anderen*, stets mit

¹⁵ *Gemäß dem leibnizschen Denken gilt*: Wäre keine mögliche Welt optimal, so würde Gott mit der Verwirklichung einer möglichen Welt, seiner vollkommenen Gutheit zuwiderhandeln (was nicht sein kann). Wäre mehr als eine mögliche Welt optimal, so würde Gott, wenn er eine mögliche Welt verwirklicht, die nicht optimal ist, wiederum seiner vollkommenen Gutheit zuwiderhandeln; wenn er aber unter der genannten Bedingung eine mögliche Welt verwirklicht, die optimal ist, so würde er seiner vollkommenen Rationalität (wozu gehört, nichts ohne zureichenden Grund zu tun) zuwiderhandeln (was ebenfalls nicht sein kann), weil die dadurch getroffene Wahl unter den optimalen möglichen Welten vollkommen *arbiträr* wäre. (Bei anstehender Weltverwirklichung eine Wahl unter den möglichen Welten zu treffen, die jede von ihnen ausscheidet *bis auf eine*, ist für Gott unvermeidlich, da nicht einmal er *mehrere* mögliche Welten auf einmal – *mehrere* zusammen – verwirklichen kann: Auch er unterliegt dem *Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch*.)

„dem Blick aufs Ganze“ verbundenen Gesichtspunkten aus betrachtet – *anderen* Gesichtspunkten als der trockenen rein logisch-metaphysischen Argumentation – der Vollkommenheit Gottes nicht widersprechen, vielmehr von ihr gefordert sind (mit der Erreichung eines vollkommen guten, in der Vollkommenheit Gottes liegenden Gotteszweckes *notwendig* verbunden sind: mit der Realisation der besten aller möglichen Welten) und insofern *nur scheinbare* (begrenzter Perspektive sich verdankende) Übel sind. Überzeugend ist der Versuch (nachzulesen in seiner *Theodizee*) nicht. Überzeugend ist vor allem auch nicht, dass Leibniz trotz seiner Auffassung von Gott als einem *Alldeterminator* (aus absoluter wesenhafter Vollkommenheit) das (sogenannte) menschliche Gesamtböse nicht nur nicht als eine Schuld Gottes anerkennt, sondern zudem immer noch als das hinstellt, was für es ja am naheliegendsten ist: als menschliche Schuld. Das ist inkonsistent (passt aber zu einer Widersprüchlichkeit, die schon im biblischen Gottesbild gegeben ist; erscheint der in der Bibel präsentierte Gott doch zuweilen als ein absolut herrschender Allbestimmer, neben dem menschliche Schuld [Sünde] doch nur verschwinden kann, *dann* aber auch – und *zumeist*, nämlich in seiner wahrhaft leidenschaftlichen Beziehung *zu den sündigen Menschen* – *gar nicht* als ein solcher Allbestimmer).

Das menschliche Gesamtböse als die Gottesschuld anzusehen, von der in A3/A'3 und B3/B'3 die Rede ist, kommt deshalb nicht infrage, weil das menschliche Gesamtböse diese Gottesschuld schlicht nicht ist: Die Auffassung Gottes als eines *Alldeterminators* (ob in der leibnizschen Version oder einer anderen) entspricht nicht dem, wie Gott in Wahrheit ist (darüber besteht in der christlichen Theologie, auch der philosophischen, weithin Konsens). Zudem: Obzwar eine Gottesschuld – *die* Gottesschuld – anzunehmen ist, um dem Großen Opfer eine Chance auf *Erfolg* zu geben, so hat diese Gottesschuld doch nicht das monströse Ausmaß, das ihr durch die Identifikation mit dem menschlichen Gesamtbösen gegeben würde; eine Gottesschuld von dieser Größe wäre nämlich auch durch die Opferung des Menschensohnes – des menschlichen Lebens des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes – nicht zu sühnen, *obwohl* diese Opferung in Jesu qualvollem Kreuzes-Tod besteht. (Andere Menschen, darunter ganz unschuldige, und zwar anders als der Menschensohn sowohl empirisch [sub specie temporis] *als auch* metaphysisch [sub specie aeternitatis] *unschuldige*, sind auch diesen Tod oder noch qualvollere Tode gestorben!) Vielmehr: Das menschliche Gesamtböse ist nun eben die menschliche Gesamtschuld, *die Menschheitsschuld*, und die ist durch die Menschheit zu sühnen, *oder eigentlicher gesprochen* (da die menschliche Gesamt-

schuld, wie gesagt, nichts anderes ist als die Summe, in welche die individuelle Gesamtschuld *jedes* Menschen, der in die Welt kommt, als Summande geht und sonst nichts): sie ist *anteilmäßig* durch jeden Menschen zu sühnen, der in die Welt kommt, eben gemäß dem *Anteil*, den er an der menschlichen Gesamtschuld hat (bestehend in demjenigen Summanden, den er in die große Summe einbringt).

Für gar nicht wenige Menschen, die in die Welt kommen, ist ihr *Anteil* an der menschlichen Gesamtschuld – selbstverständlich ist damit nicht der *anscheinende* Anteil gemeint, sondern der *tatsächliche* – kleiner, als man erwarten mag, und für gar nicht wenige ist er größer, als man erwarten mag. Und für gar nicht wenige Menschen, die in die Welt kommen, ist er äußerst geringfügig oder sogar so klein, dass höchstens Gott ihn von Null unterscheiden könnte; in dieser letzteren Menschengruppe haben Menschen, deren Leben sich auf die Kindheit beschränkt, und Frauen die Mehrheit (bei den Frauen nicht wenige, die bei Weitem nicht so „rein“ sind, wie es Maria angeblich – mancher kirchlichen Überlieferung nach – zeitlebens war). Für *alle* Menschen, die in die Welt kommen, ist aber ihr Anteil an der menschlichen Gesamtschuld endlich groß; eine ihnen auferlegte Strafe für diesen Anteil kann gerechterweise nur endlich (insbesondere nur von endlicher Dauer) sein. Die menschliche Gesamtschuld ist demnach ebenfalls endlich groß – *voraussichtlich*; denn jeder Summand dieser Summe ist endlich groß und auch die Anzahl ihrer Summanden ist – *voraussichtlich* – endlich groß. Die *voraussichtlich* endliche Größe der menschlichen Gesamtschuld ändert nichts daran, dass die menschliche Gesamtschuld sehr, sehr groß ist.

Wenn auch das menschliche Gesamtböse nicht eine Gottesschuld, sondern der Menschheit Schuld ist, denn die Menschheit – die Summe aller Menschen, die in die Welt kommen – ist von diesem Gesamtbösen die hauptsächliche Ursache, d. h. eigentlicher gesprochen: *jeder* Mensch, der in die Welt kommt, ist die hauptsächliche Ursache von seinem jeweiligen Anteil daran; *so* hat doch dieses Gesamtböse eine *de facto* erfüllte Voraussetzung, *ohne* deren Erfüllung es gar nicht sein würde: einen Boden, auf dem allein – auf dem und *nur* auf dem – es wachsen kann: Es hat eine Ermöglichungswirklichkeit, aus der allein – aus der und *nur* aus der – es hervorgehen kann; an welcher Ermöglichungswirklichkeit kein Mensch, der in die Welt kommt, und auch nicht die ganze Menschheit kollektiv irgendeinen kausalen Anteil hat. Nach grundchristlicher Auffassung vom Ursprung der Welt durch göttliche Schöpfung ist insbesondere auch diese Ermöglichungswirklichkeit – für das menschliche Gesamtböse, ja für das Weltgesamtübel überhaupt – Gottes Werk (sein Werk qua Resultat): Sie ist das, was von Gott in der *Grundschopfung* (Gottes Werk qua Handlung) geschaffen wird noch bevor der Mensch geschaffen wird, noch bevor irgendein lebendes Wesen geschaffen wird: Sie ist die noch unbelebte Natur, mit all ihren Daseinsmöglichkeiten und mit ihrer naturgesetzlichen Ordnung. Welche Ordnung – von eventuellen göttlichen Eingriffen abgesehen – unverbrüch-

lich so bleibt, wie sie ist, auch nachdem die Natur in der Richtung der in ihr von Gott angelegten Potentialitäten aus dem Zustand der Unbelebtheit in den Zustand der Belebtheit, von Gott angestoßen, übergegangen ist. *In sich* ist diese Ermöglichungswirklichkeit in gewissem Sinne „sehr gut“ und „sehr schön“ (*wenn* man ein Faible für mathematische Schönheit hat und astronomisches und geologisches Drama mit gewaltigen Vistas und spektakulären Lichteffekten liebt); aber als sie in die Belebtheit, *spätestens* als sie in die *empfindende* Belebtheit übergeht – als die „Empfindsamkeit“, die auf ihrem Boden möglich und angelegt ist, wirklich wird (von Gott angestoßen) –, beginnt *das Unheil*: das Leiden. Gottfried Benn hat *dieses Unheil*, unvorstellbar lange nach seinem Anfang, dichterisch eindrucksvoll vermerkt:

„Oh, daß wir unsre Ururahnen wären.

Ein Klümpchen Schleim in einem warmen Moor.

Leben und Tod, Befruchten und Gebären

glitte aus unseren stummen Säften vor.

Ein Algenblatt oder ein Dünenhügel,

vom Wind Geformtes und nach unten schwer.

Schon ein Libellenkopf, ein Möwenflügel,

wäre zu weit und litte schon zu sehr.“¹⁶

Mit dem Anfang des Leidens hat der Mensch kausal nichts zu tun und nichts mit dem stetigen Wachstum des Leidens, seinem „Aufblühen“, über Hunderte von Millionen von Jahren hinweg; ebenso wie er nichts mit dem Zustandekommen der Ermöglichungswirklichkeit *dafür* kausal zu tun hat – derselben Ermöglichungswirklichkeit, die auch diejenige für das Weltgesamtübel ist und *darin*, wie sich zu gegebener weltgeschichtlicher Zeit zeigen wird, für das menschliche Gesamtböse. Mit dem Zustandekommen dieser Ermöglichungswirklichkeit hat Gott allein kausal etwas zu tun – jedenfalls nach grundchristlicher Auffassung. Im Blick auf das Abträgliche, was durch die Erschaffung dieser Ermöglichungswirklichkeit möglich, realmöglich, ja *dispositionell* wurde: nur noch auf die Auslösung durch den naturgesetzlich vorgeschriebenen Bedingungskomplex wartend, kann hier von einer *Schuld Gottes* gesprochen werden. Er ist, grundchristlicher Lehre gemäß, *die* Ursache – also ipso facto *die hauptsächlichste* Ursache – der fraglichen Ermöglichungswirklichkeit, die zwar nicht *in sich* etwas Abträgliches ist, sehr wohl aber Abträgliches ganz natürlicherweise *en masse* ermöglicht – welches Abträgliche, oft Furchtbare, auch tatsächlich eintritt, *dabei* aber ohne sie (ohne die Existenz

¹⁶ Gottfried Benn, *Gesänge*, I; *Lyrische Signaturen*, S. 367.

der fraglichen Ermöglichungswirklichkeit) *nicht sein* würde. Mithin: Die Große Schuld ist die Gottesschuld; die Gottesschuld aber ist (mindestens) die Schuld an der Grundschöpfung: *die Grundschöpfungsschuld* – eine Schuld Gottes, damit *ungeteilt* eine Schuld des göttlichen Vaters (Jahwes), eine Schuld des göttlichen Sohnes und Menschensohnes, und eine Schuld des göttlichen Geistes nicht minder. Die Grundschöpfungsschuld ist die göttliche Urschuld und göttliche Schuld in besonders klarer, eindeutiger Weise (freilich unter Voraussetzung der grundchristlichen Schöpfungslehre). Die göttliche Gesamtschuld mag mehr umfassen als die göttliche Urschuld, d. h.: mehr als die Grundschöpfungsschuld, aber was sie da noch außerdem umfassen würde, ist nicht so klar und nicht so eindeutig (siehe Kapitelabschnitt *Sechstens* und Fußnoten 22 und 25 für Andeutungen). Was auch immer es zusätzlich sein mag, wenn überhaupt etwas, es sei hier jedenfalls ebenfalls unter dem Namen „Grundschöpfungsschuld“ befasst, sodass die Grundschöpfungsschuld hier für die *volle* Gottesschuld (in der Schöpfung) eintreten kann.

Freilich ist es erforderlich, sich stets des begrifflichen Unterschieds bewusst zu sein zwischen der Grundschöpfungsschuld *im strikten und engen Sinn* [der Grundschöpfungsschuld *strikt und eng aufgefasst*] und der Grundschöpfungsschuld im eben eingeführten *erweiterten Sinn* (gemäß dem sie eventuell noch lastender ausfällt, als sie ausfällt, wenn sie strikt und eng aufgefasst wird).

Der erste Akt der Erlösung des Menschen besteht im Großen Opfer, also – das ist das Ergebnis der bisherigen Analysen – hierin:

[A3*] Der göttliche Vater opfert den Menschensohn für die Sühne *der Grundschöpfungsschuld* der Gerechtigkeit schaffenden Macht, also [im gegebenen Zusammenhang]: sich selbst.

[B3*] Der Menschensohn opfert sich selbst für die Sühne *der Grundschöpfungsschuld* der Gerechtigkeit schaffenden Macht, also [im gegebenen Zusammenhang]: dem göttlichen Vater.

[A'3*] Der göttliche Vater opfert das menschliche Leben des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes für die Sühne *der Grundschöpfungsschuld* sich selbst [:= der Gerechtigkeit schaffenden Macht].

[B'3*] Der menschlich inkarnierte göttliche Sohn opfert sein menschliches Leben für die Sühne *der Grundschöpfungsschuld* dem göttlichen Vater [:= der Gerechtigkeit schaffenden Macht].

A3*, B3*, A'3*, B'3* gehen aus A3, B3, A'3, B'3 hervor, indem in den letzteren vier Aussagen „*der göttlichen Schuld [der Gottesschuld]*“ durch „*der Grundsündigungsschuld*“ ersetzt wird. Die Grundsündigungsschuld – die Schuld, die erworben wurde durch die Erschaffung der Ermöglichungswirklichkeit für das Leid und das Böse, *plus eventuell* durch weiteren göttlichen Schuldenerwerb (am greifbarsten noch: weltbezogen im weiteren Weltverlauf) – ist am besten geeignet, die Große Schuld zu sein, um deren Sühne es im Großen Opfer geht (welches historisch-empirisch durch das Sterben Christi am Kreuz vollzogen wurde). Die Grundsündigungsschuld ist eine Gottesschuld, was zu sein für die Große Schuld unabdingbar ist, wenn das Große Opfer erfolgreich sein soll – und nach grundchristlicher Lehre *ist* es ja erfolgreich (und grundchristliche Lehre soll so weit wie möglich gewahrt bleiben). In der Perspektive des (nun freilich modifizierten) Glaubens ist die Grundsündigungsschuld nicht zu leicht für das Große Opfer – wenn sie zu leicht wäre, wäre ja das große Opfer zu ihrer Sühne, das uns schon mit der ersten, noch sehr inkompletten Deutung des Großen Opfers (nämlich mit A bzw. B) vor Augen steht, *unverhältnismäßig*, mit einem anderen Wort: *ungerecht* (was nicht angeht); die Grundsündigungsschuld ist in der Perspektive des Glaubens aber auch nicht zu schwer für das Große Opfer – wenn sie zu schwer wäre, wäre das Opfer zu ihrer Sühne, das uns schon mit der ersten, noch sehr inkompletten Deutung des Großen Opfers vor Augen steht, bei all seiner Größe ja *ineffektiv* und also *umsonst* (was ebenfalls nicht angeht). Aber die Angemessenheit des Opfers genauer festzustellen, ist *menschenunmöglich*; hier kann man in der Perspektive des Glaubens nur sagen: Der göttliche Vater bzw. der göttliche Sohn werden, in ihrer vollkommenen Gerechtigkeit, gewusst haben, was sie tun.

Die Erschaffung der Ermöglichungswirklichkeit für das Leid und das Böse durch Gott – durch die göttliche Trinität – ist eindeutig ein *opus trinitatis ad extra*; gleiches gilt – blickt man auf die konkrete Ausführung – für das Opfer zur Sühne der Schuld, den jene Erschaffung mit sich bringt. Gemäß dem Prinzip *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt* folgt also, dass A3*, B3*, A'3*, B'3* untereinander äquivalent sind (wenn eine dieser Aussagen wahr ist, dann sind alle vier wahr; wenn eine falsch ist, dann sind alle vier falsch), wobei freilich A3* und A'3* sowie B3* und B'3* im Rahmen grundchristlicher Lehre *ohnehin* synonyme Aussagen sind. Das *Opera-trinitatis-ad-extra*-Prinzip liefert, im Übrigen, nur eine Rechtfertigung für die wechselseitige Austauschbarkeit (*salva veritate*) des göttlichen Vaters und des göttlichen Sohnes *in der Position des Opferungssubjekts* (wobei die menschliche Inkarniertheit des gött-

lichen Sohnes jener Rechtfertigung nicht schadet), *nicht* aber auch *in der Position des Opferungsobjekts*; denn nur bezogen auf die Position des Opferungssubjekts ist das durch A3* und A'3* bzw. B3* und B'3* gedeutete Große Opfer etwas Aktives: eine Handlung, ein Werk, ein *opus*, und zwar eines *ad extra*.

Aber warum kann man nicht *gemäß jenem Prinzip* von B3* – also von „Der Menschensohn opfert sich selbst für die Sühne der Grundsündigungsschuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht, also [im gegebenen Zusammenhang]: dem göttlichen Vater“ – übergehen zu B3*?, also zu „Der göttliche Vater opfert sich selbst für die Sühne der Grundsündigungsschuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht, also [im gegebenen Zusammenhang]: dem göttlichen Vater, also: *sich selbst*“? Diese, eine Unwahrheit darstellende, *patripassianistische* Deutung des Großen Opfers kann deshalb nicht mithilfe von *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt* aus B3* gewonnen werden, weil es in dieser patripassianistischen Deutung um ein ganz anderes (angebliches) *opus* geht, als um dasjenige *opus*, um das es beim Großen Opfer in Wahrheit geht und das in A3*, B3*, A'3*, B'3* nur viermal je anders, aber stets korrekt, beschrieben wird; am vollständigsten ist das fragliche *opus*, wie es rein in sich ist, wie folgt zu beschreiben:

die Opferung (in der Welt, in ihrem Verlauf) des menschlichen (Fort-)Lebens des menschlich inkarnierten göttlichen Sohnes für die Sühne der Grundsündigungsschuld, und zwar *dem* [gerichtet *an den*] göttlichen Vater, der die (relevante) Gerechtigkeit schaffende Macht ist.

Die dazugehörige Kurzform – ohne jeden pronominalen Bezug auf das Opferungssubjekt (denn eine Bezugnahme auf dieses gehört nicht zur Beschreibung des fraglichen *opus*, wie es rein in sich ist) – ist diese:

die Opferung des Menschensohnes für die Sühne der Grundsündigungsschuld, und zwar *dem* göttlichen Vater, der die Gerechtigkeit schaffende Macht ist.

Zur weiteren Klärung sei hinzugefügt: Die Namen „Die Eigenschaft, sich selbst zu opfern [für z dem/der w]“ und „die Eigenschaft, N zu-opfern [für z dem/der w]“ bezeichnen – offensichtlich – radikal verschiedene Eigenschaften und können einander im Normalfall nicht *salva veritate* ersetzen. Aber dennoch sind die beiden Sätze „N hat die Eigenschaft, sich selbst zu opfern“ und „N hat die Eigenschaft, N zu opfern“ nicht nur logisch äquivalent, sondern besagen sogar genau dasselbe, *sofern* nur für „N“ überall derselbe singuläre Term [der wie ein Name ohne freie Variablen ist] eingesetzt wird [und die impliziten offenen Stellen identisch gefüllt werden]. Das erklärt warum B3* und B3** – „Der Menschensohn opfert *sich selbst* für die Sühne der Grundsündigungsschuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht: dem göttlichen Vater“ und „Der Menschensohn opfert *den Menschensohn* für die Sühne der Grundsündigungsschuld der Gerechtigkeit schaffenden Macht: dem göttlichen Vater“ – logisch äquivalent sind und beide nach dem *Opera-trinitatis-ad-extra-Prinzip* äquivalent mit A3* sind; während von einer Äquivalenz von B3*? mit B3* (oder mit B3**, oder mit A3*) selbst im Lichte jenes Prinzips keine Rede sein kann.

Aus einem anderen Grund als dem *Opera-trinitatis-ad-extra-Prinzip* – aus einer Intuition der Angemessenheit heraus – lässt sich für die wechselseitige Austauschbarkeit von göttlichem Vater und göttlichem Sohn *in der Position des Opferungsadressaten* beim Großen Opfer plädieren: An dieser Position steht beim Großen Opfer

die (diesem Opfer angemessene) Gerechtigkeit schaffende Macht. Die Gerechtigkeit nun, die in einem Zuge zusammen mit dem *Erfolgreichsein* des Großen Opfer hergestellt wird, ist *das Werk* (qua *Resultat*) dieser Gerechtigkeit schaffenden (und gerechten) Macht. Es ist aus grundchristlicher Sicht naheliegend, dass diese Macht der göttliche Vater ist; dass also die Verwirklichung jener Gerechtigkeit *sein Werk* (qua *Handlung*) ist. Damit ist sie aber auch ipso facto ein Werk der göttlichen Trinität, denn begrifflich-analytisch gilt: Etwas ist [gilt als] ein Werk der göttlichen Trinität genau dann, wenn es ein Werk mindestens einer der drei göttlichen Personen ist. Wenn also jene Gerechtigkeitsverwirklichung ein Werk der Trinität *ad extra* wäre, würde nach dem *Opera-trinitatis-ad-extra*-Prinzip folgen, dass sie auch ein Werk des göttlichen Sohnes ist; was besonders klar ersichtlich und verständlich ist, wenn man das *Opera-trinitatis-ad-extra*-Prinzip in der folgenden logisch äquivalenten Formulierung in den Blick nimmt: Was das Werk *ad extra* mindestens einer der drei göttlichen Personen ist [m. a. W.: das Werk der Trinität *ad extra* ist], das ist das Werk *ad extra* jeder der drei göttlichen Personen. Nun ist aber jene Gerechtigkeitsverwirklichung (im Unterschied zum vorausgehenden Opferungsakt) tatsächlich *kein opus trinitatis ad extra*, sondern vielmehr eines *ad intra*, bedeutet sie doch die Befreiung der göttlichen Trinität – der drei göttlichen Personen – von der Gottesschuld, der Grundschöpfungsschuld, zusammen in einem Zuge mit der *Erfolgreichmachung* des Großen Opfers (aufbauend auf dessen *bloße* Verwirklichung, die als *solche* begriffslogisch offenlässt, ob das Große Opfer erfolgreich ist oder nicht). Das *Opera-trinitatis-ad-extra*-Prinzip ist also *hier* nicht anwendbar. *Dennoch* scheint es angemessen, dass wie jede der drei göttlichen Personen von jener Befreiung betroffen ist, so auch jede sich und die anderen beiden (aktiv) von der Gottesschuld *befreit*, indem sie Gerechtigkeit herstellt und somit die Gerechtigkeit schaffende Macht ist. *So betrachtet* fungiert jede der drei göttlichen Personen beim Großen Opfer als die Gerechtigkeit schaffende Macht. [Macht man von dieser Sichtweise Gebrauch, so wäre wie im Fall von „die Gottesschuld“ auch im Fall von „die Gerechtigkeit schaffenden Macht“ *eigentlich* – der Exaktheit wegen – die Verwendung von Person-Indizes erforderlich: „die Gerechtigkeit schaffende Macht_v“, „die Gerechtigkeit schaffende Macht_s“; denn der göttliche Vater und der göttliche Sohn können ja nicht beide zugleich *die* Gerechtigkeit schaffende Macht sein. Doch von der eigentlich geforderten Exaktheit kann auch im vorliegenden Fall ohne Schaden abgesehen werden.]

