

## **Das Böse und Gott**

### **Ein Beitrag zur Frage der Trinität oder Quaternität Gottes**

#### **Norbert Müller - Dem Achtzigjährigen**

*In seiner Antwort an Hiob spricht C.G. Jung von der Notwendigkeit, die göttliche Dreieinigkeit auszuweiten, um in sie ebenso sehr den Pol des Weiblichen (Feminität) wie auch die Wirklichkeit des Bösen zu integrieren: er ersetzt damit die Trinität durch die Quaternität. Der folgende Beitrag zeigt, dass alle beide von Jung gestellten Fragen, die der Feminität und die des Bösen – diese Fragen dürfen nicht vermischt werden – zutreffend sind, dass sie aber innerhalb des trinitarischen Gottesverständnisses selbst ihren Platz finden. (Auszug aus dem unter dem Titel „De la transcendance au Dieu vivant“ im Herbst 2006 erschienenen Band V/I der *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, Genf, Labor et Fides)*

### **Das Ungenügen der klassischen Theologie**

Die Fragestellung ist auffällig: Das Böse und Gott. Üblich ist die Folge: Gott und das Böse, Zuerst Gott, dann das Böse. Am Anfang Gott, nur Gott. Gott in sich. Was nicht Gott ist, kommt von ihm. Es ist der selbe Gott, der in sich Seiende und der nach außen Wirkende. Seine Eigenschaften sind: Geistigkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Allmacht, Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit, Beständigkeit, Weisheit... Gott ist der Schöpfer der guten Schöpfung. Das Böse ist nicht von Gott. Es ist sozusagen hinzugekommen. Das Böse wird verstanden als Abfall von Gott. Die christliche Theologie spricht vom Sündenfall. Dadurch ist das Böse in die Welt gekommen. Diese Erklärung belastet uns Menschen, sowohl als Ursache des Bösen als auch, was die Folgen des Bösen betrifft. Die Folgen sind Strafe; es sind das die Übel: diejenigen, die die Menschen angehen, von der Erbsünde über die Anfälligkeiten des Lebens bis hin zum Tod, und auch diejenigen, die die Natur betreffen: Naturkatastrophen aller Art. Die christliche Theologie weiß aber auch um die Schlange; der menschliche Abfall von Gott ist nur der Vordergrund, die Folge eines hintergründigen Geschehens. Er hängt zusammen mit einem Abfall in der unsichtbaren Welt, in der Engelwelt. Satan, der Teufel, das ist der Name dieses hintergründigen Bösen. Der Verbund zwischen Sünde und Satan weist hin auf die Transzendenz des Bösen: es übersteigt, ist es einmal da, die Macht des Menschen. Gewiss kann die Menschheit die Folgen bekämpfen: dafür gibt unsere Zivilisation ja eindruckliche Beispiele. Aber der Zugriff auf die Ursache, im Menschen selbst und in der unsichtbaren Dimension der Schöpfung, ist uns, der genannten Transzendenz des Bösen wegen, verwehrt. Klar ist jedenfalls: Diese Ursache steht außerhalb von Gott. Das Böse kommt nicht von Gott. Jedoch, als Abfall von Gott, von Gottes guter Schöpfung, steht es unter Gott, Gott ist darüber Herr. Die christliche Theologie ist nie dem Dualismus verfallen, der sozusagen zwei Gegengötter annimmt, die sich gegenseitig ausschließen und bekämp-

fen. Satan ist nicht ein Gott, und der Sündenfall macht der Schöpfung kein Ende. Dass das Böse, das nicht von Gott ist, Gott untersteht, also durch Gott relativiert und so in seiner letzten Machtbefugnis überwunden ist, das erblickt der christliche Glaube im Kreuz von Golgatha. In der äußersten Ohnmacht Gottes, dadurch, dass er sich der Macht des Bösen ausliefert, der der Mensch im Sündenfall unterlegen ist, überwindet er von innen das Böse und erweist er seine Allmacht. Das ist die Botschaft vom Kreuz, wie sie an Ostern erfahrbar wird. Darum hat die klassische Theologie folgende Einteilung: Gott – Schöpfung – Fall – Erlösung, letztere unterteilt in Versöhnung durch Christus, vorwegnehmende Verwirklichung dieser Versöhnung im Glauben und in der Kirche, und ihre letzte Vollendung in der neuen Schöpfung.

Aber dieser Sicht der Dinge, die die kritische Frage nach dem rechten Verständnis der Geschichte von Schöpfung und Sündenfall nach Genesis 2+3 aufwirft (das Verständnis Augustins von Sündenfall und Erbsünde wird heute von mancherlei Seiten – ich denke zu Recht – in Frage gestellt), widersteht in der Bibel weithin das Buch Hiob. C.G. Jung hat diesem Buch im Jahr 1964 eine provokative, ja explosive Schrift gewidmet: *Antwort an Hiob*. Auschwitz, die Shoa, war schon zuvor und bleibt auch weiterhin für das Judentum das unverkennbare Siegel der weit über ein Jahrtausend andauernden Leidensgeschichte des erwählten Volkes Israel, die in der Gestalt Hiobs ihr Symbol hat. Hiob erfährt Gott in einer erschreckenden Weise. Ich setze hier die Thematik des Buches Hiob als bekannt voraus. Das Wesentliche lässt sich so zusammenfassen: Hiob flieht nicht vor seinem Schicksal, das ihm auferlegt ist. Er erleidet es, doch nicht so, dass er es resigniert gelten lässt. Hiob ruft wider den schrecklichen, zornigen Gott, als den er ihn erfährt, zu dem barmherzigen, dem Erlöser-Gott. Wir kennen diese Thematik auch von Luther: die Thematik des *Deus absconditus* und des *Deus revelatus*. Im Buch Hiob wird sie existentiell ausgebreitet, wie ja auch Luther auf seine Art existentiell mit ihr konfrontiert war. Diese Thematik geht in der eben skizzierten klassischen Theologie nicht auf. Diese redet von Gott eindeutig. Hiob aber weist hin auf die Ambivalenz Gottes, auf eine Polarität in Gott. Es ist das die Polarität: das Böse und Gott. Das Böse gehört zu Gott. Das Böse ist nicht Gott selbst oder Gott als Gott, sonst könnte man nicht vom Bösen zu Gott fliehen. Aber Gott ist nicht allein der erlösende Gott, der *Deus revelatus*, der in Christus offenbare Gott. Er ist auch der *Deus absconditus*, der verborgene, abgründige Gott. Er ist auch Gott – um mit Luther zu reden – unter der „Maske“ des Bösen, des Zerstörerischen. Gott wirkt ein fremdes Werk (*opus alienum*), und Er wirkt sein eigentliches Werk (*opus proprium*). Das Buch Hiob schildert den Weg eines Menschen, der den fremden Gott erfährt, hin zum eigentlichen Gott: der fremde Gott wird nicht negiert, sondern er wird rekapituliert; es wird ihm sein Ort, seine Ebene, zugewiesen: der eigentliche Erlösergott ist das Haupt – in „recapitulatio“ steckt „caput“, Haupt – des schrecklichen, zornigen Gottes. Wir sollen Gott fürchten und lieben, sagt Luther, und gibt damit zu erkennen, dass die Polarität in Gott zum Wesen Gottes gehört, aber dass sie nicht dualistisch, sondern dialektisch zu verstehen ist, und zwar im Sinne einer dynamischen, teleologischen Dialektik, die ihren Zielpunkt in der schöpferischen und erlösenden Liebe Gottes hat.

