

## Der leidende Gott

Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus

*Von Peter Koslowski*

### *1. Einleitung*

Theodizee bedeutet die Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens und der Unvollkommenheit der Welt vor dem Richtstuhl der menschlichen Vernunft. Die Frage der Theodizee ist eine Frage, die an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Religion gestellt wird. Sie ist eine religiöse Frage, weil die Güte und Strenge Gottes bedacht werden, sie ist eine philosophische Frage, weil das Verhältnis von Gott und Welt von der Vernunft und nicht von der Offenbarung her erklärt wird. Weil die Theodizee-Frage solcherart zwischen Theologie und Philosophie liegt, sind zwei Einwände schon gegen ihre bloße Formulierung möglich. Der religiöse Standpunkt kann gegen das Unternehmen einer Theodizee einwenden, daß man ohne Glauben an die Güte Gottes und ohne vorgängiges Vertrauen in Gott nicht über die Güte und Strenge Gottes reden kann. Der rationalistische Theodizeist ist deshalb für den Glaubenden immer schon einer, der eigentlich nicht glaubt. Für den Theoretiker der Theodizee gilt, was Voltaire über die Religion Spinozas sagte. Spinoza müsse eigentlich zu Gott sagen: »Entre nous dit, je crois que vous n'existez pas.«

Der religiöse Mensch richtet nicht mit Gott vor dem Richterstuhl seiner, des Menschen, Vernunft, sondern er unterwirft und fügt sich. So streitet zwar Hiob mit Gott, unterwirft sich aber schließlich. Er unterwirft sich nicht in der Weise, die Elihu von ihm fordert, daß er nämlich sich selbst die Schuld zuschreiben solle, sondern indem er sich trotz seiner fehlenden Einsicht in die Logik des Handelns Gottes dem Willen Gottes fügt. Er moralisiert nicht, wie Elihu vorschlägt, gegen sich selbst, aber er moralisiert auch nicht wie der moderne Theodizee-Theoretiker gegen Gott. Hiob macht sich vielmehr die Einsicht zu eigen, daß es gegen die übergroßen Eigenschaften und die Macht Gottes nur ein Mittel gibt: ihn zu lieben.

Der strenge Philosoph wird andererseits gegen die Theodizee einwenden, daß sie nicht philosophische Theorie, sondern Theologie sei, weil in ihr der Begriff Gottes als Schöpfer oder zumindest Urheber der Welt vorausgesetzt wird, ein Begriff, der durch die Philosophie gar nicht erreichbar sei. Außerdem kann der Philosoph gegen das Unternehmen der Theodizee einwenden, daß die Theodizee einen Begriff von menschlicher Vernunftautonomie beinhaltet, den sie zugleich selbst widerlegt. Denn der Gottesbegriff schränkt die Vernunftautonomie ein. Theologisch ist die Vernunft Gabe Gottes und kann nicht als Selbstermächtigung des Menschen zum Richter Gottes gedacht werden. Wenn Gott allmächtig ist, warum sollte er sich dann vor dem Gerichtshof der Ver-

nunft seines Untertanen, des Menschen, verantworten? Und umgekehrt: Wie kann die menschliche Vernunft autonom Gott richten wollen, der doch die Vernunft geschaffen hat und sie übersteigt?

Die Theodizee als Unternehmen einer autonomen Vernunftforschung über den allmächtigen Gott ist somit ein außerordentlich widersprüchliches Unterfangen, das in eine philosophische Epoche gehört, in der man an die autonome Vernunft und an Gott zugleich meinte glauben zu können. Sie gehört in die philosophische Kultur des Deismus. Im Deismus ist der Mensch autonom, und ist Gott zugleich Gott, aber ein Gott, der nicht in den Lauf der Welt eingreift. Im Deismus hat sich die philosophische Gotteslehre auch von der theologischen Gotteslehre der Offenbarung getrennt. Philosophische Theologie der Theodizee und Offenbarungstheologie werden in der modernen Theodizee nicht mehr miteinander vermittelt. Die Menschwerdung Gottes, das Leiden Gottes für den Menschen am Kreuz, die zentrale Rechtfertigung Gottes durch Gott selbst für und statt des Menschen Rechtfertigung bleiben im Deismus außerhalb des philosophischen Denkens.

Die These dieses Beitrages ist, daß Theodizee nur möglich ist, wenn das Leiden Gottes für den Menschen in die philosophische Theorie oder christliche Philosophie mit einbezogen wird und erkannt wird, daß nur Gott Gott und die Welt zu rechtfertigen vermag. Das Theodizee-Problem zeigt, daß philosophische Theodizee nur möglich ist, wenn Philosophie zugleich religiös oder religiöse Philosophie ist, das heißt, wenn sich Philosophie und Religion zu einer Gnosis des Heilsgeschehens vereinigen.

Die Rede vom Leiden Gottes und von der Gnosis der Heilsgeschichte, die zugleich historische oder erzählende Metaphysik ist, stellt sich jedoch als zweideutig heraus. Das Leiden Gottes kann einmal bedeuten, daß Gott selbst an der Welt leidet in dem Sinne, daß er an ihrem Lauf nach seinem Willen leidet, weil er seinen eigenen Willen, dem Menschen die Freiheit zum Bösen zu lassen, erleidet. Hier erleidet Gott nur seinen eigenen Willen oder das Ergebnis seines Willens. Das Leiden Gottes kann zweitens bedeuten, daß Gott sein eigenes Werden erleidet in dem Sinne, daß sein Sein im Werden ist und daß er in diesem Werden und in dem Erleiden des Übels der Welt weder ganz Herr seiner selbst noch Herr des Weltlaufes ist. Die dritte Bedeutung des Begriffs des Leidens Gottes ist schließlich, daß Gott freiwillig leidet, weil er sich aus Mitleid dem Leiden des Menschen unterzieht und das Leiden und die Schuld des Menschen aus freiem Entschluß auf sich nimmt.

Diese drei Auffassungen von dem, was der Ausdruck »der leidende Gott« bedeuten kann, sind zugleich drei Typen von möglichen Theodizeen. Die Theodizee, daß auch Gott seinen eigenen Willen erleiden muß, teilen alle monotheistischen Religionen. Gott kann nicht zugleich Freiheit wollen oder zulassen und zugleich den Mißbrauch der Freiheit, das heißt das Brechen seines Willens, unmittelbar wieder aufheben und dadurch seinen Willen, daß menschliche Freiheit sei, immer sogleich wieder rückgängig machen.

Daß Gott sein eigenes Werden erleidet und dem Übel in der Welt unterworfen ist, ist dagegen die Überzeugung des Gnostizismus und des Deutschen Idealismus. Theodizee heißt hier zu verstehen, wie Gott selbst an der Welt und dem Übel in ihr leidet. Die Befreiung vom Übel besteht in diesem Verstehen des werdenden und leidenden Gottes und der Zustimmung zu diesem Prozeß.

Die Theodizee des leidenden Gottes, der sein Werden erleidet, wie sie der Gnostizis-

mus entwickelt, ist mit der Theodizee der christlichen Philosophie, mit der Theorie des leidenden Gottes, wie sie die christliche Gnosis als Vereinigung von Philosophie und Offenbarung entwickelt, eng verwandt,<sup>1</sup> aber klar von ihr unterschieden. Manche Philosophen wie H. Lübke nennen nur jene Theorie des Übels in der Welt, die das Übel vollständig erklärt und die Kontingenz des Schicksals rationalistisch zu beseitigen sucht, Theodizee und halten sie für irreligiös.<sup>2</sup> Man kann solche Theodizeen auch sich gnostisch übersteigernde Philosophie oder »Gnostizismus« nennen.

Andere Denker und christliche Philosophen wie etwa Josef Donat<sup>3</sup> setzen dagegen die Theodizee mit der gesamten philosophischen oder natürlichen Theologie gleich. Wenn man diese Gleichsetzung von Theodizee und natürlicher Theologie konsequent zu Ende denkt, gelangt man zu der hier vertretenen Position, daß erst das philosophische Nachdenken über das Christentum und die christliche Philosophie die vollendete Rechtfertigung Gottes und gelingende Theodizee sind. Gott wird, so muß man vom Standpunkt der christlichen Philosophie sagen, durch die ganze christliche Philosophie gerechtfertigt. Hegel sagt, daß das Dogma im ganzen System seiner Philosophie bewiesen wird. Die christliche Philosophie vertritt dagegen – gegen den Philosophismus Hegels – die Überzeugung, daß das ganze Dogma und die christliche Philosophie die Güte Gottes, die Theodizee, beweisen. Die gesamte Theologie und christliche Philosophie und deren Vereinigung zur spekulativen Dogmatik oder christlichen Gnosis sind die Theodizee.

Die Frage nach dem Ursprung und der Zulassung des Übels kann nur in einer Theorie der Gesamtwirklichkeit beantwortet werden, die zugleich Theologie und Philosophie ist. Die Theodizee kann nicht allein vor dem Richterstuhl der autonomen menschlichen Vernunft entschieden werden. W. Pannenberg hat behauptet, daß die Theodizee-Frage für das Christentum nebensächlich sei, weil durch die Inkarnation und das Leiden Gottes am Kreuz die Antwort auf das Leiden in der Welt immer schon gegeben sei.<sup>4</sup> Philosophische Theodizee sei in diesem Sinne entbehrlich. Wenn man jedoch die Inkarnation mit in die Theorie der Gesamtwirklichkeit einbezieht, gelangt man zu einer philosophischen Theologie oder christlichen Gnosis, welche die Offenbarung nicht außerhalb der Philosophie beläßt und die als christliche Philosophie zugleich Theodizee ist.

1 Vgl. zur Unterscheidung von Gnostizismus und Gnosis P. Koslowski, Gnosis und Gnostizismus in der Philosophie. Systematische Überlegungen, in: ders. (Hrsg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich 1988, S. 368-399.

2 Vgl. H. Lübke, Theodizee und Lebenssinn, in: *Archivio di Filosofia* 56 (1988), S. 407-426.

3 Vgl. J. Donat, *Summa philosophiae christianae*. Tomus VI: *Theodicea* (1914). Innsbruck 1936, S. 1: »Theodicea, si vis vocis consideratur, iustificatio Dei est ... Usu loquendi factum est, ut nunc haec vox significationem latiore acceperit et totam philosophiam de Deo significet. – Hac significatione supposita theodicea, quae etiam theologia naturalis vocatur, est *scientia de Deo naturali lumine rationis comparata*. [...] Hinc elucet *excellencia et necessitas theodiceae*.« Die Theodizee ist nach Donat zwar der Religionsphilosophie verwandt, aber streng von ihr zu unterscheiden. Denn letztere bleibe aufgrund ihres modernen Subjektivismus und Evolutionismus in einer bloßen Religionsgeschichte stecken: »Philosophia religionis moderna plerumque in meram historiam religionem (comparativam) desinere solet« (ebd., S. 4); vgl. auch W. Oelmüller, Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens, in: *Archivio di Filosofia* 56 (1988), S. 635-645.

4 W. Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit (1968), in: ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen 1978, S. 120.