Es schließen sich an A3*, B3*, A'3*, B'3* „organisch“ an die folgenden weiteren (doch nicht nebensächlichen) philosophisch-theologischen Positionierungen und Erläuterungen:

Erstens: Was in der Grundschöpfung geschaffen wird – in der Schöpfung noch bevor *der* Mensch geschaffen wird, noch bevor *das* Lebewesen irgendeiner Art X (z. B. *das* Mammut, *der* Säbelzahn tiger, *der* Quastenflosser) geschaffen wird¹⁷ –, ist die durch den freien Willen

¹⁷ *Wann* wird der Mensch, *wann* das Lebewesen der Art X geschaffen? *Dann*, wenn der erste Mensch – *dann*, wenn das erste Lebewesen der Art X – zu existieren beginnt. Und dies geschieht zweifelsohne im Rahmen einer hunderte von Millionen Jahre währenden Entwicklung, eines verbundenen, nachvollziehbaren (aber nicht vorhersehbaren) Nacheinanders, das an das Wachstum eines sich immer mehr verzweigenden Baumes erinnert. An der *Evolution* als empirisch festgestelltem naturgeschichtlichen Vorgang ist nicht zu zweifeln; zu zweifeln ist nur an einer als rein naturwissenschaftlich ausgegebenen Evolutionstheorie, die aber in Wahrheit metaphysisch-naturalistisch gekapert ist, weil als ultimative Triebkräfte der Evolution einzig und allein naturgesetzliche Notwendigkeit und reiner Zufall von ihr zugelassen werden.

des Schöpfers allererst eingerichtete, somit (nur) *kontingent* gegebene Ermöglichungswirklichkeit für das Leid und das Böse: *kontingent* gegebene *conditio sine qua non* und *kontingent* propensitiver *Seinsboden* in einem. Aber *wie viel* Leid und Böses auf der unabdingbaren Grundlage dieser Ermöglichungswirklichkeit tatsächlich wirklich wird, steht mit ihr allein nicht fest, sondern hängt von zusätzlichen Faktoren ab. Das mit der Grundscheidung Geschaffene determiniert nicht (determiniert nicht *für sich genommen*) die Quantität des Leids und des Bösen in der Welt, wenn es auch so gut wie ausgeschlossen bei ihm ist, dass diese Quantität 0 ist, sobald empfindende Wesen entstehen (deren Entstehung jedoch durch die Grundscheidung *auch nicht* determiniert, sondern nur ermöglicht, höchstens sehr nahegelegt wird). Die Grundscheidungsschuld kann also gemessen an der Quantität des Leids und des Bösen, das – *ermöglicht* durch die Grundscheidung (durch deren Resultat) – *tatsächlich* anfällt, leichter oder schwerer ausfallen. Wären Lebewesen nie entstanden, oder wären nur bewusstseinslose Lebewesen entstanden, dann wäre jene Quantität 0 gewesen (meine ich)¹⁸ und die Grundscheidungsschuld wäre dementsprechend gar nicht vorhanden (*obwohl* nach wie vor Gott die Ursache der Ermöglichungswirklichkeit für das Leid und das Böse ist; *aber*, was da ermöglicht ist, wäre eben nicht im Mindesten wirklich geworden). Dass die Grundscheidungsschuld so schwer ausfällt, wie sie tatsächlich ausfällt, daran hat der Mensch – die Menschheit: das Kollektiv aller Menschen, die in die Welt kommen – einen erheblichen Anteil, aller Wahrscheinlichkeit nach: einen *überragenden* Anteil.

Ein Vergleich (auf einem realen Fall beruhend): Eltern schenken ihrem Sohn ein Gewehr samt zugehöriger Munition. Dieser begeht mit dem Gewehr als Fünfzehnjähriger an seiner Schule einen Amoklauf, bei dem er mehrere Menschen tötet und mehrere verletzt. Nicht nur der Sohn, sondern auch die Eltern haben dadurch Schuld auf sich geladen (wofür die Eltern – im realen Fall – auch tatsächlich vor Gericht verurteilt wurden); wobei die *Schwere* der Schuld der Eltern *abhängt* von der *Größe* der Schuld des Sohnes.

Die *Größe* der Schuld der Eltern steht hingegen fest: Sie sind frei-willentlich ursächlich dafür, dass ein Gewehr samt Munition in den Besitz und die Verfügungsgewalt des minderjährigen Sohnes kam – eine *kleine* und „an und für sich“ *leichte* Schuld, die aber *schwer* werden kann (und tatsächlich schwer wurde).

¹⁸ Kann es Böses geben in einer Welt, in der alle Lebewesen rein vegetative – also bewusstseinslose, nicht empfindende – Lebewesen sind? Leid gibt es da wohl eher nicht, obwohl im Auge des Betrachters so manche Pflanze „verletzt“ ist, „gestresst“ ist oder „kümmert“. Im Auge des Betrachters sieht im rein vegetativen Leben auch so manches wie Böses aus (etwa, wenn eine Schlingpflanze einen Baum langsam „erwürgt“), aber Böses ist es tatsächlich nicht, denn es fehlt die Zurechenbarkeit des verursachten Abträglichen, die, u. a., Bewusstsein (beim Handelnden) voraussetzt.

Allgemein ist zu sagen: *Die Größe der Schuld* (ihre *Extensität*) ist der inhaltliche Umfang der (unbewerteten) Sachlage (des Ereignisses, der Tatsache) für das der Schuldige die Hauptursache ist; *die Schwere der Schuld* (ihre *Intensität*) bemisst sich nach dem Grad der Verletzung des (objektiv) Guten und Richtigen, welche durch die verursachte Sachlage selbst gegeben ist *und* durch die von dieser Sachlage im Rahmen der naturgesetzlichen Ordnung als Möglichkeiten hinreichend *nahe* gelegten Folgen, *sofern* diese tatsächlich eintreten und vom Schuldigen erwartbar waren. *Die Wucht einer Schuld* wiederum ist das Produkt aus ihrer Größe (Extensität) und ihrer Schwere (Intensität). Man beachte: Es ist allgemeiner Sprachgebrauch, von der Größe einer Schuld zu reden [dass sie *groß* sei, oder *klein*], damit aber tatsächlich nicht *ihre Größe* (Extensität), sondern *ihre Wucht* zu meinen. Zudem: Da die verursachte Sachlage in die Bestimmung der Schwere einer Schuld miteingeht, kann in vielen Kontexten schon allein die Schwere einer Schuld für ihre Wucht stehen – und wird dann, folgerichtig, im allgemeinen Sprachgebrauch als „Größe der Schuld“ bezeichnet werden.

Ein zu berücksichtigender *mildernder* Umstand – *den Einfluss* der Größe der Schuld des Sohnes günstig modifizierender Umstand – bei der Feststellung der Schwere der Schuld der Eltern wäre es da, wenn die Eltern nicht mit hinreichend großer Wahrscheinlichkeit vorhersehen konnten, was der Sohn mit dem Gewehr anstellen würde; ein zu berücksichtigender *sehr aggravierender* Umstand bei der Feststellung der Schwere der Schuld der Eltern wäre es hingegen, wenn die Eltern sehr wohl mit hinreichend großer Wahrscheinlichkeit die Tat des Sohnes vorhersehen konnten.

Gibt es bei der Feststellung *der Schwere der Grundschöpfungsschuld* zu berücksichtigende *mildernde* Umstände? Die gibt es (wie weiter unten – insbesondere in *Drittens* und *Fünftens* – noch deutlich werden wird), aber sie können sich angesichts des Schuldigen – Gott – nicht gut auf dessen mehr oder minder große Unwissenheit bzgl. dessen, „was kommen würde“, beziehen; denn dieser Schuldige (eigentlich gesprochen: jede der drei göttlichen Personen) war diesbezüglich sehr wohl wissend – nämlich so wissend wie möglich.

Er muss dazu nicht *allwissend* sein. Wenn er aber *allwissend* in dem Sinne ist, wie es überkommener Gotteslehre entspricht, dann muss Allwissenheit immer noch eigentümlich *so* aufgefasst und gelten gelassen werden, dass sie ohne Alldeterminiertheit auskommt; *sonst* landen wir am Ende beim göttlichen Alldeterminator: bei Leibnizens Gott. Durch welche *besondere* Auffassung Allwissenheit nun allerdings ein Stück weit *zum Geheimnis* wird. Denn wenn Gott (im Sinne der Tradition) *allwissend* ist, dann ist er u. a. *vollendet zukunftsweisend*: dann ist es zu jedem Zeitpunkt so, dass er alles, was in der Zukunft (der Zukunft relativ zu diesem Zeitpunkt) geschieht, weiß. Aber wie kann es sein, dass er alles, was in der Zukunft geschieht, *weiß*?

Nun – so bietet sich vordringlich an – *dadurch*, dass dies alles aufgrund der Gegenwart und Vergangenheit, die er vollständig erkannt hat, *schon determiniert* ist und er die Determination vollständig und exakt nachvollzieht. Und warum ist Gott das möglich? Die vordringlich sich anbietende Antwort – außer dem pauschalen Ver-

weis auf seine absolute Vollkommenheit – ist diese: Weil er, als Alldeterminator, die Determination selbst eingerichtet hat.

Wenn aber, im Gegenteil, die fragliche Determination zuweilen nicht gegeben ist (und auch das ist im Sinne überkommener Gotteslehre), dann wird es (zumindest für uns Menschen) *unverständlich*, dann wird es *ein Geheimnis*, woher Gott sein vollendetes Wissen von der Zukunft haben mag – wenn denn Gott *allwissend* im Sinne der Tradition ist.

Zweitens: Gottes vollkommener Wille zur Gerechtigkeit (und zwar zur *retributiven*, zur *selbstretributiven*), der der Auslöser des Großen Opfers ist, betrifft zwar *seine* Schuld; diese aber betrifft die Welt, die geschaffene Welt, so wie sie geworden ist und noch wird. Es ist demzufolge zu erwarten, dass die Welt dem Großen Opfer ihren Stempel aufdrückt – *kontingenterweise* und *in kontingenter Weise*. Demnach: Weil der Mensch – sein Tun im Laufe der Weltgeschichte – für die Schwere der Grundsündigungsschuld maßgeblich ist (wie gesagt), ist es kein Zufall, dass das Große Opfer gemäß $A3^*/A'3^*$ und $B3^*/B'3^*$ als Opferungsobjekt einen Gott-Menschen (genauer gesagt: dessen menschliches Leben) hat. Die Grundsündigungsschuld wird ja nur wegen *der Menschen* (wegen ihres faktischen Tuns) so schwer. Demgegenüber ist, der Kontrastierung halber, festzuhalten: Kein Mensch, der in die Welt kommt – und sei es ein Mensch, dessen erste Natur göttlich ist –, kann, als Opferungssubjekt und zugleich -objekt, *die menschliche Gesamtschuld* (erfolgreich) sühnen: zum einen deshalb nicht, weil sie nun eben nicht seine Schuld ist, zum anderen aber auch deshalb nicht, weil sie, selbst wenn sie *per impossibile* seine Schuld wäre, dafür viel zu groß und schwer ist.

Aber *jeder* Mensch, der in die Welt kommt, kann – und *wird* nach grundchristlicher Lehre – seinen Anteil an der menschlichen Gesamtschuld sühnen (das verlangt die Gerechtigkeit), sofern dieser Anteil größer als 0 ist (was er durchaus nicht immer ist) – wenn auch seine erforderliche Sühne *im Endeffekt* (was *das* besagt, wird noch gesagt werden) nur auf *das Sühneminimum* hinauslaufen mag: ehrlichen Herzens bereuend anzuerkennen, dass diese anteilige Schuld besteht, *genau diese* im Detail, und zur Sühne bereit sein; was nichts anderes bedeutet als sich der Macht zu ergeben, die *perfekt* Gerechtigkeit schafft (und gerade deswegen ihren eigenen Anteil an der vorgeblichen Schuld jedes Menschen in Anrechnung bringt und davon abzieht).

Die Grundsündigungsschuld, andererseits, kann tatsächlich durch einen *ganz besonderen* Menschen, einen Gott-Menschen, als Opferungsobjekt gesühnt werden [*nicht* etwa durch jeden Menschen als Opferungsobjekt, obwohl doch jeder Mensch von Gott geschaffen und, heißt es, geliebt ist und insofern Gott zugehört, sodass, den Menschen hinzugeben, Gott schmerzen wird]; *zugleich*, da sie eine Gottesschuld ist, kann sie nur durch Gott [ob dabei menschlich inkarniert oder nicht] als Opferungssubjekt gesühnt werden. Sie wird im Großen

Opfer (so gefasst, wie es nunmehr gedeutet ist) *erfolgreich* gesühnt (davon wird hier jedenfalls ausgegangen), was aber u. a. voraussetzt, dass das Opferungsobjekt des Großen Opfers der Sühne der Grundschöpfungsschuld – auch angesichts der Schwere dieser Schuld – *angemessen* ist. Dieser Sühne angemessen als Opferungsobjekt ist, will es zunächst scheinen, der göttliche Sohn *simpliciter* (verbunden mit der perplexen Frage, was es denn heißen mag, den göttlichen Sohn *simpliciter*, dessen Leben *simpliciter*, zu opfern). *Da* jedoch die Schwere der Grundschöpfungsschuld wesentlich *vom Menschen* abhängt: je mehr Böses und erst dadurch verursachtes Leid (menschliches und anderes) *Menschen* „auf die Waagschale bringen“ – es ist sehr, sehr viel –, *umso* schwerer wird realiter die Schuld, die durch die Grundschöpfung, durch die Erschaffung der Ermöglichungswirklichkeit für das Leid und das Böse, zunächst *nur* potentiell (wenn auch propensitiv) gegeben ist; *umso* schwerer wird real-faktisch *die Grundschöpfungsschuld*. *Da* also dies *so* ist, ist es angemessen, dass das Opferungsobjekt des Großen Opfers *auch* ein Mensch ist – sodass es auf den menschlich inkarnierten göttlichen Sohn, auf dessen menschliches Leben, als Opferungsobjekt schließlich hinausläuft.

Das alles ändert nichts daran, dass eine Sühne *menschlicher* Schuld durch das Große Opfer nicht geleistet wird, nicht einmal im winzigsten Ausmaß *abschlagsmäßig*; denn der Menschensohn hat nun einmal keinerlei *menschliche* Schuld (um diese traditionell-christliche Lehre nun auch *als grundchristlich* anzuerkennen). Alle menschliche Schuld vor und bei und nach dem Großen Opfer besteht *trotz* des Großen Opfers¹⁹ *im vollen Umfang* weiter; wie auch das normative Gefüge, das jeder menschlichen Schuld zugrunde liegt: „das Gesetz“, worin auch immer es *in (moralischer) Wahrheit* bestehen mag (darüber lässt sich *bis zu einem gewissen Grad* streiten²⁰), *im vollen Umfang* weiterbesteht – vom Großen Opfer unbeschadet. *Dem* entspricht das Wort Christi gemäß *Matth 5, 18* – „Bis daß Himmel und Erde vergehe, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüpfelchen vom Gesetz“ – *dann*, wenn unter „dem Gesetz“ *das moralisch Richtige* zu verstehen ist und *nicht* das, was durch eine gewisse, einmal erfolgte Niederschrift von Vorschriften befohlen wird (denen auf immer im buchstäblichen Sinn der Niederschrift haarklein zu gehorchen sei). Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, dass Christus das Erstere mit „dem Gesetz“ meinte, nicht das Letztere.

¹⁹ Das Wort „trotz“ hier und seine emphatische Kursivierung verdankt sich der weitverbreiteten (doch irgeleiteten) Behauptung einer *Entschuldung des Menschen (der Menschheit)*, die gemäß theologischem Standardmodell objektiv mit dem Großen Opfer verbunden ist und subjektiv (im Glauben) nur noch angenommen zu werden braucht, um für den Einzelnen effektiv zu werden. Eine *solche* Entschuldung kann das Große Opfer *nicht* leisten, bei keiner von A oder B ausgehenden Deutung.

²⁰ Die Bibel liefert nur eine ungefähre Wegweisung, die oftmals der Kritik der moralischen Vernunft (im Verbund mit dem moralischen Empfinden) nicht standhält. Sehr brauchbar allerdings sind *die Zehn Gebote*.

Drittens: In der Grundschopfung wird nicht nur die Ermöglichungswirklichkeit für das Leid und das Böse geschaffen, *sondern* auch die Ermöglichungswirklichkeit *für die Freude und das Gute*. Es ist ein und dieselbe Wirklichkeit, die beides (kontingent propensitiv) ermöglicht – in der beides neigungsmäßig angelegt ist – und die für beides (kontingent) *conditio sine qua non* ist. Und *de facto* ist nicht nur das Leid und das Böse auf dem Boden dieser Ermöglichungswirklichkeit im Weiteren wirklich geworden, sondern auch die Freude und das Gute – *beides* in großem Umfang. Es kann sogar zuweilen scheinen, dass die Freude und das Gute, welche wirklich geworden sind, das Leid und das Böse, welche wirklich geworden sind, überwiegt. Der Anschein trügt; er verdankt sich der charakteristischen egozentrischen Oberflächlichkeit oder Kurzsichtigkeit, die Menschen, denen es gut geht und die sich am Leben freuen, nicht selten selbst dann noch an den Tag legen, wenn sie dankbar und persönlich moralisch integer sind. „Wie schön ist doch die Welt und das Leben!“ Auf diesen Ausruf wäre eigentlich Folgendes zu antworten, wenn es nicht gar so miesepetrig und missgönnerisch erschiene: „Blicke einmal um dich und schau genau hin!“

Das Gute und die Freude, welche wirklich geworden sind, *können gar nicht* das Leid und das Böse, welche wirklich geworden sind, überwiegen. Ein solches Überwiegen wird schon verhindert durch eine gewisse naturgesetzliche Universalstruktur der Welt: *die Vergänglichkeit* – die aber ihrerseits der logischen Struktur *der Liebe* sehr entgegenkommt, wie sich gleich zeigen wird. (Hier, an Ort und Stelle, sei nur gesagt: Zum Wirklichwerden *der Liebe*, das für manche Formen der Liebe ein unbedingt guter Gotteszweck ist, schafft die Grundschopfung ebenfalls *die Grundlage*: eben die Grundlage, die in der hier schon zweifach – zum einen für das Leid und das Böse, zum anderen für die Freude und das Gute – in Anspruch genommenen primordialen Ermöglichungswirklichkeit besteht.)

„All things to end are made“, heißt es in dem berühmten Vergänglichkeitsgedicht von Thomas Nashe, *In Time of Pestilence* [„Adieu, farewell, earth’s bliss“]. Damit ist eine globale *Abschüssigkeit* der Welt hin zum Enden und Vergehen angesprochen (ihre naturwissenschaftliche Kodifizierung findet sie im Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik), die nun dem Leid wie auch dem Bösen (lädt sie doch ein zum Kampf ums Überleben mit allen Mitteln) einen unermesslich breiten und nicht zu schließenden Eingang öffnet. Und wessen Schuld ist diese Abschüssigkeit der Welt, die mit dem Beginn der Existenz der Welt zu existieren begann und die zu ihren universal leidvollen Auswirkungen gelangte, als empfindende Lebewesen ent-

standen? Sie ist gewiss nicht die Schuld Adams und Evas, gewiss nicht die des Menschen. Sie ist die Schuld Gottes, ein Teil der Gottesschuld: ein Teil der Grundsündigungsschuld. Sie ist in der mit der Grundsündigung von Gott geschaffenen primordialen Wirklichkeit, die die Ermöglichungswirklichkeit für das Leid und das Böse, für die Freude und das Gute, *für die Liebe ist*, schon gegeben. Sie ist die Grundierung – der ubiquitäre Seinshintergrund – für Negatives und ist selbst negativ. Dabei jedoch ist sie auch die Grundierung derjenigen Negativität, ohne welche *Liebe* (gerade in ihren unbedingt guten Formen) nicht sein kann.

Jede Liebe setzt nämlich Negativität voraus. Denn sie besteht in dem von passenden Emotionen und Empfindungen begleiteten Conatus zur Aufhebung und, bei Erfolg, in der passend freudevollen tatsächlichen Aufhebung der ihr (der jeweiligen Liebe) jeweils entsprechenden Negativität. „Negativität“ ist hier ein Sammelwort für jede Art von Mangel, von Bedürfnis und Bedürftigkeit, insbesondere auch von *Hilfsbedürftigkeit*; für jede Art von Hunger, von Durst, von unerfülltem Begehren, insbesondere auch für jede Art von unerfülltem Begehren, ein fremdes (nicht eigenes) unerfülltes Begehren zu erfüllen. „Negativität“ steht schematisch für das je charakteristische Defizit, das bei einer gegebenen Art und Weise *zu lieben* zunächst vorhanden sein muss und das in ihr durch ein passendes Erlangungsstreben aufzuheben ist und bei tatsächlichem Erlangen passend freudevoll aufgehoben wird. Zu unterscheiden ist gattungsmäßig zwischen der *nehmenden Liebe* und der *gebenden*. *Die gebende Liebe* zielt auf eine aufzuhebende Negativität *in einem Anderen*, und daneben auch auf eine aufzuhebende andersartige, aber durch die *sichtlich erfolgende* Aufhebung der erstgenannten Negativität ebenfalls zur Aufhebung kommende passende Negativität in einem selbst. (Wer *sichtlich erfolgreich* gebend liebt, erfüllt damit auch ein Bedürfnis von sich, *liebend zu geben*.) *Die nehmende Liebe* zielt hingegen auf eine aufzuhebende Negativität *in einem selbst*. In einem Fall *der gebenden Liebe* ist das, was da von Y geliebt wird, diejenige Entität Z, welcher Y X gibt zur Aufhebung einer gewissen Negativität in ihr (in Z), bzw. welcher Y X *eben dazu* zu geben bestrebt ist. In einem Fall *der nehmenden Liebe* hingegen ist das, was da von Z geliebt wird, diejenige Entität X, welche Z hernimmt zur Aufhebung einer gewissen Negativität in sich, bzw. welche Z *eben dazu* herzunehmen bestrebt ist. Offenbar können gebende Liebe von Y zu Z und nehmende Liebe von Z zu X sich in X treffen (und X könnte dabei sogar mit Y identisch sein). Mehr dazu aber anderswo.²¹

²¹ Uwe Meixner, *Liebe und Negativität*, Münster: Aschendorff 2017.

Viertens: Die Abschüssigkeit der Welt hin zum Enden und Vergehen – *die Vergänglichkeit* – macht es, dass man die Welt und das Leben in ihr *alptrauhaft* vergleichen kann mit einer bis auf verstreute Vorsprünge glatten Felsplatte mit hohem Neigungswinkel nach oben, die nach oben und nach links und rechts unüberwindbar ist; auf der man hinabrutscht, wenn man sich nicht an den ungleichmäßig verstreuten Vorsprüngen festhält (deren Festigkeit nicht selten trügerisch ist). Verliert man den Halt (weil einem die Kraft verlässt, oder aus Unachtsamkeit, oder weil ein anderer einen von dem Vorsprung, an dem man sich festhält, verdrängt: etwa, um seinen Fuß aufzusetzen und sich damit eine signifikante Erleichterung zu verschaffen), dann gibt es kein Halten – *sofern* man nicht rechtzeitig neuen Halt an einem Vorsprung findet, eventuell von anderen aufgefangen wird, die bereit sind, ihren Felsvorsprung, ihren Haltepunkt, mit einem zu teilen. Am unteren Ende der Felsplatte wartet der Abgrund, wo man – *mit* verzweifelt festklammern an der Kante, oder auch *ohne* solches – unweigerlich zu Tode fällt. Irgendwann kommt jeder, der auf der Platte hängt, *dorthin*, oft – nirgendwo irgendwie aufgehalten – in einem Rutsch von weit oben, oft aber auch über mehrere Stationen, eine tiefer auf der Platte als die andere. Gerade die Jungen und Kräftigen klettern gerne weit nach oben, zum einen, um möglichst weit wegzukommen von der unteren Plattenkante, zum anderen in der Hoffnung auf Felsvorsprünge, die zum Sichfesthalten besser geeignet sind als die, die sie schon kennen. Um beste Plätze wird nicht selten gekämpft, mit roher Gewalt und List und Tücke und meistens mit tödlichem Ausgang für mindestens einen der Kontrahenten. Auch schlichter Mord ist nicht selten. Doch unweigerlich werden auch die Stärksten und Bösesten früher oder später den Weg nach unten nehmen müssen und „über die Kante gehen“.

Die – in Wahrheit – trostlose Existenz auf der Platte ist nicht ohne Tröstungen: Der Körper und das Bewusstsein der dort Hängenden hat sich angepasst. Der ständige Zug nach unten wird von den Muskeln und Sehnen lange Zeit gut verarbeitet. Der Zug nach unten wie auch das Schreckensbild „der Kante“ dringen nicht ständig in den Vordergrund des Bewusstseins; vielmehr sind sie für einen gewöhnlich gar nicht da, sondern stattdessen ein Gefühl der gesunden eigenen Kraft und, wenn man einer Solidargemeinschaft um nahe beieinander liegende Felsvorsprünge angehört (wo auch Seile und Netze zum Einsatz kommen), auch ein Gefühl des Gehaltenseins durch Freunde. Es gibt den Schlaf (wo der Geist vergessen darf und der Körper in eine Haltestarre fällt). Zudem wächst auf nicht wenigen der Felsvorsprünge

eine Pflanze mit form- und farbschönen betörend duftenden Blüten und mit nahrhaften, köstlich schmeckenden und überwältigendes Wohlgefühl erzeugenden Früchten.

Man stelle sich nun die Felsplatte noch ganz ohne die dort Hängenden vor, also so, wie sie war, ehe die Hängenden an ihr hervorgegangen sind (*wie im Detail diese und warum im Detail diese an ihr hervorgegangen sind, ist in diesem Albtraum nun nicht wichtig*). Man sieht dann besonders deutlich, dass die Felsplatte eine *Ermöglichungswirklichkeit* für schlimmstes Leid ist, für schlimmstes Böses, daneben für manche Freude, manches Gute, insbesondere aber für die Liebe, bis hin zur heroisch-selbstlosen, sich aufopfernden Liebe. All das wird wirklich (wovon man ausgehen kann und wovon ausgegangen sei), und die Existenz auf der Felsplatte wird vieles sein, aber auf keinen Fall wird sie läppisch und ohne moralische Signifikanz sein.