Wir stellen, die beiden Ansatzpunkte vergleichend, fest: Die *klassische Theologie* wird durch die Problematik der Sünde, also des sog. moralischen Bösen, bestimmt. Jedoch kommt sie damit nicht aus, und zwar in zweierlei Hinsicht nicht. Einmal begegnet auch sie der Frage des Bösen in Form der physischen oder natürlichen Übel. Wenn sie diese zunächst auch rundum

als Folgen der Sünde anzusehen tendiert, so muss sie hier doch bei näherem Hinsehen Fragen offen lassen: sind die Naturkatastrophen alle auf die menschliche Sünde zurückzuführen, und trifft dies ebenso zu für jede Krankheit, jede Behinderung, jeden Unfall? (Man denke hierbei nur an Jesu Antwort auf die Frage angesichts des Blindgeborenen: „Herr, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern?“ (Vgl. Joh. 9,1ff; Lk. 13,1ff). Dann hinterfragt sie das einseitig auf den Menschen bezogene Böse, also das Böse verstanden als Sünde, indem sie auf eine hintergründige böse Macht hinweist, die dem Menschen vorausgeht. Durch diese beiden Fragestellungen wird innerhalb der klassischen Theologie ein Raum freigelegt für etwas, das sie gleichsam von innen her aufsprengt. Die *von der Hiobproblematik bestimmte Theologie* leugnet keineswegs das Gewicht des moralischen Bösen, also der Sünde, und auch der Folgen der Sünde, also dessen, was die griechische Philosophie das immanente Gericht nennt, aber sie belässt zugleich den nicht auf die Sünde rückführbaren physischen Übeln ihre Eigenständigkeit. Sie weiß also um den Unterschied zwischen dem getanen Bösen, also der Sünde, und dem erlittenen Bösen. Letzteres ist nicht begrenzt auf die physischen Übel; es gibt auch ein erlittenes moralisches Übel, wofür ja die Gestalt Hiobs exemplarisch steht: er wird wegen des Leides, das er erfährt, moralisch verdächtigt von den drei Freunden, die, Anhänger einer strikten Entgeltungs- (oder Retributions-) Theologie, Hiob als verkappten Sünder ausgeben. Weil nun diese Entgeltungstheologie offensichtlich bei Hiob scheitert, wirft das Buch Hiob die Frage nach dem natürlich und moralisch unverrechenbaren, also nach dem metaphysischen Bösen auf. Man kann nun mit dieser Frage nicht einfach Satan belangen, so als wäre mit diesem Hinweis alles geklärt. Satan ist keine Erklärung, er gehört zum Problem selbst. Der Rekurs auf Satan ist darum irreführend, weil Satan eng mit der Sünde verbunden wird, aber das Problem nicht das der Sünde, des getanen, verschuldeten Bösen und somit Satans als Versucher zur Sünde ist. Das Problem ist das eines anderen Satans, nämlich des Satans bei Hiob, der zu den Gottessöhnen gezählt wird: er gehört zu Gott, er ist nicht der Abgefallene, sondern der von Gott her Ausführende. Die durch das Buch Hiob gestellte Frage ist die nach dem Bösen und Gott.

Die klassische Theologie ist gegenüber dieser Frage nicht gewappnet. Die Frage des Buches Hiob ist gleichsam ein Einfallstor in die klassische Theologie. Sie bringt innerhalb dieser etwas zum Tragen, was in ihr selber nur am Rande, nur indirekt, aufbricht. Die klassische Theologie ist eine ängstliche, inkonsequente Theologie, die das eigentliche Problem letztendlich auszugrenzen sucht und, weil sie die Wirklichkeit des unschuldig erlittenen Bösen nicht leugnen kann, falsche Wege weist – wie den der Lehre von der Erbsünde. Das Buch Hiob weiß um die Problematik, die ich als die von Schicksal und Schuld bezeichne. Es thematisiert innerhalb des biblischen Kanons die Frage nach dem Schicksal, das Werner Elert ganz simpel als das definierte, „wonach wir nicht gefragt werden“. „Schicksal“ hat im Buch Hiob die tragische Bedeutung des Wortes: es bezeichnet das nicht selbst verursachte, das zu erleidende Auferlegte. Es gibt auch das gute Schicksal. Wir haben keine Schwierigkeit, dasselbe mit Gott in Beziehung zu setzen. Das tragische Schicksal widerstrebt diesem Gottesbezug in unserem üblichen Verständnis. Aber das Buch Hiob – und jede, gerade auch heutige Wirklichkeit, die in diesem Buch thematisiert wird – stellt die Frage nach dem Bösen und Gott auf unüberhörbare, unausweichliche Art.

## Das Bekenntnis der Einheit Gottes

*Das Böse und Gott.* Ehe wir uns dieser Frage ganz zuwenden können, muss ein Problemkreis angeschnitten werden, der davon direkt betroffen ist: es geht um die Aussage von der *Einheit Gottes*. Ich kann diesen Problemkreis hier nur andeuten mit folgenden kurzen Hinweisen zum Monotheismus, um den es dabei geht.