Martin Luther hat geschrieben: Wenn der Mensch sich selbst rechtfertigt, dann verdammt er Gott, wenn er sich dagegen verdammt, dann rechtfertigt er Gott.<sup>5</sup> Wenn der Mensch die Erbsünde leugnet und sich für gerechtfertigt hält, schiebt er Gott die Schuld am Übel in der Welt zu. Wenn der Mensch sich selbst verdammt und für einen Sünder hält, rechtfertigt er Gott und spricht ihn von der Verantwortung für das Übel in der Welt frei. Im Gnostizismus rechtfertigt sich der Mensch selbst und schiebt alle Schuld am Übel in der Welt auf Gott. Nach Luther verdammt er damit Gott. Im Fideismus verdammt sich dagegen der Mensch und rechtfertigt Gott angesichts des Übels in der Welt. Der Gnostizismus ist eine Anthropozee, die Gott die Schuld gibt. Die christliche Gnosis ist Theodizee, in der sich der Mensch als mitschuldig am Übel der Welt weiß. In der christlichen Gnosis ist der Mensch Mitschuldiger, aber nicht Alleinschuldiger am Übel in der Welt. Außer dem Menschen gibt es noch eine Macht, die Geschöpf und nicht Gott ist, die aber auch nicht Mensch ist und die das Übel in der Welt mitverursacht hat. Auch ihr Sündenfall war, wie der Sündenfall Adams, nicht ein Erleiden oder gar Fall Gottes, sondern Zulassung durch Gott.

Im folgenden soll die Frage der Theodizee nach dem Ursprung und der Zulassung des Bösen vor allem in der Kritik am Gnostizismus und in der Kontrastierung zwischen Gnostizismus und christlicher Philosophie bzw. christlicher Gnosis entwickelt werden. Die Mängel der Theorie des Bösen des Gnostizismus, der mehr Anthropozee als Theodizee, mehr Selbstentschuldigung des Menschen als Rechtfertigung Gottes ist, werden dabei die Folie bilden, vor der das Bild einer wahren christlichen Gnosis und Theodizee um so klarer erkennbar wird.

## 2. Unde Malum

Die Lehre vom Fall antwortet auf die Frage der Theodizee nach dem Ursprung des Bösen. Ohne die Annahme einer Verrückung des ursprünglichen Zustandes der Schöpfung ist der Einwand, daß die Schöpfung verfehlt sei, schwer zu widerlegen. Wenn die Frage nach dem Ursprung des Bösen als Frage nach einer äußeren Ursache des Bösen verstanden wird, impliziert sie, daß das Böse nicht Folge menschlichen Tuns sei, sondern seine Ursache in einem Zulassen, in einem Tun oder in einem Erleiden des Absoluten selbst habe. Wenn jedoch der Ursprung des Bösen im Absoluten zu suchen ist, kann das Böse entweder Tat oder Erleiden des Absoluten sein. Auch wenn die Tat des Bösen durch das Absolute ausgeschlossen wird, bleibt die Frage nach seinem Erlittenwerden durch das Absolute, das auf diese Weise als ein von einem anderen bestimmtes erscheint.

Tertullian sieht in der Frage *unde malum?* deshalb die Ketzerfrage schlechthin, weil sie von der Frage *unde malum?* unausweichlich auf die Frage *unde deus?* führe. Vor allem in der zweiten Frage erkennt er das Häretische des Gnostizismus und der Philosophie. Die Frage *unde malum?* führt über die Frage *unde deus?* zu einer »verwegenen In-

5 M. Luther, *Dictata super Psalterium* (1513-1516) (*Psalmenvorlesung*), Psalmus L, in: ders., *Werke* (Weimarer Ausgabe) III. Weimar 1885, S. 289:

Qui sese { iustificat, Deum condemnat [...]   
 { iudicat et confitetur peccatum, deum iustificat et verificat [...]

terpretation der göttlichen Natur und des göttlichen Heilswirkens in der Gesamtwirklichkeit«. Der Gnostizismus und seine Schulen gehen aus der Frage der Philosophie nach dem Ursprung des Bösen hervor. Sie sind Antworten der Philosophie: »Die Häresien selbst werden von der Philosophie angestiftet. Daher die Äonen und Formen, ich weiß nicht welche unendlichen, und die Trinität des ›Menschen‹ bei Valentinus: er ist Platoniker gewesen. Daher der überlegene Gott aus der Stille des Marcion: er ist von den Stoikern her gekommen. Und daß gesagt wird, wir gingen mit der Seele unter, ist bei den Epikureern abgeschaut; und daß die Auferstehung des Fleisches geleugnet wird, wird von der einen Schule aller Philosophen angenommen; und wo die Materie mit Gott gleichgesetzt wird, ist es Zenons Lehre. Und wo irgendwie auf den Feuerigen Gott angespielt wird, stellt sich Heraklit ein. Dieselben Themen werden bei den Häretikern und bei den Philosophen behandelt; es sind dieselben Untersuchungen, in die sie verwickelt sind: woher das Böse und warum? und woher stammt der Mensch und wie? und was Valentinus beinahe vorgeschlagen hat: woher Gott? natürlich aus der ›Enthymesis‹ (griech. für Imagination, Einbildungskraft) und dem ›Ektroma‹ (griech. für Entäußerung, Ausgeburt, Mißgeburt).«<sup>6</sup>

Tertullians *Locus classicus des unde malum?* als Ursprung aller Ketzerei sieht den Gnostizismus und die Philosophie in dieselben Fragen und Antworten verwickelt. Zwischen Gnostizismus und Philosophie gibt es für ihn keinen Unterschied.<sup>7</sup> Der Gnostizismus stammt aus der griechischen Philosophie, und seine Antworten auf die Frage nach der Theodizee, woher das Böse kommt, sind aus der Philosophie genommen. Tertullian erkennt, daß die Frage nach der Theodizee den Kern des Gnostizismus darstellt und daß diese Frage zugleich auf das engste verbunden ist mit der beinahe gestellten Frage: woher Gott?

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen ist die systemerzeugende Frage schlechthin, weil in der Beantwortung dieser Frage die Gesamtwirklichkeit entweder zu einem durch den Fall bewegten Prozeß wird oder zumindest zu einer systematischen Totalität des Denkens, in der auch die Negativität ihren Ort erhält. Das gilt für den antiken Gnostizismus wie für Leibniz und den Deutschen Idealismus. Das Theodizee-Problem, die Frage, wie das Böse in eine Welt kommt und in einer Welt zugelassen wird, die von einem wohlwollenden Gott stammt und erhalten wird, verlangt, wenn das Böse nicht nur als *malum metaphysicum*, d.h. als notwendige Privation des Guten in dem Nebeneinanderbestehenkönnen von besten Lösungen begriffen wird, eine Theorie der Genese der Gesamtwirklichkeit, eine historische Theorie der Entstehung des Bösen innerhalb einer Gesamtwirklichkeit. Die Realität des Bösen in der Schöpfung, die sich einem gu-

6 Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum* c. 7,2-5, hrsg. v. E. Preuschen. Tübingen 1910, Nachdruck Frankfurt 1968, S. 6: »Ea est enim materia sapientiae saecularis temeraria interpres divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde acones et formae nescio quae infinitae et trinitas Hominis apud Valentinum: Platonius fuerat; inde Marcionis deus melior de tranquillitate: a Stoicis venerat; et uti animo interire dicatur, ab Epicureis observatur, et ut carnis restituito negetur, de una omnium philosophorum schola sumitur; et ubi materia cum deo aequatur, Zenonis disciplina est; et ubi aliquid de igneo deo adlegatur, Heraclitus intervenit. Eaedem materiae apud haereticos et philosophos voluntantur, iidem retractatus impli-cantur: unde malum et quare? et unde homo et quomodo? et quod proxime Valentinus proposuit: unde deus? scilicet de ›enthymesi‹ et ›ectromate‹.«

7 So auch Hippolyt, *Refutatio omnium haeresium*, liber V, hrsg. v. P. Wendland. Leipzig 1916.

ten Ursprung verdankt, erfordert entweder die Annahme eines vom Menschen verursachten Falles in der Schöpfung, eines Falles, der nicht von Gott verursacht, sondern von ihm nur zugelassen wurde, wenn die Allmacht und Güte Gottes wirklich sind, oder sie verlangt die Antwort des leidenden Gottes, daß Gott das Böse selbst erdulden muß. Nach dem ersten Typus von Theodizee-Theorien ist die Schöpfung gut. Das Böse ist durch den Sündenfall des Menschen, den Gott nur zugelassen, aber nicht bewirkt hat, in die Welt gekommen und wird in endzeitlicher Perspektive aufgehoben werden.

Die zweite Lösung des Ursprungs des Bösen ist diejenige des leidenden Gottes. Sie läßt sich unterteilen in die Leibnizsche Theorie des hinnehmenden Gottes und in diejenige des im emphatischen Sinne leidenden Gottes im Gnostizismus. Nach Leibniz konnte Gott keine bessere Welt schaffen, weil das Böse als *malum metaphysicum* wegen der Unvereinbarkeit von bestimmten Optimallösungen, als Schatten, der das Licht begleitet, hingenommen werden muß. Gott ist hier Erleidender, insofern er das *malum metaphysicum* hinnehmen muß.<sup>8</sup> Leibniz' spekulative Philosophie enthält ein Element des Gnostizismus, weil sie Gott als einen das metaphysische Übel der Welt erleidenden ansieht. Seine Philosophie leugnet den Sündenfall des Menschen, weil sie annimmt, daß Gott die beste aller möglichen Welten geschaffen habe und die gegebene Welt diese beste Welt sei.

Die gnostizistische Lösung des Theodizee-Problems sieht in Gott oder einem Teil des Göttlichen den Verursacher des Bösen und der Mängel der Schöpfung. Diese zweite im Vergleich zu Leibniz radikalere Lösung des Theodizee-Problems durch die Annahme, daß Gott oder Teile des göttlichen Wesens auf eine tiefere Stufe gestürzt sind, daß aus diesem Fall und Erleiden des Absoluten das Übel entstanden ist und daß das Absolute dieses Übel auch selbst erleidet, ist die gnostizistische Erklärung des Bösen. Diejenigen philosophischen Systeme, die einen Fall oder Abfall von sich oder eine Entäußerung des Absoluten als Ursache der Entstehung der Welt oder des Bösen annehmen, sind gnostizistisch. Dies gilt auch für das System Hegels und dasjenige des Schelling der *Freiheitsschrift*.

Tertullian differenziert an der genannten Stelle zwischen der Frage nach dem Ursprung des Bösen, der Ketzerfrage woher *und* warum? und der verwegenen Frage, die zu stellen Valentinus kaum gewagt habe: woher Gott? Die Frage, woher das Böse komme, ist an sich keine das Christentum hinter sich lassende Frage. Die Lehre vom Sündenfall (Gen 1; 2) gibt darauf eine Antwort. Augustinus hat sie philosophisch expliziert: das Böse hat keine äußere Ursache, sondern entsteht aus verkehrtem Willen, aus einem verkehrten Verhältnis des Willens zu sich selbst, nicht aus der Überwältigung der Vernunft durch die Begierde, sondern aus dem bewußten Wollen des Verkehrten. Im Sinne Tertullians ketzerisch wird die Frage nach dem Ursprung des Bösen erst, wenn ein Warum, eine äußere Ursache für die Verkehrung des menschlichen Willens gesucht wird, wenn der Ursprung des verkehrten Willens in einem Seienden jenseits des Willens gesucht wird. Da nichts ohne Willen Gottes geschieht und nur die menschliche Freiheit selbstbewirkend ist, würde ein Warum des Sündenfalls jenseits des menschlichen Willens Gott selbst zur Ursache des Bösen machen. Jede Lehre von der Notwen-

8 Vgl. F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. v. W. Schulz. Frankfurt 1975, sieht in diesem Gedanken des Leidens Gottes die Größe Leibniz'.

digkeit des Sündenfalls macht Gott zum Ursprung des Sündenfalls, entweder als ein diesen bewirkender oder als ein diesen erleidender und damit als selbst fallender Gott.