Wie wäre nun aber *der* moralisch zu bewerten (angenommen, es gibt ihn), der die Felsplatte mit ihrem hohen Neigungswinkel nach oben mit Überlegung und Vorsatz schuf und mit Überlegung und Vorsatz nicht verhinderte, sondern machte, dass aus ihr Menschen hervorgingen, die auf der Felsplatte an Vorsprünge sich klammern – nur um schließlich doch, oft nach langer Qual, in den Abgrund zu rutschen? Das Gute, das auf der Platte getan wird, und alle gebende Liebe da, ist nicht sein Verdienst, das Schlechte, das auf ihr getan wird, ist nicht seine Schuld. Und doch hat er offenbar Schuld, schwere Schuld, eine *Vorbereitungs- und Initiierungsschuld*, oder: *Ausrichtungsschuld*, wie sie auch der Ausrichter der blutigen Spektakel im Kolosseum hatte (ein Ausrichter, der an Festlegungs- und Ermöglichungskraft und an Voraussicht unendlich weit hinter *dem Großen Ausrichter* zurückstand).²²

Fünftens: Doch ist bei der Einschätzung der Schwere dieser Schuld – ob es sich nun um die zum überschaubaren Vergleich herangezogene alptraumhaft-fiktive Felsplatte oder um das Eigentliche, die viel größere und viel komplexere *wirkliche Welt*, handelt –, neben den schon herangezogenen Gesichtspunkten zu bedenken, dass eine Wirklichkeit mit moralischer Signifikanz, *großer* moralischer Signifikanz, und mit Liebe, *großer* Liebe, eine Wirklichkeit sein muss, die die dafür angemessene Kapazität für Negativität in sich hat und insbesondere die dafür angemessene Kapazität für Leid und Böses. Wenn Gott große moralische Signifikanz

²² Den Vergleich Gottes mit einem Impresario – einem zynischen, eiskalten – hat Bertrand Russell (allerdings aus dem Munde des Mephistopheles) explizit gezogen: „‘Yes,’ he [God] murmured, ‘it was a good play [i.e., the horrific history of the world]; I will have it performed again.’“ („A Free Man’s Worship“, *Mysticism and Logic*, S. 47.)

und große Liebe wollte, was er doch wollte, dann blieb ihm also nichts anderes übrig, als die primordiale Wirklichkeit so zu schaffen, dass sie mit der Ermöglichung von großer moralischer Signifikanz und großer Liebe auch das, was dazu erforderlich ist, großes Leid und großes Böses, ermöglichte. So gesehen, ist die Grundsündigungsschuld eine *gleichsam* unausweichliche Schuld Gottes [nur *gleichsam*: denn sie ist an ihrem Ursprung durch kontingente Wahl frei-willentlich „begonnen“ und in großem Ausmaß – wiederum kontingent – fremdbedingt: wie die Schwere der Schuld der Eltern durch die Größe der Schuld ihres Sohnes]; und zwar eine gleichsam unausweichliche ausgerechnet wegen der von Gott gegebenen propensitiven Ausrichtung der Grundsündigung (der primordialen Wirklichkeit) auf das spätere Wirklichwerden einer ausgezeichnet guten göttlichen Intention, die Gott, Gutes wollend, nun eben hatte: Das Wirklichwerden des intendierten großen Guten kann nicht sein ohne große Negativität.

Sechstens: Gott hat die Sühne der Grundsündigungsschuld selbstbestimmt angetreten. Tut er es mit Reue für sie oder ohne? Als der Wissendste wusste er von vornherein, auf was er sich mit der Schöpfung gemäß seinen Intentionen einlässt; da konnte ihn nichts überraschen. Reue nach Unwissenheit – Reue gemäß dem Muster des „Das habe ich nicht gewusst“ – ist bei Gott ausgeschlossen. Aber doch eine gewisse Reue für die Jahrtausende von tierlichen Leid scheint schon mit dem Kommen und der Prävalenz des Menschen bei ihm erfolgt zu sein,²³ jedenfalls ein gewisses moralisches Umdenken. War er vordem – Jahrtausende lang – ein mit zuerst Hervorbringen und dann Zerstören Spielender (vielleicht nicht kalt und gleichgültig, sondern eher wie ein Kind, das aus Bauklötzen lustvoll Burgen baut, nur um sie lustvoll wieder zu zerstören, wieder baut, wieder zerstört, usw.), so hat „sein Verhalten“ mit dem Kommen und der Prävalenz des Menschen offenbar eine Modifikation erfahren; immerhin lässt sich dergleichen am Alten Testament ablesen. Mit der Klage des Menschen hat Gott wohl erstmals auch *die Klage aller Kreatur* innerlich berührt.

Bizarre Kreaturen tyrannisierten einst die Erde, und bis heute fristen viele Kreaturen ihr Leben mittels bizarrer Grausamkeit. Das spricht für einen Gott, der ursprünglich *wie* ein phantasievolles Kind ist, das – spielend und *im Spiel* wie Gott allmächtig – seinen *Tyrannosaurus rex* (aus Plastik) einen *Stegosaurus* (aus Plastik) mit entspre-

²³ Man sage nicht, Gott könne nicht bereuen. Könnte er nicht bereuen, so könnte er sich auch nicht erbarmen. Sowohl in der Reue wie auch im Erbarmen steckt nämlich die radikale, meistens jähe Bewegung des Willens – hin zur Umkehr bzw. zur freundlichen helfenden Zuwendung. Gesteht man also Gott das Erbarmen zu – hält die radikale Bewegung des Willens *da* nicht für ausgeschlossen bei Gott –, so muss man ihm billigerweise auch die Reue zugestehen.

chender Geräuschbegleitung „umbringen“ lässt (um später, mittels – gespielten – Meteoriteneinschlags, alle seine Plastikdinosaurier auf einmal „umzubringen“). Mitleiden spielt in diesem Spiel keine Rolle (obwohl sie ja ebenfalls *gespielt* werden könnte). Jedoch ist auch Grausamkeit beim Spielenden eher nicht gegeben, sondern vielmehr Spielfreude in ästhetischer Distanz; welche Freude etwa auch ein Romanautor haben mag, wenn er aus ästhetischen Gründen eines seiner „unschuldigen Geschöpfe“ grausam sterben lässt (statt für es ein *happy end* einzurichten); oder welche, viel elementarer, ein Bomberpilot hat, der fasziniert die gewaltig aufblühenden feurigen Explosionen betrachtet, die seine Bomben anrichten in der bombardierten Stadt.

Dessen ungeachtet ist empirisch – einmal abgesehen von den ziemlich einmaligen Ereignissen an gewissen Orten zu gewissen Zeiten während der Herrschaft der Kaiser Augustus und Tiberius – wenig von Gottes Erbarmen zu spüren, wie auch wenig von seiner Gerechtigkeit, ja, man könnte sagen: *nichts* davon, jedenfalls nichts, was einen Menschen, selbst wenn er gut- und glaubenswillig ist, *rational* überzeugen könnte.

Wie dem auch sei, es ist schwer vorstellbar, dass A3*/A'3* bzw. B3*/B'3* wahr sein könnte, ohne dass Gott (also: die Trinität, und zwar nicht bloß die eine oder die andere ihrer drei Personen, sondern *jede* von ihnen) die Grundsündigungsschuld in ihrer faktischen Schwere *bereut*. Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass das Große Opfer – im Sinne von A3*/A'3* bzw. B3*/B'3* – *erfolgreich* sein kann, auch ohne Reue des Opfernden; denn die Reue des Opfernden – ein gewisser Bewusstseinszustand – ist für den Erfolg von Sühneopfern (wie auch die Reue des Bestraften für den Erfolg von Sühnestrafen) keine analytische *conditio sine qua non*.

Siebtens: Die Bereuung der Grundsündigungsschuld besteht darin, dass der Schöpfer bereut, *durch die Grundsündigung* (als Akt) die primordiale Wirklichkeit (die Grundsündigung als Resultat) geschaffen zu haben (wissentlich und absichtlich, keineswegs fahrlässig), die im Sinne der durch sie mitgesetzten Weltordnung *conditio sine qua non* für Übel ist, welche zudem durch sie [innerhalb der Weltordnung] (real-)ermöglicht, ja nahegelegt werden und im weiteren Verlauf auch in katastrophalem Ausmaß wirklich geworden sind, ohne dass der Schöpfer das verhindert hat (was er hätte können, allerdings um den Preis, *permanent* – und nicht bloß dann und wann – gegen seine eigene, mit der Grundsündigung installierte Weltordnung zu verstoßen).

Und es wird noch schlimmer kommen, als es schon gekommen ist; davon ist auszugehen. Hätte Gott also *gar nichts* schaffen sollen? Oder eine Welt ohne jedwede Negativität? Wäre *das* das moralisch Richtige für einen wie ihn?

Die unendliche und für die menschliche Erkenntnis unerschöpfliche, aber gänzlich leblose – kristalline – Welt der Zahlen ist für eine Welt ohne Negativität ein mathematisches Modell; allerdings braucht sie gar nicht geschaffen zu werden, sondern besteht im Geiste Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Man – denkt „man“ wie ich – zögert sehr, diese Fragen zu bejahen, und sagt: „Wohl doch nicht“, und stellt gleich eine weitere Frage: „Aber musste die Welt, als lebendig dramatische, denn gleich eine so schreckliche werden?“

Einstweilen sei, statt eine Antwort zu geben, dies gesagt: Im *Exsultet* der Osterliturgie wird die Schuld, zu deren Sühne das Große Opfer geschah, gepriesen als *felix culpa* – verstanden freilich (fälschlich) als *culpa* des Menschen, *felix* für uns Menschen im Erlösungsendeffekt: „O *felix culpa*, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem! [wörtlich: „O glückliche Schuld, die solchen, so großen Erlöser <Loskäufer> sich gewonnen hat!“]; in der *Messbuch-Übersetzung*: „O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden!“]. Kann nun aber die Schuld, um die es in Wahrheit beim Großen Opfer geht, die Gottesschuld, die Grundschöpfungsschuld, eine *culpa* sein, die *felix* für uns Menschen ist – *anstelle* der menschlichen Erbschuld und *anstelle* auch der menschlichen Gesamtschuld, die im Gefüge der Erlösung, wie längst gesehen, eine *felix culpa* für uns schon aus dem Grund nicht sein können, weil sie als die Große Schuld, zu deren Sühne das Große Opfer geschah, gar nicht infrage kommen? Doch *wie* könnte die Gottesschuld eine *felix culpa* für uns (aber natürlich nicht *von* uns) sein? Sie ist ja keine Schuld, von der *wir* (sondern Gott) durch das Große Opfer befreit werden (sofern dieses erfolgt ist und erfolgreich ist). *Aber* die weiteren Folgen des Großen Opfers (in seiner *wahren* Deutung) mögen in der Tat für uns Menschen *glückliche* sein und dadurch die Gottesschuld zu einer *felix culpa* für uns machen – *vorausgesetzt*, dass, wie es *Christenmenschen* qua *Christenmenschen* zu vertrauen obliegt, die biblische Botschaft *im Wesentlichen* wahr ist (von den Aussagen in ihr, die die traditionelle – letztlich paulinische – Deutung des Großen Opfers inspirierten, *abgesehen*). – Wir werden sehen.

7 Der zweite Akt der Erlösung des Menschen

Der zweite Akt der Erlösung des Menschen ist die Auferstehung des Menschensohnes nach seinem im Großen Opfer erfolgten Tod, also empirisch-historisch die Auferstehung Jesu am übernächsten – gewöhnlich als „dritter Tag“ bezeichneten – Tag nach seinem Kreuzigungstod. Paulus hat oft nicht recht mit seinen theologischen und moralischen Auffassungen; mit den folgenden Aussagen (1. Kor 15, 12–19) hat er aber *unbedingt* recht:

„Wenn aber Christus gepredigt wird, daß er ist von den Toten auferstanden, wie sagen denn etliche unter euch: Es gibt keine Auferstehung der Toten? Gibt es aber keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferstanden. Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich. Wir würden aber auch erfunden als falsche Zeugen Gottes, weil wir wider Gott gezeugt hätten, er habe Christus auferweckt, den er nicht auferweckt hätte, wenn doch die Toten nicht auferstehen. Denn wenn die Toten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden; so sind auch die, die in Christus entschlafen sind, verloren. Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen.“

Der christliche Glaube *steht* mit der Auferstehung Jesu als *reales* Ereignis (wenn auch die Ausgestaltung dieses Glaubens noch sehr davon abhängt, was dieses Ereignis, als ein reales, *bedeutet*); wenn aber die Auferstehung Jesu *kein* reales Ereignis ist, dann ist der christliche Glaube *hinfällig*.

Die Entstehung einer neuen Religion wäre *dann* nicht gerechtfertigt. Wenn die Auferstehung Jesu kein reales Ereignis ist, dann kann sein Auftreten in der Geschichte gut vollständig begriffen werden, als der tragisch missglückte Versuch eines Einzelnen, das Judentum der damaligen Zeit *menschlicher* zu machen bzw. es zu *seinem guten Wesen* zu bringen. Dann würden die Wundertaten, die von ihm berichtet werden – *wenn* sie denn wirklich geschehen sind –, nur darauf hinweisen, dass er *wirklich mit herausragender Vollmacht* ein Prophet des Judentums war. Dann wäre, dass Jesus sich als Sohn Gottes (des Vaters) sah und sein Leiden und seinen Tod und seine Auferstehung vorher ankündigte – *wenn* denn die Berichte davon korrekt sind –, jedenfalls eine *partielle, nicht unerhebliche* Fehleinschätzung seiner selbst: „Wenn er auch ein echter Prophet gewesen sein mag, er war eben zugleich auch nur ein schwacher Mensch, der sich selbst in seinem schweren und gefährlichen Prophetenamt Mut machen musste, und *nicht* der Sohn Gottes“, mag da einer sagen. Aber alles ist anders, wenn die Auferstehung Jesu ein *reales* Ereignis ist.

Was besagt es, dass ein Ereignis *real* ist? Es besagt, dass es etwas *Wirkliches* (und nichts *bloß Mögliches*) ist, wobei ein Ereignis, das etwas Wirkliches ist und, wie im vorliegenden Fall, der Vergangenheit angehört, ein Ereignis ist, *das wirklich geworden ist, das geschehen ist, das stattgefunden, sich ereignet hat*. Nun wären allerdings auch wirklich gewordene Hal-

luzinationserlebnisse von Jesu Auferstehung Ereignisse, die geschehen sind (*wenn* sie geschehen wären). Man beachte aber, dass ein Halluzinationserlebnis von Jesu Auferstehung zwar ein Ereignis, aber nicht das Ereignis der Auferstehung Jesu ist. Ist das erstere Ereignis etwas Wirkliches, so ist es das letztere noch lange nicht.

Man könnte allerdings auf den Gedanken kommen, die Auferstehung Jesu, an deren Realität man „aus naturwissenschaftlichen Gründen“ nicht glauben kann, *theologisch zu ersetzen* durch mehrere Halluzinationserlebnisse verschiedener Menschen von Jesu sehr lebendigem Auftreten nach seinem Tod – an deren Realität als Ereignisse *in einigen (nicht ganz wenigen) Köpfen* man bei aller „Naturwissenschaft“ noch gut glauben zu können meint. Dazu sieht man die fraglichen – rein postulierten und unterstellten – Halluzinationen als *von Gott verursacht* an. Jedoch, gegen eine Verursachung von ihnen durch Gott sprechen letztlich (rechtbesehen) dieselben „naturwissenschaftlichen Gründe“ wie gegen die (Realität der) Auferstehung Jesu selbst. Sind sie aber nun nicht von Gott verursacht, so werden die fraglichen – rein postulierten und unterstellten – Halluzinationen *theologisch wertlos (psychologisch wertlos würden sie dadurch natürlich nicht, solange sie nur psychische Realitäten bleiben)*. *Nota bene*: Eigentlich handelt es sich bei den angeblich naturwissenschaftlichen Gründen gegen die Realität der Auferstehung Jesu um *metaphysische* Gründe (was die in dieser Anmerkung gesetzten Anführungsstriche erklärt), nämlich: um die Verabsolutierung der Naturgesetze – ihre Erhebung zu aus sich heraus bestehenden, selbstnotwendigen Gesetzen – innerhalb des naturalistischen Weltbilds, *sowie*, im selben Weltbild, um die kausale Abschließung der Welt gegen ein Außerhalb der Welt. Dergleichen geht *bei Weitem* über naturwissenschaftlich noch Rechtfertigbares hinaus.

Worin aber *besteht* die Auferstehung Jesu? Sie besteht in der lebendigen Wiederkehr derselben psycho-physischen Person – Jesus – am übernächsten Tag nach ihrem Tod, und zwar in Raum und Zeit, teils in transformierter, teils in beibehaltener Gestalt. Das stärkste Argument, welches *dagegen* spricht, dass *dieses* Ereignis geschehen ist, ist, dass seine Realität den Naturgesetzen, wie wir sie kennen, widersprechen würde. Doch die Naturgesetze, wie wir sie kennen, sind womöglich nicht die Naturgesetze, *wie sie wirklich sind*, nämlich *so*, wie sie der Schöpfer angeordnet hat – wobei sie womöglich *im Wesentlichen* tatsächlich *so* sind, wie wir sie kennen, *aber* zudem Ausnahmeklauseln haben. Und selbst, wenn die Naturgesetze *ganz so* sind, wie wir sie kennen (also ganz ohne Ausnahmeklauseln), dann muss es doch dem Schöpfer, der sie angeordnet hat, erlaubt sein, sie ausnahmsweise aus wichtigem Grund *zu brechen* (und brechen *kann* er sie, da er sie ja auch anordnen, effektiv einsetzen konnte).

Das stärkste Argument, welches *dafür* spricht, dass *eben jenes* Ereignis geschehen ist, ist der opferbereite Enthusiasmus der Verkündigung, der kurz nach der Zeit, an der jenes Ereignis eingetreten sein muss (wenn es denn eingetreten ist), die Menschen aus dem Umkreis Jesu ergriff – wobei sie sich zur Rechtfertigung ihres Enthusiasmus stets auf die Realität jenes

Ereignisses beriefen. Ihr Enthusiasmus erwies sich als stark genug, eine Weltreligion an den Start zu bringen. Doch andererseits weiß man, dass ein Enthusiasmus beliebiger Stärke, auch ein kollektiver, aus einer Illusion geboren sein kann. Freilich war der urchristliche Enthusiasmus – *anders* als bekanntermaßen illusionsgeborene Enthusiasmen – *kein* Strohfeuer, alles andere als das.

Nach grundchristlicher Auffassung ist die Auferstehung Jesu ein raumzeitliches makroskopisches Ereignis, also etwas, das, wenn es real wird, sich *nicht* nur im Bewusstsein von Bewusstseinssubjekten bzw., populär gesagt, „nur in den Köpfen“ abspielen kann. Wie man sich dann des Weiteren – vorausgesetzt und angenommen die grundchristliche *inhaltliche* Auffassung von der Auferstehung Jesu– zur *Realität* dieses Ereignisses stellt, hängt entscheidend davon ab, wie man sich zum kausalen Ursprung der Welt stellt. Wenn man die Welt als von Gott geschaffen ansieht, dann kann man mit der Auferstehung Jesu kein prinzipielles Problem haben. Etwas anderes ist es natürlich, wenn man die Welt *als nicht von Gott geschaffen* ansieht.

Folgt man grundchristlicher Lehre in der Auffassung davon, um welches Ereignis, inhaltlich betrachtet, es sich bei der Auferstehung Jesu handelt, und zudem in der Auffassung, dass eben dieses Ereignis real – oder: etwas Wirkliches – ist [ein Ereignis ist, das wirklich geworden, geschehen ist; stattgefunden, sich ereignet hat], dann hat man einen großen Schritt getan: Man hat die *Wirklichkeit* eben *dieses* Ereignisses glaubend angenommen. Was noch fehlt, ist die Beantwortung der Frage, was dieses Ereignis theologisch-metaphysisch *bedeutet*, insbesondere angesichts des vorausgehenden Großen Opfers. Die *Wirklichkeit* des Ereignisses hat man, seine *tieferen Bedeutung* noch nicht.

Festzuhalten ist nun zunächst, dass das Folgende ein *erstes* Paar von zentralen, wahren, gleichbedeutenden Aussagen ist – ein an dieser Stelle im Text schon vertrautes Paar (das zugehörige, ebenfalls schon vertraute *andere* erste Paar von zentralen, wahren, gleichbedeutenden Aussagen bleibe implizit):

[B3*] Der Menschensohn opfert sich selbst für die Sühne *der Grundsündigungsschuld* der Gerechtigkeit schaffenden Macht, also [im gegebenen Zusammenhang]: dem göttlichen Vater.

[B'3*] Der menschlich inkarnierte göttliche Sohn opfert sein menschliches Leben für die Sühne *der Grundschöpfungsschuld* dem göttlichen Vater [:= der Gerechtigkeit schaffenden Macht].

Und *an seine Seite* tritt jetzt das folgende *zweite* Paar von zentralen, wahren, gleichbedeutenden Aussagen:

[C] Der Menschensohn steht am übernächsten Tag nach seinem Opfertod lebend als Menschensohn vom Tode auf.

[C'] Der menschlich inkarnierte göttliche Sohn hat am übernächsten Tag nach der Opferung seines menschlichen Lebens wiederum ein menschliches Leben als menschlich inkarnierter göttlicher Sohn angenommen.

Eine theologisch befriedigende sinnvolle Verbindung zwischen den beiden Aussagenpaaren ist nun aber alles andere als leicht zu sehen. Muss man nicht den Kreuzes-Tod Jesu ganz anders deuten, als es im vorausgehenden Kapitel ausgebreitet wurde, um überhaupt eine sinnvolle Verbindung zwischen Kreuzes-Tod und Auferstehung Jesu herstellen zu können?

Tatsächlich gibt es eine – heutzutage außerordentlich beliebte und weitverbreitete – Deutung des Kreuzes-Todes Jesu, die diesen qualvollen Tod – unter völliger Beiseitlassung des Sühneopfergedankens – rein als Solidaritätsakt Gottes mit allen unschuldig leidenden Menschen (in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) versteht: Gott selbst, in der Person des Menschensohnes, begibt sich in eine Maximalsituation unschuldigen menschlichen Leidens und bekundet dadurch sein *ganz konkretes Mit-Leiden* mit allen unschuldig leidenden Menschen (man denkt dabei vordringlich an die gerade aktuellen Opfer machtpolitisch motivierter Gewalt, aber massenweise unschuldig Leidende gibt es auch durch Krankheiten, Unfälle, Katastrophen: durch die sogenannte „höhere Gewalt“).

Diese Deutung hat einige sie empfehlende Züge: *Erstens*, bei ihr ist es völlig klar, warum der göttliche Sohn menschlich inkarniert wird (sich menschlich inkarniert) und *als Mensch* leidet und stirbt. *Zweitens*, es ist bei ihr völlig klar, warum *aus menschlicher Perspektive* (der empirisch-historischen, *nicht* der metaphysischen Perspektive: der göttlichen) die Kreuzigung Jesu ein schreiendes *Unrecht* größter Grausamkeit des Schmerzes und der Erniedrigung ist;²⁴

²⁴ Die Bezeichnung „Justizirrtum“ kann da als ein unerträglicher Euphemismus erscheinen.

denn *ihm* soll es ja solidarisch so gehen, wie es nun eben vielen Menschen gegangen ist und noch vielen gehen wird. *Drittens*, es ist bei ihr völlig klar, warum der Kreuzes-Tod Jesu von seiner alsbaldigen Auferstehung gefolgt werden *muss*. *Warum „muss“? Weil mit bloßem solidarischen Mit-Leiden, oder unmissverständlicher: Auch-Leiden – „Du, Mensch, leidest, also leide ich auch, und zwar genauso sehr oder noch viel mehr. Schau nur her“ –, keinem Menschen in seiner schrecklichen Not im Mindesten geholfen ist (während doch echte Solidarität mit den unschuldig leidenden Menschen die umfassende Hilfe von Gott, dem diese Hilfe möglich ist, geradezu fordert). Deswegen also erfolgt alsbald die Auferstehung Jesu als Paradigma vorab für die Gerechtigkeit, die alle unschuldig leidenden und darin (oder später) sterbenden Menschen dereinst erfahren werden: „[U]nd Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen.“ (Offb 21, 4.)*

Man wird jedoch zugeben müssen, dass ein gottmenschliches Leiden bis zum Tode *bloß* um des solidarischen *Auch-Leidens* willen, *gefolgt* von der gottmenschlichen Auferstehung als Paradigma der künftigen Gerechtigkeit für alle unschuldig Leidenden, *unnötig* erscheint. Um den Leidenden Hoffnung zu geben auf ultimative Gerechtigkeit – manchmal, aber heutzutage immer seltener, an Gewissheit herankommende Hoffnung –, gibt es andere Mittel (andere abrahamitische Religionen bieten sie an) als ein Kreuzes-Tod Jesu, der um willen des gottmenschlichen solidarischen *Auch-Leidens* erfolgt *und* gefolgt wird von der gottmenschlichen Auferstehung als Paradigma des Kommenden, wo dann alles richtiggestellt werden wird.

Die betrachtete alternative Deutung des Kreuzes-Todes Jesu will den Sühneopfergedanken – *so*, wie er *traditionell* inhaltlich gefüllt ist: nämlich als *auf menschliche Schuld* bezogen – *vermeiden*, und damit *vermeiden* ein für moderne Gemüter geradezu unerträgliches Bild von Gott als unerbittlich gerechtem Richter. Welcher nach *traditioneller* – wie hier argumentiert wurde: *absurder* – Auffassung, wenn er auch unerfindlich gnädig *unser* – der Schuldigen – schont, seines eigenen Sohnes – des Unschuldigen, *menschlich inkarnierten* – doch nicht schont, noch in seiner strafenden Gerechtigkeit noch schonen kann (nach unserer Schonung): Um der Gerechtigkeit Genüge zu tun, muss für *die menschliche Schuld Strafe am Menschen* erfolgen, also angesichts *unser aller*, der Schuldigen, höchstrichterliche Schonung am – unschuldigen – *menschlich inkarnierten* göttlichen Sohn (was den Vorteil – in der Absurdität –

hat, dass dann – wegen dessen mitpräsender Göttlichkeit – die Bestrafung *eines einzigen Menschen* für die Gerechtigkeit ausreicht).