1. In der Religionsgeschichte bleibt unentschieden und vielleicht unentscheidbar, wie – historisch gesehen – Monotheismus und Polytheismus zusammengehören: welcher der beiden kommt zuerst, welcher folgt auf den anderen? Doch die eigentliche Frage ist die nach der wesentlichen Beziehung der beiden zueinander. Denn der Polytheismus ist der Ausdruck davon, dass es in Natur und Geschichte und in letzterer sowohl in den Völkern als auch in einer bestimmten Einzelgesellschaft – ebenso im einzelnen Menschen – Mächte gibt, die sich als solche erweisen und erfahrbar sind. Diese Mächte können je nach Religionen und Kulturen verschieden benannt werden. Vergangene Vorstellungen davon mögen als solche überholt sein; die ihnen entsprechenden Wirklichkeiten bleiben bestehen und sind, dann auch in ganz neuen Formen, nicht nur als Überbleibsel einer vergangenen Zeit, sondern als Grundbestand jeder Zeit weiterhin wirksam, manchmal unter anderen Namen, manchmal auch namenlos. Wir kennen weithin die Namen der Götter nicht mehr; das gehört zur Sprachschumpfung, die unsere sich aufgeklärt gebende Zivilisation kennzeichnet. Paulus, der Apostel, spricht diesbezüglich in Kol. 1,16 von den Thronen, Herrschaften, Mächten und Gewalten. Der biblische Monotheismus leugnet diese Mächte nicht, sondern unterstellt sie dem einen Gott als ihrem Haupt. Dies kommt schon symptomatisch zum Ausdruck im *Shema Israel*, dem jüdischen Glaubensbekenntnis nach Deut. 6,4, das wörtlich übersetzt lautet: „Höre, Israel! Der Herr (IHWH), unsere Götter (Elohenu, von Elohim), ein Herr“. In der gleichen Weise spricht Eph. 1,10 davon, dass Gott alle Dinge in Christus zusammenfasst, *rekapituliert* (das lateinische „recapitulatio“ ist die Übersetzung des griechischen Wortes *anakephalaiôsis*, das der Kirchenvater Irenäus von Lyon thematisiert hat): d.h. Gott gibt in Christus allen Dingen, und somit auch den Göttern oder Mächten, ihr Haupt. Der biblische Monotheismus ist kein monolithischer, sondern ein dialektischer. Es geht dabei nicht um ein numerisches Prinzip, sondern um den lebendigen Gott.

2. Gott als der Lebendige ist Grund und Ziel alles Geschaffenen. Als solcher kann er nicht auf seinen personalen Charakter beschränkt werden. Als Schöpfer und Erlöser nicht nur des Menschen, sondern des Alls und somit auch der Natur und der Geschichte, ist er nicht nur personal, sondern auch transpersonal. Darum kann er nicht reduziert werden auf den „*monos theos*“ des personal verstandenen Monotheismus oder auf den „*unus deus*“ des gleicherweise verstandenen Unitarismus: das männliche Wort „*theos*“ oder „*deus*“ führt leicht zu einem einseitig personalistischen Verständnis Gottes. Der so personalistisch eingeschränkte Monotheismus muss geöffnet werden auf den Henotheismus: Gott (*theos*) wird hier als „*hen*“ (das ist das Neutrum von „*heis*“ = ein) gekennzeichnet. In diesem Sinn kann schon Tertullian sagen: „*Deus non est unus sed unum*“ (Gott ist nicht einer, sondern eines). Nun darf kein Gegensatz zwischen beiden konstruiert werden. Gegenüber dem Monotheismus steht der Henotheismus für die Unreduzierbarkeit Gottes auf sein personalistisches Verständnis. Umgekehrt steht der Monotheismus gegenüber dem Henotheismus für die Unreduzierbarkeit Gottes auf sein transpersonales Verständnis. Monotheismus und Henotheismus sind jeweils

dialektisch zu verstehen: in ihrer Zusammengehörigkeit bezeugen sie die Transzendenz Gottes einmal gegenüber dem Personalismus und dann gegenüber dem Transpersonalismus. Dies besagt nicht, dass Gott nicht das eine und das andere ist; es besagt aber, dass er das eine und das andere zugleich ist. Im Grunde ist weder der Ausdruck „Monotheismus“, wenn er absolut gebraucht wird, befriedigend, noch auch der Ausdruck „Henotheismus“ allein gebraucht. Richtiger wäre, von „Mono-Henotheismus“ zu reden. Wir bleiben aber aus praktischen Gründen bei dem konventionellen Wort „Monotheismus“, öffnen es aber im besagten Sinn auf die angeführte inhaltliche Dialektik. Dabei stellt sich dann die Frage, ob der so dialektisch verstandene Monotheismus auf die beiden genannten Aspekte reduzierbar ist, oder ob er sie nicht auch noch übersteigt, denn Gott ist, personal und transpersonal zugleich, der transzendente Gott.

3. Die Frage, die so aufbricht, ist die der inneren Relationalität in Gott. Wir stoßen hiermit auf die trinitarische Frage, auf die Aussage des trinitarischen Monotheismus. Ich kann darauf hier nicht weiter eingehen. Die Aussage der drei „Seinsweisen“ Gottes (Karl Barth) wird jetzt einfach vorausgesetzt.

#### *Eine Polarität in Gott – nach C.G. Jung*

Dies tut auch C.G. Jung in seiner genannten Schrift *Antwort an Hiob*. Darin wirft er die Frage auf nach der Reduzierbarkeit Gottes auf die Trinität. Er sieht die Notwendigkeit einer Ausweitung der Trinität im Sinn einer Quaternität Gottes. Damit sind wir bei unserem eigentlichen Thema angelangt. Denn es geht hier um die Beziehung des Bösen zu Gott; es geht um die Frage *der Integration des Bösen in Gott*. Jung verbindet diese Frage mit derjenigen der Integration des *Weiblichen* in Gott. Beides ist verbunden. Wir werden sehen wie.

Der auf Gott angewandte Begriff der *Quaternität*, den Jung einführt in Beziehung zum Dogma der Himmelfahrt Mariens, das 1950 von Papst Pius XII. promulgiert worden war, drückt in Jungs Augen eine Bereicherung der Trinität aus durch die Anerkennung eines weiblichen Poles in Gott, der weithin einseitig patriarchalisch, also maskulin, verstanden wurde.

Gewiss steht für Jung der Begriff der Quaternität in Bezug auf das christliche trinitarische Dogma. Doch das, was Jung wirklich interessiert, ist nicht so sehr die trinitarische Aussage als solche, sondern vielmehr der Gegensatz in Gott, zunächst im Gott des Alten Testaments und in seiner Wirkungsgeschichte, über das Neue Testament hinaus, im geschichtlichen Christentum bis auf heute, zwischen dem zornigen Gott, den man fürchten muss, und dem Gott der Liebe, den man lieben kann. Jung interessiert sich für diese Dualität oder Polarität im biblischen Gott, eine Dualität, die, im Falle Hiobs – der von Gott (dem Gott des Zorns) zu Gott (dem Gott der Liebe) flieht – praktisch ein Dualismus ist, als Anthropologe, speziell als Psychologe. Er sieht darin eine Projektion einer anthropologischen Gegebenheit auf Gott, einer Gegebenheit der menschlichen Seele. Was da von Gott gesagt wird, ist der Widerschein einer menschlichen Wirklichkeit, nämlich der Tatsache, dass der Mensch eine *complexio oppositorum* ist. Ob wohl er sich scheinbar theologisch ausdrückt, spricht Jung doch als der empirische Psychologe, der er nun einmal sein will; er geht aus von der Erfahrung. Gott ist gleichsam eine „Chiffre“ (Karl Jaspers) für den Menschen. Selbst wenn Jung die Frage nach der „objektiven“ Wirklichkeit Gottes offen lässt, und wenn er immer wieder zu verstehen