Der Gnostizismus ist, im Gegensatz zur Theorie der christlichen Gnosis vom Sündenfall des Menschen, die Lehre vom Sündenfall in Gott, vom fallenden und erleidenden Gott. Gott selbst oder Teile des göttlichen Wesens entäußern sich im Fall in das Endliche oder Menschliche. Gott selbst erleidet die Verendlichung in die Welt. Wenn aber Gott als erleidend und sich entäußernd gedacht wird, ist er einem Prozeß unterworfen, den er nicht selbst geschaffen hat und bei dem er nicht freier Schöpfer ist. Die Theorie des fallenden und der Schöpfung nicht vollständig mächtigen Gottes als Ursprung der Zulassung des Bösen und als Antwort auf die Frage nach dem Woher des Bösen kann deshalb keine letzte Antwort sein, weil das Absolute selbst einem noch »Absoluteren« unterworfen ist. Die Frage *unde malum?* treibt über die Antwort »aus dem Erleiden Gottes« hinaus zur Frage *unde deus?*, woher kommt Gott, wenn es etwas gibt, das er erleidet und dem er selbst unterworfen ist? Wenn das Absolute dem Prozeß der Theogonie und Kosmogonie unterworfen ist, was ist dann das *principium* im Sinne von Seinsanfang und logischem Prinzip dieses Prozesses?

Valentinus hat die Frage nach dem Ursprung Gottes nach Tertullian *beinahe* gestellt. Jedenfalls hat er die Prinzipien genannt, die den Prozeß sowohl des Werdens Gottes wie des Menschen und der Welt bestimmen: Das Prinzip der Selbstformation Gottes ist die *enthymesis*, d.i. begehrendes Sich-selbst-Imaginieren. Das Prinzip der Weltentstehung ist *ektroma*, Entäußerung und Ausgeburt. Diese beiden Begriffe bezeichnen Grundprinzipien des valentinianischen, monistischen Gnostizismus.

Der Gnostizismus verfügt, wie hier nicht bewiesen werden kann, über keine Theorie der Vereinigung des Geistigen und Leiblichen. Deshalb besitzt er auch keinen Begriff von Verantwortung. Da der Geist, das *pneuma*, außen ist, ist er für das Schicksal und Verhalten des Leibes und Gesamtmenschen nicht verantwortlich. Der Leib ist der *heimarmenē* unterworfen, mit ihm geschieht nur. Der Sündenfall ist ebenfalls Geschehen am Menschen, nicht Folge des Handelns des Menschen. Er ist Fall der *sophia*, Fall in Gott, nicht Fall des Menschen. Daher ist auch die Erbsünde nicht etwas, das der Mensch Gott und der Schöpfung, sondern etwas, das Gott den Menschen angetan hat. Das Böse kommt von außen und ist außen. Es ist Folge des Falls der *sophia*, Unfall im göttlichen *pleroma*. Das Böse ist die Materie, die Verfallsform des göttlichen Geistes ist, das Böse ist nicht durch Schuld und Handlung des Menschen entstanden. Das Böse ist als das materiell Leibliche das Außen des Geistes, so wie das *pneuma* das Außen des Leibes ist.<sup>9</sup>

Wenn das Böse von außen kommt ohne Vermittlung des Innen, wenn das Böse das Außen, die Substanz des Außen ist, entstehen das Gute oder das Böse nicht durch die Auseinandersetzung des Innen mit dem Außen, des Willens mit der äußeren Wirklichkeit, sondern das Gute im Menschen und das Böse in ihm sind, was sie sind, von Natur. Das *pneuma*, der Geist, ist Substanz des Guten, die *hylē*, die Materie, Substanz des Bösen. Das Selbst bildet sich nicht in Auseinandersetzung mit dem Außen. Das Böse

9 Vgl. P. Ricoeur, Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken, in: *Kerygma und Mythos* 6 (1963), S. 55: »Das Böse ist für die Gnosis draußen ... Es ist Leib, es ist Ding, es ist Welt ... So wird, wie Pucch sagt, eine dogmatische Mythologie geboren, die nicht von ihrer räumlichen und kosmischen Vorstellung getrennt werden kann: Das Böse ist die Verweltlichung selbst der Welt.«

wird nicht im Inneren gezeugt und überwunden. Es wird entweder als das Äußere eliminiert und ausgeschieden, oder die pneumatische Substanz entzieht sich ihr durch Flucht. Für beide Überwindungen des Bösen im Gnostizismus gilt, daß sie technische, nicht ethische Lösungen des Bösen darstellen. Das Böse, der Stoff, ist durch Vergessen ins Dasein gekommen und wird durch die Wiedererinnerung von selbst verschwinden, weil die Behebung des Vergessens die Aufhebung der Substanz des Bösen ist. Aus der »technischen« Theorie des Bösen folgt die technische Ethik des Gnostizismus, die in zwei gegensätzliche Typen, in den Enkratismus und den Libertinismus zerfällt.<sup>10</sup> Der Enkratismus als radikale Askese ist die eine technische Form der Überwindung der Substanz des Bösen: der Stoff soll keine Möglichkeit des Angriffs auf das Pneuma haben. Libertinismus stellt die andere technische Lösung des Problems des Bösen im Gnostizismus dar. Der Stoff wird mit seinen eigenen Waffen geschlagen:<sup>11</sup> die Substanz des Bösen, die sinnlichen Leidenschaften müssen durchgekostet werden, bis sie erschöpft sind und ihre Kraft verloren haben.

Die technische Theorie des Bösen und Guten ist der Gegensatz zu einer ethischen Theorie des Bösen und Guten sowohl in der Theorie des Ursprunges des Bösen wie in der Ethik der Überwindung des Bösen. Die Verantwortung für das Übel wird im Valentinianismus vom Urgrund auf die göttliche Hypostase der fallenden *sophia* abgewälzt. Sie wird, wie Schopenhauer<sup>12</sup> schreibt, »vom Souverän auf die Minister verschoben«. Die ethische Verantwortung für das Böse in der Welt wird damit aber auch vom Menschen auf Mittelmächte, auf Hypostasen Gottes, verschoben.<sup>13</sup> Da der Ursprung des Bösen nicht im Willen des Menschen liegt, liegt auch das Mittel der Überwindung des Bösen nicht im ethischen Willen, sondern in der technischen Überlistung des Stoffes, aus dem das Böse besteht, der *hylē*.<sup>14</sup> Die technische Überwindung der Materie als der Substanz des Bösen ist die gnostizistische Praxis des Guten. Das Wissen des Gnostizismus vom Guten ist in diesem Sinne ebenfalls technisches Wissen: Aufhebung des Vergessens, das die Ursache des Dunkels und der äußeren Welt ist. Das technische Wissen des Gnostizismus ist nicht praktisches Welt- und Handlungswissen, ist nicht Weisheit oder *sophia*, sondern das Wissen, das jenseits der *sophia* ist. Da die *sophia* und ihr Fall Ursache des Bösen sind, muß das wahre Wissen über die *sophia* hinaus- und vor sie zurückgehen, um die falsche »Weltweisheit« und damit das Übel »technisch« zu überwinden.

10 Vgl. Clemens Alexandrinus, *Stromateis* liber III, c. 5 § 40, übersetzt von F. Overbeck. Basel 1936, S. 326: »... wollen wir alle häretischen Sekten in zwei Gattungen teilen und so ihnen antworten. Entweder nämlich lehren sie indifferent [= libertinistisch] zu leben, oder sie gehen über das Maß hinaus und lehren auf dem Weg von Gottlosigkeit und Menschenfeindlichkeit Enthaltsamkeit.« Die ersteren will er nicht ausführlich darstellen. »Denn ich rüste kein Seeräuberschiff aus!« (ebd. III,8 § 60, S. 334).

11 Vgl. W. Schulz (Hrsg.), *Dokumente der Gnosis*. München 1986, S. 57ff.

12 A. Schopenhauer, *Parerga*, in: ders., *Sämtliche Werke* IV. Darmstadt 1974, S. 80.

13 Vgl. die Kritik am Gnostizismus in Plotin, *Enneaden*, liber II, c. 9, 10, in: *Plotins Schriften* III, hrsg. v. R. Beutler und W. Theiler (= Philos. Bibliothek 213a). Hamburg, S. 129ff.: Die Gnostiker denken sehr gut von sich und sehr schlecht von der Welt, sie entwickeln keine Lehre von den *aretai*.

14 Daher auch die Bedeutung der Magie in einigen Schulen des Gnostizismus, etwa von »mots de passe«, die der Mensch braucht, um auf der Reise zum höchsten Gott von den sieben Planetengöttern durchgeklassen zu werden.



Daß der fallende Äon, der zum Ursprung des Bösen und der materiellen Welt wird, gerade *sophia* heißt, ist kein Zufall, sondern ein Affekt gegen die griechische Philosophie und das Judentum. Die Traditionen des Griechentums und Judentums treffen sich im Begriff der Weisheit, der *sophia* und *chochma*. Die *Septuaginta* und vor allem das *Buch der Weisheit* können als Fusion des Judentums und der griechischen Philosophie-tradition angesehen werden.<sup>15</sup> Der valentinianische Gnostizismus stellt nun die weltüberlegene *gnosis* über die in der Welt wirkende Weisheit. Mit der Weisheit hat Gott nach der Weisheitstradition die Welt geschaffen.<sup>16</sup> Wenn bei Valentinus eben dieselbe Weisheit als der gefallene Äon und die Welt als ihre Mißgeburt erscheint, ist dies mehr als eine dichterische Metamorphose. Es ist die radikale Ablehnung und Karikatur der weltverändernden, weltbewältigenden und welterhaltenden Weisheit.<sup>17</sup>

Die Wissenssubstanz des *pneuma* ist jenseits der weltbearbeitenden Weisheit und Wissenschaft. Die Ablehnung der alttestamentlichen Schöpfungslehre und der Weisheitstradition kommen in der gnostizistischen Weltablehnung zusammen. Diese Welt ist nach dem Gnostizismus das Werk eines halbtörichten Demiurgen und einer gefallenen »Weisheit«. In der Welt durch Erwerb von Weisheit zu wirken oder Verantwortung zu übernehmen, ist daher für den Gnostiker nicht gefordert. Die Gestaltungsaufgabe der Welt stellt sich für ihn nicht. Die Abneigung der Gnostiker gegen das Alte Testament und den Welterschöpfer ist zugleich die Weigerung des Menschen, in dieser Welt die Verantwortung für die Welt zu übernehmen. Weisheit, Tätigsein, Entwicklung sind Kategorien, die der Weltüberwindung durch eine hyperkosmische *gnosis* entgegengesetzt sind. Das ethisch-praktische Defizit des Gnostizismus findet in der Umwertung des Weisheitsbegriffs und der Ablehnung des Schöpfer- und Arbeitsgottes seine Entsprechung. Das »technische« Interesse der *gnosis* des Gnostizismus richtet sich nur auf die eigene Erlösung und ihre Herbeiführung, die Bewältigung der hylischen und psychischen Welt bleibt außerhalb ihres Interesses.<sup>18</sup>

### 3. Die Erbsünde als Schuld Gottes im Gnostizismus

Auf die Frage nach dem *unde malum?* genügt nach dem Gnostizismus nicht die Antwort der adamitischen Geschichte: aus dem Fall des ersten Menschen. Der Fall und die Verursachung des Bösen kann, so der Gnostiker, nicht nur als eine Verrückung gedacht werden, die aus dem Fall Adams entsteht, weil der Fall des Menschen zur Erklärung des Übels in der Welt nicht ausreicht, nicht zu erklären vermag, warum die *gesamte*

15 Vgl. H. Langerbeck, Paulus und das Griechentum (1948), in: ders., *Aufsätze zur Gnosis*, hrsg. v. H. Dörries. Göttingen 1967, S. 128ff.