Jedoch, der Sühneopfergedanke lässt sich nicht gut vermeiden, wenn er auch inhaltlich *anders* zu füllen ist, als er *traditionell* (und leider *absurd*) gefüllt wurde. Denn Gott ist am Tod, am Leid, am Geschrei und Schmerz der Menschen (von den Tieren ganz zu schweigen) und am Bösen ja nicht ganz unschuldig: wegen der Bedingungen (einschließlich der naturgesetzlichen „Spielregeln“), die er in der Grundschöpfung gesetzt hat; und vielleicht ist er an alledem Besagten nicht ganz unschuldig auch noch in anderer, direkterer Weise.²⁵ Und *allerdings*: Gott ist im Großen Opfer unerbittlich gerecht; er ist unerbittlich gerecht gegenüber sich selbst.

Freilich ist bei der mit *der Gottesschuld* (und nicht mit irgendeiner Menschenschuld) arbeitenden Sühneopfertheorie (des Heilsgeschehens) nicht so gut wie bei der konkurrierenden *Solidaritätstheorie* zu sehen, was die Auferstehung Jesu nach seinem Kreuzes-Tod an tieferer Bedeutung *für uns Menschen* hat – außer natürlich, dass für diejenigen Menschen, welche unter allen Menschen, die bloß Menschen sind, noch am nächsten *dabei* waren, unbezweifelbar sicht- und greifbar geworden ist, dass Jesus der Menschensohn ist: der menschlich inkarnierte göttliche Sohn des göttlichen Vaters („Mein Herr und mein Gott“, sagt Thomas gemäß *Joh 20, 28*); für die Autorität Jesu *als Lehrer*, für die Zertifizierung *seiner Lehre* ist damit das Maximum erreicht.

Das Große Opfer – so, wie es hier schließlich gedeutet wurde, nämlich im Sinne der mit der Gottesschuld arbeitenden Sühneopfertheorie – war ja zwar erfolgreich (davon sei ausgegangen), hätte aber auch erfolgreich sein können ganz ohne die Auferstehung.

Als erfolgreiches Sühneopfer stellt das Große Opfer retributive Gerechtigkeit her, die Gott, die Trinität, als Schuldigen betrifft. *Dies* in der Welt vollbracht, folgt, *logisch gesehen*, nichts Weiteres für die Welt, geschweige

²⁵ Der oft unbegreiflich maßlose Jähzorn Jahwes ist aus dem Alten Testament bekannt, zudem sein Wille, Menschen grausamen Prüfungen zu unterziehen (Hiob!). Natürlich handelt es sich hier um *Geschichten*, deren Wahrheitsgehalt dahinsteht. Am plausibelsten ließe sich ein Hinausreichen der Gottesschuld über die Grundschöpfungsschuld [die zunächst strikt und eng aufgefasste] an der von Gott offenbar unzählige Mal unterlassenen Hilfeleistung festmachen, unzählige Mal unterlassen auch dann, wenn man nur die allerunschuldigsten und am meisten seine Hilfe benötigenden und verdienenden Opfer in Betracht zieht. Nebenbei bemerkt: Schon allein dann, wenn Gott *diesen* mehr Hilfe geleistet hätte, wäre die – nicht schon *in toto* am Weltursprung, sondern *in toto* erst im weiteren Weltverlauf gewichtig gewordene – Grundschöpfungsschuld [und zwar die zunächst strikt und eng aufgefasste] nicht so schwer ausgefallen, wie sie *de facto* ausfällt. [Freilich: Schuld verlangt die Kausalität des Schuldigen, jedenfalls an ihrem Ursprung, und die ist im Fall von *Unterlassungen* im Allgemeinen nicht so klar und deutlich zu fassen. Doch Gottes Kausalität ist ja *ubiquitär* durch die naturgesetzliche Weltordnung, die er eingerichtet hat, und durch seine zentrale Rolle bei der kontinuierlichen Verwirklichung des fortschreitenden Weltverlaufs. Gottes *Unterlassen* ist stets Gottes unmirakulöses, „normales“, dabei doch *in Klarheit* kausales Tun – und ist als solches sehr wohl ohne Weiteres in der Lage, ihm Schuld zu akkumulieren.]

denn *in* der Welt, *wenn auch* die Schuld, um die es im Großen Opfer geht, eine Schuld ist, die an der Welt durch die Grundschofung erworben worden ist (und eventuell durch weitere, spätere Akte Gottes) und deren Schwere ausgehend von der Grundschofung über den gesamten Weltverlauf hin (also auch über den zur Zeit des Großen Opfers noch zukünftigen Weltverlauf hin) *wächst*.

Man beachte genau: Gottes Pflicht ist einzig und allein das, was er dem objektiv moralisch Guten schuldet, und Gottes Schuld ist somit einzig und allein die (in retributiver Gerechtigkeit zu sühnende) Verletzung dieser Pflicht; *unabhängig* vom objektiv moralisch Guten *schuldet* Gott nichts, auch *uns* nichts. [*Entsprechend* gilt aber auch: Unsere Pflicht ist einzig und allein das, was jeder/jede dem objektiv moralisch Guten schuldet, und unsere Schuld ist somit einzig und allein die (in retributiver Gerechtigkeit zu sühnende) Verletzung dieser Pflicht; *unabhängig* vom objektiv moralisch Guten *schulden* wir nichts, auch Gott nichts. Insbesondere schulden wir *ihm* keine Verehrung oder Liebe *schon allein deswegen*, weil er so mächtig und so wissend und so heilig ist. Psychologisch mag Verehrung und Liebe oftmals *schon allein deswegen* motiviert sein, aber *schon allein deswegen* geschuldet ist sie niemals.]

Ist, was Gott schuldet, allein im objektiv moralisch Guten begründet, so kann es dennoch sein, dass Gott seinen Geschöpfen, insbesondere uns, etwas schuldet – eben aufgrund des objektiv moralisch Guten etwas schuldet, und es verbietet sich die Lehre, dass Gott seinen Geschöpfen schlicht deshalb, weil er deren Schöpfer ist, *nichts* schuldet (eine Lehre, die in *Röm 9, 20–21*, implizit ist). Ein Autor schuldet seinen Gestalten, die er qualvoll sterben lässt, allerdings nichts; aber diese, von ihm geschaffenen Gestalten sind nun eben auch keine realiter fühlenden Wesen.

Wäre die Auferstehung nun ausgeblieben, so könnte ein Mensch, der (irgendwoher) über die in dieser Schrift *bislang* dar- und festgestellte metaphysische Dimension des empirisch-historisch greifbaren Kreuzes-Todes Jesu im Bilde und von ihr überzeugt wäre, sagen: „Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen.²⁶ So hat sich also Gott schließlich für seine Schöpfung selbst bestraft und von der Schuld an seiner Schöpfung entschuldigt.“ Und er könnte – mit dem Anklang der Enttäuschung – fragen: „Der Gerechtigkeit ist Genüge getan. Aber was hat das nun *uns* geholfen?“ Und die Antwort müsste da wohl tatsächlich sein: „Nichts.“ Wäre Christus nach dem Großen Opfer nicht auferstanden, dann wäre es zweifellos so, wie Paulus sagt (siehe oben), dass es ist, wenn Christus nicht auferstanden ist: „so seid ihr noch in euren Sünden“;²⁷ und es wäre gut und richtig, hinzuzufügen: „so seid ihr noch in euren Leiden, heil- und hoffnungslos“.

Es ist gedanklich möglich und theologisch empfehlenswert, die hier vertretene Sühneopfertheorie, wonach der Kreuzes-Tod Jesu in Sühne für die Gottesschuld geschieht (während die *traditionelle* Sühneopfertheorie nicht haltbar ist), mit den Vorteilen der Solidaritätstheo-

²⁶ Vgl. *Matth 27, 54*.

²⁷ *1. Kor 15, 17*.

rie zu verbinden, und zwar nicht in einer künstlichen Nebeneinandersetzung, sondern *organisch*. Das Große Opfer – die im Großen Opfer implizit vollzogene sühnende Strafe – ist dann *auch* ein Akt der Solidarität (des Auch-Leidens, des Mit-Leidens) mit den unschuldig leidenden Menschen *und* wird, qua Akt der Solidarität, ganz natürlicherweise (ja geradezu zwangsläufig, wie oben ausgeführt wurde) vollendet in einer weiteren und allererst wirklich effektiven Liebes-Tat: in der Auferstehung Jesu; die für Jesus *am eigenen Leib* aktual ist, für andere Menschen aber *an Jesu Leib* ein aktuelles Paradigma verheißener Überwindung ist, verheißenen Sieges der Gerechtigkeit (*nicht* bloß der retributiven).

Man beachte: Die Auferstehung ist eigentlich nur für den Menschen da, nur Menschen können sie wirklich brauchen; ein Gott – qua Gott und unsterblich – braucht sie eigentlich nicht. So hätte der Menschensohn nach Vollzug des Großen Opfers und nach der dadurch erlangten Sühnung der Gottesschuld – im vollen Genügetun der diese Schuld betreffenden retributiven Gerechtigkeit – einfach *als Mensch* totbleiben und seine zweite, menschliche Natur „still und leise“ wieder ablegen können – koinzident mit der vollendeten Hingabe seines menschlichen Lebens – und wäre doch der göttliche Sohn geblieben, „der du mit dem Vater in der Einheit des Heiligen Geistes lebst und regierst von Ewigkeit zu Ewigkeit“, wie es im kirchlichen Gebet heißt.

Dass das Große Opfer über sein Sühneaktsein hinaus *auch* ein Akt der Solidarität mit den unschuldig leidenden Menschen ist – das scheint nur *angemessen*, angesichts dessen, dass Menschen nicht nur diejenigen sind, die aus den von Gott durch die Grundschöpfung gesetzten Realmöglichkeiten das meiste des Bösen machen, das daraus insgesamt gemacht wird, sondern auch diejenigen sind, die aus diesen Möglichkeiten das meiste und das Schlimmste an *menschlichem Leid* (vom *tierlichen Leid* gar nicht zu reden) freisetzen, das daraus überhaupt freigesetzt wird, die Erde damit überflutend.

Die Opferung des Menschensohnes und die nachfolgende Auferstehung des Menschensohnes scheinen als metaphysische Ausdeutungen empirisch-historischer Ereignisse einen gewissen Anthropozentrismus aufzuweisen, der sich zwar *so, wie gerade erfolgt*, rechtfertigen ließe (nämlich in dem Satz, der dieser Anmerkung vorausgeht), aber an dem sich dennoch manche stören mögen. Doch der Eindruck des Anthropozentrismus lässt sich mildern, indem man die Menschen *pars-pro-toto*-repräsentativ für alle leidensfähigen Lebewesen stehen lässt, was nicht unangemessen ist angesichts ihrer, der Menschen, in der animalischen Leidensfähigkeit tief verwurzelten, diese umfassenden und zugleich sie überragenden Leidensfähigkeit. (Übrigens: Es will mir scheinen, dass die an die traditionelle Ikonographie angelehnte bildliche Darstellung der Kreuzigung eines Frosches genauso wenig eine Blasphemie ist, wie eine solche die an die traditionelle Ikonographie angelehnte bildliche Darstellung der Auferstehung eines Frosches wäre.)

Der sich im Großen Opfer für die Grundschöpfungsschuld aus seiner vollkommenen Gerechtigkeit heraus strafende Gott tut dies *angemessen* dadurch, dass er selbst *als Mensch* das

menschliche (und damit auch animalische) Leid zum Tode fühlt, für welches er durch Schöpfung der primordialen Wirklichkeit die (im Rahmen des gesetzten Kontingenten) notwendigen Bedingungen (*conditiones sine qua non*) geschaffen hat und welches er ermöglicht, ja nahegelegt, teils unter gar nicht entlegenen Bedingungen unumgänglich gemacht hat. Und es ist *angemessen*, dass er über die Sühne hinaus *Wiedergutmachung* leistet, wovon nun die Auferstehung Jesu nur der verheißungsvolle Anfang ist. Der Mensch ist eben alles andere als ein bloßer Zuschauer, ein Zaungast eines göttlichen Sühnedramas, das sich in Raum und Zeit – quasi zufällig vor seinen Augen – vollzieht.

Die fragliche Wiedergutmachung ist nicht bedingungslos. Denn, wie gesagt (im vorausgehenden Kapitel), alle menschliche Schuld vor und bei und nach dem Großen Opfer besteht *in vollem Umfang* weiter (deshalb, weil das Große Opfer, in sich genommen, menschliche Schuld gar nicht betrifft, es in ihm – Sühne anzielend – gar nicht um menschliche Schuld geht). Also: Der Boden zum Empfang der Wiedergutmachung – die sich mit der durch das *erfolgreiche* Große Opfer geleisteten göttlichen Sühne nicht aus innerer Notwendigkeit, aber doch in Angemessenheit verbindet (zumal dann, wenn Gott nicht nur gerecht, sondern auch *liebend* ist: *ein Vater*) – muss erst bereitet werden. Das setzt ein Erkennen und ein Wollen aufseiten der Empfangenden voraus. Sie müssen die je eigene Schuld (wenn vorhanden) erkennen und ehrlichen Herzens bereuend anerkennen und willens zu deren Sühne sein. Sie müssen diese Sühne auch leisten; da aber ihre jeweilige Schuld ohne die Gottesschuld – die Grundschöpfungsschuld – gar nicht existieren würde, *kann* (doch muss keineswegs) die Sühne schon allein in jenem Bereuen selbst bestehen, *sofern* Bedingungen erfüllt sind, die zugleich auch weitere Bedingungen für den Empfang der Wiedergutmachung sind, nämlich: *sofern* sie (die Empfangenden) *anerkennen*, dass *die Hauptsache* schon getan ist: dass die Sühne der Gottesschuld – *der Fundamentalschuld* – schon geleistet ist, *und sofern* sie die zugehörige Gabe der Wiedergutmachung, die in menschlich wünschenswerter Auferstehung *auch für sie* und in ewig seligem Leben *auch für sie* besteht, versöhnten Herzens dankbar *annehmen* – was wiederum voraussetzt, dass sie allererst an die Auferstehung Jesu glauben.

Nicht selten wird aber der Gerechtigkeit wegen zur Sühne *mehr* als bloß das zur-Sühne-willige ehrliche Bereuen erforderlich sein, *selbst* bei dem angesprochenen Anerkennen und Annehmen der Heils-Tat Jesu. Wenn dieses *Mehr* im Leben nicht geleistet wird, dann gibt es dafür nach dem Tod das „Fegefeuer“: *das Purgatorium*.

Es kommt bekanntlich auch vor, dass manche ihre Schuld nicht erkennen, auch wenn sie ihnen vor Augen geführt wird, sie jedenfalls nicht anerkennen, sie nicht bereuen und zu ihrer Sühne nicht willens sind. Andere wiederum hegen einen unüberwindlichen Groll gegen Gott (merkwürdigerweise oft in einem Atemzug damit,

dass sie ihn für nichtexistent erklären) und wollen von einer Wiedergutmachung göttlicherseits „in der anderen Welt“ nichts wissen; diese „Vertröstung“ (die angeblich – angeblich von Menschen fabriziert – nichts weiter dient als menschlichen Herrschaftsinteressen) empört sie nur, wie überhaupt das „Märchen“ eines leidenden und sterbenden und, nachdem er gestorben ist, wiederauferstehenden Gott-Menschen sie nur empört (egal, werden sie sagen, ob sich einer diese „Zumutung“ im Hinblick auf unsere Schuld oder auf die Schuld Gottes ausgedacht hat).

Es gibt keine menschliche Schuld, die von sich aus die ewige Verdammnis nach sich zöge. Jeder Mensch, der in die Welt kommt, bleibt dort endlich lang, und seine dort erworbene Gesamtschuld, wie groß sie auch sei, ist endlich groß (auch die Schuld eines Hitler, Stalin oder Mao). Die Gerechtigkeit verlangt die Sühne dieser Schuld – die aber ebenso endlich ist wie die Schuld –, wenn nicht im Leben, dann nach dem Tod. Doch auch bei und nach der Sühneleistung können reueloser Hochmut (*superbia*) und erkenntnislose Verblendung (*caecitas mentis*) – beide unentwirrbar ineinander – eine Person so sehr im Griff haben, dass für sie, trotz geleisteter Sühne, nur ein Zustand der freudlosen Trostlosigkeit bleibt, der an Verdammnis gemahnt. Dabei muss es – auch nach dem Tod – *keineswegs* bleiben; wobei jedoch kein Mensch gegen seinen Willen erlöst wird, sondern nur, wenn er es aus innerstem, tiefstem Herzen bejaht und die oben (im Haupttext angeführten) Bedingungen der Reue, Anerkennung, Annahme nachträglich erfüllt. Am Ende sind „in der Hölle“ nur diejenigen, die absolut dort sein wollen – aus verhärtetem Hochmut und unbelehrbarer Verblendung.

Auf beiden Seiten, der göttlichen und der menschlichen, ist „reiner Tisch zu machen“, bevor ein neuer Anfang gemacht werden kann. Warum aber wurde „der neue Anfang“ nicht *gleich* (sozusagen), nicht *von Anfang an* gemacht? So merkwürdig es klingt: Deshalb nicht, damit zunächst Unrecht in der Welt sei (göttliches, menschliches und wohl auch noch anderes: nichtmenschlich-tierliches und englisches), das, nach langem dramatischen Kampf zwischen Gut und Böse, am Ende überwunden wird *durch* gerechte Sühne und zugehörige angemessene [dem Eintreten nach, aber auch der Größe nach angemessene] Wiedergutmachung²⁸ – damit die ewige Seligkeit das Gewicht, den Ernst, die existenzielle Schwere habe, ohne die sie nicht die wahre *Seligkeit* wäre.

Im Neuen Testament, in Anknüpfung an das Alte Testament, gibt es, was göttliche Schuld, göttliche Sühne und zugehörige göttliche Wiedergutmachung in ihrer Bedeutung für uns Menschen angeht, eine diesen gesamten Sinnkomplex zum Ausdruck bringendes Inbild; Jesus spricht zu Nikodemus:

²⁸ Anders gesagt: *durch* schlussendliche Herstellung der universellen Gerechtigkeit *in Vollkommenheit*. Ist *allein* gerechte Sühne universell gewonnen – *ohne* zugehörige angemessene Wiedergutmachung –, so wäre die hergestellte universelle Gerechtigkeit noch keine *in Vollkommenheit*. Man beachte: Die universelle Gerechtigkeit *in Vollkommenheit* ist noch nicht die *Allversöhnung*, wie aus der zuletzt gegebenen Anmerkung im Text schon hervorgeht. Denn zur universellen Versöhnung muss die passende Wiedergutmachung nicht nur universell gegeben, sondern auch universell angenommen werden; dass sie universell angenommen wird, wird aber vielleicht ausbleiben. Somit wird auch die Allversöhnung vielleicht ausbleiben.

„Und wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muß des Menschen Sohn erhöht werden, auf daß alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben. Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn gerettet werde.“ (*Joh 3, 14–17.*)

Er spielt damit sowohl auf seinen kommenden Kreuzes-Tod an als auch auf die nachfolgend zitierte alttestamentarische Geschichte; nur vor diesem alttestamentarischen Hintergrund wird der Sinn von Jesu Worten – den oben aus dem Johannesevangelium zitierten – gänzlich sichtbar (ob er sie nun selbst gesagt hat oder ob sie ihm – sein Leben, Sterben und Auferstehen theologisch auslegend – nur in den Mund gelegt wurden):

„Und das Volk wurde verdrossen auf dem Wege und redete wider Gott und wider Mose: Warum hast du uns aus Ägypten geführt, daß wir sterben in der Wüste? Denn es ist kein Brot noch Wasser hier, und uns ekelt vor dieser mageren Speise. Da sandte der Herr feurige Schlangen unter das Volk; die bissen das Volk, daß viele aus Israel starben. Da kamen sie zu Mose und sprachen: Wir haben gesündigt, daß wir wider den Herrn und wider dich geredet haben. Bitte den Herrn, daß er die Schlangen von uns nehme. Und Mose bat für das Volk. Da sprach der Herr zu Mose: Mache dir eine eherne Schlange und richte sie an einer Stange hoch auf. Wer gebissen ist und sieht sie an, der soll leben. Da machte Mose eine eherne Schlange und richtetet sie hoch auf. Und wenn jemanden eine Schlange biß, so sah er die eherne Schlange an und blieb leben.“ (*4. Mose 21, 4–9.*)

Die *feurigen Schlangen* sind ein Böses, das von Gott (also: von der Trinität, also von jeder Person der Trinität, denn wir haben es mit einem *opus trinitatis ad extra* zu tun, allererst allerdings mit einem *opus Jahwes*, des göttlichen Vaters) dem Volk Israel geschickt wird: in unduldsamem und – es ist nicht zu leugnen – bösem Zorn, wie es der Zorn eines Vaters ist, der auf seine Kinder, weil sie quengeln, was für ihn im Augenblick schwer zu ertragen ist, brutal einschlägt. Die auf einer Stange erhöhte *eherne Schlange* ist die – eigentümlich *magische* – Möglichkeit der Rettung vor den *feurigen Schlangen*, die Gott, durch Demutsgesten besänftigt, dem Volk Israel anbietet.

Jesu Worte implizieren (in sinnvertiefender und sinnvergrößernder Metaphorik), dass er – gewissermaßen – den Platz der erhöhten *ehernen Schlange* einnehmen wird, also am Kreuz erhöht werden wird. Nun ist aber die erhöhte *eherne Schlange* das repräsentative Abbild (*effigies, effigy*) der *feurigen Schlangen* und damit Abbild der von Gott in der alttestamentarischen Situation gesandten Träger von nicht geringem Bösen, und zwar ist sie es gerade zum Zweck der (*magischen*) *Aufhebung dieses Bösen*. Entsprechend ist der gekreuzigte Jesus – der gekreuzigte Menschensohn – die sichtbare Verkörperung („Abbild“) des Trägers der nicht

geringen *Teilschuld*, zum Zweck *der Aufhebung dieser Teilschuld*, an all dem real gewordenen Bösen und real gewordenen Leid – für dieses hat Gott in der Grundschopfung nun eben das ermöglichende, ja es (bei geeigneter Lage) „katalysierende“ Fundament gelegt und ist *inso-*
weit daran schuldig geworden²⁹ – und *zudem* die sichtbare Verkörperung des Trägers der Vollschuld, zum Zweck *der Aufhebung auch dieser Schuld*, an dem Bösen und dem Leid, für das Gott *vollverantwortlich* ist und nicht bloß mittels der Grundschopfung *mitverantwortlich* ist, *sofern solches vorhanden ist* (doch ist es wohl tatsächlich vorhanden³⁰). Hier nun tritt im Neuen Testament etwas hinzu, was im Alten Testament noch fehlt: Die erhöhte *eherne Schlange* ist kein Sühnezeichen, zeigt kein Sühneopfer an (sondern ist das zentrale Element eines zwar von Gott eingesetzten, aber immer noch entschieden magischen Abwendungszaubers); der am Kreuz erhöhte Jesus – der am Kreuz erhöhte Menschensohn – hingegen *ist* ein Sühnezeichen. Doch er hängt nicht etwa zur Sühne irgendeiner menschlichen Schuld da, sondern zur Sühne der Gottesschuld: der Grundschopfungsschuld (inklusive X – wo „X“ für das steht, was an Gottesschuld zur *strikt und eng aufgefassten* [kernmäßigen, basalen] Grundschopfungsschuld noch hinzukommen mag, um die volle Gottesschuld auszumachen).

Durch das Schauen auf die auf einer Stange erhöhte *eherne Schlange* wurde jeder Israelit, der von einer *feurigen Schlange* gebissen worden war, gerettet und blieb am Leben. Jesu auf die alttestamentarische Geschichte anspielenden Worte hingegen implizieren, dass durch das Schauen auf den am Kreuz erhöhten Menschensohn jeder (sonstige) Mensch gerettet wird und das ewige Leben hat. Aber dieses Schauen ist hier nun kein schlichtes Hinsehen mit quasi-magischer Wirkung; gemeint ist vielmehr, dass diejenigen Menschen das ewige Leben in der kommenden Welt haben, die mit dem Kreuzes-Tod Jesu und Jesu Auferstehung geistig in Berührung kommen und sich davon bewegen lassen, *an den Menschensohn zu glauben*, d. h.: *zu glauben*, dass Gott den göttlichen Sohn menschlich inkarniert in die Welt gesandt und zur

²⁹ Nach *Joh 1, 29* ist Jesus inbildlich, angesichts seines Sühneopfers, *das Lamm Gottes*, welches trägt/hinwegnimmt die Sünde der Welt. So ist es, so kann man sehr wohl sprechen (im richtigen Sinn es meinent), wenn man sich allein auf die *menschliche Unschuld* Jesu – des (sowohl göttlichen als auch *menschlichen*) Menschensohns – bezieht. Man kann sich aber auch allein auf seine *göttliche Schuld* beziehen, die gegeben ist durch seine Grundlegung der „Sünde der Welt“; dann ist Jesus – der (sowohl *göttliche* als auch *menschliche*) Menschensohn – inbildlich, angesichts seines Sühneopfers, *die erhöhte eherne Schlange*. Die *menschliche Unschuld* Jesu zeigt an, dass der Mensch an der Gottesschuld, der Grundschopfungsschuld, keinen kausalen Anteil hat; so wie Jesu *Menschsein selbst* anzeigt, dass der Mensch an „der Sünde der Welt“ einen erheblichen kausalen Anteil hat und *mitfolgend* die Gottesschuld, die Grundschopfungsschuld, so groß ausfällt, wie sie, de facto, ausfällt.