gibt, dass Gott den Menschen übersteigt (man kann mit Pascal sagen: „L'homme passe l'homme“), was auf eine Dimension der Transzendenz im Menschen hinweist, so ist er mit einem anthropologischen Tatbestand konfrontiert, eben dem des genannten Gegensatzes. Dieser beruht auf dem Fehlen einer Vermittlungsinstanz, einer Instanz der Integration, oder der Rekapitulation. Der Zorn, die Wut, der Hass, die Rache, all das gehört zum „Schatten“ des Menschen: der Schatten ist der nicht integrierte Teil des Menschen, also das Verdrängte oder das Unbewusste. In der herrschenden jüdisch-christlichen Tradition verdrängt der Mensch seinen weiblichen Pol. Eine *coincidentia oppositorum* gibt es nur dank der Integration dieses Poles. Darin besteht, nach Jung, die Bedeutung des Dogmas von der Himmelfahrt Mariens: es besagt die Integration des Weiblichen in Gott selbst, der bislang wesentlich als das Urbild einer patriarchalen Menschheit gesehen worden war. Das Weibliche ist schon im Alten Testament da in der Gestalt der *sophia* (Weisheit), die insbesondere in der Weisheitsliteratur als das erste Geschöpf Gottes bezeugt wird, mit welcher Gott zusammen alles erschaffen hat (siehe Spr. 8,22-31; Sirach 24 etc.). Im Neuen Testament erscheint das Weibliche in der Gestalt des Weibes der Apokalypse, welche in der Kraft Gottes das neue Geschöpf gebiert (Offb. 12,1ff). Durch ihre Erhöhung verkörpert Maria die *sophia* in Gott, also das Weibliche, die Braut, deren irdische Wirklichkeit verkörpert ist durch den Glauben und durch die Kirche als die Gemeinschaft des Glaubens, sofern sie Ausdruck und Zeichen der Integration des Schattens sind. Für Jung sind nun gewiss Glaube und Kirche anthropologische Potentialitäten; sie ereignen oder verwirklichen sich – egal ob der Bezug zum christlichen Gott erkannt wird oder nicht – da, wo sich der Individuationsprozess verwirklicht. Dieser besteht in der Integration dessen, was bislang aus dem Bewusstsein ausgeschlossen geblieben ist. Das hervorragende Ereignis, das, so Jung, das Dogma von der Himmelfahrt Mariens darstellt – ein wahrhaft epochales Ereignis nach der protestantischen Reformation des XVI. Jahrhunderts – dieselbe, trotz dem üblichen Verständnis der Reformation, vervollständigend, hängt an der nun endlich erkannten Erfüllung, die die Trinität in der Quaternität findet durch die Integration des Weiblichen in Gott und damit durch die Abkehr vom Dualismus (Zorn – Liebe) in Gott. Jung spricht hierbei von der Quadratur des Kreises als Symbol der Versöhnung der Gegensätze; desgleichen ist die himmlische Hochzeit (*hieros gamos*) Gottes, oder des Lammes, mit seiner Braut (vgl. vor allem Offb. 19,7, auch schon Hosea 1-3) ein Einheitssymbol, welches die Vollkommenheit und die Ganzheit darstellt. Dasselbe gilt für die vier Flüsse des Paradieses (Gen. 2), die vier Evangelien, die vier Lebewesen um den Thron Gottes (Offb. 4-5), die viereckige Gestalt des himmlischen Jerusalem (Offb. 4-5). Die Vereinigung (*unificatio*), als welche die Quaternität für Jung steht, ist zuerst die der menschlichen Person und dann auch die des Gottes des Menschen.

Noch ehe wir uns dem anderen Aspekt dieser Schrift Jungs, der gewiss noch wesentlicher ist, zuwenden, gilt es, die Anerkennung des weiblichen Elementes in Gott durch Jung festzuhalten. Das Weibliche in Gott übersteigt (transzendiert) jegliche Geschlechtlichkeit; diese kennzeichnet die Zeitlichkeit. Der Mensch ist von Gott als „Männlein und Weiblein“ (Gen. 1,27) erschaffen; er ist in beiderlei Gestalt zugleich *animus* und *anima*. Als der Schöpfer kann Gott nun auch diese beiden Elemente in sich haben, wenn das auch symbolisch verstanden sein will und also jegliches menschliches Begreifen übersteigt. Zu dieser Anerkennung des weiblichen Elementes in Gott bedarf es nun gewiss nicht des Dogmas der Himmelfahrt Mariens, das als Dogma auf die römisch-katholische Kirche begrenzt ist. Einerseits kann sie durch dieses Dogma gefördert werden, nämlich dann, wenn Maria, Braut des Joseph und, als Mutter

Christi, „Theotokos“, Mutter Gottes, nach Christus und mit ihm die neue Menschheit in Gott darstellt und somit auf die symbolische Gegenwart, in Gott selbst, neben dem Männlichen auch des Weiblichen hinweist. Man denke hierbei – nach Paulus – an die Beziehung zwischen Christus als dem Haupt und der Kirche als dem Leib. Andererseits kann die Anerkennung des Weiblichen in Gott durch das genannte Dogma auch erschwert, ja pervertiert werden, wo Maria das Weibliche sozusagen monopolisiert und, anstatt auf das Weibliche in Gott hinzuweisen, dasselbe von Gott loslöst und verselbständigt. Dann verbleibt für Gott nur das Männliche und Maria wird eine Art Göttin neben Gott. Was Jung betrifft, so sieht er in Gott selbst diese Polarität des (nicht geschlechtlich zu verstehenden) Männlichen und des Weiblichen; wir haben ja auch schon von einer anderen Polarität in Gott gesprochen, der Polarität des Personalen und des Transpersonalen. Muss man dann, dieses Weibliche in Gott wegen, von der Quaternität Gottes reden?