16 Vgl. Spr 8,27-31.

17 Es gibt mit H.-M. Schenke, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis, in: B. Aland (Hrsg.), *Gnosis*. Festschrift f. H. Jonas. Göttingen 1978, S. 35ff., eine Tendenz der Weisheit zur Gnosis, aber diese Tendenz ist eine Tendenz des der Weisheitstradition eigenen Weisheitspessimismus zu einem Umschlag in gnostizistische Weisheitsverachtung; vgl. auch P. Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität*. Wien 1989, 5. Kapitel: Die Postmodernität der Weisheitstradition.

18 Vgl. Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 54,1, hrsg. v. R.P. Casey. London o.J., S. 76: Seth, Adams spirituelles Kind (der Typus des Gnostikers), hält weder wie Abel Herden noch bebaut er wie Kain den Boden, sondern bringt ein Kind hervor, wie es alle geistigen Dinge tun.

Schöpfung zerrissen ist. Für den Gnostiker verstößt die Erklärung des Übels aus dem Fall des Menschen wider die Barmherzigkeit Gottes. Die Erbsünde kann, so der Gnostiker, nicht etwas sein, was der Mensch Gott, sondern muß etwas sein, was Gott dem Menschen angetan hat. Die Erbsünde besteht in einer Verfehlung oder »Sünde« Gottes, einem Fehltritt seiner Hypostase *sophia*. Die Erbsünde besteht nach dem Gnostizismus darin, daß die Welt Mißgeburt aus einem Fehltritt der *sophia* ist und daß das *pneuma* des Menschen als Folge dieser göttlichen Erbsünde in das *ektroma* Gottes verbannt ist.

Im Anspruch auf Entmythologisierung des Mythischen ist zwischen Judentum, Christentum und Gnostizismus eine eigentümliche Dialektik von wechselseitigen Vorwürfen zu finden: Der Gnostiker empfindet das Alte Testament als »mythologisch« und unwahr, weil dessen eifersüchtiger und rächender Gott nicht wahrer Gott und nicht mit dem Erlösergott identisch sein kann. Die jüdische Orthodoxie empfindet dagegen die Vielfalt der Gestalten Gottes im Gnostizismus als mythologisch. Das Judentum begreift sich als Entmythologisierung des Polytheismus, der Gnostizismus als Entmythologisierung des eifersüchtigen Nationalgottes der Juden. Der Gnostizismus ist seinem Anspruch nach spekulative Einholung der Erbsünde, Uminterpretation der adamitischen, historischen Geschichte des Sündenfalls zu einem Mythos vom Fall im Absoluten selbst. Das Judentum erkennt in der adamitischen Geschichte gerade den Gegenentwurf zu dem Versuch, die Verantwortung des Menschen für die Geschichte auf göttliche Mittelwesen und Dämonen zu schieben.<sup>19</sup>

Origenes nimmt in dieser Entmythologisierungsdebatte zwischen Judentum und Gnostizismus eine bemerkenswerte Mittelposition ein. Die Remythologisierung des Gnostizismus ist nach ihm entstanden, weil die »Entmythologisierung« des Alten Testamentes, d.h. die allegorische Interpretation des Alten Testamentes, im Judentum nicht stattgefunden habe. Die Juden haben die Weissagungen über den Messias nicht allegorisch, sondern wörtlich interpretiert und daher, weil sie wörtlich auf Jesus nicht zutrafen, diesen als Christus nicht anerkannt, die Häretiker haben dagegen, als sie Sätze lasen wie: »Ich bin ein eifersüchtiger Gott, der die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht« (Ex 20,5), zwar nicht gewagt, den göttlichen Ursprung der Schriften zu bezweifeln, aber geglaubt, sie stammten bloß vom Demiurgen, und von ihm den vollkommenen Gott unterschieden. »Nachdem sie sich nun einmal von dem Schöpfergott losgesagt hatten, der doch der ungewordene einzige Gott ist, haben sie sich ihren Einbildungen ergeben und sich mythische Vorgänge ausgedacht, in welchen das Sichtbare geworden sei und einiges andere, was unsichtbar ist; wovon ihre Seele sich (aber) ein Bild machte.«<sup>20</sup>

Die Remythologisierung und Verbildlichung Gottes und der Antijudaismus im Gnostizismus sind nach Origenes Folge einer versäumten Entmythologisierung durch Allegorisierung des Alten Testamentes. Das Versäumnis rechtzeitiger Entmythologisierung durch Allegorisierung führt zu Hypermythologisierung, übermäßigem Biblizis-

19 Vgl. J. Taubes, Einleitung. Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute, in: ders. (Hrsg.), *Gnosis und Politik*. München/Paderborn 1984.

20 Origenes, *De principiis*, liber IV, c. 2,1-2, hrsg. v. H. Görgemanns und H. Karpp. Darmstadt 1985, S. 701.

mus und Historismus, bewirkt ein verstärktes Freiwerden der latenten mythologischen Bedürfnisse an anderer und unerwünschter Stelle.<sup>21</sup>

Der Gnostizismus lehnt den Gedanken ab, daß die Freiheit des Menschen der Ursprung des Bösen ist, und akzeptiert auch nicht, daß der Zustand der irdischen Welt, die Vertreibung aus dem Paradies, gerechte Folge der freien Entscheidung des Menschen ist. Der Fall Adams ist etwas, was der eifersüchtige Weltgott dem Menschen angetan hat. Die Gerechtigkeit des Weltgottes ist nur das eiserne Gesetz der *heimarmenē*. Da der Mensch nicht Täter und Verursacher des Übels in der Welt ist, ist die *heimarmenē* des Weltgottes nicht Gerechtigkeit, sondern eifersüchtige Verfolgung und Einkerkierung eines Wesens, das von höherem Rang und vornehmerer Abstammung als der Weltherrscher selbst ist. Vor dem Sündenfall Adams liegt nach dem Gnostizismus der Sündenfall der göttlichen *sophia*, ihr Allein-Zeugen-Wollen aus Hybris, Übermut und Überschwang der Sehnsucht nach dem Vater. Ihr Fall ist die eigentliche Ursache des Bösen.

#### 4. Die Tragik der Weisheit und der Bruch in Gott als Ursprung des Bösen: der Zervanismus

Ein Beispiel dafür, daß in den Systemen des Gnostizismus die Tragik der Weisheit als der Ursprung des Bösen und als das Bewegungsmoment der Theogonie und Kosmogonie gedacht wird, stellt der Zervanismus dar. Der Zervanismus stellt eine philosophisch-spekulative, häretische Form des Zoroastrianismus dar, die im Sassanidenreich im Iran des 3. bis 6. Jahrhunderts zu größerer Bedeutung gelangte. Der Gott Zervan wird jedoch bereits in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts vor Christus von Eudemos von Rhodos, einem Schüler des Aristoteles, erwähnt.<sup>22</sup> Der Zoroastrianismus hat, wie in der Forschung unbestritten ist, einen großen Einfluß auf den antiken Gnostizismus ausgeübt,<sup>23</sup> der Zervanismus auch, wie zu zeigen sein wird, auf den Deutschen Idealismus. Baur hat allerdings gegen die These vom Ursprung des Gnostizismus im Zoroastrianismus eingewendet, daß der Zoroastrianismus nicht gnostizistisch sei, weil die Materie im Zoroastrianismus nicht als böse gedacht wird.<sup>24</sup> Dem ist für den »orthodoxen« Zoroastrianismus zuzustimmen. Die Materie ist ein Prinzip, das *gegen* das Böse von Ormazd geschaffen wird. Die Materie wird ins Leben gerufen, um die Macht Ahrimans,

21 Vgl. auch A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I. Tübingen <sup>4</sup>1909 (Nachdruck Darmstadt 1983), S. 251: »Das aber ist die weltgeschichtliche Deutung des A.T. gewesen, daß es, um überhaupt aufrecht erhalten zu werden, die Anwendung der allegorischen Methode, d.h. ein bestimmtes Mass von griechischen Ideen verlangte, und daß es andererseits der völligen Hellenisierung des Christentums den stärksten Damm entgegengesetzt hat.«

22 Vgl. M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen* 2. Freiburg <sup>4</sup>1987, S. 266, und R.C. Zaehner, *Zurvan. A. Zoroastrian Dilemma*. 1955 (Nachdruck New York 1972).

23 Die These vom Ursprung des Gnostizismus im Zoroastrianismus wurde vor allem von W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*. 1907 (Nachdruck Göttingen 1973, S. 236ff.), vertreten. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*. Bern 1947, S. 21ff., sieht den Ursprung des Gnostizismus im Persertum und im Judentum.

24 Vgl. F.Chr. Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Tübingen 1835 (Nachdruck Darmstadt 1967), S. 69.

des mit dem guten Prinzip gleichursprünglichen bösen Prinzips, zu brechen. Der Zervanismus transzendiert jedoch den dualistischen Zoroastrianismus zu einem Monismus, der den Dualismus erst aus sich, durch Entzweiung, hervorbringt. Er stellt eine monistisch-gnostizistische Modifikation des dualistischen, welt- und materiebejahenden Zoroastrianismus dar. Da die Materie auch im monistischen System des Valentianismus nicht die Ursache, sondern die Folge des Abfalles ist und in ihm, wie im Zervanismus, der Fall oder Bruch *in* der Gottheit selbst als Antezedens der materiellen Welt gedacht wird, ist es gerechtfertigt, gerade diesen tragischen Bruch in der Gottheit und nicht das Übel der Materialität als die spezifisch gnostizistische Theorie des Bösen im Gegensatz zur dualistischen, platonisch-orphischen Theorie des Schlechten anzusehen.

Der ältere Zoroastrianismus erklärt den Ursprung des Bösen aus einem mit dem Guten gleichewigen Prinzip. Ohrmazd und Ahriman, der gute und der böse Gott, stehen sich gleichewig und unversöhnt gegenüber. Die Geschichte des Alls ist die Geschichte des kosmischen Kampfes zwischen Ohrmazd und Ahriman. Die Schwäche der Theorie des metaphysischen Dualismus ist offensichtlich. Die Gleichursprünglichkeit zweier Prinzipien läßt keine geschlossene Theorie zu und bringt den Widerspruch in den Gottesbegriff selbst hinein. Die Eschatologie der Erlösung, die Überwindung des bösen Prinzips durch das gute, ist logisch nicht zu begründen, wenn beide Prinzipien gleichursprünglich und gleichmächtig sind.