³⁰ Vgl. Abschnitt *Sechstens* im vorausgehenden Kapitel und Fußnoten 22 und 25.

(erfolgreichen) Sühneopferung hingegeben hat *und* dass dieser Opferung die Auferstehung des Geopferten folgte.

Davon, dass es bei jener Sühneopferung um die Sühne einer *Gottesschuld*, nicht einer Menschenschuld, geht und dass die Auferstehung des Geopferten der Anfang einer Wiedergutmachung für eine *Gottesschuld* ist; *davon* ist in dem obigen Zitat aus dem Johannesevangelium nicht die Rede. Angedeutet ist allein, dass die „Rettung“ – also in der hier vertretenen Perspektive: die Wiedergutmachung –, weil sie, der Intention nach, das ewige Leben für *alle* Menschen meint, nicht nur gerecht, sondern auch *liebend* ist: „Denn also hat Gott die Welt geliebt ...“. Man kann zudem davon ausgehen (im Lichte des Neuen Testaments insgesamt), dass das heilsgeschichtliche Element menschlicher Reue für die je eigene Schuld, wodurch Menschen überhaupt erst in die Lage versetzt werden, die göttliche Wiedergutmachung zu empfangen, implizit sehr wohl in dem Zitat präsent ist. (In der oben zitierten alttestamentarischen Geschichte ist jenes Element unübersehbar präsent, wenn auch die Reue etwas oberflächlich zu sein scheint: „Da kamen sie zu Mose und sprachen: Wir haben gesündigt, daß wir wider den Herrn und wider dich geredet haben. Bitte den Herrn, daß er die Schlangen von uns nehme.“)

Gott kann, bei all seiner Allmacht und all seiner Liebe, nicht unsere Schuld übernehmen und sie an unserer Stelle erfolgreich sühnen; das ist genauso unmöglich wie, dass er die Vergangenheit ungeschehen macht oder macht, dass 2+2 5 statt 4 ist. Aber Gott kann seine eigene Schuld erkennen und anerkennen und erfolgreich sühnen und angemessene Wiedergutmachung für sie leisten. *Das alles* hat er getan, und es verdient – insbesondere angesichts dessen, *wer* er ist: der allmächtige Gott, dem keine von außen auferlegte Sanktion drohen kann und den nichts, außer er sich selbst, zum Realisieren oder Nichtrealisieren offener Möglichkeiten determinieren kann³¹ – nicht nur unseren Respekt, sondern auch unsere *Liebe*. Aber wahr ist auch: *Nur dadurch*, dass er all jenes getan hat, kann er beides – Respekt und Liebe – von uns noch erlangen (von denen von uns, die guten Willens sind); *woran* ihm (wenn man der Bibel in ihren Hauptpunkten glauben darf) doch gelegen ist (obwohl ihm daran keineswegs gelegen sein muss). Das Heilsgeschehen ist um der Gerechtigkeit willen ge-

³¹ Gott hätte auch seine *Gottesschuld* sühnen („bezahlen“) und dann sich einfach abwenden können; der baren Gerechtigkeit wäre damit Genüge getan gewesen (wenn auch in unserem moralischen Empfinden ein gewisses Ungenügen fühlbar bliebe). Stattdessen dürfen wir in das Osterlied einstimmen: „Christ ist erstanden / von der Marter alle; / des soll’n wir alle froh sein, / Christ will unser Trost sein. / Kyrieleis.“ Zur Versöhnung von Gott und Mensch fehlt nur noch, *dass wir dessen auch wirklich froh sind*, also mit den Worten eines anderen Osterliedes freudig sagen können: „Jesus lebt, mit ihm auch ich! [...] [D]ies ist meine Zuversicht.“ Und es fehlt natürlich, dass Gott seine mit der Auferstehung Christi gemachte Zusage auch wirklich erfüllt. Das wird sich zeigen.

schehen; doch in eins damit auch um willen von Gottes Liebe zu uns (seine aus freien Stücken erfolgende Wiedergutmachung vervollkommnet die Gerechtigkeit, aber überschreitet zugleich deren Grenzen hin zur Liebe) – und dann um willen unserer, antwortenden, Liebe zu *ihm* (der Trinität).

8 Der dritte Akt der Erlösung des Menschen

Sieht man das göttliche Verhalten im Bilde des menschlichen, so wäre einem menschlichen Vater, der sich zu seinen Kindern verhielte, wie Gott – „unser Vater“³² – sich zu uns verhält, längst das Sorgerecht für seine Kinder entzogen worden, ja, er wäre vor Gericht angeklagt und schuldig gesprochen worden. Gott speist viele der Hungernden nicht, er schützt viele der Angegriffenen nicht, er leitet viele der Irrenden nicht, er tröstet viele der Trostlosen nicht, er bewahrt viele nicht vor Unglück und Leid. Natürlich soll ein Vater seinen Kindern einen Freiraum geben, wo er sich mit dem Eingreifen zurückhält; aber einen Freiraum zu geben, wo die Kinder selbstständig Erfahrungen, auch negative, machen können, ist etwas anderes, als seine Fürsorgepflicht zu verletzen. Sehenden Auges nicht einzugreifen, wenn ein Kind dabei ist, das andere totzuschlagen, ist für einen Vater gewiss nicht „passend“; es ist ein Verbrechen. – Und dennoch möchte ich, völlig irrational, beständig unter Tränen rufen: „Herr, erbarme dich! Herr, erbarme dich! Herr, erbarme dich unser!“

Vor dem Kommen Jesu Christi war vom Erbarmen Gottes nichts Gesichertes zu spüren, und nach dem Fortgehen Jesu Christi war vom Erbarmen Gottes nichts Gesichertes zu spüren; so ist es, blickt man vom gegenwärtigen Zeitpunkt aus zurück, den blutigen Korridor der Weltgeschichte entlang. Und blickt man nach vorn, wo der Korridor noch im Dunkeln liegt, so ist auch da nichts Gutes zu erwarten. Es ist ein unentrinnbarer Korridor der Zerstörung, des Schreckens, des Unrechts, des Verbrechens. Das Erbarmen, das *sicher* da war, war das Erbarmen von Menschen für Menschen und zuweilen auch für (andere) Tiere. Freilich ist nach grundchristlicher Auffassung anzunehmen, dass dahinter *ermöglichend* letztlich Gott stand.³³

Nun hat Gott *auch* für jedweden ihm (im gesamten Verlauf der Geschichte der Welt³⁴) vorwerfbarer Mangel an Erbarmen mit Jesu Christi Tod am Kreuz erfolgreich Sühne geleistet.

³² Dabei denkt man in erster Linie an den göttlichen Vater: eine der drei Personen der Trinität; auch Jesus dürfte das bei der Einsetzung des Vaterunsers getan haben. Doch spricht jede der Bitten des Vaterunsers ein *opus extra trinitatem* an; darum ist – gemäß dem Prinzip *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt* – mit dem göttlichen Vater im Vaterunser auch jede der beiden anderen Personen der Trinität angerufen, also die Trinität selbst, also Gott.

³³ Der biologische *Ursprung* des Erbarmens dürfte die (zeitlich und umkreismäßig sehr begrenzte) Liebe des Muttertiers für ihr Junges, ihre Jungen sein; wenn Gott der Schöpfer der Welt ist, dann ist mit der in der Grundschöpfung geschaffenen primordialen Wirklichkeit auch für *das Erbarmen* in der Welt das Fundament, der propositive Ermöglichungsgrund, gelegt.

³⁴ Unter „der Weltgeschichte“ versteht man gewöhnlich die Geschichte der Welt, *soweit sie Menschen involviert und auf Menschen fokussiert ist*, und nicht die gesamte Geschichte der Welt. Von diesem gewöhnlichen Verständnis von „die Weltgeschichte“ wird auch hier, in dieser Schrift, ausgegangen, und also ist hier, in dieser

Die dazu gehörige angemessene (doch, qua Wiedergutmachung, einfache Gerechtigkeit schon übersteigende) Wiedergutmachung begann mit der Auferstehung Jesu Christi. Die Auferstehung Jesu Christi, jedoch, war ein Aufleuchten in der Finsternis, wie das Aufleuchten einer Sternschnuppe in der Nacht, bei dem man sich etwas wünschen darf – mit der Hoffnung, dass es wahr wird. Die Auferstehung Jesu stellt ein *Versprechen* dar – dazu, *was* versprochen wurde, siehe das vorausgehende Kapitel –, ein *göttliches* Versprechen allerdings (wie Christen glauben), auf dessen Einhaltung man also doch wohl vertrauen darf (die tiefe Neigung dazu verspüre ich; andere verspüren *nichts* dergleichen); aber *das Versprechen* – die ersten Christen meinten noch, dass es bald erfüllt würde – ist bis heute nicht erfüllt worden, d. h.: *offenbar –wie es scheint* – bis heute nicht erfüllt worden. Es gibt drei Weisen, und davon noch viele Unterweisen, mit dieser Situation umzugehen:

1. Man geht davon aus, dass *das Versprechen*, trotz gegenteiligen Anscheins, tatsächlich schon im laufenden Prozess seiner Erfüllung ist: Jeder Mensch, der stirbt, steht sofort danach mit neuem Körper – der dennoch in einer gewissen Kontinuität mit dem alten Körper steht³⁵ – in eine neue, zur gegebenen Wirklichkeit parallele Wirklichkeit auf, und zwar nach Maßgabe seiner Würdigkeit eine göttliche Wiedergutmachung zu empfangen.³⁶ Im Fall vollendeter Würdigkeit ist die Neue Wirklichkeit friedvoll, transparent gerecht, das Leben in ihr rein beglückend, in unmittelbarer Nähe zu Gott. Sollte aber noch nicht „alles gut“ sein, weil noch Sühne-im-Blick-auf-Christi-Heils-Tat zu leisten ist – also das, eventuell durch Anerkennen und Annehmen von Christi Heils-Tat ermöglichte, Sühneminimum noch zu leisten ist, oder ggf. (im

Schrift, *die Geschichte der Welt* etwas weit Umfassenderes als *die Weltgeschichte*. Ohnehin ist klar (sei aber doch gesagt), dass hier mit „Geschichte“ nicht etwas über Geschehenes Aufgeschriebenes gemeint ist, sondern das Geschehene selbst. (*Die Geschichte der Welt* ist also – gemäß dem in dieser Schrift zuerst eingeführten Weltbegriff; siehe Kapitel 2 – *die Welt* selbst, wie ja auch *der Weltverlauf* die Welt selbst ist.)

³⁵ Es ist nicht ganz ausgeschlossen, dass die „gewisse Kontinuität“ der Körper tatsächlich (numerische) Identität ist. Aber *neu* ist *dann* der alte Körper doch immer noch: weil er da in der Auferstehung *unvergänglich* geworden ist, was er zuvor nicht war.

³⁶ Für die Auferstehung selbst, allein für sich genommen, ist diese Würdigkeit nicht Voraussetzung und ganz gleichgültig; für den Charakter des Lebens *post resurrectionem* ist sie alles andere als gleichgültig. Doch – es fällt mir auf – die Rede ist hier immer nur von der Auferstehung der Menschen. Ist womöglich die Auferstehung selbst, allein für sich genommen, an die bloße Würde, ein Mensch zu sein, gebunden: an die Würde, die auch dem bösesten Menschen noch zukommt? – Ich persönlich möchte gerne glauben, dass auch die (nichtmenschlichen) Tiere auferstehen, sofern ihnen Unrecht widerfahren ist (und Unrecht ist nicht wenigen von ihnen widerfahren). Die ewige Seligkeit muss ihnen deshalb noch nicht zukommen, sondern ein artgemäß vollkommenes Leben, das sanft endet, scheint auch schon zu genügen. Was aber wird mit den Tieren, die von einem Menschen *geliebt* wurden? Auf niedrigerer Stufe besteht hier das gleiche Verhältnis wie zwischen Menschen und Gott. Wie Gott Menschen zu sich zieht – nach Sühne des Unrechts Gottes und der Menschen – in die neue selige Existenz, so ziehen womöglich im Einklang damit, und im Abbild davon, Menschen – nach Sühne des Unrechts der Menschen und der Tiere – Tiere zu sich in die neue selige Existenz.

purgatorischen Fall) auch noch *mehr* als nur dieses –, dann besteht auch dazu noch die Möglichkeit – bis bei den meisten dann tatsächlich „alles gut“ ist (*womöglich* bei einigen Ausnahmen freilich nun doch *nicht*).

II. Man geht davon aus, dass *das Versprechen*, ganz wie es dem Anschein entspricht, noch nicht erfüllt ist, auch nicht im laufenden Prozess seiner Erfüllung ist, aber sehr wohl erfüllt werden wird. Die Zeit dafür ist noch nicht reif, die Zahl der Seligen noch nicht voll. Die *resurrecturi* befinden sich einstweilen in einem Wartezustand. Der ist, was die schon Verstorbenen angeht, in zweierlei Weise denkbar: Entweder sie sind einstweilen *ganz tot*, oder sie sind zwar physisch tot, aber nicht *ganz tot*, sondern befinden sich in einem Zustand verminderten Lebens, nämlich: reinpsychischen Lebens. Die erstere Weise hat gegenüber der letzteren den Vorteil, dass sie – aber nicht die andere – genau dem Anschein entspricht, den der Anblick eines Toten jedem und jeder von uns geradezu unwiderstehlich aufdrängt. Man muss bei ihr zudem keine schon jetzt bestehende andere Wirklichkeit, ein *Jenseits*, annehmen, was aber die andere Weise selbstverständlich erfordert. Ein geringfügiger Nachteil der Ganz-Tod-Theorie ist, dass für nach dem Tod erbrachte, aber, wovon man *traditionell* stets ausging, *präresurrektorische* Sühneleistungen – also: für einen gewissen Bewusstseinswandel, *plus* eventuell noch etwas mehr als das: *plus* purgatorische Sühneleistungen – bei der Ganz-Tod-Theorie selbstverständlich kein Platz ist; der Nachteil ist gering, denn die fraglichen Leistungen können ja auch noch *post resurrectionem* erbracht werden (siehe I!). Viel schwerwiegender ist bei der Ganz-Tod-Theorie das Problem, wie, wenn die menschliche Person X nach ihrem physischen Tod ganz tot ist, garantiert werden kann, dass eine gewisse augenscheinlich (*wieder*)*auferstandene* Person Y mit ihr wirklich identisch ist, also *ein und dieselbe Person* wie sie ist. Meine Auferstehung (nach meinem vermutlich irgendwann eintretenden Tod) soll ja nicht in der Erschaffung eines menschlichen Avatars von mir bestehen (konvenienzhalber *eines einzigen* solchen Avatars, es könnten, prinzipiell, auch *mehrere* sein), sondern meine Auferstehung soll die Auferstehung *meiner selbst* sein. Ganz-Tod-Theoretiker der Auferstehung können sich hier schlicht auf die Allmacht Gottes berufen, die anstrengungslos auch Probleme löst, bei denen wir nicht verstehen, wie sie gelöst werden könnten; welche Allmacht es Gott ermöglicht, *zweimal mich selbst zu erschaffen*, tatsächlich auch beim zweiten Mal *mich selbst*, aber nun als etwas Unvergängliches, *anstatt* – höchst unbefriedigenderweise – *zwei Personen zu erschaffen* (von denen die eine ich bin, der ich geboren und gestorben bin in der natürlichen Evolution der Welt, und die andere mein ausgezeichneter – mein

ganz willkürlich *einzig* – unvergänglicher, *mir angemessen gleichender Nachfolger*³⁷ in der neuen Wirklichkeit ist). Oder sie können annehmen, dass ein physischer Kern meiner selbst (eine Art Reliquie) als Garant meiner Identität von Gott bis zur Auferstehung aufbewahrt wird, aus dem dann Gott *mich* (und *nicht* ein Simulakrum von mir) bei meiner Auferstehung – um diesen Kern herum modellierend – physisch und psychisch wiederherstellt. Es ist freilich sehr fraglich, ob irgendetwas Physisches dazu hinreichen kann.³⁸ Im Prinzip käme als Garant meiner Identität auch ein *psychischer* Kern meiner selbst, also eine bewusstseinslose, im Todeschlaf – einem traumlosen Tiefschlaf – befindliche Kernseele infrage; aber Ganz-Tod-Theoretiker sind gewöhnlich Materialisten und halten von Seelen, und erst recht von bewusstseinslosen Kernseelen, absolut nichts.

Im Prinzip käme als Garant meiner Identität auch ich selbst *als Possibile* infrage, dergestalt, dass das Possibile, das ich zu allen Zeiten bin, während meines Lebens *etwas Aktuales* ist, während meines Todes aber nur *etwas Reinmögliches*. Der Wechsel meiner selbst vom Leben zum Tod und von da wieder zum Leben wäre dann zu deuten als der Wechsel des zeitlich konstanten Possibile, das ich bin, von Aktualität (der meine reine Possibilität schon vorausgegangen ist) zu reiner Possibilität und von da wieder zur Aktualität (die dann immerwährend ist). Aber an diese Lösung des Identitätsproblems bei der Auferstehung denken Ganz-Tod-Theoretiker kaum, und wenn sie es täten, würden sie – nüchtern und sparsam, wie sie nun einmal sind – die für diese Lösung notwendige Annahme von möglichen Menschen, die zu gewissen Zeiten nicht aktual, sondern reinmöglich sind, als ontologisch ganz und gar unglaublich ablehnen.

Bekanntlich hat man sich in der christlichen Tradition für *das Warten* nicht nur der Lebenden, sondern auch der Verstorbenen, auf die Auferstehung entschieden, ein Warten, das so lange wie nötig („so lange, wie es Gottes Wille ist“) hinausreicht über den Zeitpunkt des je eigenen Todes. Und man hat sich *zudem* auch für die oben schon angesprochene, zur Ganz-Tod-Weise alternative Weise des Wartens auf die Auferstehung entschieden,³⁹ wonach die

³⁷ Dazu, dass er mir *angemessen* gleicht, muss auf jeden Fall gehören, dass er Scheinerinnerungen an eine Existenz vor seiner Erschaffung hat (nämlich, aus der Ichperspektive, an *meine* Existenz: die ihm als die *seine* erscheint) – welche Erschaffung er irrigerweise für seine Wiederauferstehung hält. Aber warum eigentlich sollte der grundehrliche Gott ein solches Theater falschen Scheins aufführen? – Es gibt keine Rechtfertigung.

³⁸ Prima facie kann es scheinen, dass mein *gesamter* Körper unmittelbar nach Eintritt meines Todes dazu hinreichen müsste. Aber universelle Erfahrung lehrt, dass eben dieser Körper nun gerade nicht von Gott aufbewahrt werden wird, sondern ein ganz anderes Schicksal erleiden wird: das der kompletten Auflösung. Oder zaubert Gott bei meinem Tod meinen Körper weg zu sich (zwecks Aufbewahrung) und ersetzt ihn, ohne dass irgendjemand das merkt oder merken kann, durch ein alsbald sich auflösendes Simulakrum? Aber warum eigentlich sollte Gott solche Winkelzüge machen? Hat er es denn nötig? – Doch nicht.

³⁹ Hier von „Entscheidung“ zu sprechen ist das richtige Wort. Es ist ja schon *Entscheidung*, welcher vorgeblichen Autorität man hier folgen will und welcher nicht, und ob man überhaupt einer vorgeblichen Autorität folgen will oder vielmehr sich im Denken ganz auf sich selbst verlassen will. In allen metaphysischen Dingen ist *Entscheidung* das vorherrschende epistemologische Element. (Nicht dass *Entscheidung* in den Naturwissenschaften

Verstorbenen vermindert, nämlich reinpsychisch leben (in dem Ausmaß allerdings, dass sie ein Ichbewusstsein haben!) – was alsbald zur Ausbildung von üppigen Jenseitsvorstellungen führte (am eindrucksvollsten in Dantes *Göttlicher Komödie*). Eben diese, gegen ihren Wahrheitsgehalt Verdacht erregende poetische „Phantastik“ hat – vor dem Hintergrund der massiven modern-philosophischen Ablehnung selbst der Möglichkeit eines reinseelischen Lebens als *anima separata* – die traditionell-christliche Vorstellung vom Warten der Verstorbenen auf die Auferstehung in jüngerer Zeit diskreditiert (*präziser*: in Ungnade fallen lassen bei der Mehrzahl der Theologen und bei der Mehrzahl der sonstigen der Religion positiv gegenüberstehenden Intellektuellen) und hat blind gemacht für die handfesten Vorteile, die diese Vorstellung nun eben doch auch hat: Sie hat *kein Problem* bei der Wahrung der personalen Identität des Auferstandenen mit dem Verstorbenen, *kein Problem* mit postmortalem, aber präresurrektorischem Bewusstseinswandel und postmortaler, aber präresurrektorischer Sühneleistung.

III. Man geht davon aus, dass *das Versprechen* tatsächlich *nie* erfüllt wird, wobei es freilich nicht so ist, dass Gott eines seiner Versprechen nicht hält, sondern vielmehr so ist, dass uns gar kein göttliches Versprechen gegeben wurde. In vielerlei Weise ist das denkbar. Am nächstliegenden ist es, sich auf den Standpunkt zu stellen, dass eine Auferstehung Jesu gar nicht stattgefunden hat.

Dabei, historisch-spekulative Hypothesen darüber aufzustellen, was nach Jesu Kreuzes-Tod *wirklich* passiert ist, sind der säkularen Phantasie kaum Grenzen gesetzt; viele Szenarios lassen sich diesbezüglich erdenken. Allerdings sollten diese, wenn sie Wahrheitsanspruch erheben, mit der dokumentierten Geschichte der Christenheit rational vereinbar sein.

Aber auch wenn man akzeptiert, dass eine Auferstehung Jesu stattgefunden hat, muss man noch lange nicht akzeptieren, dass uns damit ein göttliches Versprechen gegeben sei. Ganz offensichtlich ist das so, wenn man davon ausgeht, dass Gott nicht existiert. Man kann dann die Auferstehung Jesu als ein quantenphysikalisch mögliches, aber absolut unwahrscheinliches, beinahe naturgesetzlich unmögliches Zufallsereignis ansehen, welches nun eben – „so etwas kann vorkommen, wenn es auch sehr, sehr, sehr selten ist“ – tatsächlich eingetreten ist. Gegeben die Zeit, in der es eintrat, und den Ort, an dem es eintrat, sei es kein Wunder,

oder in Logik und Mathematik nicht präsent wäre – weit gefehlt! –, aber in der Metaphysik spielt sie eine herausragende Rolle.)

sagt man, dass das Ereignis für religiöse Deutungen in Anspruch genommen wurde; aber an diesen Deutungen sei eben, wie auch immer sie ausfallen mögen, „absolut nichts dran“.

Es ist auch denkbar, dass die Auferstehung Jesu stattgefunden hat *und* Gott (und zwar als die Trinität) existiert, aber uns dennoch mit der Auferstehung Jesu keinerlei göttliches Versprechen gegeben wurde. Vielleicht wollte Gott nur eine besonders eindrucksvolle Demonstration seiner Allmacht liefern, eine Botschaft hinterlassen, die man wie folgt zusammenfassen könnte: „Mein Wille geschieht, was des Möglichen auch immer ich will (und ich kann – seht nur! – Mögliches wollen, was naturgesetzlich unmöglich oder jedenfalls beinahe unmöglich ist).“

Jedoch, bevor man in unernste Gedankengänge abrutscht, die mit der biblisch übermittelten Botschaft so gut wie nichts mehr zu tun haben, ist an folgendes *theologisch aufs Höchste Geschliffene* zu denken (worin in einer sehr besonderen Ausbauphase auf die unter III. zuerst angesprochene Denkmöglichkeit zurückgekommen wird):

„Gott greift nicht in die Geschichte ein – einen Gott, der das tut oder auch nur tun könnte, gibt es nicht. Schon gar nicht greift er so wundersam in die Geschichte ein, wie es Jesu Auferstehung exemplifizieren würde, wenn sie denn stattgefunden hätte. Sie hat nicht stattgefunden. Aber mit dieser, nur vernünftigen Feststellung ist der biblischen Botschaft in keiner Weise widersprochen, denn die Evangelien wollen ja keine Tatsachenberichte sein. Sie so zu verstehen ist ein grobnaives Missverständnis von ihnen. Vielmehr: Mit den Erzählungen von der Auferstehung Jesu teilen die Evangelien in mythischer Einkleidung etwas mit, was sich unmissverständlicher auch so sagen lässt, wie Kurt Marti annäherungsweise – *beinahe* (leider nur beinahe) unmythisch – in einem Gedicht aus dem Jahre 1970 es gesagt hat:

Das könnte den Herren der Welt ja so passen,
wenn erst nach dem Tod Gerechtigkeit käme,
erst dann die Herrschaft der Herren,
erst dann die Knechtschaft der Knechte
vergessen wäre für immer!