Das Wort *Quaternität* ist nach dem Wort Trinität gebildet und bezeichnet eine Wirklichkeit mit vier Elementen oder Polen: so verstanden geht es um eine Addition. Aber Gott ist nicht eine Sache der Addition. Die vielerlei Eigenschaften Gottes (weiter oben wurden solche genannt) sind die Eigenschaften des einen Gottes in seinen drei „Seinsweisen“; sie sind die Eigenschaften des drei-einen Gottes. Dessen Trinität besagt nicht (oder die drei Seinsweisen besagen nicht) eine Addition, sondern eine Einheit. Das ist der Unterschied zwischen einer Triade (Trias) und der Trinität: eine Triade ist eine Addition, eine Zusammenfügung; die Trinität ist eine Dynamik, eine Bewegung mit einer Finalität. Wenn man unter Quaternität eine Zusammenzählung von vier Bestandteilen versteht, dann ist nicht einzusehen, warum die vierte Seinsweise Gottes, oder der vierte Pol in Gott, zusätzlich zu den anderen das Weibliche sein sollte, noch warum man sich dann auf vier beschränken sollte. Schon der Begriff der Triade weist auf eine Ganzheit hin, aber was gegenüber der Trinität der Triade fehlt, das ist nicht so sehr der Gedanke der Einheit dieser Ganzheit als vielmehr der Gedanke einer finalisierten, also auf ein Ziel hingewandten und, so verstanden, einer rekapitulativen Einheit. Dies fehlt auch dem additiv verstandenen Begriff der Quaternität. Es fehlt die Ausrichtung und die damit gegebene (sinngabende) Bedeutung der Einheit, der einheitlichen Ganzheit. Wenn der Begriff der Quaternität nicht additiv, also quantitativ, sondern, entsprechend dem Begriff der Trinität, dynamisch und also qualitativ verstanden wird, bedeutet das dann für Jung, dass das Weibliche die Finalität in Gott ist? Doch kann die Finalität Gottes etwas anderes sein als Gott selbst, der lebendige Gott, Gott in seiner vollendeten Fülle? Wir haben die trinitarische Aussage vorausgesetzt. Sie wird in ihrem dynamischen, also qualitativen Verständnis durch Jungs Quaternität nicht aus den Angeln gehoben. Jungs Quaternität stellt die Trinität nicht in Frage; sie ist einfach der Ausdruck einer Addition, eines Zusammenzählens, von ungleichen Daten. Das Weibliche ist nicht vergleichbar mit den drei Seinsweisen Gottes. Es hat seinen Ort im Pol des Personalen in Gott, welchen (Pol) wir vom Pol des Transpersonalen unterschieden haben. Im Pol des Personalen ist das Weibliche sozusagen ein Teil-Pol: der Pol des Personalen besteht seinerseits aus einer Polarität, derjenigen des Männlichen und des Weiblichen. Wenn Jung von Quaternität spricht, so meint er nicht, dass das Weibliche die Finalität in Gott ist; er will einzig und allein den Ort des Weiblichen in Gott anerkennen. Der Ausdruck „Quaternität“ ist letztlich unangemessen für den gesagten Zweck. Dem durchaus legitimen Anliegen Jungs wird besser innerhalb der trinitarischen Aussage selbst mit ihrer dynamischen Finalität, die sie kennzeichnet, dadurch Rechnung getragen, dass man allen drei göttlichen Seinsweisen nicht nur die Polarität personal – transpersonal,

sondern auch innerhalb des personalen Poles die Teilpolarität männlich – weiblich zuerkennt.

Damit ist weder das Problem der Quaternität Gottes noch der Inhalt der *Antwort an Hiob* von Jung erschöpft. Das Problem, mit dem Jung ringt, ist das von Hiob; es ist das Problem des Bösen. Was geschieht, innerhalb der trinitarischen Aussage und also der inneren Relationalität in Gott, mit der Wirklichkeit des Bösen? Wie situiert sich diese Wirklichkeit, die ein Tatbestand menschlicher Erfahrung ist, gegenüber der inneren Relationalität in Gott? Kann das Böse in Gott selber behauptet werden?

## **Die Wirklichkeit des Bösen in Gott**

Hier kommen wir nun zum Endpunkt unserer Überlegung. Mit Jung scheint es unvermeidlich, die Wirklichkeit des Bösen in Gott selbst anzunehmen, aber erstens geschieht dies ausgehend von der menschlichen Erfahrung des Bösen, und zweitens, indem das Böse als ein Pol in Gott, bezogen auf einen anderen Pol in Gott, erkannt wird.

### *Die menschliche Erfahrung des Bösen*

*Zum ersten* sprechen wir im Gefolge Jungs zunächst vom Bösen als metaphysischem Problem, ausgehend vom Bösen als existentieller Wirklichkeit und somit als existentiellem Problem. Es handelt sich dabei nicht so sehr um das getane, also das selbst verschuldete Böse (das Böse als meine Schuld, oder als Sünde), als vielmehr um *das erlittene Böse*. Kann letzteres Ursache von Schuld und somit von getanem Bösen werden, so wird es doch hier nicht zuerst als solches, sondern als es selbst genommen. Zuletzt ist das Problem des Bösen das des erlittenen Bösen. So bei Hiob, dem rechtschaffenen Mann vor Gott, dem doch von Gott Leid widerfuhr, das heißt, gemäß dem empirischen Zugang zum Bösen, dass er das, was ihm geschah, als ihm von Gott widerfahrend verstand. In Wirklichkeit aber projiziert Hiob, wie schon angedeutet, auf Gott, also außerhalb seiner selbst, eine Wirklichkeit, die sich in ihm selber vorfindet. Der Gegensatz, den er in Gott sieht, zwischen dem Zorn und der Liebe Gottes, oder zwischen dem Gott der Rache, der Vergeltung des Bösen, ja dem unmoralischen, willkürlichen und gar verbrecherischen Gott (für all das gibt es für Jung Beispiele im Alten Testament) auf der einen Seite und dem gerechten und zuverlässigen Gott auf der anderen Seite ist das Spiegelbild seines eigenen Gegensatzes. Jung spricht von *Enantiodromie*: das Wort stammt von Heraklit und bedeutet wörtlich „Lauf in die Gegenrichtung“. Dies Phänomen beruht auf dem Auseinanderklaffen zwischen zwei gegensätzlichen Polen: die einseitige Bindung an einen der Pole ruft kompensatorisch die Revanche des anderen Poles hervor. „Qui fait l'ange, fait la bête“, sagt Pascal. Der Moralismus findet seine kompensatorische Entsprechung im Immoralismus, und zwar deshalb, weil der Moralismus das Böse verwirft, anstatt es zu integrieren und auf diese Weise zu transzendieren. Denken wir an die schrankenlose Sexualität, die die Revanche auf den die Sexualität verdrängenden Puritanismus ist; an die Gewalttätigkeit als Revanche von Frustration und Demütigung; an den Laxismus als Ventil für den Rigorismus etc. Der Gegensatz in Gott weist zuerst auf einen Gegensatz im Menschen selber hin; das Böse ist zuerst *mein* Böses, nicht als mein getanes Böses (meine Schuld), sondern als das Böse, das ich in mir erleide wegen der Nicht-Integration eines Teiles meiner selbst in mich selbst. Es kann dies etwas sein, das mir von außerhalb meiner