Der Zervanismus überwindet als Form des häretischen Zoroastrianismus dessen metaphysischen Dualismus, indem er ein die Ur dualität übersteigendes und ihr vorausgelgendes Prinzip, Zurvan akerena, die unendliche Zeit annimmt. Zurvan ist jenseits von Gut und Böse, die nur im Reich der endlichen Zeit Bedeutung haben.<sup>25</sup> Die Beschreibungen Zurvans weisen eine große Nähe zum Bild des unbekanntenen, welttranszendenten, ganz anderen Gottes, zum *Bythos* des Gnostizismus auf.<sup>26</sup>

---

25 Vgl. auch W. Bousset, a.a.O., S. 236: »In der Tat läßt sich nachweisen, daß der manichäische *πατήρ του μεγεθους* kein anderer war als Zerwan.« R.C. Zaehner, a.a.O., S. 22: »The Manichaeans, adapting their system to the religious terminology of Iran, selected not Ohrmazd as the representative of their supreme god but Zurvan ... the Manichaeans did not regard Ohrmazd as a suitable representative of their own ›Father of Greatness‹: ›they chose Zurvan, although, from all we can deduce from Zoroastrian and external sources alike the Zoroastrian Zurvan was in no sense a god of light, and Ohrmazd would seem ideally fitted for the role of Father of Light. Yet when he appears in the Manichaean system, it is not as the supreme god but as the *πρωτος ανθρωπος* the God-man ... who, though wholly divine and consubstantial with the Father of Greatness, is nevertheless inferior to him, being sent to do battle with the powers of darkness.« Da die Entsprechung des manichäischen »Vater des Lichts« und Zurvan viel geringer ist als die zwischen dem »Vater des Lichts« und Ohrmazd, die Manichäer jedoch den Namen Zurvan wählten, schließt Zaehner: »At the time of Mani, who began his mission in A.D. 242 in the reign of Sapur I, Ohrmazd was not regarded as the supreme god: there was another higher than he, and that was Zurvan: Zervanism was the current form of Zoroastrianism at that time.« Der Zervanismus findet in H. Jonas', *Gnosis und spätantiker Geist*, 1. Teil: *Die mythologische Gnosis*. (1934) (Nachdruck der Ausgabe von 1964. Göttingen 1988), S. 283, Betonung des dualistischen Charakters der Gnosis keine Berücksichtigung.

26 Diese Übereinstimmung stellt auch W.B. Henning, Zoroaster, in: B. Schlerath (Hrsg.), *Zarathustra*. Darmstadt 1970, S. 127, im Anschluß an H.S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*. Begleitwort zum Neudruck, in: ebd., S. 165ff., heraus. Bereits Eudemos von Rhodos hat nach Damascius, *Dubitationes et solutiones de Principiis*, diese persische Spekulation gekannt: Die Magier (Perser) haben »das alles Denkende und Lenkende (Prinzip) Topos (Ort) und Chronos (Zeit) genannt, aus dem ein guter Gott und schlechter Dämon oder Licht und Finsternis vor diesen, wie

Der Wandel vom mazdäischen zum zervanistischen Zoroastrianismus ist philosophisch in zweierlei Hinsicht von Bedeutung. Einmal erhellt die Fassung des Dualismus-Problems im dualistischen Zoroastrianismus und seine Überwindung im Monismus des Zervanismus das Problem des metaphysischen Dualismus und der Materie, zum anderen bietet der Zervanismus eine tiefsinnige, spekulative Begründung des Bösen aus der Transzendenz der Erkenntnis, der Entzweiung von Subjekt und Objekt im Denken und der Verdoppelung von Sein und Gedachtsein.

Der zoroastrische Dualismus ist kein Dualismus von Geist und Materie, sondern von zwei geistigen Prinzipien, einem guten und einem schlechten Geist. Der Mensch ist in allem Geschöpf Ohrmazds, auch in seiner Körperlichkeit. Der Zoroastrianismus unterscheidet sich in der Frage der Einheit der Gottheit von allen monistischen und monotheistischen Systemen durch die Annahme einer ursprünglichen Zweiheit in Gott und in der Frage des Dualismus von Religionssystemen, die die Materie oder Konkupiszenz als Prinzip des Bösen ansehen. Der Antagonismus von Ohrmazd und Ahriman ist ein Dualismus zweier ewig rivalisierender, geistiger Mächte. Ohrmazd ist allein der Schöpfer, Ahriman der Zerstörer. Die Materie ist von Ohrmazd geschaffen und daher gut. Sie gehört zu Ohrmazd und ist als sein Geschöpf in keiner Weise Ursprung des Bösen.<sup>27</sup> Der zoroastrische Dualismus ist kein platonischer Dualismus von Geist und Materie.

Der Zervanismus transformiert den Dualismus des mazdäischen Zoroastrianismus in ein Drei-Schritte-System. Zurvan ist das Absolute, das Zeit, Raum, Macht und Weisheit umfaßt. Zeit und Raum sind der Ursprung der Materie, Macht (*dynamis*) ist der Ursprung von Tätigkeit (*energeia*). Weisheit allein ist nicht-materiell. Im Prozeß des Übergangs der Weisheit vom Zustand der reinen Potentialität zu demjenigen des wirklichen Wissens manifestiert sich das Böse als Irrung in der Verwirklichung der Vernunft. »Durch des Schöpfers wunderbare Macht, in unendlicher Zeit erhob sich die Weisheit in den Zustand des Wissens. Die Unveränderlichkeit von Ohrmazds Wesen ist abhängig von der Unendlichen Zeit. Von diesem (Prozeß der Realisierung der Weisheit zum Wissen) wird die Erhebung des ›Aggressors‹ gegen den Willen (des Schöpfers) hervorgerufen, die Erhebung, das Wesen und die Eigenschaften (der Weisheit) durch die Lüge zu zerstören. Dadurch wurde die Wiederanwendung des Wesens und der Eigenschaften (der Weisheit) hervorgerufen, um ihren eigenen Grund zu wissen. So viel Wissen war notwendig für den Schöpfer, um sich zum schöpferischen Akt zu erheben.«<sup>28</sup> Auf halbem Wege vom potentiellen zum wirklichen Sich-selbst-Wissen des Wissens, aus dem halben Bewußtsein und »Halbwissen« entstand Ahriman, die Falschheit und Lüge. Erst nachdem die göttliche Weisheit durch die Lüge und das falsche Wissen hindurchgegangen war, erkannte die Weisheit ihren göttlichen Urgrund, fand ihre Verwirklichung zum Wissen und konnte die Schöpfung vollbringen.

Das Übel und Leiden entsteht aus einer Nichtübereinstimmung von Subjekt und Objekt des Erkennens, von Wissen und eigener Situation. Im Zervanismus wird die Ent-

einige sagen, gesondert hervorgingen. Diese haben nun selbst, nachdem die ungesonderte Natur entzweit wurde, eine doppelte Ordnung der Mächte gemacht, deren eine Ohrmazd anführt, die andere aber Ahriman« (meine Übersetzung von Text G I, in: R.C. Zaehner, a.a.O., S. 447).

27 So in Pand-namak i Zartuxt, §§ 2ff., in: R.C. Zaehner, ebd., S. 4.

28 Denkart (Text Z 20), in: ebd., S. 390f., meine Übersetzung von R.C. Zaehners englischer Übersetzung des Textes.

zweigung des Wissens als Ursprung der Lüge in das Absolute selbst verlegt. Der Selbstwertungsprozeß des Absoluten muß durch die Lüge hindurchgehen. Damit die Wissenspotenz in Gott, die Weisheit, wirklich werden kann, muß sie sich selbst zum Objekt werden, sich entzweien und zur Übereinstimmung mit sich versöhnen. In den Prozeß des Sich-selbst-Gegenständlichwerdens der Weisheit Gottes drängt sich die Lüge als Verfehlen der Selbstvergegenständlichung, als Störung der Erhebung der Weisheit in den Zustand des Wissens. Die Prinzipien Zurvans hätten ewig in der Potentialität verharren können. Die Weisheit wäre dann in der Latenz geblieben. Wenn der Prozeß der Selbstrealisierung des Absoluten jedoch einsetzt, ist die Entzweigung des Einen im Geist notwendig gegeben. Die Lüge und der Irrtum treten zwischen Subjekt und Objekt der Weisheit bzw. des Geistes. Die Lüge muß auch im Absoluten erst überwunden werden, damit das Wissen Wirklichkeit werden kann. Erst in der zweiten Anstrengung, in der zweiten Bewegung des Wissens, gelingt die Selbstobjektivierung des Absoluten zur schöpferischen Tätigkeit.

Der Zervanismus ist insofern gnostizistisch, als das Drama der Erkenntnis Tragödie des Absoluten in der Welt ist. Theogonie ist hier »Gnoseogonie«, Verwirklichung des *pleromas* des Wissens. Die Tragödie der Erkenntnis wird jedoch im Zervanismus, im Gegensatz zum System des valentinianischen Gnostizismus, noch tiefer in den innersten Kern der Gottheit selbst gerückt. Während bei Valentinus nur der jüngste und letzte der Äonen des *pleroma* Gottes durch falsches Erkennenwollen fällt, kommt es im Zervanismus im innersten Leben Gottes zum Verfehlen der Selbsterkenntnis. Indem das Absolute in der uranfänglichen Subjekt-Objekt-Spaltung die Wiederaufhebung der Differenz von Subjekt und Objekt zur Identität verfehlt, indem die Identität von Identität und Nichtidentität von göttlichem Sein und Bewußtsein nicht gelingt, entsteht die Lüge und Falschheit in Gott selbst und ruft den Dualismus im Absoluten selbst in den Kräften von Ohrmazd und Ahriman hervor. Ahriman, die Lüge, repräsentiert die Verwirklichung einer wesentlichen Unvollkommenheit in der Gottheit, die bisher durch den Zustand der Potentialität verborgen war. Ahrimans, der Lüge, Geburt geht derjenigen des wahren Wissens, derjenigen Ohrmazds, voraus, Falschheit der Erkenntnis erscheint vor wahrer Erkenntnis in der Selbstrealisierung des Absoluten. Die Lüge ist nicht nur die unvermeidliche Begleiterin der Erkenntnis, sondern ihre Vorgängerin. Zaehner stellt treffend fest: »Zervanism is as pessimistic a creed as is likely to be found on the surface of the globe.«<sup>29</sup>

Die Lüge ist Bestandteil der Selbstrealisierung des Lebens des Absoluten. Der Preis, den der Zervanismus für die Überwindung des metaphysischen Dualismus des mazdäischen Zoroastrianismus in der Theorie des Absoluten bezahlt, ist hoch. Die Lüge wird zur, wenn auch schließlich überwundenen, Voraussetzung der Selbstformation Gottes. Wo sich vorher im Zoroastrianismus eine gleichursprüngliche Dualität des Absoluten, des guten und bösen Gottes gegenüberstand, zerfällt zwar im Zervanismus der absolute Gegensatz, wird aber durch einen Gegensatz im Absoluten selbst ersetzt. Der kontradiktorische Gegensatz zweier Gottheiten wird durch einen subkonträren Gegensatz *innerhalb* des Absoluten selbst ersetzt. Es ist dies ein Grundschema der Theodizee in Prozeßtheorien des Absoluten, um den kontradiktorischen Gegensatz von Gott und dem

<sup>29</sup> Ebd., S. 272.

von ihm getrennten Übel in der Welt zu einem subkonträren Gegensatz im Absoluten zwischen der Subjektivität Gottes und dem Endlichen oder Übel als notwendigem Gegenstand seiner Überwindung durch die göttliche Persönlichkeit abzuschwächen.