Das könnte den Herren der Welt ja so passen,
wenn hier auf der Erde stets alles so bliebe,
wenn hier die Herrschaft der Herren,
wenn hier die Knechtschaft der Knechte
so weiterginge wie immer.

Doch ist der Befreier vom Tod auferstanden,
ist schon auferstanden und ruft uns jetzt alle
zur Auferstehung auf Erden,
zum Aufstand gegen die Herren,

die mit dem Tod uns regieren!

Mit den zwei ersten Versen der letzten Strophe spielt Marti in diesem Gedicht *mythisierend* – da ja die Ostergeschichte ein *Mythos* ist – auf die Ostergeschichte an. Im Gedicht und in der Ostergeschichte selbst geht es nun aber in Wirklichkeit nicht um die Auferstehung von den Toten (denn die Toten sind tot und bleiben tot; ihrer ist in Ehren zu gedenken, besonders wenn sie, wie Jesus selbst, im Kampf für die gerechte Sache getötet wurden), sondern um den *Aufstand* – das *Aufstehen* („Auferstehen“) hier auf Erden – gegen die mit den Mitteln des Todes errichtete und mit den Mitteln des Todes aufrechterhaltene Herrschaft der Mächtigen. Unsere Hoffnung ist der Mensch, der sich von Unrecht und Unterdrückung und allem Bösen eines Tages siegreich befreien wird. Daran glauben wir fest, und darum geht es in der Ostergeschichte eigentlich und in Wirklichkeit.“⁴⁰

Aber wenn es *darum* in der Ostergeschichte in Wirklichkeit ginge, dann ginge es in ihr wirklich um eine Illusion. Die Einsicht, dass die Selbstbefreiung (oder Selbsterlösung) des Menschen nicht möglich ist (und deswegen, an diese zu glauben, bedeutet, an eine Illusion zu glauben) ist uralte, und wie es uralten Einsichten entspricht, ist diese Einsicht nun tatsächlich *mythisch* eingekleidet. Wir lesen:

„Als aber der Herr sah, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzen nur böse war immerdar, da reute es ihn, daß er die Menschen gemacht hatte auf Erden, und es bekümmerte ihn in seinem Herzen, und er sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vertilgen von der Erde, vom Menschen an bis hin zum Vieh und bis hin zum Gewürm und bis zu den Vögeln unter dem Himmel; denn es reut mich, daß ich sie gemacht habe.“ (1. Mose 6, 5–7.)

Es folgte (so der Mythos) die Sintflut, der nur Noah und seine Familie und die Tiere, die er mitnahm in die Arche, entgingen. Als die Sintflut vorbei war, sprach Gott („in seinem Herzen“):

„Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen; denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf. Und ich will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe. Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“ (1. Mose 8, 21–22.)

Und wenn alles, was in Gottes Entschluss liegt, im Mythos explizit gemacht worden wäre, hätte der Mythos Gott auch noch Folgendes sprechen lassen: „Und soll nicht [und wird nicht] aufhören Unrecht, Gewalt und alles Böse.“ Wie vor der Sintflut, so auch nach der Sintflut *kennt* Gott *die Ursache* dieses – eben angesprochenen – Negativums, welches, der natürlichen (aber von Gott gesetzten) Ordnung der Ereignisse folgend (und da ganz hineinpassend), fortdauert und fortdauert (wie Sommer und Winter, Tag und Nacht), *solange* Gott es nicht

⁴⁰ Das Zitat ist fiktiv, aber gründet in einer Realität moderner Theologie.

aufhält, nicht die fragliche Ursache, die fort dauert, an der fort dauernden Wirkung hindert. Aber *solange* die Erde steht, hält Gott nun eben das Negativum nicht auf, hindert dessen Ursache nicht an der Wirkung: *so* ist es im Mythos implizit (der selbstverständlich unterstellt, dass wenn Gott etwas verspricht, er das Versprechen auch hält, und also aus „soll nicht aufhören“ bei ihm „wird nicht aufhören“ folgt). Völlig *dementsprechend* ist die Welt. *Nichts* ist es also mit einer Selbstbefreiung und Selbsterlösung des Menschen hier auf Erden, hier in der Welt – *so*, wie die Welt fundamental verfasst ist; sie ist eine Illusion; der Mensch bleibt, solange die Erde steht, befangen im Negativum von Unrecht, Gewalt und allem Bösen. [Ende von III.]

Der Mythos benennt *die Ursache* des Negativums: „Das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.“ Dass es so ist und welche Wirkung es hat, wusste Gott schon vor der Sintflut, aber während es ihn vor der Sintflut zu einem Vernichtungsakt veranlasste, dem – mit wenigen Ausnahmen – alles Lebendige zum Opfer fiel, *duldet* es Gott nach der Sintflut. Offenbar ist auf die Reue, die Menschen erschaffen zu haben, die Reue gefolgt, sie – bis auf wenige Exemplare – vernichtet zu haben, dabei auch alle anderen Tiere in den Untergang gestürzt zu haben – bis auf wenige Exemplare (zwecks weitergehender Fortpflanzung). Was mag Gott zu dieser *zweiten Reue* veranlasst haben? Darüber schweigt der Mythos sich aus. Aber man darf theologisch spekulieren. Es war wohl nicht (oder nicht nur) die uns Menschen nach einem folgenschweren Wutausbruch nur allzu vertraute nachträgliche, zu späte Einsicht: „Ich habe unverhältnismäßig und übermäßig reagiert. Ich habe mich hinreißen lassen, die Beherrschung verloren“, sondern Gott wurde erstmals *moralisch* bewusst, dass *er selbst* an der von ihm wahrgenommenen – an der bis dahin schon gegebenen – Verderbtheit der Schöpfung *nicht unschuldig* ist (freilich, seine *pure Kausalität* dabei – ohne moralische Wertung – war ihm schon die ganze Zeit bewusst); schließlich hat er des Menschen Herz so eingerichtet, dass dessen Dichten und Trachten böse werden kann von Jugend an und böse von Jugend an sehr leicht wird; schließlich hat er die ganze Infrastruktur der Schöpfung so eingerichtet, dass das Abrutschen ins Böse sehr begünstigt wird; schließlich hat er – so erzählt es jedenfalls der Mythos (nämlich in der Geschichte von Kain und Abel) – durch eigene direkte Ungerechtigkeit den Ausbruch des Bösen im Menschen allererst ausgelöst.

Die besagte *zweite Reue* Gottes – es liegt nahe, mit ihr sein erstmaliges inneres Berührtwerden durch *die Klage aller Kreatur* zu assoziieren, wovon in *Sechstens* im vorletzten Kapitel

die Rede war – geht sehr weit: sie veranlasst Gott zu einer weltbestimmenden Entscheidung. Im Mythos ist (überwältigend eindrucksvoll) die Rede von einem *ewigen Bund*, dessen Zeichen der Regenbogen ist:

„Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich geschlossen habe zwischen mir und euch und allem lebendigen Getier bei euch auf ewig: Meinen Bogen habe ich in die Wolken gesetzt; der soll das Zeichen sein des Bundes zwischen mir und der Erde. Und wenn es kommt, daß ich Wetterwolken über die Erde führe, so soll man meinen Bogen sehen in den Wolken. Alsdann will ich gedenken an meinen Bund zwischen mir und euch und allem lebendigen Getier unter allem Fleisch, daß hinfort keine Sintflut mehr komme, die alles Fleisch verderbe. Darum soll mein Bogen in den Wolken sein, daß ich ihn ansehe und gedenke an den ewigen Bund zwischen Gott und allem lebendigen Getier unter allem Fleisch, das auf Erden ist. Und Gott sagte zu Noah: Das sei das Zeichen des Bundes, den ich aufgerichtet habe zwischen mir und allem Fleisch auf Erden.“ (1. Mose 9, 12–17.)

Und doch ist das nicht das letzte Wort Gottes. Der eigentümlich *christliche* Mythos, der viel später als das Buch der *Genesis* ist (wenn er auch alttestamentarisch vorgeformt ist), sagt ja in aller Deutlichkeit, dass der nachsintflutliche Bund *nicht* ewig ist. Zwar wird vielleicht keine Sintflut mehr kommen, die alles Fleisch verdirbt, aber – was noch außerhalb der Vorstellungswelt der Autoren der *Genesis* lag – ein viel radikalerer Weltuntergang wird kommen und danach tatsächlich – aber nicht durch die Menschen, sondern durch Gott herbeigeführt – eine Welt („ein Reich“) des Friedens und der Gerechtigkeit (und entsprechenden Glücks) bei Gott (siehe *Offb* 21, 1–7).

Die Erde wird also nicht ewig (be)stehen (so, wie sie fundamental ist), was doch für die gottbehauptete Ewigkeit des nachsintflutlichen Bundes eine – implizite – notwendige Bedingung ist. Also ist dieser Bund schließlich doch *kein* ewiger. Eine *dritte Reue* Gottes muss also stattgefunden haben (sofern man der biblischen Botschaft glaubt): Es ist eine andersartige Reue als die *erste Reue* Gottes, da es ihn reute, dass er die Menschen gemacht hatte und er vom Allvernichtungszorn erfüllt wurde, und es ist eine andersartige Reue als die *zweite Reue* Gottes, da eben dieser Allvernichtungszorn ihn reute und er – moralisch schon selbstkritisch und zugleich der Schöpfung gegenüber empathisch geworden (doch keineswegs nach dem naturgeschichtlich ersten Massensterben!) – sich veranlasst sah, gewissermaßen wiedergutmachend, einen „ewigen Bund“ zu schließen zwischen sich und allem Leben auf Erden. Die *dritte Reue* ist endlich die Bereuung – im vollen moralischen Bewusstsein – *der Gottesschuld* in ihrer ganzen Schwere und Tragweite, deren unmittelbare Konsequenz seitens Gottes – des doch in Vollkommenheit Gerechten – der Kreuzes-Tod und die Auferstehung Jesu Christi ist;

die zugehörige gänzliche Umkehr aber im Tun Gottes, in bestmöglicher Wiedergutmachung, wird die kommende Neue Wirklichkeit bei Gott sein. Sodass wir dereinst sprechen werden, wie Jesaja gesprochen hat und wie wir jetzt schon auf Hoffnung hin sprechen können:

„Ich danke dir, Herr, daß du bist zornig gewesen über mich und dein Zorn sich gewendet hat und du mich tröstest. Siehe, Gott ist mein Heil, ich bin sicher und fürchte mich nicht; denn Gott der Herr ist meine Stärke und mein Psalm und ist mein Heil. Ihr werdet mir Freuden Wasser schöpfen aus den Heilsbrunnen.“ (*Jes 12, 1–3.*)

Was ist der Wahrheitsgehalt von all diesem Mytho-Theologisieren? Aus grundchristlicher Sicht kommt eine rein weltliche Auffassung der Heils-Tat Jesu (wonach sie eigentlich nur eine „Heils-Tat“ in Anführungsstrichen wäre, so viele Abstriche wären von ihr zu machen) nicht infrage. Manche meinen freilich, dass *aus Sicht der Vernunft* nur eine rein weltliche Auffassung dieser Heils-Tat möglich sei, womit sie gleich auch noch die Behauptung verbinden, dass nur eine solche Auffassung *eigentlich christlich* sei; gegenteilige Auffassungen nähmen den Mythos unzulässigerweise an den Stellen, wo er doch nicht die theologische Wahrheit sein kann (angesichts von Naturwissenschaft usw.), als theologische Wahrheit ernst und entfernten sich somit von der eigentlichen christlichen Botschaft.

Rein weltliche Auffassungen der Heils-Tat („Heils-Tat“) Jesu gehen gewöhnlich (aber nicht notwendigerweise) von der Annahme aus, dass es zur gegebenen naturalen (durch die Naturwissenschaften beschriebenen) Wirklichkeit keine ihr transzendente Wirklichkeit⁴¹ gebe (offensichtlich kann auch das oben in *III.* präsentierte „theologisch aufs Höchste Geschliffene“ mit dieser Annahme verbunden werden), also insbesondere kein *Jenseits* – eine parallel zur naturalen Wirklichkeit schon bestehende Wirklichkeit – und auch keine erst noch kommende, die bestehende naturale Wirklichkeit soseinsmäßig (nicht unbedingt auch der numerischen Identität nach) ablösende, neue (und bessere) Wirklichkeit.

Bei der (oben geschilderten) Weise *I.* des theologischen Umgangs mit der augenscheinlichen Unerfülltheit des (anscheinend) mit der Auferstehung Jesu gegebenen göttlichen Versprechens *verschmelzen* Jenseits und Neue Wirklichkeit (neu ist die Letztere nur für den in sie Eingehenden), doch wird bei ihr ganz offensichtlich *von der Existenz einer zur gegebenen naturalen Wirklichkeit transzendenten Wirklichkeit* ausgegangen. Selbiges – dass

⁴¹ Den Wirklichkeitsbegriff sollte man hier nicht zu weit nehmen, sodass man etwa von einer *rein mathematischen, arithmetischen oder geometrischen, Wirklichkeit* reden kann. Sonst kann es einem allzu leicht passieren, dass man Wirklichkeiten akzeptieren muss, die der gegebenen naturalen Wirklichkeit transzendent sind, wo man doch eigentlich – als Naturalist – meint, dass es zur gegebenen naturalen Wirklichkeit keine ihr transzendente Wirklichkeit gebe. (Damit einem das – bei zu weitem Wirklichkeitsbegriff – passiert, braucht man bloß Naturalist *und* Platonist zu sein; was doch nicht als inkonsistent ausgeschlossen werden sollte.) Mit „Wirklichkeit“ sei hier vielmehr eine Wirklichkeit, die *Leben* tragen kann, gemeint, wobei *Leben* nicht das uns aus der gegebenen naturalen Wirklichkeit vertraute Leben sein muss, wenn es diesem letzteren auch in mancher Hinsicht ähnlich sein mag.

davon ausgegangen wird – gilt auch für die Weise II. jenes Umgangs: Bei der *klassischen* (traditionell-christlichen) Unterweisung der Weise II. sind sowohl Jenseits als auch Neue Wirklichkeit zur gegebenen naturalen Wirklichkeit transzendente Wirklichkeiten, und zwar zeitlich nacheinander; bei der nichtklassischen Unterweisung der Weise II. (der Ganz-Tod-Theorie) ist hingegen eine solche transzendente Wirklichkeit *nur* die Neue Wirklichkeit. Was schließlich die Weise III. des theologischen Umgangs mit der augenscheinlichen Unerfülltheit des (anscheinend) mit der Auferstehung Jesu gegebenen göttlichen Versprechens angeht, so legt sie sich in Sachen transzendente Wirklichkeit nicht aus sich heraus fest. Allerdings ist in derjenigen Unterweisung von ihr, die oben als „theologisch aufs Höchste Geschliffenes“ bezeichnet und die dann (mittels eines fiktiven Zitats) näher geschildert wurde, die Ablehnung jeder transzendenten Wirklichkeit außerordentlich nahegelegt, ja geradezu mit Händen zu greifen. Die Tendenz lässt sich bis an den *Effekt* steigern, indem man den „geschliffenen Theologen“⁴² erklären lässt: Über die Existenz Gottes sei man in der Theologie doch längst hinaus; Gott sei eine Chiffre für die allgemeinemenschliche Hoffnung auf ein Leben der Gerechtigkeit und Liebe in dieser Welt.⁴³

Die gegebene naturale Wirklichkeit ist gemäß jener Annahme – der Annahme ihrer Transzendenzlosigkeit – wie ein Raum, zu dem es kein *Außerhalb* gibt (*in das hinein* – im Prinzip wenigstens – man selbst, oder etwas von einem, kommen könnte, oder *aus dem heraus* – im Prinzip wenigstens – einer, oder etwas von diesem, kommen könnte), weder jetzt noch früher noch zukünftig. Unwillkürlich drängt sich einem der Vergleich der gegebenen naturalen Wirklichkeit mit einem ausweglosen Kerker auf (wobei der Vergleich natürlich hinkt, denn auch der auswegloseste Kerker hat ein *Außerhalb*, ist er doch stets *innerhalb* der gegebenen naturalen Wirklichkeit).

⁴² Was *schliff* den Theologen und seine Theologie, bis beide so intellektuell dünn wurden, dass sie zerbrachen (will sagen: bis er zum Atheologen und sie zur Atheologie wurde)? Es ist der *ohne kritischen Verstand autoritätsgläubig* (wie gern beruft man sich doch „schnell mal“ auf Kant!) eingesetzte Schleifstein der Aufklärung. Aber wenn man sich auf die Aufklärung beruft und *dabei* gegen Maximen *der Aufklärung selbst* verstößt, so entbehrt „das Argument“ gewiss der Überzeugungskraft.

⁴³ *Allerdings*: Gott, der gemäß der *geschliffenen* Theologie nicht in die Geschichte eingreift noch eingreifen kann, mag dabei dennoch *in der Transzendenz* wohnen; ja, eine zur naturalen Wirklichkeit transzendente Wirklichkeit mag es selbst dann noch geben, wenn Gott gar nicht existiert (was der in indirekter Rede stehende, als aktuelle Behauptung bezugte Satz, an den diese Fußnote anknüpft, *mehr* als nur insinuiert). Aber *im* (*hier* akzeptierten) *Grunde* steht und fällt die Annahme einer zur gegebenen naturalen Wirklichkeit transzendenten Wirklichkeit mit der Annahme *der Existenz Gottes* – als des einen, transzendenten und doch geschichtswirksamen Gottes. Die wechselseitige Kopplung von (im angesprochenen Sinn) klassischem Monotheismus und dem Glauben, dass es eine zur gegebenen naturalen Wirklichkeit transzendente Wirklichkeit gebe, ist nicht nur eine traditionell-christliche, sondern eine grundchristliche Auffassung, und sie wird in vom Christentum geprägten Weltgegenden vorausgesetzt auch von den aufklärerischen Gegnern „der Religion“. *Jedoch*, die ebenfalls aufklärerischen, sich selbst aber noch als „christlich religiös“ erachtenden Gegner „bloß“ des (in ihren Augen) naiven, unaufgeklärten christlichen Glaubens erkennen jene überkommene Kopplung zwar *meistens*, aber durchaus *nicht immer* an; *manche* wollen den christlichen Glauben von ihr und den mit ihr verbundenen Gottesbild befreien: In letzter Zeit wird gerne mit dem Gedanken einer wesenhaften kompletten Immanenz Gottes (seiner Existenz) in der gegebenen naturalen Wirklichkeit gespielt, unter Verzicht auf jegliche Transzendenz – wobei aber gerade die *auffällige* grundchristlich anerkannte Immanenz Gottes in der gegebenen naturalen Wirklichkeit, nämlich diejenige mittels seiner *Wundertaten*, inklusive *Auferstehung*, in aller Regel bei den aufgeklärten „Nochreligiösen“ ganz und gar in Misskredit steht.

Eine naturwissenschaftliche Auszeichnung der Annahme der Transzendenzlosigkeit (der gegebenen naturalen Wirklichkeit) gegenüber der Annahme des Gegenteils gibt es nicht; die Annahme der Transzendenzlosigkeit ist also nicht naturwissenschaftlich berechtigter als die Annahme des Gegenteils; und man kann also selbst dann, wenn man die Naturwissenschaften zum alleinigen Vernunftmaßstab erklärt (was erkenntnistheoretisch problematisch ist!), nicht folgern, dass die Annahme der Transzendenzlosigkeit vernunftgemäßer ist als die Annahme des Gegenteils.

Warum aber gibt es keine naturwissenschaftliche Auszeichnung der Annahme der Transzendenzlosigkeit? – Was die Naturwissenschaften *ihrerseits* auszeichnet, ist ihr *Gemessenwerden* an den naturwissenschaftlich akzeptablen empirischen Daten. Bekanntlich verraten diese Daten, für sich genommen, *eigentlich* nichts über die Zukunft (und keineswegs alles über die Vergangenheit und Gegenwart), wie sie auch *eigentlich* nichts über Notwendigkeit und unrealisierte Möglichkeit verraten; aber von diesen (wohlbekannten) Problemen sei an dieser Stelle einmal abgesehen. „Das naturwissenschaftliche Argument“ gegen die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit ist *dann*, dass es keine naturwissenschaftlich akzeptablen empirischen Daten gebe, die für die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit sprechen. Das mag so sein, aber wenn es so ist, so kann man daraus nicht legitim schließen, dass es eine naturwissenschaftliche Erkenntnis ist, *dass es keine transzendente Wirklichkeit gibt*, sondern nur, *dass es keine naturwissenschaftliche Erkenntnis ist, dass es eine transzendente Wirklichkeit gibt*.

Hiergegen kann man einwenden, dass es keine naturwissenschaftlich akzeptablen empirischen Daten gibt, die für die Annahme sprechen, es gebe Zentauren. Das bedeutet doch, dass es eine naturwissenschaftliche Erkenntnis ist, dass es keine Zentauren gibt, und nicht bloß, dass es keine naturwissenschaftliche Erkenntnis ist, dass es Zentauren gibt – oder etwa nicht? Worauf wiederum zu antworten ist: In *manchen* Fällen (etwa im eben herangezogenen Fall) kann von „Es ist keine naturwissenschaftliche Erkenntnis, dass A“ zu „Es ist eine naturwissenschaftliche Erkenntnis, dass nicht-A“ rational legitim übergegangen werden. Ob dieser Übergang in Ordnung geht oder nicht, hängt aber vom Einzelfall ab. Wenn es, obwohl es keine naturwissenschaftlich akzeptablen empirischen Daten gibt, die dafür sprechen, *dass A*, nun doch empirische Daten gibt, die *nicht* naturwissenschaftlich akzeptabel sind, aber dafür sprechen, *dass A*, dann wird der Übergang von „Es ist keine naturwissenschaftliche Erkenntnis, dass A“ zu „Es ist eine naturwissenschaftliche Erkenntnis, dass nicht-A“ sofort *auch* er-

kenntnispraktisch problematisch (*logisch* problematisch ist er ohnehin; aber logische Lücken lassen sich durch Zusatzannahmen – „die Besonderheiten des Falls“ – zuweilen überbrücken).

Aber was wären denn empirische Daten, die *nicht* naturwissenschaftlich akzeptabel sind? Das Kennzeichen empirischer Daten, die naturwissenschaftlich akzeptabel sind, ist ihre vom ursprünglichen Datenerheber unabhängige Auftretensnachprüfbarkeit, d. h.: die vom ursprünglichen Datenerheber unabhängige Bestätigbarkeit dessen, dass die Daten wirklich in der Erfahrung aufgetreten sind. Eine vom ursprünglichen Datenerheber unabhängige Bestätigbarkeit dessen, dass die Daten wirklich in der Erfahrung aufgetreten sind, ist etwa (und am allerbesten) damit gegeben, dass man – jeder Mensch – sie oder naturwissenschaftlich gleichgute Äquivalente jederzeit (aber in der Regel unter gewissen erforderlichen Vorbereitungen, die u. U. nicht leicht realisierbar sein mögen) *in der eigenen Erfahrung* herstellen kann. Bei sehr vielen empirischen Daten ist aber ihre vom ursprünglichen Datenerheber unabhängige Auftretensnachprüfbarkeit nicht gegeben, sondern man kann sich nur auf die Glaubwürdigkeit des ursprünglichen Datenerhebers verlassen – oder eben auch *nicht* auf diese verlassen –, wenn er versichert, ihm seien in seiner Erfahrung die und die Daten begegnet.

Man denke an absolut unwiederholbare Vorgänge in der Außenwelt, von denen nur einige Zeugen über Erfahrungsdaten verfügen. Auf deren kollektive Glaubwürdigkeit ist man da wohl oder übel angewiesen – eine Glaubwürdigkeit, die natürlich sehr infrage gestellt wird, wenn die von ihnen angegebenen Daten sich als miteinander inhaltlich unvereinbar erweisen. Doch in einem solchen Fall die angegebenen Daten insgesamt für nichtig zu erklären oder gar dafürzuhalten, dass der fragliche Vorgang oder ein ihm ähnlicher gar nicht stattgefunden hat, wäre wiederum ein durchaus epistemologisch unzulässiger Umgang mit der Situation. Im gar nicht seltenen Extremfall verfügt *bestenfalls* nur ein einziger Zeuge über wirklich aufgetretene Erfahrungsdaten von einem absolut unwiederholbaren externen Vorgang; eine vom ursprünglichen Datenerheber unabhängige Auftretensnachprüfbarkeit bei den von ihm angegebenen Daten ist offensichtlich *nicht* gegeben. Seine Daten sind dann *nicht* naturwissenschaftlich akzeptabel; aber es wäre andererseits unzulässig zu schließen, dass sie schlechterdings keinen Erkenntniswert haben; den mögen sie dennoch haben (und zwar in eben der Richtung, die von ihnen intentional nahegelegt wird).