selbst auferlegt wird und das dann Schicksalscharakter hat, oder es kann mein Unbewusstes sein: in beiden Fällen ist es mein „Schatten“. Der Grund des Bösen befindet sich, was den Menschen anlangt, im nicht-integrierten, d.h. im nicht-rekapitulierten Teil seiner selbst. Die Gegensätze, ob in Gott oder in der Natur oder auch in der Geschichte und im Menschen, sind nicht-integrierte, nicht-rekapitulierte Polaritäten. Um aus Gegensätzen zu Komplementaritäten zu werden, bedürfen sie der Rekapitulation und also der Integration durch die Instanz des bewussten Subjekts, handle es sich nun dabei (symbolisch gesprochen) um Gott oder um den Menschen. Durch diese Rekapitulation, welche die Benennung des zu Integrierenden beinhaltet, wird das, was, wenn es nicht rekapituliert wird, als Böses erscheint und sich somit zerstörerisch (dämonisch) erweist, in eine dynamische Spannung zu dem gegenteiligen (positiven) Pol hineingenommen. Es wird so, als auf den positiven Pol bezogener negativer Pol, die energetische Kraftquelle des Guten (des positiven Poles), wird also konstruktiv. Jung weist auf das hin, was Hiob von sich nicht in sich integriert hatte: z. B. das gesamte ambivalente Leben seiner Söhne und Töchter, für die er meint einstehen zu können, wodurch er aber mit deren Freiheit auch ihre eigene Verantwortung leugnet. Weil er die Tatsache nicht integriert hat, dass seine Söhne und Töchter nicht, oder nicht mehr, ihm gehören, sondern dass sie, wie er selber, vor Gott stehen, ist er versucht ihre Stelle einzunehmen, auch vor Gott: er nimmt dann einen Platz ein, der ihm nicht zusteht. Er untergräbt damit das Vertrauen zu Gott durch das Misstrauen gegenüber seinen Kindern, indem er Gott Opfer für sie darbringt, aus Furcht, so wird gesagt, sie könnten gesündigt haben. Gewiss ist Hiob „fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und meidet das Böse“, wie gleich zu Beginn gesagt wird: aber das Buch Hiob, welches das Drama Hiobs zeigt, also, wörtlich, das was da läuft, was da auf dem Spiel steht bei Hiob (in tiefenpsychologischer Sprache kann man sagen: in Hiobs Individuationsprozess), gibt zu erkennen, dass diese Rechtschaffenheit Hiobs ein Werden ist. Es ist gleichsam eine Schule, ein Geschehen, das verbunden sein kann mit einem Sterben, dem Sterben gegenüber einer bestimmten Vorstellung seiner selbst, der Gerechtigkeit, oder Gottes, und mit einem Auferstehen, durch dies Sterben hindurch, seines tieferen Selbst, einer wahreren Gerechtigkeit, eines wahreren Gottes, so wie dies am Schluss des Buches Hiob sich zeigen wird.

Anthropologisch gesehen ist das vorfindliche, reale und in diesem Sinn erlittene Böse eine unumgängliche Gegebenheit, aber es stellt auch vor eine entscheidende Wahl: entweder die Ideologie des Dualismus, welche dem Bösen seinen – statischen – Status zuweist, es also als metaphysisches Böses und somit als unüberwindliche objektive zerstörerische Macht festmacht, oder die anzunehmende Herausforderung, im Bösen sozusagen ein „Lebensprogramm“ zu erkennen, das Böse zu humanisieren, in sich zu integrieren und zuerst zu benennen. Durch die Benennung wird das Böse in seinem absoluten Status relativiert, wird als absolut Böses entthront. Im ersten Fall braucht der Dualismus nicht absolut gefasst zu werden als Aussage von zwei gegensätzlichen Göttern, sondern er kann als ein praktischer (wie ich ihn schon im Falle Hiobs nannte), also als ein interner Dualismus in dem einen Gott verstanden werden: auch dann ist das Böse, wenn auch in Gott selber, eine selbständige ontologische Größe. Es ist nützlich, uns hier bewusst zu machen, dass dieser Gott-interne Dualismus auch ganz anders verlaufen kann als bei Hiob, wo er letztendlich im schon aufgewiesenen Sinn überwunden wird. Er kann sich aber auch sozusagen verfestigen, er kann ideologisiert werden: das geschieht immer wieder und bis auf heute, und in besonderer Weise in unserer Zeit, in allen drei monotheistischen Religionen, die sich alle auf Abraham berufen: Judentum,

Christentum und Islam. Die Ideologisierung des Zornes Gottes zeitigt den Fanatismus; er instrumentalisiert den Zorn Gottes politisch. Der Zorn Gottes wird zur Motivation eines empirischen Handelns, das bewusst zerstörerisch und in diesem Sinn dämonisch ist und sein will, und dies manchmal ausdrücklich „ad majorem Dei gloriam“. Wir wissen darum, dass es Krankheiten des Glaubens gibt, die die Folge nicht einer fehlenden Theologie, sondern einer fehlerhaften, einseitigen, falschen Theologie sind. Im anderen erwähnten Fall, wo das erlittene Böse als Herausforderung erkannt wird, sich nicht dadurch sozusagen wegschwemmen zu lassen, sondern ihm zu begegnen, geschieht etwas ganz anderes. Dadurch, dass ich ihm, dem bestimmten Bösen, mit dem ich konfrontiert bin, seinen Namen, seinen jeweils spezifischen Namen gebe, wird das Böse, dieses bestimmte Böse, mein Vis-à-vis, also das, dem gegenüber ich mich situieren kann, weil die Namengebung mir eine kritische Distanz und somit einen gewissen, jedenfalls inneren, Freiheitsraum gegenüber diesem bestimmten Bösen gibt.

Hier stellt sich dann die Frage: ist es, von diesem anthropologischen Standpunkt aus betrachtet, angebracht, von Quaternität zu sprechen, ist es angebracht, der trinitarischen Struktur des Menschen als Leib, Seele und Geist (die, wie auch die Trinität Gottes, hier vorausgesetzt ist), einen Pol hinzuzufügen, den Pol des Bösen? Man kann darauf antworten, dass das Böse nicht ein vierter Pol ist, sondern in einer Polarität (einer polaren Relation) steht zu jedem der drei genannten Pole (oder Seinsweisen) als das, aufgrund dessen ein jeder von ihnen sich selber und in Beziehung zu den anderen Polen konstituiert, dank eben der Benennung und der Rekapitulation.

#### *Die Rekapitulation des Bösen in Gott*

*Zum zweiten:* das Problem des metaphysischen Bösen bleibt bestehen. Denn das Böse, so wie wir davon sprechen, also das erlittene Böse, ist nicht begrenzbar auf das individuell erlittene Böse. Es gibt auch das erlittene kollektive Böse (der schon erwähnte Fanatismus ist, neben manchen anderen, sein Instrument), und es gibt zudem das Böse in der Natur. Jedenfalls erscheint das Böse und schon das individuell erlittene Böse, als eine transzendente Wirklichkeit, welche die tatsächlichen Möglichkeiten der Integration übersteigt. Das Böse, kann man sagen, enthält einen nicht-integrierbaren „harten Kern“. Wenn man sich deshalb nicht dem Dualismus verschreibt, welcher vor dem Bösen kapituliert, weil er es absolut setzt, wenn man es nicht in Gottes Licht sieht und es nicht Gott unterwirft, dann stellt sich die Frage der transzendenten Wirklichkeit des Bösen, also des metaphysischen Bösen, angesichts des Monotheismus im Sinn der Trinität Gottes. In diesem Zusammenhang muss Jungs Hinweis auf das biblische (nicht nur alttestamentliche) Thema des Zornes Gottes bedacht werden. Geht es dabei nur um eine Projektion einer anthropologischen Gegebenheit auf Gott, wie wir davon soeben gesprochen haben, oder gibt es da auch eine theologische Gegebenheit, also eine Gegebenheit in Gott selber?