Die Lösung des Problems der Selbsterzeugung Gottes und der Theodizee-Frage ist im Zervanismus radikaler als in den ähnlichen Lösungen bei J. Böhme, Schelling oder Hegel. Das Übel, die Natur, das Dunkel, ist im Zervanismus nicht nur Potenz in Gott – als Finstergrund und *Centrum Naturae* bei Böhme, als Urgrund bei Schelling und als Gegenstand der Selbstentäußerung der Idee bei Hegel –, nicht nur Potenz, die nur ihrer eigenen Latenz-Haltung, nur der Freude ihrer ewigen Überwindung dient, die, wie Jakob Böhme vom Zornesfeuer im *Centrum Naturae* Gottes sagt, ewig zugleich präsent und verschlossen bleiben muß. Im Zervanismus ist vielmehr die Lüge Voraussetzung des Zusichkommens des Absoluten und in der Folge reale Macht und Für-sich-Sein in der Schöpfung. Wenn im Absoluten der Ewigen Zeit nicht die Begierde entstanden wäre, seine Potenzen zu Wirklichkeiten zu machen, wäre es nicht zum Übel und zur Lüge gekommen, die Unvollkommenheit wäre latent geblieben: es gäbe keine aktuelle Unvollkommenheit. Tritt jedoch die Selbstrealisierung des Absoluten ein, so tritt auch die Realisierung des Bösen als aktuellem Prinzip ein. Die liberale Schelling-Hegelsche Lösung der Mitte, in der sich das Absolute am anderen seiner selbst, am Dunkel und Endlichen realisiert, ohne daß das Dunkel selbst aktual wird, war den persischen Philosophen nicht zugänglich. Die Auflösung des Gegensatzes des metaphysischen Dualismus in einen subkonträren Gegensatz einer sich selbst bewegenden Dialektik ist wohl auch zu »mediierend« (S. Kierkegaard) und verschwebend, um der Härte des Bösen in der Welt spekulativ gerecht zu werden. Die zervanistische Spekulation stellt eine kühnere, spekulativere Theorie über den Ursprung des Bösen als der Deutsche Idealismus dar. Sie ist eine tragische Theorie des Absoluten und ihre Nähe zum Deutschen Idealismus zugleich nicht zu übersehen.

Hegel schreibt über die Theorie des Zervanismus: »Der Geist erhebt sich in ihr aus der substantiellen Einheit der Natur, aus dieser substantiellen Inhaltslosigkeit, wo noch nicht der Bruch geschehen ist, der Geist noch nicht für sich, dem Objekt gegenüber, besteht.«<sup>30</sup> Hegel ist mit der Lehre des Zervanismus vertraut. Die Vermutung, daß der Grundgedanke des hegelschen Systems von dieser Theorie beeinflusst ist, findet in folgender Bemerkung Hegels Bestätigung: »Dieser Dualismus (Ormazd-Ahriman) wird gewöhnlich dem Orient als Mangel angerechnet, und insofern bei den Gegensätzen, als absoluten, verhartet wird, ist es allerdings der irreligiöse Verstand, der sie forthält. Aber der Geist muß den Gegensatz haben; das Prinzip des Dualismus gehört daher zum Begriff des Geistes, der, als konkret, den Unterschied zu seinem Wesen hat.«<sup>31</sup> Der große Einfluß des Zoroastrianismus auf die Philosophie des ausgehenden 18. Jahrhunderts und damit auch auf den Deutschen Idealismus wird aus der Bemerkung des deutschen Übersetzers des *Zend-Avesta*, J.F. Kleuker, erkennbar: »Ich habe von Zoroasters Religion ein Gemälde entworfen, wonach man vollkommen urtheilen kann, ob diese Religion die Achtung verdiene, die einige neuere Gelehrte dafür hegen.«<sup>32</sup>

30 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke* XII, hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt 1970, S. 221.

31 Ebd., S. 222.

32 F.F. Kleuker, *Zend-Avesta*, übersetzt aus dem Französischen des Anquetil-Duperron. Riga

Der Zervanismus ist eine Ausformung des Gnostizismus, weil in ihm wie im Valentinianismus die Desintegration des Alls als durch einen Fall bzw. eine Entzweigung im Absoluten selbst verursacht gedacht wird. Nur geht im Zervanismus der Bruch unmittelbar durch das Absolute selbst und wird nicht wie bei Valentinus aus dem *pleroma* »extrovertiert«. Das Wissenwollen im Gott Zurvan ist die Ursache des Falls und der Entstehung des Bösen. Der Fall der Gottheit besteht im Zervanismus darin, daß Ahriman, das Lügeprinzip, im Absoluten selbst entsteht. Zurvan, Ahriman, Ohrmazd bilden das *pleroma* des Zervanismus. Der Fall hätte nur verhindert werden können, wenn das Absolute auf das Wirklichwerden des Wissens und seiner selbst verzichtet hätte. Die Verwirklichung des Erkennens hat die Zweideutigkeit, die Lüge, in die Welt gebracht und das Auch-anders-sein-Können und die Beweglichkeit der geistigen Welt hervorgerufen. Ohne die Erkenntnis gäbe es kein Übel. Wenn alles ist, was es ist, und mangels eines erkennenden, die Negativität denkenden Subjekts nicht anders sein kann, existieren die Lüge und das Übel nicht. Die Geburt der Erkenntnis ist die Geburt von Negativität, von Andersseinkönnen und von Überschreiten des natürlichen Ortes des Daseins zu den imaginierten Möglichkeiten des Anderssein.

Im Gnostizismus des Valentinianismus und des Zervanismus<sup>33</sup> ist es das Sich-Verlieren der göttlichen Weisheit im Andersseinkönnen, das den Bruch im *pleroma* und in der Gesamtwirklichkeit hervorruft. Entzweigung im Absoluten und Entäußerung zur Welt entstehen aus dem Andersseinkönnen der Weisheit und aus ihrer Möglichkeit der »Kopfgeburt«, des Alleinzeugens. Die *sophia* will nach Valentinus allein erzeugen, ohne ihre Syzygie. Sie fällt in die Verlockungen des Auch-anders-sein-Könnens und des Alleinzeugenkönnens des Geistes. Dem Verfehlen der Imagination der *sophia*, die Teil des Absoluten ist, entspricht abbildlich das Verfehlen der Erkenntnis in der Weisheit des Menschen, sein Sich-Imaginieren in Scheinwelten. Der Sündenfall liegt jedoch im Gnostizismus vor der Verfehlung des Menschen.

Daß der Fall vor dem Menschen in einem Verfehlen des Absoluten selbst liegt, macht die entscheidende Differenz von Gnostizismus und christlicher Philosophie aus und bildet zugleich die Differenz zwischen einem tragischen und einem ethischen Weltbild. Wenn, wie im Gnostizismus, die Entzweigung und Entäußerung im Absoluten bzw. *pleroma* selbst immer bereits geschehen ist und die Welt erst aus diesem Bruch im Absoluten entsteht, d.h. in der Gebrochenheit des Absoluten der Ursprung der Existenz der Welt liegt, ist eine »ungebrochene«, ethisch folgerichtige Existenz des Menschen unmöglich, weil sie nicht auf eine ebenfalls ungebrochene »Treue der Wirklichkeit« und des Absoluten vertrauen kann. Der Bruch im Absoluten ist im Gnostizismus Ursache der Existenz und der Gebrochenheit der Welt. Die Welt ist nicht so, wie sie sein sollte, weil sie *tragische* (und nicht freie) Entäußerung des Absoluten ist. Sie entsteht aus einem Fehler des Absoluten und ist so selbst verfehlt.

---

1776-1783, 1. Bd., Anhang, S. 342. Durch Anquetil-Duperronts Übersetzung des *Zend-Avesta* ins Französische wurde der Zoroastrianismus in Europa in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, nicht zuletzt durch Herder bekannt; vgl. J.G. Herder, *Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neueröffneten Morgenländischen Quelle* (1775), in: *Sämtliche Werke* VII, hrsg. v. B. Suphan. Berlin 1884 (2. Nachdruck Hildesheim o.J.), S. 335ff.

33 Den Zusammenhang des valentinianischen Typus des Gnostizismus mit den orientalischen Lehren stellt auch W. Solowjew, Art.: »Gnostizismus«, in: ders., *Philosophie, Theologie, Mystik. Grundprobleme und Hauptgestalten*. Freiburg 1965, S. 115, heraus.



Der valentinianisch-zervanistische Typus des Gnostizismus ist nicht dualistisch, sondern monistisch, weil die Welt *ektroma*, Entäußerung, der Imagination jener *sophia* des Absoluten ist, in die sich das Absolute selbst zuvor imaginiert hatte. Monistisch ist am Zervanismus die Theorie der Entäußerung des Absoluten zur Welt, gnostizistisch ist an ihm, daß die Entäußerung als Fall des Absoluten selbst und als tragischer Bruch in der Gottheit gedacht wird. Die Entzweiung der Gottheit wird als *Movens* der Geschichte der Gesamtwirklichkeit gedacht. Der tragische Grundzug seiner Systeme ist es, was im letzten den Gnostizismus von den Traditionen der christlichen, jüdischen und hermetischen Gnosis unterscheidet.

### 5. Die Zweideutigkeit der Rede vom leidenden Gott

Die Frage der Theodizee nach der Zulassung des Bösen und des Leidens durch Gott erfährt in Gnostizismus und christlicher Gnosis eine ähnlich erscheinende, aber in der Substanz sehr unterschiedliche Antwort. Im Gnostizismus erleiden Gott oder Teile Gottes selbst das Böse und das Leiden, in der christlichen Gnosis wird Gott als ein solcher gedacht, der das Leiden freiwillig aus Liebe und Mitleid auf sich nimmt.

Der Gedanke des leidenden Gottes, des leidenden und aus dem *pleroma* entäußerten *pneuma*, ist das zentrale Thema des Gnostizismus. Der Gnostizismus ist Lehre vom leidenden Gott.<sup>34</sup> Der fremde Gott des Marcion erleidet wie der Mensch die Herrschaft des Weltherrschers, die valentinianische *sophia* als Teil der Selbstentfaltung Gottes erleidet den Fall aus dem *pleroma*. Das Absolute zerfällt in einen unveränderlichen und einen leidenden Teil, deren Dualität der Einheit des Gottesbegriffs widerspricht. Dieser Widerspruch in sich, die *contradictio in adjecto* des »leidenden Gottes« ist dem Gnostizismus von der Philosophie vorgehalten worden. Augustinus wendet gegen den leidenden Erlöser der Manichäer ein, daß dieser ja eigentlich von ihnen selbst erlöst werden müsse,<sup>35</sup> Tertullian hält Marcion entgegen, daß der Erlöser nicht Marcions fremder Gott sein könne, da der fremde Gott in einer ihm fremden Sphäre, der des Demiurgen, unwirksam bleiben muß.<sup>36</sup> Severus von Antiochien macht gegen Marcions Lehre vom unbekanntem Gott geltend, daß ein Gott, der sich verbirgt, ein mißgünstiger und neidischer Gott sei.<sup>37</sup> Severus' Kritik entspricht Hegels Diktum: »Wenn ihm (Gott) das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm *Neid* zuzuschreiben.«<sup>38</sup>

34 Auf die Zentralität des Werdens Gottes im Gnostizismus weist auch W. Diltthey, *Die Gnosis. Marcion und seine Schule*, in: ders., *Gesammelte Schriften XV: Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Göttingen 1981, hin.

35 *Contra Faustum*, liber 2, c. 5, hrsg. von J. Zycha (= CSEL XXV/6.1). Prag/Wien/Leipzig 1891, S. 258-260.

36 *Adversus Marcionem*, liber I, c. 23f., hrsg. v. E. Dekkers (= CChr, SL I/1). Turnhout 1954, S. 465-468.