Kein Extremfall, sondern *wesenhaft* der ausnahmslose Regelfall ist *die Zeugeneinzigkeit* übrigens bei Vorgängen rein in der Innenwelt: bei Bewusstseinsepisoden. Wenn dann ein solcher rein *innenweltlicher* Vorgang [welcher, als solcher, ebenso *innenweltlich* – nicht transzendent – ist wie jeder *außenweltliche* Vorgang] in anderen Bewusstseinen absolut unwiederholbar ist, so lässt sich auch bei den empirischen Daten, die derjenige angibt, der den Vorgang erlebt hat und dessen notwendig einziger Zeuge ist, *nicht* unabhängig von eben diesem ursprünglichen Datenerheber bestätigen, dass jene Daten wirklich in der Erfahrung aufgetreten sind. Ein Todes-

urteil für eine wissenschaftliche Bewusstseinspsychologie ist das gewiss nicht; freilich hat tatsächlich allein schon die wesenhafte Zeugeneinzigkeit bei innenweltlichen Vorgängen – ob mit oder ohne absolute Unwiederholbarkeit in anderen Bewusstseinen – nicht wenige dazu verführt, die wissenschaftliche Psychologie auf Verhaltensbeschreibungen zu beschränken, oder gar anzunehmen, es gebe gar keine innenweltlichen Vorgänge.

Ob sie sich nun auf bewusstseinsexterne Vorgänge (*intentional*) beziehen oder auf bewusstseinsinterne, soll man empirische Daten, die *nicht* naturwissenschaftlich akzeptabel sind: empirische Daten, bei denen keine vom ursprünglichen Datenerheber unabhängige Auftretensnachprüfbarkeit besteht (d. h.: bei denen nicht unabhängig vom ursprünglichen Datenerheber bestätigbar ist, dass die Daten wirklich in der Erfahrung aufgetreten sind), einfach – einfach *immer* – unter den Tisch fallen lassen? Das geht nicht an, weil man damit Gefahr läuft, Aspekte der Wirklichkeit, die als Aspekte von ihr *wirklich* vorhanden sind, einfach auszublenden.

Nun gibt es bekanntlich empirische Daten, die zwar nicht naturwissenschaftlich akzeptabel sind, die aber dafür sprechen, dass es eine zur gegebenen naturalen Wirklichkeit transzendente Wirklichkeit gibt: Solche Daten sind beispielsweise gegeben durch die anschaulichen Berichte von den Begegnungen verschiedener Menschen mit dem auferstandenen Jesus; in diesen Berichten ist das Einbrechen einer transzendenten Wirklichkeit in die gegebene naturale Wirklichkeit offensichtlich.⁴⁴

Um es ausdrücklich zu sagen: Niemand ist rational gezwungen, diese Daten ernst zu nehmen. Möchte man nicht glauben, dass die Auferstehung Jesu stattgefunden hat, nicht glauben, dass Gott existiert, nicht glauben, dass es eine zur naturalen Wirklichkeit transzendente Wirklichkeit gibt, so ist das rational vollkommen in Ordnung. Es ist aber nicht rational in Ordnung, sich als Kronzeugen für seinen Unglauben auf die Naturwissenschaften zu berufen. Man mag nun einwenden: Es sei nicht nur so, dass es keine naturwissenschaftlich akzeptablen empirischen Daten gibt, die für die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit sprechen, *sondern* außerdem auch so, dass es überwältigend viele naturwissenschaftlich akzeptable empirische Daten gibt, die für die Annahmen sprechen, *dass keine transzendente Wirklichkeit existiert*; ja, sind es nicht sogar *alle* naturwissenschaftlich akzeptablen empirischen Daten, die für dieses Negativum sprechen?

⁴⁴ Es wäre eine Überdehnung des Begriffes *natural*, wollte man jene Daten auch dann, wenn sie *reell* sind (also: wirklich in der Erfahrung aufgetreten sind) und *zudem* ihre Botschaft [also: das, was sie *intentional* enthalten; das, was sie *besagen*] wahr ist, für vereinbar erklären mit einer transzendenzlosen *naturalen* Wirklichkeit.

Gleichgültig, ob dies alle naturwissenschaftlich akzeptablen empirischen Daten tun oder nicht (manche naturwissenschaftlich akzeptablen empirischen Daten mögen vielleicht weder *dagegen* noch *dafür* sprechen): Wenn man auf die naturwissenschaftlich akzeptablen empirischen Daten blickt, die für die Annahme sprechen, dass keine transzendente Wirklichkeit existiert, so stellt sich heraus, dass sie alle Daten der *Normalität* sind. Niemand bestreitet, dass in der Welt *normalerweise* – und das heißt: die allermeiste Zeit – *Normalität* herrscht, und zu dieser Normalität gehört nun gerade nicht das Einbrechen einer transzendenten Wirklichkeit in die gegebene naturale Wirklichkeit. Daraus kann man nicht schließen, dass in der Welt *immer* Normalität herrscht, zumal es, wie gesagt, empirische Daten gibt, die zwar nicht naturwissenschaftlich akzeptabel sind, die aber dafür sprechen, dass es eine zur gegebenen naturalen Wirklichkeit transzendente Wirklichkeit gibt.

Bei alledem darf man sich keine Illusionen machen: Die epistemologische Lage des grundchristlichen Glaubens ist prekär. Das war aber schon vor 2000 Jahren so und nicht etwa erst heute. Diejenigen aber, die – von aufklärerischer Selbstgewissheit und Glauben an den Menschen: von diesen humanistischen Grundüberzeugungen getrieben – meinen, der christliche Glaube könne auf Transzendenz, Gott und Auferstehung, wenn sie mehr sein sollen als Elemente mythischer Bilder, gut verzichten, und ihn in eine rein innerweltliche, rein menschliche – also: rein *politische* – Heilsbotschaft umwandeln wollen (und dabei meinen, dadurch erst werde sein wahrer Kern erreicht!), *irren sich*. Und zwar irren sie sich nicht bloß, weil ihre Überzeugungen mit gewissen, von nicht wenigen immer noch heiß geliebten, Glaubenssätzen in Konflikt stehen (diese Glaubenssätze kann man ohne Weiteres leugnen: wie in den Anfängen des Christentums, so verstößt man damit auch heute nicht gegen die Regeln der Rationalität, und wie in den Anfängen des Christentums, so ist das auch heute wieder ganz und gar sanktionsfrei möglich), sondern sie irren sich vor allem deshalb, weil ihre humanistischen Grundüberzeugungen *der menschlichen Realität* krass widersprechen – um es ganz unmissverständlich zu sagen: weil die menschliche Realität die Unwahrheit ihrer humanistischen Grundüberzeugungen allenthalben beweist. Statt einer langatmigen Beschreibung der menschlichen Realität seien drei eindruckliche und implikationsreiche Zitate angegeben. Das erste Zitat ist aus dem auch heute noch gerne gegröhlten Lied „Des Geyers schwarzer Haufen“:

„Des Edelmannes Kindelein, heia hoho,

Das schicken wir in die Höll' hinein, heia hoho.“

Das zweite Zitat ist aus Georg Herweghs „Lied vom Hasse“:

„Bis unsre Hand in Asche stiebt,
Soll sie vom Schwert nicht lassen;
Wir haben lang genug geliebt,
Und wollen endlich hassen!“

Das dritte Zitat ist aus Arthur Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Kap. 46:

„Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Uebel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: *homo homini lupus*. Wer dies Letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß Einer der Teufel des Andern seyn muß; wozu denn freilich Einer vor dem Andern geeignet ist, vor Allen wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige Hundert Tausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: »Leiden und Sterben ist euere Bestimmung: jetzt schießt mit Flinten und Kanonen auf einander los!« und sie thun es.“⁴⁵⁾

Mit der Heranziehung dieser Zitate soll nicht geleugnet sein, dass es auch viel Liebe und viel Gutes unter den Menschen gibt. Aber all diese Liebe und all dieses Gute kann den Hass und das Böse unter den Menschen nicht aufwiegen. Der Gedanke, für das Gute und für die Gerechtigkeit zu *kämpfen*, liegt *Immanenzchristen* nicht fern (sie sagen von Jesus, er rufe [auf] „zur Auferstehung auf Erden, zum Aufstand gegen die Herren, die mit dem Tod uns regieren“; siehe weiter oben Kurt Martis Osterlied). Aber ein solcher Kampf ist, wenn die Gegner zum Bösen entschlossen sind, entweder ineffektiv – nämlich dann, wenn er ohne Waffengewalt erfolgt –,⁴⁶ ja oftmals *mit furchtbaren Folgen* ineffektiv,⁴⁷ oder aber er ist aufseiten der (anfänglich eindeutigen) Guten schnell nicht weniger mörderisch als aufseiten der (anfänglich eindeutig) Bösen: Auch aufseiten der Bösen gibt es nämlich Unschuldige; das Bild dafür ist *des Edelmannes Kindelein* – getötet, „in die Hölle geschickt“ (laut dem Lied), von den Bauernkriegskämpfern des „schwarzen Haufens“; es steht nicht nur für die Kinder, sondern für alle unschuldigen Menschen (mag es beim Unschuldigen auch ein Mehr-oder-Minder geben) aufseiten der (anfänglich nur) Bösen, die von den (anfänglich nur) Guten getötet werden. Es sind unzählige, und es werden immer mehr und immer mehr – hinzukommend zu den Unschuldigen, die den (anfänglich nur) Bösen zum Opfer fallen. Die siegreichen „Guten“, wenn sie siegreich sind (aber wehe, wenn sie nicht siegreich sind!), fühlen darüber wenig Bedauern und vergessen schnell; schließlich waren sie ja „die Guten“.

⁴⁵ Der zitierte Text steht auf S. 676 der verwendeten Ausgabe.

⁴⁶ Gewaltloser Widerstand hat nur da, wo die Gegner nicht, oder nicht mehr, zum Bösen *entschlossen* waren, Gutes gezeitigt.

⁴⁷ Man denke an das Massaker auf dem Platz des himmlischen Friedens.

Das Schopenhauerzitat wiederum beschreibt die schrecklichste Auswirkung der menschlichen Hassgier – die in Herweghs Gedicht unverblümt, ja aufpeitschend zum Ausdruck gebracht wird – in unabweislicher Wahrheit durch die Wiedergabe eines Musters, das in der Menschheitsgeschichte immer und immer wiederkehrt: Es gibt nicht nur den kleinen Hass von Mensch zu Mensch, sondern auch den großen, ja übergroßen Hass: das Auftreten von Erzteufeln in Menschengestalt, denen Hunderttausende zum Zwecke der Vernichtung von Hunderttausenden – und oft genug mit dem Ende der eigenen Vernichtung⁴⁸ – unterworfen sind.

Eine Selbsterlösung des Menschen ohne Transzendenz, ohne Gott in der Transzendenz, ohne von Gott geschenkte Auferstehung in die Transzendenz hinein – gibt es nicht. Wenn es keine von Gott geschenkte Auferstehung gibt in die Transzendenz hinein, dann ist die Welt eine ausweglose Hölle – *bislang* mit paradiesischen Inseln noch, aber, wie es aussieht, nicht mehr lange.

Aber selbst wenn es in einer Welt ohne Transzendenz, wo Gott und Auferstehung nur Chiffren für menschliche Hoffnungen sind, der Menschheit *wider alles Erwarten* eines Tages gelänge, die Erde in ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit und des Glücks zu verwandeln, was ist mit den Abermilliarden von Menschen, die ohne jeden Ausgleich in Unrecht und Leid gestorben sind? Wo ist die Sühne dafür, wo dafür die Wiedergutmachung? Kein Mensch kann sie geben. Und Gott ist nicht da – wenn er nur eine Chiffre für menschliche Hoffnungen ist –, um seinen Anteil an der Gesamtschuld zu sühnen und um das Letzte Gericht zu halten, in dem vollkommenes Recht über alle gesprochen wird – das, bei aller Strenge, im Rahmen der göttlichen Wiedergutmachung auch dem Bösesten noch die Chance zur ewigen Seligkeit lässt.

Das, worauf Immanenzchristen hoffen, würde zudem keinen Bestand haben, selbst dann nicht, wenn es wider Erwarten eines Tages Wirklichkeit werden sollte. Die Naturgesetze (deren Herrschaft in einer transzendenz- und gottlosen Welt uneingeschränkt ist) fordern, dass alles ein Ende haben muss. Die Welt verwandelt sich dementsprechend immer mehr in ein gigantisches Grab. Nichts – wenn nicht Gott (der *Gott* ist und keine „Chiffre“) – kann diese

⁴⁸ Jeder (lebendige) Mensch ist verwundbar, jedem kann durch die Mittel, mit denen er anderen Menschen Leid und Tod zufügt, selbst Leid und Tod zugefügt werden. Jeder Mensch wird sterben, jeder Mensch kann gekreuzigt werden, unzählige Menschen werden vor ihrem Tod mehr oder minder „gekreuzigt“. Aber die Hassgier der Menschen, im Verbund mit dem Egoismus der Menschen (der selbst nicht wenig zum Hass der Menschen gegen ihresgleichen beiträgt), *verhindert*, dass sich die Menschen wider Leiden und Tod solidarisch zusammenschließen und macht sie, auf sich gestellt, zu umfassender Gerechtigkeit unfähig.

Entwicklung aufheben. „[D]as Wesen dieser Welt vergeht“ (1. Kor 7, 31) – auch im Hinblick auf diese Tatsache hat Paulus, der freilich zudem meinte: „Die Zeit ist kurz“ (1. Kor 7, 29), es ganz richtig gesagt (doch Immanenzchristen scheinen es zu übersehen), wo er sagt (1. Kor 15, 19): „Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen.“ *Wobei* Immanenzchristen nicht einmal mehr *allein in diesem Leben* auf Christus hoffen. Denn einen von Gott Gesalbten (einen *Christus*), geschweige denn einen göttlichen Sohn, gibt es ja gemäß den Immanenzchristen nicht: *von Gott Gesalbter, göttlicher Sohn* – das sind für sie nur Worte, die, wenn sie überhaupt für etwas stehen, auf das man hoffen kann, für ganz etwas anderes stehen, als ihre manifeste Bedeutung nahelegt. Und auch auf *Jesus* können die Immanenzchristen nicht hoffen – denn der ist, ihnen zufolge, nur ein Mensch und *tot* (bestenfalls *tot in seinem Grab*, wo auch immer es ist). Wenn das *so* ist, dann kann man auf *Jesus* ebenso wenig hoffen wie auf Mahatma Gandhi oder Martin Luther King. Nichts, aber auch gar nichts, können einem konsequenten Immanenzchristen die folgenden Verse Paul Gerhards bedeuten (außer vielleicht: ein gewisses Bedauern, dass es *so* nun eben nicht sein kann): „Wenn ich einmal soll scheiden, / so scheide nicht von mir, / wenn ich den Tod soll leiden, / so tritt du dann herfür; / wenn mir am allerbängsten / wird um das Herze sein, / so rei mich aus den Ängsten / kraft deiner Angst und Pein.“

Der gängige, stets mit dem Tonfall der selbstsicheren Entrüstung vorgebrachte Vorwurf der „Vertröstung auf ein Leben nach dem Tod“ (welcher Vorwurf im oben zitierten Gedicht von Kurt Marti ebenfalls anklingt: „Das könnte den Herren der Welt ja so passen, / wenn erst nach dem Tod Gerechtigkeit käme, ...“) ist ganz verfehlt; ein Leben nach dem Tod ist vielmehr die Voraussetzung dafür, dass die Schuld, die in der Welt manifestiert ist (*so*, wie die Welt *vorfindlich* ist), von allen Beteiligten (gemäß deren Anteil) gesühnt und für alle Beteiligten (gemäß deren Würdigkeit) wiedergutmacht werden kann. Der herzerreißende Schrei der Jeanne d’Arc (und vieler anderer) [„Jesus!“] kann nur so erhört werden.

Nach traditionell-christlicher Lehre geht dem Beginn der Neuen Wirklichkeit (in die nach traditionell-christlicher Lehre das schon jetzt bestehende *Jenseits* einmünden *wird*) der *Weltuntergang* voraus.⁴⁹ Zu dem mit leisem oder auch mit lautem Spott verbundenen Überlegen-

⁴⁹ Oder ist diese Lehre nicht nur traditionell-christlich, sondern sogar *grundchristlich*? Ich zögere, ihre Grundchristlichkeit zu bejahen, denn das für den christlichen Glauben *Wesentliche* scheint ökonomischer als durch die Weise *II.*, mit dem Ausbleiben der Erfüllung der sogenannten *Naherwartung* umzugehen [also: mit dem Ausbleiben der *erwarteten sehr schnellen* Erfüllung – einhergehend mit der Wiederkehr Christi – des mit der Auferstehung Jesu gegebenen göttlichen Versprechens], gewahrt zu werden durch die Weise *I.*, mit eben diesem Ausbleiben umzugehen. (Beide Weisen sind weiter oben in diesem Kapitel beschrieben.) Andererseits darf man

heitsgefühl, das sich einstellen mag, wenn die konkrete, mit einem Datum verbundene Weltuntergangserwartung dieser oder jener Sekte sich wieder einmal nicht erfüllt hat, hat man kein Recht. Das alte Sprichwort, „Der Krug geht so lange zum Brunnen, bis er bricht“, hat seine unabweisliche Wahrheit: Wenn er beim nächsten Mal, beim übernächsten Mal, beim überübernächsten Mal, beim tausendsten Mal nach diesem Mal nicht bricht – so wird er doch unausweichlich eines Tages brechen. Also: Der Weltuntergang, jedenfalls der Untergang dieser *Menschenwelt* (wo Menschen so verfasst sind, wie sie in dieser Welt – in diesem Äon – nun einmal verfasst sind) wird kommen, und mit der *Menschheit* (so, wie sie in dieser Welt verfasst ist) wird es aus sein; um dies zu wissen, braucht man nicht auf biblische oder sonstige Prophezeiungen zu schauen. Was nicht sicher ist, ist dies: ob Gott *dieses Ende* auffangen und in einen neuen (*ganz neuen*) *Anfang*, und zwar in den Anfang des *endgültig Guten* verwandeln wird – oder, im Gegenteil, dies nicht tun wird, vielleicht schon deshalb nicht tun wird, weil es ihn gar nicht gibt.⁵⁰

Die Bibel, so eindeutig sie an anderen Stellen ist, lässt an der folgenden Stelle *das Entscheidende* in der Schwelbe (wenn auch nicht die Existenz Gottes). Der Betrachtung der fraglichen Stelle ist vorzuschicken, dass ihre rhetorische Wirkung wie auch ihr Tiefensinn von Übersetzung zu Übersetzung etwas unterschiedlich ausfällt und dass ihre hier (sogleich) gegebene Interpretation *als Prophezeiung im Hinblick auf die christliche Heilsgeschichte* komplett von ihrem Kontext absieht:

„Wächter, wie lange noch dauert die Nacht? Wächter, wie lange noch dauert die Nacht? Der Wächter antwortet: Es kommt der Morgen, es kommt auch die Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt wieder und fragt.“⁵¹

Interpretation: Es ist Nacht (die finsternen Jahrtausende vor der Auferstehung Christi), aber der Wächter [die Zeit selbst?] weiß, dass der Morgen kommt (die Auferstehung Christi), er weiß auch, dass danach wieder die Nacht kommt (die finsternen Jahrtausende nach Christi Weggang). Was genauere Zeiten angeht, so weiß er sie offenbar nicht. Und offenbar weiß der Wächter insbesondere nicht, wann die *zweite* Nacht enden wird und ob sie überhaupt je enden wird (die zweiten finsternen Jahrtausende würden enden mit der Wiederkunft Christi und dem Kommen der Neuen Wirklichkeit). Wir wissen im Hinblick auf das Ende der Heilsgeschichte nicht mehr als *das*,

sich Glaubenswahrheiten auch nicht bloß von der Denkökonomie her nähern, sondern muss auch das biblische Zeugnis berücksichtigen – ohne es doch ohne Weiteres als vorrangig anzusehen (letzterer theologischer Fehler ist als „Biblizismus“ bekannt). Das biblische Zeugnis favorisiert nun aber gerade *Weise II.*; und im nächsten Kapitel wird sich auch die glaubensrationale Waage zugunsten von *Weise II.* neigen; dies (und Weiteres im nächsten Kapitel in Anschlag Gebrachtes) weist darauf hin, dass die Lehre vom Weltuntergang *grundchristlich* ist.

⁵⁰ Das Ausbleiben des erwarteten Wirkens Gottes beim Untergang der Menschenwelt bedeutet aber nicht *eo ipso*, dass Gott nicht existiert oder seine Versprechen nicht hält: Siehe die oben beschriebene *Weise I.*, mit dem Ausbleiben der Erfüllung der *Naherwartung* umzugehen.

⁵¹ *Jes 21, 11–12*, nach der *Einheitsübersetzung*. Die auf der Luther-Übersetzung beruhende Bibelausgabe der Deutschen Bibelgesellschaft von 1984 (die hier bei allen anderen Bibelziten herangezogen wurde) hat hingegen: „Wächter, ist die Nacht bald hin? Wächter, ist die Nacht bald hin? Der Wächter aber sprach: Wenn auch der Morgen kommt, so wird es doch Nacht bleiben. Wenn ihr fragen wollt, so kommt wieder und fragt.“

was der (im Hinblick auf diese Heilsgeschichte prophetisch tiefeninterpretierte) Wächter weiß.⁵² Der Wächter ist aber offenbar nicht ohne Hoffnung, dass er irgendwann *mehr* wissen wird: „Wenn ihr fragen wollt, kommt wieder und fragt.“ Es scheint auch nicht ohne Hoffnung zu sein, dass seine Antwort an die, die sehnsüchtig auf den Morgen *des bleibenden Tages* warten, dann eine diesbezüglich positive und dabei zeitlich bestimmtere sein wird.⁵³

⁵² Liest man den biblischen Text so, dass es in ihm nur um den Wechsel von Nacht und Tag geht, so wird er *unverständlich*. Denn, wie jeder weiß (und der Wächter und die ihn Fragenden wissen), kommt nach der Nacht der Tag, dann wieder die Nacht, dann wieder der Tag usw., und die zeitlichen Fristen für Nacht und Tag sind je nach Jahreszeit *bekannt* (schon damals, mit einiger Genauigkeit doch gewiss auch dem Wächter).

⁵³ Eine Interpretation von *Jes 21, 11–12*, die von der in der vorletzten Fußnote angegebenen *anderen* Übersetzung ausgeht, lässt sich im Spielraum, den diese letztere Übersetzung lässt, sehr wohl plausibel so abfassen, dass sie als Prophezeiung im Hinblick auf die christliche Heilsgeschichte mit der soeben angegebenen, auf der *Einheitsübersetzung* beruhenden Interpretation erkenntnisperspektivisch und inhaltlich harmoniert: Der Morgen der Auferstehung Christi und der Tag seines kurzen Weiterverweilens *allhier auf Erden* wird an der finsternen Nacht, die über dieser Welt liegt (bereits in den Augen des Wächters, der ja in der – von uns aus gesehen – fernen Vergangenheit wacht), nichts Wesentliches ändern: *Es bleibt [im Wesentlichen] erst einmal Nacht*. Und doch meint der Wächter offenbar, dass es nicht für immer so bleiben muss (sonst hätte er den Fragenden gesagt: „Es ist zwecklos, wiederkommen und zu fragen“), wenn er auch nicht weiß, wann und ob es überhaupt jemals *bleibend Tag* wird. Er ist nicht ohne Hoffnung, dass sich die Situation (erkenntnismäßig und vor allem *seinsmäßig*) ändern wird.

9 Die Erlösung der Welt

Die Welt ist *alles Geschaffene*, und das Geschaffene sind gewiss nicht nur die Menschen.

Mit der Aussage, dass die Welt alles Geschaffene ist, mag eine Erweiterung des in Kapitel 2 eingeführten Weltbegriffs vorliegen. Eine Erweiterung des in Kapitel 2 eingeführten Weltbegriffs liegt dann vor – und nur dann –, wenn die von Gott – vom Zentralen Wollenden bzw., im Sinne der sozialen Trinität, vom Zentrum des Wollens – verschiedenen nichtgöttlichen individuellen Glieder des Universalen Volens, die ja allesamt zum *Geschaffenen* gehören, *nicht alle* im Wertverlauf der Weltfunktion Ω – also: in dem, was *die Welt* im in Kapitel 2 eingeführten Sinn ist – je einzeln ontologisch beschlossen sind. Der Frage, ob das so ist oder nicht, gehe ich aber nicht weiter nach.

Es wurde im christlichen Glauben nicht sehr betont, aber ohne Zweifel kann im christlichen Glauben schon rein traditionell nicht nur von der Erlösung des Menschen, sondern auch von der Erlösung der Welt – der Erlösung alles Geschaffenen – gesprochen werden: *als eine Hoffnung*; siehe *Röm 8, 19–25*. Die Erlösung der Welt, als große Wiedergutmachung, erscheint nur angemessen angesichts der – hinsichtlich der Schuldigen, also ursächlich – zusammengesetzten Schuld, welche Gott begonnen hat mit der Erschaffung der Welt als eine das Übel ermöglichende, nahelegende, ja es teils (unter Umständen) erfordernde; welche – wachsende – Schuld dann, nachdem schon viel Schlimmes – manches davon Gott wohl auch *eigens* schuldig Machendes – geschehen war, die Menschen überschwer auf sich und damit gewissermaßen auch auf Gott – als Ermöglicher – geladen haben durch die weitere Gestaltung der Welt zu einer nun wirklich Übel auf Übel türmenden. Die Erlösung der Welt müsste passend zur Erlösung des Menschen eine Transformation sein, die die Identität (der Welt wie des Menschen) wahrt: Wie dem Tod jedes Menschen seine Auferstehung (die von ihm selbst) in die Neue Wirklichkeit folgt, so folgt dem Tod der Welt ihre Auferstehung (die von ihr selbst) als die Neue Wirklichkeit. Denn Gott gibt nichts von seiner Schöpfung verloren.