Man kann hier darauf hinweisen, dass schon Plato im Sein als Sein eine Beziehung zwischen Sein und Nicht-Sein angenommen hat, um so einmal der Teilhabe der sichtbaren Sinneswirklichkeiten und der unsichtbaren, geistigen Wirklichkeiten (der Ideen) am Sein selbst und dann ihrer Unterschiedenheit zum Sein selbst Rechnung zu tragen. Plato unterscheidet bekannterweise zwischen *ouk on*, dem absoluten Nicht-Sein, und, dem dialektischen Nicht-

Sein. Insofern die Polarität *on/Sein – mê on/Nicht-Sein* zum Sein als Sein gehört, vermeidet der so verstandene Plato den Dualismus. Denn es gibt auch einen dualistischen Platonismus.<sup>1</sup> Doch ist der dualistische Platonismus nur *eine* Ausformung des Platonismus, die des dualistischen Elementes bei Plato. Es gibt einen anderen Platonismus, den symbolistischen: er ist gekennzeichnet durch die Aussage von der Polarität, im Sein selbst, von Sein und Nicht-Sein. Der so verstandene Platonismus hat die mystagogische Theologie der griechischen Väter beeinflusst, und er erhält sich, durch das Mittelalter hindurch, besonders bei den rheinländischen Mystikern und auch bei Nikolaus von Kues, bis hin zur Moderne. Er prägt das philosophisch-theologische Denken von Jakob Boehme und die schwäbische Theosophie (Friedrich Oetinger), und er findet seinen systematischsten Ausdruck bei Friedrich Schelling; Paul Tillich gehört derselben Linie an. Auf dem Grund der platonischen Ontologie einerseits, auf dem der christlichen Aussage vom Schöpfer- und Erlöser-Gott und somit des Monotheismus andererseits, unterscheidet Schelling eine Polarität in Gott zwischen Gott als Positivität (er spricht diesbezüglich von Gott als Existenz oder vom Herzen Gottes; damit ist Gottes Liebe gemeint) und Gott als Negativität (Schelling nennt diese Negativität den Grund der Existenz oder die Peripherie Gottes: das ist sein Zorn). Dank dieser Polarität (Meister Eckhart sprach von Grund und Abgrund in Gott) führt Schelling, der von der Unterscheidung zwischen Potentialität und Realität her denkt, eine Dynamik in Gott ein, nach welcher der Ursprung des Bösen in Gott selber ist. Trotzdem dämonisiert Schelling Gott nicht. Das Böse ist nicht Gott; es ist der Pol der Negativität in Gott, sofern dieser Pol von Gott getrennt ist. Was in Gott selbst eine Polarität ist, die Polarität des *mysterium tremendum* und des *mysterium fascinosum*, wie Rudolf Otto es ausdrückt, oder gar die Polarität der Heiligkeit, des Zornes Gottes und seiner Liebe, wie Luther sie aufgrund der Bibel sieht, das wird zum Gegensatz da, wo ein Pol gegenüber dem anderen absolut gesetzt und also von ihm losgelöst wird. Das Böse ist, nach Schelling, der Grund der Existenz oder die Peripherie Gottes in der Trennung vom Herzen Gottes; anders gesagt: es ist die Heiligkeit Gottes in ihrer Entfremdung gegenüber der Liebe Gottes. Getrennt von der Liebe wird die Heiligkeit zum Zorn; dieser, absolut gesetzt, also von Gott getrennt, ist das Böse. In diesem Sinn kann Luther, in der Folge des Alten Testaments, den Zorn Gottes, der zerstörerisch, dämonisch wirkt, mit Satan identifizieren. Das Drama Hiobs besteht darin, dass Hiob Satan, oder dem Zorn Gottes, ausgesetzt ist, einem Satan, einem Zorn, der autonom ist gegenüber der Liebe Gottes.

In seiner *Antwort an Hiob* ringt Jung, nach Hiob selbst, mit der Frage nach dem Bösen in Gott. Sein Anliegen ist, nebst der Einigung des Menschen, die Einigung Gottes selbst, und dies durch die Integration in sich dessen, was, wenn es getrennt bleibt, desintegrierend, zersetzend, ist. Jung gibt zu erkennen, obwohl er dies nicht systematisiert, dass das Böse *wird*, es ist ein Werden, und zwar in und mit der Zeit. Schelling drückt die Sache klarer aus: das Böse hängt mit der Schöpfung zusammen, welche er aus dem negativen Pol in Gott herleitet. Jedoch – in der Linie von Gen. 1,2, wo vom Geist Gottes die Rede ist, der über dem Abgrund des Tohuwabohu schwebt – versteht er dieses negative Prinzip nicht absolut, sondern als aufgehoben, als aufgenommen, als rekapituliert durch den positiven Pol. Die Schöpfung ist, von Gott her gesehen, gut, denn sie ist *seine* Schöpfung, aber sie ist, vom Menschen her gesehen, der sich unabhängig von Gott versteht, zweideutig, weil sie von ihm als von Gott getrennt angesehen wird. Das drückt Luther aus, wenn er, Satan und den Zorn Gottes identifizierend, in Satan die „Maske“ Gottes sieht. Für Luther gibt es eine doppelte Bewertung der Schöpfung, diejenige nach dem Gesetz und diejenige nach dem Evangelium,

erstere nach dem Zorn Gottes, die andere nach seiner Liebe, und für ihn besteht zwischen der ersten und der zweiten eine dynamische Beziehung der Finalität: der Zorn steht im Dienst der Liebe, er findet in ihr sein Ziel. Solange diese Zielgerichtetheit vom Menschen nicht erkannt wird, lebt er im Reich des Zornes Gottes, welches das Reich Satans ist. Dann verfällt der Mensch leicht einem dualistischen Verständnis Gottes. Dieses wird nur überwunden durch die Erkenntnis der Liebe Gottes, welche seinen Zorn rekapituliert und denselben in Gott als Heiligkeit wiederherstellt.