37 *Homilie 123*, hrsg. u. übers. v. M. Brière (= *Patrologia orientalis*, tom. XXIX, fasc. 1). Paris 1960, S. 124-189.

38 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 564, in: ders., *Werke X*, a.a.O., S. 373.

Es wird hier eine merkwürdige Dialektik zwischen dem Gnostizismus der Antike und dem Deutschen Idealismus sichtbar. Sie entsteht aus dem Theorem des leidenden Gottes, das beiden Formen gnostizistischer Systeme gemeinsam ist, aber in ihnen unterschiedlich entfaltet wird. Der fallende Gott des valentinianischen Gnostizismus erleidet die Entäußerung aus dem *pleroma*. Der Gott des Deutschen Idealismus erleidet die Welt als das andere seiner selbst, um zur vollendeten Subjektivität des absoluten Geistes zu gelangen. Der erste Typus des leidenden Gottes, der fallende Gott, erleidet diese Welt als Fremde, als Exil<sup>39</sup> und ist nur für die Seinen, die Pneumatiker, zu erkennen. Der zweite Typus des leidenden Gottes, der absolute Geist Hegels und Schellings, vermag nicht, sich nicht zu offenbaren, sondern muß sich allen zeigen, weil er sonst nicht zur vollendeten Subjektivität kommt. Für den antiken Gnostizismus ist die Erschaffung der Welt Sünde und Folge der Sünde Gottes.<sup>40</sup> Für Hegel ist der »Fall« der Idee in die Natur notwendig und damit ebenfalls der Fall mit der Schöpfung identisch. Es zeigt sich hier, daß eine radikal dualistische Metaphysik ebenso wie eine radikal monistische aus sich selbst heraus mit Notwendigkeit zu dem für die philosophische Theologie widersprüchlichen Begriff des unfreiwillig leidenden Gottes geführt werden.

»Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich«<sup>41</sup>, schreibt Schelling in seiner *Freiheitsschrift*. Daß ohne den Begriff des leidenden Gottes das Leiden des Menschen und der Natur, die Geschichte des Menschen und die Geschichte Gottes mit dem Menschen unverstänlich bleiben, darin sind sich christliche Gnosis und Gnostizismus, Deutscher Idealismus wie Jungesche Psychologie vordergründig gesehen einig. Theodizee ist nur möglich, indem Gott das Leiden selbst auf sich nimmt, selbst als Leidender erscheint.

Noch der vielgeschmähte Leibnizsche Optimismus in der Theodizee enthält ein Moment vom Leiden Gottes. Der Leibnizsche Gott erfährt sich als leidender in bezug auf die Kompossibilität möglicher Welten. Nicht alle partiellen Optimallösungen sind aggregierbar oder integrierbar im optimum optimorum. Die beste aller kompossiblen, also die wirkliche Welt trägt alle Züge eines Kompromisses und damit bezogen auf die beste der denkbaren Welten die Eigenschaften einer zweitbesten Welt. Gott als Schöpfer erfährt sich im Handeln in der Optimierung seiner Schöpfung zugleich als restringiert, als partiell leidender. Der Begriff des leidenden Gottes besitzt zuviel Überzeugungskraft, um ihn für das Bild des bewegungslosen und mitleidslosen Gottes des antiken Apathie- und Ataraxie-Ideals zu verwerfen.

Hinter der Einigkeit im Begriff des leidenden Gottes steht jedoch keine Einheit in der Sache. Der Begriff des leidenden Gottes verbirgt eine tiefgreifende Differenz zwi-

39 Nach Chrysostomos, *Homilia 42 (41), 2 in Johannem*, hrsg. v. J.-P. Migne (PG LIX). Paris 1859, Sp. 239-244, behauptete Marcion, daß die Schöpfung das fremde Land der *sophia* sei (*he ktisis allotria tes sophias*). Vgl. auch A. von Harnack, Marcion: *Das Evangelium vom fremden Gott*. 2<sup>1924</sup> (Nachdruck Darmstadt 1985), S. 267\*.

40 So hat Apelles nach Tertullian, *De carne Christi*, c. 8,3, hrsg. v. J.-P. Mahé (= SC 216). Paris 1859, S. 249, vertreten, daß der Schöpfer seine Schöpfung bereut habe, woraus nach Tertullian folgt, daß Apelles und andere der Meinung sein müssen, daß die Schöpfung eine Sünde sei, weil man nur Sünden bereuen kann.

41 F.W.J. Schelling, a.a.O., S. 95.

schen dem Denken des Gnostizismus und Deutschen Idealismus einerseits und der christlichen Gnosis andererseits. Diese Differenz wird durch die Zweideutigkeit des Begriffs des Leidens verursacht. Leiden hat zweierlei Bedeutungen. Einmal meint es Erleiden im Sinne von Passivität im Gegensatz zu Aktivität. Aristoteles' Kategorien von Tun und Erleiden beschreiben diese Bedeutung von Leiden. In dieser Bedeutung ist Leiden auch Negativität, Anderssein, Entgegenstehen, Widerständigkeit des Objekts gegen das Subjekt. Die zweite Bedeutung von Leiden meint Leiden im emphatischen Sinn als schmerzhaftes Leid, Qual und Verzweiflung. Beide Bedeutungen von Leiden, die man terminologisch als Erleiden und Leid unterscheiden kann, sind nicht identisch. Die Zweideutigkeit des Begriffs des leidenden Gottes und einige entscheidende Probleme der philosophischen Gotteslehre folgen aus dem äquivoken Gebrauch des Begriffs Leiden.

Für den Menschen sind beide Formen von (Er-)Leiden und Leid bestimmend. Persönlichwerdung, Selbstwerdung ist nur möglich durch die Vermittlung von Subjektivität und Objektivität, durch das Sich-Abarbeiten am anderen seines Selbst. Ohne das Erleiden der Objektivität und ihre Überwindung bleiben das Ich oder Selbst konturenlos, unpersönlich. Das Werden der Persönlichkeit ist mit der Widerständigkeit der Objektivität verbunden. Erleiden ist die Überwindung von Negativität in Positivität. Lebensweisheiten wie *pathos-mathos, per aspera ad astra* u.ä. beschreiben diese anthropologische Grundtatsache von Handeln und Erleiden, Persönlichwerdung und Überwindung von Erleiden.

Die zweite Bedeutung von Leiden ist mit der ersten verwandt. Mitunter mögen die Übergänge fließend sein. Auch mag die große Persönlichkeit großes Erleiden im Sinne von großer Widerständigkeit erfahren. Aber Erleiden und Leid sind nicht identisch, und vor allem der Umkehrschluß, daß großes Leid im emphatischen Sinn immer zu großer innerweltlicher Versöhnung führt, gilt nicht. Leid im Sinne von Schmerz kann durchaus seinen Sinn und seine Verklärung nicht finden. Es bleibt sinnlos im Sinne des Erleidens als Voraussetzung von Persönlichwerdung. Dieses Leid ist nicht das Leid des Lernens, der belohnten Mühe, sondern das des bloßen Schmerzes.

Differenzen zwischen dem Gnostizismus des Deutschen Idealismus und der christlichen Gnosis in der Rede vom leidenden Gott werden durch die unterschiedliche Betonung der beiden Formen von Leiden gegeben. Die Philosophie des Deutschen Idealismus ist Versöhnung mit dem Erleiden von Negativität und Anderssein. Das Leid der menschlichen und nicht-menschlichen Kreatur, der sinnlose Schmerz können von ihr nicht versöhnt werden. Dieses Leid bleibt weitgehend unthematziert. Die christliche Theologie beansprucht, mehr zu leisten, nämlich die Überwindung des Leides und Schmerzes im emphatischen Sinn. Ihr Ziel ist nicht nur die Überwindung des notwendigen, sondern auch des kontingenten (Er-)Leidens. Dasselbe Verhältnis liegt auch am anderen Ende der Skala menschlichen Welterfahrens vor. Die Philosophie in der stoischen Tradition strebt das Glück als Ataraxie und seelisches Gleichgewicht, das Christentum Glück als vollkommenes Glück, als absolute Versöhnung und Erlösung an.<sup>42</sup>

42 Vgl. Augustins Kritik an der Gefühllosigkeit des stoischen Weisen, dessen Ansprüche nicht weiter gehen als auf ein Leben der Ataraxie und der ein mit Übeln begründetes Leben ein glückliches nennt (Augustinus, *De Civitate Dei*, liber XIX, c. 4).

Wie das Christentum den Leidensbegriff verschärft, radikalisiert es auch die Ansprüche an die Versöhnung mit der Wirklichkeit, an das – freilich überweltliche – Glück.

Weil das Leiden in unterschiedlich radikaler Weise vom Gnostizismus und von der christlichen Gnosis zum Gegenstand gemacht wird, wird auch die Rede vom leidenden Gott unterschiedlich radikal gefaßt. Die philosophische Rede vom leidenden Gott im Deutschen Idealismus überträgt die Bedingungen des erleidenden Lernens des Menschen, seinen Prozeß des Persönlichwerdens, auf die Persönlichwerdung Gottes. Auch Gott ist teilweise ein erleidender, weil auch er nur am anderen (seiner selbst), sei dieses andere die Natur als Entäußerung der Idee (Hegel) oder der Grund als das andere des Existierenden oder das Dunkel des Lichts (Schelling), persönlich werden kann.

»Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung *in* sich, nicht außer sich hat ... Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selbst ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schermerut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie allen Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden.«<sup>43</sup> Das Erleiden Gottes ist notwendig zu seiner Persönlichwerdung und zugleich kein wirkliches Leiden, sondern nur der Schatten, der zur Freude seiner Überwindung dient. Die Leiden der Geschichte sind Stadien der Persönlichwerdung Gottes. Leiden ist Leiden im ersten Sinn von *pathos-mathos*. Negativität ist Widerständigkeit zu ihrer Überwindung. *Omnis determinatio est negatio. Omnis negatio negationis est positio*. Jede Negation von Negativität führt zu Positivität im Sinne höherer Bestimmung. Der Tod Gottes ist Negation der Negation, Tod des Todes und daher dessen Überwindung. Das Paradies der Nicht-Negativität ist für das Absolute und die Endlichen ein Ort, wo sie auf die Dauer nicht bleiben können (Hegel).

Alles Leid der Geschichte bleibt in diesem Verständnis der Geschichte bloße Negativität, die durch den Fortgang des Geistes aufgehoben wird. In diesem eisernen Gehäuse ist für das Leid des bloßen, nicht produktiv werdenden Schmerzes kein Ort. Auch die Gottheit muß sich dieses Schmerzes und Leides nicht annehmen, weil sie nicht zu ihrer Persönlichwerdung dienen. Die geistige und soziale Regression als historisch sinnloses Leiden ist in dem Bild des leidenden Gottes, das sich der Deutsche Idealismus macht, nicht vorgesehen. Regression der Weltgeschichte würde ja bedeuten, daß auch Gott regrediert. Auch bleibt unklar, wie ein Gott, der blind und hilflos geboren ist wie junge Hunde, plötzlich sehend und persönlich werden kann (Varnhagen von Ense). Oder wie Fichte<sup>44</sup> einwandte: Gott kann in dieser Logik nicht als persönliches Wesen gedacht werden. Als persönliches Wesen benötigt er ein anderes seiner selbst zum Objekt seines Persönlichwerdens, dessen er nicht Herr ist. Er ist dann aber gar nicht Gott. Die pantheistische oder panlogistische Konzeption des leidenden Gottes beschränkt sich auf das Erleiden des Persönlichwerdens, echtes Leiden kommt an Gott nicht vor.