Die im vorausgehenden Kapitel beschriebene Weise II., wie mit dem Ausbleiben der Erfüllung der sogenannten *Naherwartung* umzugehen sei, wird dieser Auffassung gerecht; aber nicht die Weise I., bei der die Welt letztlich eine zurückbleibende tote Hülle, eine leere Schale ist, da bei der Weise I. die Neue Wirklichkeit, in die hinein jede Auferstehung geschieht, parallel zur Welt von vornherein gegeben ist. Eine Transformation der Welt zur Neuen Wirklichkeit braucht bei der Weise I. nicht stattzufinden; sie wäre unnötig: die Neue Wirklichkeit ist ja immer schon da.

Wenn man nun das Panorama der Geschichte der Welt (d. h.: der Naturgeschichte im Verbund mit der Menschheitsgeschichte: mit der sogenannten „Weltgeschichte“) überblickt, von

der Schöpfung der Welt bis zur Erlösung der Welt, so stellt sich die Sinnfrage: Welchen Sinn hat das alles? Die Voraussetzungen für eine Beantwortung dieser Frage sind aus christlicher Perspektive günstig, da am Anfang der Geschichte der Welt *Schöpfung* steht und eben nicht bloß ein Entstehen, das nicht weiter erhellt werden kann; und da am Ende der Geschichte der Welt *Erlösung* steht und eben nicht bloß ein Gewordensein, welches nicht weiter erhellt werden kann (ob dieses Gewordensein nun die unendliche Erstarrung ist, oder der relative Anfang, nach unendlich vielen anderen relativen Anfängen, der Wiederkehr des mehr oder minder Gleichen – *da capo da capo ad infinitum*). Aber auch aus christlicher Perspektive stellt sich die Sinnfrage. Salopp formuliert: Was hat sich Gott eigentlich dabei gedacht?

Tiefe Wahrheit findet man zuweilen da, wo man sie gar nicht sucht. Hier ein Beispiel, das nun gerade zu der eben gestellten Frage passt:

„Without suffering, there’s no conflict; without conflict, no drama; without drama, no meaning.“⁵⁴

Der Satz ist lapidar. Man fühlt seine Wahrheit, aber um sie zu erfassen, bedarf er doch der Analyse. Zunächst zu „Without suffering, there’s no conflict“. Dieser Teilsatz des betrachteten Gesamtsatzes scheint falsch zu sein, wenn es eine Situation gibt, in der ein Konflikt vorliegt, aber kein Leiden. Und Letzteres scheint der Fall zu sein: Ein Stein kollidiert heftig mit einem anderen, was *gewissermaßen* ein Konflikt ist, aber dabei tritt sicherlich kein Leid auf (wenn auch eine Passivität – ein „Leiden“ – sehr deutlich involviert sein mag: sofern der eine Stein ruht und nur der andere sich bewegt). Ist der Satz „Without suffering, there’s no conflict“ also falsch? Gewiss nicht; es hilft schon, wenn man ihn so versteht, dass er dasselbe besagt wie der folgende Satz: „Without suffering, there’s no *real* conflict“, wobei *a real conflict* nicht bloß ein Konflikt *gewissermaßen*, *in gewissem Sinn* ist, sondern ein Konflikt *im vollen Sinn*⁵⁵ – welcher Konflikt stets ein Konflikt zwischen mit Bewusstsein versehenen Lebewesen ist.

Aber nun, was ist mit dem zweiten (elliptischen) Teilsatz des betrachteten Gesamtsatzes: „without conflict, no drama“? Wird der nicht falsch, wenn man nun „conflict“ durchgängig im Sinne von „real conflict“ versteht? – wie man das Wort doch jetzt verstehen muss, wenn in dem betrachteten Gesamtsatz keine Äquivokation vorliegen soll. Das Anrennen der Wellen

⁵⁴ Siehe den sechszeiligen biographischen Eintrag zu Jack LaZebnik (1913 – 2004) in *Good Poems for Hard Times*, S. 315; dort wird die soeben zitierte Aussage als Aussage LaZebniks zitiert.

⁵⁵ Das englische Wort „real“ hat hier – im gegebenen Kontext (und weiter unten im Haupttext in ähnlichen Kontexten) – die Bedeutung von „echt“ und von „eigentlich“, oder eben die von „im vollen Sinn“ und von „im eigentlichen Sinn“ (wobei echtes [echte, echter] X *ipso facto* eigentliches X ist, und umgekehrt, und X im vollen Sinn *ipso facto* X im eigentlichen Sinn ist, und umgekehrt; echtes X wiederum ist *ipso facto* nichts anderes als X im vollen Sinn, und umgekehrt).

gegen eine Felsenküste ist doch, *scheint es*, zweifellos ein Drama, aber zwischen den Wellen und der Felsenküste ist zwar ein Konflikt *in gewissem Sinn*, aber kein *real conflict*. Der Falsifizierung des zweiten Teilsatzes entgeht man aber nun dadurch, dass man „drama“ in ihm im Sinne von „*real drama*“ versteht, wobei *a real drama* nicht bloß ein Drama *in gewissem Sinn* ist, sondern ein Drama *im vollen Sinn*, welches Drama stets ein Drama mit Bewusstsein versehenen Protagonisten (und Antagonisten) ist.

Es bleibt der dritte (ebenfalls elliptische) Teilsatz des betrachteten Gesamtsatzes: „without drama, no meaning“. Dieser Teilsatz scheint ganz falsch zu sein. Selbstverständlich – so scheint es – gibt es Sinn und Bedeutung ohne Drama, und zwar wie auch immer man „Drama“ im Zulässigkeitsrahmen des vorfindlichen Sprachgebrauchs verstehen mag, und sogar auch dann, wenn man sich *nicht* auf sprachlichen Sinn, sprachliche Bedeutung bezieht: Wer sich mit Mathematik beschäftigt, hat es doch beständig mit *Sinn ohne Drama* (ohne Drama in irgendeinem legitimen Sinn) zu tun. Doch auch hier entgeht man der Falsifizierung – *nun* dadurch, dass man „without drama, no meaning“ im Sinne von „without real drama, no *existential meaning*“ versteht.

Der betrachtete lapidar formulierte Gesamtsatz – „Without suffering, there’s no conflict; without conflict, no drama; without drama, no meaning“ – besagt also nach erfolgter Analyse, die gleichzeitig die Interpretation des Satzes *auf Wahrheit hin* ist, dasselbe wie dies: „Without suffering, there’s no real conflict; without real conflict, no real drama; without real drama, no existential meaning.“ Und das ist wahr. Eine logische Konsequenz davon – wahr wie der Satz selbst – ist dies: „Without suffering, there’s no existential meaning“ / *Kein existenzieller Sinn ohne Leid* [und zudem dies: „Without real conflict, there’s no existential meaning“ / *Kein existenzieller Sinn ohne echten Konflikt*, wie auch dies (trivialerweise): „Without real drama, there’s no existential meaning“: *Kein existenzieller Sinn ohne echtes Drama*].

Gott wollte eine Welt, in der es (den Protagonisten darin) wirklich um etwas geht: eine Welt *mit existenziellem Sinn*. Welten ohne existenziellen Sinn sind leicht denkbar: statische oder auch dynamische Welten ohne Leben, oder dynamische Welten zwar mit Leben, aber ohne Bewusstsein. Solche Welten mögen einen ästhetischen Sinn haben (wie Kunstwerke) und – bei hinreichender Komplexität – einen intellektuellen Sinn (wie die Welt der Mathematik), aber sie haben keinerlei *existenziellen Sinn*. Denn sie sind ohne Leid, darum ohne Konflikt(-im-vollen-Sinn), darum ohne Drama(-im-vollen-Sinn) – darum *ohne existenziellen Sinn*. In unserer Welt hingegen – in der Welt, die Gott geschaffen hat – geht es (echt) konflikt-

reich und (echt) dramatisch um Wohlbefinden und Leiden, um Erfolg und Misserfolg, Sieg und Niederlage, Erlangung des für einen Guten und Abwendung des für einen Schlechten (all dies im vollen Wortsinn genommen), um Gut und Böse – und um *Gerechtigkeit* für alle jemals mit Bewusstsein Lebenden, *am Ende* um das Glück-in-Gerechtigkeit *für sie alle*. Unsere Welt hat *diesen* existenziellen Sinn, und zwar hat sie *als Wirklichkeit* diesen; Gott wollte sie *als Wirklichkeit so*.

In der hier gemeinten Rede vom *Sinnhaben* heißt, einen (ästhetischen, intellektuellen, existenziellen oder anderen) Sinn zu haben, für eine Welt, diesen Sinn *in sich* zu haben, sodass er *in ihr* für entsprechend ausgestattete und eingestellte Erkenntnissubjekte erkannt werden kann. Das ist eine wesentlich andere Weise von Sinnhaben als die Weise, in der z. B. ein Wort *Sinn* hat: Ein Wort hat seinen Sinn nicht *in sich*, er ist beim besten Willen (und besten Fähigkeiten) nicht *in ihm* zu finden. Man beachte, dass der ästhetische und intellektuelle Sinn der [*wirklichen*] Welt von nichtmenschlichen Tieren nicht oder nur sehr rudimentär erkannt werden kann, sie aber den existenziellen Sinn der Welt, in ihr *in ihm* lebend, sehr wohl partiell erkennen können, wenn auch nicht *zur Gänze*, da ihnen die dazu erforderlichen intellektuellen Fähigkeiten fehlen. Nichtsdestoweniger fehlt ihnen „gefühl“ nichts, und am finalen Glück-in-Gerechtigkeit für alle werden sie angemessen teilhaben.

Und der gottgewollte existenzielle Sinn der Welt reicht über den (relativen) Tod der Welt hinaus in ihre Transformation und Auferstehung, wie auch unser – die wir in der Welt sind – eigener, im Weltsinn beschlossener existenzieller Sinn über unseren (relativen) Tod hinaus in unsere Transformation und Auferstehung reicht: zu seiner guten Vollendung in der Neuen Wirklichkeit.

Warum also hat Gott die Welt gemacht und sie *so* gemacht? Zweifellos deshalb, weil er das wollte und sie *so* wollte. Aber warum wollte er die Welt und warum *so*? Um auch sich selbst, seinem eigenen ewigen Leben einen *existenziellen Sinn* zu geben, wobei auch für Gott und sein Leben gilt: *Kein existenzieller Sinn ohne echtes Drama, kein existenzieller Sinn ohne echten Konflikt, kein existenzieller Sinn ohne Leid*; – einen Sinn, der kein leichter und flacher ist, sondern tief und schwer: den Sinn des furchtbaren, schuldbeladenen, leidvollen Kampfes – auch Gottes – , in dem Gerechtigkeit und Liebe doch am Ende siegen: über das Böse. Dazu aber muss das Böse allererst in der Welt sein, und es kommt *allererst* – insbesondere was überhaupt seine Vorbereitung, die Schöpfungsbereitstellung für es angeht – *von Gott*. Von wo sonst?

Es geschieht leicht, dass man die Welt, nicht so ernst nimmt, wie sie ernst genommen werden muss.⁵⁶ Eine Weise solchen Nichternstnehmens wird von Schopenhauer wie folgt kritisiert:

„Und dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehn, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, [...] – dieser Welt hat man das System des *Optimismus* anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstrieren wollen. Die Absurdität ist schreiend. – Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehn in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren u. s. f. – Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu *sehn* sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu *seyn* ist ganz etwas Anderes.“ (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Kap. 46, S. 680 der verwendeten Ausgabe.)

Hiermit hat Schopenhauer recht nicht nur gegenüber dem Theisten Leibniz, sondern auch gegenüber den – stets ästhetisierenden (das Ethische gegenüber dem Ästhetischen empathielos zurückstellenden) – Pantheisten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, denen auch viele heutige Christen sehr sich annähern, wenn sie vor staunender Begeisterung über die Schönheit der Welt („der Schöpfung“) sich gar nicht mehr einkriegen können. Recht hat Schopenhauer auch gegenüber allen Wissenschaftlern (und Wissenschaftsjournalisten), für die die Welt primär ein Ort *intellektueller Abenteuer* ist (zudem nicht selten auch *physischer*: im Urwald, in der Tiefsee, im Weltraum, ...) – ein Ort „faszinierender“ Gegenstände intellektuell anregender bis aufregender Betrachtung und Untersuchung.

Eine andere Weise, die Welt nicht so ernst zu nehmen, wie sie ernst genommen werden muss, unterläuft unversehens Paulus (in seinem Bemühen, Mut zu machen): „Denn ich halte dafür, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbart werden.“ (*Röm 8, 18.*)⁵⁷ In Wahrheit ist es anders: *Dieser Zeit Leiden* sind in der Ewigkeitsperspektive keine vernachlässigbare Größe; denn die Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden, ist in ihrer Wirklichkeit nur vor dem Hintergrund *dieser Zeit Leiden* wahrhaft sichtbar und spürbar; diese Leiden (und nicht nur diese, sondern auch unsere Schuld) sind das, was unserer Herrlichkeit Tiefe und Gewicht geben wird, denn unsere Herrlichkeit ist *Erlösung* – was dasselbe ist wie *empfundene Erlösung* –, und zur Erlösung gehört, dass die Erlösten zutiefst, bis ins Mark des Bewusstseins, sich dessen bewusst sind, von *was* sie erlöst sind, und es niemals vergessen.

⁵⁶ Vom Humor sehe ich ab. Der Humor vergeht einem (oder mutiert zum Zynismus), wenn man die Welt, ohne etwas an ihr auszublenden, sieht, wie sie ist. Es wundert mich nicht, dass Tiere keinen Humor haben: sie haben, anders als wir, keine Möglichkeit, sich etwas vorzumachen. Auch der Humor ist ein Sich-etwas-Vormachen.

⁵⁷ Der Deutlichkeit halber seien zwei weitere Eindeutschungen des Verses wiedergegeben. *Die revidierte Fassung von 1984* [die von der sonst in dieser Schrift verwendeten Lutherübersetzung der Bibel textlich abweicht] hat dies: „Denn ich bin überzeugt, dass dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll.“ Die *Einheitsübersetzung* hat: „Ich bin überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll.“

10 Epilog: Gnade und Vergebung?

In der Bibel erscheint Gott (spezifisch: Gottvater) an vielen Stellen wie ein altorientalischer Potentat, der *Gnade* und *Vergebung* (bzw. Strafe und Verdammnis) willkürlich austeilte, dabei dem moralisch nicht sonderlich wertvollen Motiv folgend, seine Macht und Herrlichkeit nach außen zu *demonstrieren*. Paulus ist der erste uns fassbare christliche Theologe, und auch von ihm gibt es zum gerade angesprochenen Gottesbild einen *locus classicus*, nämlich *Röm 9, 14–23*.⁵⁸ Auch mit dem dort Gesagten war Paulus maßgeblich für die christliche Theologie der auf ihn folgenden Jahrhunderte und Jahrtausende.

Demgegenüber mag es nicht entgangen sein, dass *Gnade* und *Vergebung* in der philosophischen Theologie, die in dieser Schrift dargeboten wird, keine Rolle spielen. Das ist kein Zufall, denn Gnade und Vergebung können jedenfalls für *moralische* Schuld – und nur um *moralische* Schuld geht es in dieser Schrift – nicht geleistet werden.⁵⁹ Eine *moralische* Schuld kann nur durch Bestrafung des Schuldigen bzw. Sühneopfer seitens des Schuldigen getilgt werden. Der Versuch, *ohne Sühne* durch Gnade und Vergebung eine moralische Schuld zu tilgen, belässt sie so, wie sie ist, beim Schuldigen (ja, kann als eine Belohnung des Schuldigen erscheinen).⁶⁰

⁵⁸ Besonders aufschlussreich sind die Verse 22 und 23: „Derhalben, wiewohl Gott *wollte Zorn erzeugen und kundtun seine Macht*, hat er mit großer Geduld getragen die Gefäße des Zorns, die da zugerichtet sind zur Verdammnis, *auf daß er kundtäte den Reichtum seiner Herrlichkeit* an den Gefäßen der Barmherzigkeit, die er zuvor bereitet hat zur Herrlichkeit.“ Paulus zögert also nicht (siehe meine Kursivierungen), Gott bei der sogenannten „Prädestination“ (in Wahrheit gibt es keine solche) das moralisch wenig wertvolle Motiv der Glorifizierung seiner selbst per Machtdemonstration-nach-außen zuzuschreiben; *deren Objekte* zudem (gemäß Paulus) von Gott selbst *gestellt* sind: zum Wegwerfen oder zum Bewahren. Mit Gerechtigkeit hat das nichts zu tun und auch nichts mit (echtem) Erbarmen.

⁵⁹ Ein Potentat, ein Willkürherrscher, freilich kann *Verstöße gegen seinen Willen* – betrachtet bloß als Verstöße gegen seinen Willen, in Abstraktion von ihrer eventuellen moralischen Dimension – jederzeit *vergeben* und diesbezüglich *Gnade* walten lassen, wie er auch das Gegenteil tun kann: so, wie es ihm gerade passt, etwa, um aller Welt zu zeigen, wie mächtig und herrlich er doch ist. Allgemein kann jedes personähnliche Wesen Verstöße gegen seinen Willen – betrachtet bloß als Verstöße gegen seinen Willen, in Abstraktion von ihrer eventuellen moralischen Dimension – *vergeben* (und mag dabei, anders als der Potentat, ein moralisch lobenswertes Motiv haben); wenn auch ein solcher Verstoß, so betrachtet, noch als „Schuld“ bezeichnet werden kann, eine *moralische* Schuld ist er, so betrachtet, *nicht*. Die fünfte Bitte des Vaterunsers ist also nicht etwa leer wegen Unerfüllbarkeit. Im Aufeinandertreffen der Willen ist *Vergebung* nötig: *kommutative* Vergebung, *nicht* Vergebung moralischer Schuld (welche Vergebung ja gar nicht geleistet werden kann). Erbittet man die erstere (*nicht* die letztere, unmögliche) Vergebung von Gott (dem Zentralen Wollenden), so muss man auch bereit sein, sie anderen (darunter Gott!) zu geben; das ist ein Teil der kommutativen Gerechtigkeit (i. w. S.), und die fünfte Bitte des Vaterunsers sagt es im Nebensatz zu.

⁶⁰ Sind also alle in der menschlichen Rechtspraxis auftretenden *Begnadigungen* von Schuldigen, deren festgestellte Schuld, für die sie verurteilt wurden, auch eine *moralische* ist, *eigentlich – moralisch* gesehen – ein Unrecht? Dazu ist zu sagen, dass viele der sogenannten Begnadigungen in Wahrheit Korrekturen der Rechtsprechung mit dem Ziel größerer Gerechtigkeit sind, auch wenn das Procedere mit einem Wiederaufnahmeverfahren

Wobei zwar nicht zur einfachen retributiven Gerechtigkeit am Schuldigen, wohl aber zu deren Vervollkommnung, angemessene (*mindestens* angemessene) *Wiedergutmachung* seitens des Schuldigen – wenn sie denn möglich ist – normativ-innerlich dazugehört, aber nicht unbedingt als Pflicht: Es stellt nicht unbedingt (außer in Fällen der Haftung) ein Rest-Unrecht oder ein erneutes Unrecht dar, wenn, obwohl [der Größe nach] angemessene Wiedergutmachung *möglich* und sogar [dem Eintreten nach] *angemessen* ist, die Wiedergutmachung unterbleibt. Angemessene Wiedergutmachung, freiwillig und ohne in Haftung zu sein vom Schuldigen geleistet, ist ein – gerechtigkeitsmoralisch supererogatorischer, nicht geforderter, wenn auch retributive Gerechtigkeit vervollkommnender – Akt der *Liebe* (sei es mit oder ohne passendes *Gefühl*), kleinerer Liebe zumindest, und großer Liebe eventuell (nämlich, wenn sie mehr als nur angemessen ist). Sehr lapidar gesagt: Liebe vervollkommnet [„krönt“] die Gerechtigkeit.

Wenn man eine wiedergutmachende Liebe(s-Tat) seitens des Schuldigen, welche die am Schuldigen geschehene Gerechtigkeit vervollkommnet, als *Gnade* ansehen will, so ist dagegen nichts einzuwenden – außer eben, dass es dem Sprachgebrauch massiv widerspricht, diese Liebe (diese *Großzügigkeit*), die ja *vom Schuldigen* gegeben wird, „Gnade“ zu nennen. Gnade, so sind wir es gewöhnt, ist etwas, was der Schuldige *erhält*, nicht etwas, was der Schuldige *gibt*. Und doch verhält es sich mit der *Gnade Gottes* gerade so: *Diese* – sehr große – Liebe, welche die am Schuldigen – an Gott – geschehene retributive Gerechtigkeit vervollkommnet, wird ja vom (nach der Sühne – nach Christi Kreuzes-Tod – entschuldeten) Schuldigen gegeben: von Gott. Sie wird von ihm freiwillig und ohne in Haftung zu sein (es sei denn eine Haftung, die er sich freiwillig selbst schafft) gegeben, und wir erhalten sie, und uns (und der ganzen Schöpfung) kommt sie zugute: zur ewigen Seligkeit.

Freilich sehen Christenmenschen aufgrund von konstanter Verkündigung und konstantem Ritus seit gut zweitausend Jahren *habituell* die metaphysische Lage so, dass uns Gnade von Gott geschenkt wird (jetzt auf Hoffnung und dereinst reell, sofern wir christgläubig und reuig sind), weil – *gerade* weil (*O inaestimabilis dilectio caritatis!*) – *wir* die allein Schuldigen sind (*Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa!*). Sie sehen die metaphysische Lage ganz und gar nicht so, dass uns Gnade von Gott – als Gottes (mehr als nur angemessene) Wiedergutma-

ren nichts zu tun hat. Später auftretende oder auch nur später entdeckte Gegebenheiten, die in der ganz eigenen Lebensindividualität des Schuldigen liegen, mögen ein geringeres Strafmaß als ursprünglich vorgesehen – vielleicht sogar ein Absehen von jeder Fortführung der Strafe – nur gerecht machen, obwohl die Schuld – so, wie sie (in den Worten des Urteils) festgestellt wurde – *festgehalten* bleibt.

chung für *seine* Schuld – geschenkt wird (jetzt auf Hoffnung und dereinst reell, sofern wir christgläubig und reuig sind), weil eben auch *er* schuldig ist, und zwar schuldig in gar nicht geringem Maße, sondern schon allein dadurch *sehr*, dass er in der Grundschopfung die Wurzeln des Übels gesetzt hat. Jedoch, allein diese letztere Sichtweise hält der Prüfung stand: der Prüfung durch die Vernunft, die uns Menschen verliehen ist – von Gott.

Quellen der Zitate; erwähnte Literatur

Büchner, Georg: *Werke und Briefe*, dtv Gesamtausgabe, München: Deutscher Taschenbuchverlag 1974.

Die Bibel oder die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der Übersetzung Martin Luthers, Volksbibel, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1972, wiederabgedruckt 1984.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Revidierte Fassung von 1984, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, wiederabgedruckt 2006.

Die Bibel in der Einheitsübersetzung (von 1980), online verfügbar:
www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/

Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, München: Evangelischer Presseverband für Bayern o. J.

Dylan, Bob: *Writings and Drawings / Texte und Zeichnungen*, Frankfurt a. M.: Zweitausendeins 1975.

Fragmente der Vorsokratiker, griechisch, und deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walther Kranz, Erster Band, Hildesheim: Weidmann 1974 (eine von vielen Auflagen). [Kürzel: DK]

Good Poems for Hard Times, ausgewählt und eingeführt von Garrison Keillor, New York: Penguin Books 2006.

A Treasury of Great Poems, Volume One (Paperback), hrsg. von Louis Untermeyer, New York: Simon & Schuster o. J. (angegebenes Jahr des letzten Copyright: 1955).

Lyrische Signaturen, hg. von Walter Urbanek, 6. Auflage, Bamberg: C. C. Buchners Verlag o. J.

Meixner, Uwe: *Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation*, Paderborn: Schöningh 1997.

Meixner, Uwe: *Liebe und Negativität*, Münster: Aschendorff 2017.

Meixner, Uwe: „A Priori Arguments for Determinism/Universal Necessity – and the Leibnizian Theodicy“, Augsburg 2022, [urn:nbn:de:bvb:384-opus4-983231](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:384-opus4-983231)

Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, 2. Auflage, Solothurn – Düsseldorf: Benziger; Freiburg – Basel – Wien: Herder; Regensburg: Friedrich Pustet; Salzburg: St. Peter; Linz: Veritas; 1996.

Uwe Meixner, *Schöpfung und Erlösung*, Augsburg 2025

Missale Romanum. Ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Editio typica altera, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1975.

Russell, Bertrand: „A Free Man’s Worship“, in: ders., *Mysticism and Logic and Other Essays*, London: Allen & Unwin 1949, 46–57 [Erstveröffentlichung 1903 unter dem Titel „The Free Man’s Worship“].

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, Zweiter Teilband, Zürich: Diogenes Verlag 1977.

Was die folgenden poetischen Texte angeht, sei auf das Internet verwiesen: „Des Geyers schwarzer Haufen“; Georg Herwegh, „Das Lied vom Hase“; Kurt Marti, „Das könnte den Herren der Welt ja so passen“.