Aus theologischer Sicht stellt das metaphysische Böse uns vor eine ähnliche Wahl wie die genannte aus anthropologischer Sicht: entweder der Dualismus oder die Herausforderung, das Böse in Gott zu denken und es in ihm rekapituliert und somit als Böses überwunden zu erkennen. Angesichts der Trinität Gottes ist das Böse nicht ein vierter Pol; es ist vielmehr sozusagen der Abgrund einer jeden der drei Seinsweisen, aus welchem heraus eine jede dieser Seinsweisen sich bildet in sich selbst und in Beziehung zu den anderen. Die von Jung eingeführte Thematik der Quaternität, die entgegen Jung die Trinität Gottes nicht hinter sich lässt, weist auf das unausweichliche Problem des Bösen hin. Aber dieses Problem, für das es keine theoretische Lösung gibt, kann nur ausgehalten werden im Bewusstsein, theologisch: im Glauben, der letztendlichen Einigung des Bösen und somit seiner Überwindung als Böses, in Gott. In Gott rekapituliert erscheint das Böse als der Grund der immer neuen, also beständigen, Schöpfer- und Erlösermacht Gottes, wie auch das vom Menschen erlittene Böse, wo es in Gott und also im Glauben rekapituliert wird, des Grund seiner immer neuen Kreativität und somit der Kraft der Hoffnung ist, die in der Liebe tätig ist.

Ich erwähnte eingangs schon, dass für den christlichen Glauben die Rekapitulation des Bösen in Christi Tod und Auferstehung anschaulich wird; sie wird es für den Glauben. Der christliche Glaube ist keine theoretische Lösung des Problems des Bösen. Er ist eine praktische Lösung. Er ist der Grund der Kraft, im erlittenen Bösen als Mensch immer neu zu bestehen und darin immer neu und bis zum Ende zu wachsen. Er ist im Ende selber, ob an anderen und an sich selber erfahren, er ist in der menschlichen Gebrochenheit des erfahrenen Endes als dem offensichtlichen Triumph des Bösen das von Gott als Sein Geschenk erwartete Durchgetragenwerden durch das Ende hindurch in die Wirklichkeit des neuen Lebens als Überwindung des Bösen. So starb vor 60 Jahren Dietrich Bonhoeffer, so starben wohl viele in Auschwitz und anderswo, bis heute. Und dürfen wir nicht glauben, dass die, die nicht in diesem Glauben starben und sterben, sondern die erstarrten und erstarren vor Furcht und die bebten und beben vor Wut, Verzweiflung und Hass, in ihrem Ende und also in der im Sieg des Bösen gemachten Erfahrung der Ohnmacht Gottes, an die Schwelle einer ganz anderen Erfahrung gestellt waren und sind, von der wir nichts, von der nur sie zu sagen vermögen, jedoch nicht uns?

Besagt dies nun, dass alle obigen Überlegungen zum Problem des Bösen und Gott müßig waren? Doch als Gegenfrage: Ging es dabei eigentlich um eine theoretische Erklärung des Bösen? Ging es nicht vielmehr um ein praktisches Zurechtkommen mit dem Bösen – und zwar in doppelter Hinsicht, anthropologisch und theologisch? Wie kam Hiob mit dem Bösen, so wie er ihm in Gott begegnete, zurecht? Und wie kommen wir, nach Hiob, damit zurecht, und auch mit dem Bösen in uns und um uns selber? Hiob arbeitete das Böse in Gott in einem langen persönlichen Werdeprozess auf, und damit arbeitete er letztlich an sich selber und auch an seiner Umwelt. Das Drama Hiobs ist das seiner Neugeburt. Dem Problem des Bösen,

sagt uns das Buch Hiob, begegnen wir auf dem Weg unserer Begegnung mit uns selbst – die immer auch die mit unserer Umwelt ist – und, untrennbar davon, unserer Begegnung mit Gott. Es gehört zu unserem menschlichen Weg, dem Weg unserer Menschwerdung, dem Weg der Menschwerdung Gottes in uns.

Dieser Weg ist die Heimholung der menschlichen durch die göttliche Trinität, genauer: die Heimholung der als ein Werden geschehenden, als Leib, Seele und Geist (dies im Verbund zur gesamten Umwelt) bestehenden menschlichen Trinität durch die als ein Werden geschehende und also lebendige göttliche Trinität. Sie ist Grund *und* Vitalität oder Entfaltung des Grundes *und* Ziel des Grundes, sie ist dieser schöpferisch-erlösende und vollendende Grund im Blick auf all das, was ist.

*Das Böse und Gott.* Die gemachten Ausführungen mögen zunächst recht spekulativ erscheinen, vielleicht auch sehr systematisiert. Aber es geht um einen Versuch, das erlittene Böse (das ist unser Thema), dem wir in uns und um uns begegnen, mit den uns verfügbaren Mitteln (und dazu gehört auch die Tiefenpsychologie) in kohärenter Weise zu denken. Das Ziel ist nicht spekulativ, sondern existentiell. Unser Glaubensdenken, wenn es sich nicht in der Abstraktion verliert, entspringt immer der Erfahrung und ist hingeordnet auf die Praxis. Hier handelt es sich um den – seelsorgerlichen – Umgang mit dem erlittenen Bösen im Licht des dreieinigen Gottes, der, von uns aus gesehen und nach den angedeuteten biblischen Hinweisen, uns vorausgeht durch die beständige Integration und somit Überwindung dieses Bösen. Das Kreuz von Golgatha steht nicht nur in Beziehung zum getanen Bösen, also zu Schuld und Sünde, sondern auch zum erlittenen Bösen. Es ist diesbezüglich (ich wiederhole zum Schluss das eingangs schon Gesagte, das nun erst in seinem vollen Gewicht erkennbar wird) das Zeichen der äußersten Ohnmacht Gottes und gerade dadurch und nur dadurch, durch das aktive – will sagen: rekapitulative – Erleiden dieser Ohnmacht, das Zeichen seiner erlösenden Allmacht. Dies ist keine empirisch aufweisbare und so verrechenbare Aussage; es ist eine Glaubensaussage, also ein Glaubenszeugnis, das nur als solches Bestand hat, das aber seine Kraft erweist in dem umsichtigen Umgehen mit dem Bösen im Licht dieses Glaubens.

---

<sup>1</sup> Dieser beruht darauf, dass Plato die Sinneswelt nicht einfach auf die Polarität Sein – Nicht-Sein zurückführte, sondern sie erklärte durch eine Verdoppelung der formalen Kausalität des Seins (er nennt diese Kausalität die *aitia*) durch eine instrumentale Kausalität (die er *aition* nennt); es ist das der Demiurg. Unter dem Einfluss des Zoroastrismus ist aus diesem dualistischen Platonismus im Marcionismus ein zweites Prinzip neben dem Sein geworden. Der Marcionismus, der den Gott des Alten Testaments, in dem er den Demiurgen zu erkennen meint, dem Gott des Neuen Testaments, der der einzig wahre Gott ist, entgegengesetzt, ist der charakteristischste Ausdruck dieses Dualismus.

*Vortrag anlässlich eines Festaktes an der Theologischen Fakultät der Universität Halle zum 80. Geburtstag des langjährigen Systematikers Professor Dr. Norbert Müller am 20. Juni 2005*

*Veröffentlicht in Quatember 2/2006*