43 Vgl. F.W.J. Schelling, a.a.O., S. 91.

44 J.G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), in: ders., *Werke* V, hrsg. v. I.H. Fichte. Nachdruck Berlin 1971, S. 187.

Das Verständnis des Leidens Gottes in der christlichen Gnosis nimmt eine gerade umgekehrte Gewichtung zwischen dem Erleiden als Persönlichwerdung und dem Leid als Schmerz vor. Gottes Leiden hat nichts mit Persönlichwerdung zu tun, weil Gott von allem Anfang an vollendetes Bei-sich-Sein ist und keines anderen zur Persönlichwerdung bedarf. Das ist der Sinn der Trinitätslehre. Gott ist als dreieiniger in sich persönlich und sich selbst genügend in der Zeugung des Sohnes durch den Vater und der Hauchung des Geistes. Die Perichorese der göttlichen Personen ist von aller Ewigkeit her vollendet. Ein Leiden Gottes im Sinne des Persönlichwerdens an einem anderen, der Welt oder dem Menschen, scheidet aus. Damit wird aber Leiden Gottes im zweiten Sinn des emphatischen Leides des Schmerzes möglich, ja erst denkbar. Gerade weil Gott nicht des Erleidens der Persönlichwerdung und noch viel weniger des Leides des Schmerzes bedarf, kann er das Leid des Menschen als sein Leid frei annehmen und überwinden. Die Ausschließung des »Persönlichkeitserleidens« durch die immanente Trinität und Schöpfungslehre (*creatio ex nihilo* und nicht aus der *materia* als dem anderen Gottes oder gar seinem Sohn) macht erst die freie Annahme des Leides des Schmerzes denkbar.

Immanente Trinität und Schöpfungstheologie sind Voraussetzung der Soteriologie und ökonomischen Trinitätslehre. Das Leiden Gottes ist im Christentum nicht notwendige Stufe der Subjektwerdung, aber auch nicht von außen erzwungenes Leid Gottes wie in den Kulturen des Dionysos oder Osiris, auch kein Zerstreuen oder Wiedereinsammeln der Lichtfunken ins Licht wie in der Barbelognosis. Es ist freies Aufsichnehmen des Leids aus Liebe. Leiden aus Liebe nennt Baader das eigentliche Geheimnis und die Erfindung des Christentums.<sup>45</sup> Die Freiheit Gottes vom Erleiden der Persönlichwerdung ist die Freiheit Gottes zur Annahme des Leidens im emphatischen Sinn in der Passion Christi. Die Souveränität Gottes gegenüber dem Erleiden von Objektivität, das absolute Bei-sich-Sein Gottes, ist die Bedingung dafür, daß Gott das Leid des Schmerzes frei annehmen und die Welt von ihrem Leid erlösen kann.

Gott konnte die Menschheit nicht vor dem Erleiden des Persönlichwerdens bewahren, weil das Geschöpf nach seinem Bilde als nicht-festgestelltes, freies geschaffen werden mußte. Gott ist insofern als Schöpfer ein erleidender, als er den Menschen nicht ohne die Möglichkeit zur Sünde schaffen konnte, wenn er ihn nach seinem Bilde schaffen wollte. Das Paradies ist aber ein Ort gewesen, wo der Mensch hätte bleiben können, wenn er seine ursprünglich anerschaffene Labilität befestigt und als Zentralgeschöpf die Schöpfung integriert hätte. Entgegen Hegels Auffassung war der Mensch schon vor dem Fall auf Entwicklung angelegt und konnte gar nicht anders als labil geschaffen werden (vgl. Gen 2,15.19). Nicht die Geistwerdung, sondern die verkehrte Geistwerdung hat das Leiden des Schmerzes in die Welt gebracht. Die Verfehlung im Erleiden der Persönlichwerdung, die versäumte Festigung der anerschaffenen Labilität des Menschen als Schlußgeschöpf hat das Leid des Menschen und der Natur im emphatischen Sinn, den Schmerz, in die Welt gebracht. Erlösung zielt nicht auf die Befreiung von dem ersten, sondern dem zweiten Typus des Leidens. Sie wird nicht Entpersönlichung als Befreiung vom Erleiden des Persönlichwerdens, sondern Befreiung vom sinnlosen Schmerz sein.

45 F. von Baader, *Speculative Dogmatik*, 1. Heft 1828, in: ders., *Sämtliche Werke VIII*, hrsg. v. F. Hoffmann u.a. Leipzig 1855 (2. Neudruck Aalen 1987), S. 170.

Weil das Leiden des Menschen nach dem Fall das Erleiden der Persönlichwerdung an Schmerz und Grausamkeit überschreitet, leidet Gott an seiner Schöpfung aus Mitleid. Gottes Erlösungswerk kann nicht im Nacherleiden von Persönlichwerdung bestehen, sondern Gott muß das Leid des Schmerzes annehmen. Der souveräne Gott wird zum leidenden Gott im emphatischen Sinn. »Die Antwort auf Hiob wird im Kreuz gegeben.«<sup>46</sup> Das Leiden Gottes ist freies Aufsichnehmen des Leidens aus Liebe, ist Opfer. Es ist nicht Opfer des Ichs im Sinne Jungs, daß das göttliche Selbst Elemente seines Ichs, die es als überwunden ansieht, aufgibt und sie abstößt in einer Reintegration des Selbst auf höherer Stufe. Es ist nicht Selbstopfer Gottes als Aufgabe einer überwundenen Bewußtseinsstufe Gottes, der erkennen muß, daß ihm sein eigenes Geschöpf überlegen zu werden droht. Es ist Opfer im äußersten Sinn der Hingabe des Lebens. C.G. Jung schreibt selbst, daß das Opfer des einzigen Sohnes grausam ist, so grausam, daß Abraham es bekanntlich nicht vollziehen mußte.<sup>47</sup>

Das Opfer des Sohnes ist nicht Opfer als Symbol der Wandlung Gottes vom eifersüchtigen Schöpfergott Jahwe zum Erlösungsgott der Liebe – obgleich die Versöhnung im Opfer auch Elemente der Wandlung Gottes enthält, Wandlung nicht im Wesen oder Selbst Gottes, sondern in seinem Verhältnis zum Menschen. Das Opfer ist Derivation der Schuld der Menschen auf Christus, *stellvertretendes* Leiden Gottes für die Menschen. Baaders Begriff der Derivation, der Ableitung einer Schuld und des Leidens aus Schuld von einem Schuldigen auf einen sich freiwillig Opfernden ist besser geeignet, die Versöhnung zu verstehen als die Satisfaktionstheorie des Opfertodes Christi. Sünde, Fall und fortdauernde Verfehlung des Menschen haben die Verrückung der Seinsordnung hervorgerufen. Die Schuld, die auf der Schöpfung liegt, kann nur durch die Derivation dieser Schuld auf Gott selbst getilgt werden. Das Opfer Christi ist nicht stellvertretende Satisfaktion des tyrannischen Vatergottes durch den sich opfernden Sohnesgott – dies ist ganz unplausibel, weil die Einheit zwischen Vater und Sohn so innig ist, daß sich hier der Vater zu seiner eigenen Satisfaktion quasi selbst opferte. Das Opfer Gottes ist freie stellvertretende Übernahme der Schuld des Menschen und Beginn der Reintegration des Kosmos in die ursprünglich entworfene und vom Menschen nur »verrückte« Schöpfungsordnung.

## 6. »Gnostisierung« von Religion und Philosophie durch Verschärfung der Theodizee-Frage

Der Gnostizismus steht in größerer Nähe zum Platonismus, der »Theologie der Antike«<sup>48</sup>, als zum Schöpfergott des Judentums und Christentums. Andererseits findet im Judentum immer wieder eine Gnostisierung durch die Ausbildung einer jüdischen Gnosis oder Theosophie, die durchaus orthodox sein kann, statt. Eine solche Tendenz zur Gnosis und Mystik ist auffälligerweise in den Phasen der Geschichte von Judentum und

46 C.G. Jung, *Antwort auf Hiob*, in: ders., *Grundwerk* IV. Olten 1984, S. 247.

47 Vgl. C.G. Jung, Das Wandlungssymbol in der Messe, in: *Eranos-Jahrbuch* 7 (1940/41). Zürich 1942, S. 151.

48 Vgl. H. Langerbeck, Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klassischen Philosophie, in: ders., a.a.O., S. 37.

Christentum zu beobachten, in denen die Menschen besonderen Leiden unterworfen waren und die Frage nach der Theodizee sich verschärft stellte. Deshalb ist eine Tendenz der Religion und der Philosophie zur Gnosis nicht *eo ipso* illegitim.<sup>49</sup>

Die Entstehung gnostisierenden Denkens ist mit der Erfahrung des Scheiterns apokalyptischer und messianischer Erwartung verbunden. Dies gilt für die Entstehungszeit des Gnostizismus im 2. Jahrhundert. Das Scheitern des Bar Kochba-Aufstandes 135 n. Chr. und die Zerstörung des Tempels in Jerusalem führten nach Grant<sup>50</sup> im Judentum zum Zusammenbruch der apokalyptischen und messianischen Hoffnungen, zu einer Abwendung vom politisch-religiösen Messianismus zur gnostischen Innerlichkeit. Festinger hat das Aufkommen ähnlicher gnostischer Denkmuster bei millenaristischen und apokalyptischen Gruppen der Gegenwart nach dem Zusammenbruch ihrer Endzeiterwartung beobachtet.<sup>51</sup>

Das zweite große Beispiel ist die Entstehung und Verbreitung der lurjanischen Kabbala nach der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492. Die lurjanische Kabbala ist eine gnostisierende Theorie, insofern sie »System« der Gesamtwirklichkeit ist, das die Gesamtwirklichkeit als Reich der leidenden *sophia* Gottes (Schechinah) ansieht.<sup>52</sup>

Die Tendenz der philosophischen Spekulation zur Gnosis in historischen Phasen großer Leidenserfahrung gilt andererseits auch für das christliche Denken, für die christliche Gnosis. Ein Beispiel ist das Aufnehmen kabbalistischer und gnostisierender Gedanken in der christlichen Kabbala und Mystik der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in der Krisenzeit des Dreißigjährigen Krieges und seiner Folgejahre. Knorr von Rosenroths Übersetzungen aus dem *Sohar*,<sup>53</sup> Johann Gichtels *Theosophia practica* von 1696 und das Werk Gottfried Arnolds<sup>54</sup> zeigen ein ähnliches Muster wie der Gnostizismus des 2. Jahrhunderts und die lurjanische Kabbala aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts. Auch in der christlichen Gnosis und Mystik wird ein Bedürfnis nach einer Radikalisierung der Theodizee, nach einer tieferen Erklärung des Übels und einer gnostisierenden

49 Auf den legitimen Ort der *gnosis* im kirchlichen Christentum weist auch Johann Adam Möhler hin. Vgl. J.A. Möhler, *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus*, in: ders., *Gesammelte Schriften und Aufsätze* I, hrsg. v. J.J.I. Dollinger, Regensburg 1839, S. 403f.: »Der Gnosticismus muß zu den bedeutendsten Erscheinungen gezählt werden, die uns auf dem Gebiete der Kirchengeschichte entgegenkommen. [...] Wird er an sich ins Auge gefaßt, so muß er gewiß, namentlich in der Ausbildung, die ihm Valentin gab, als ein Riesengebäude des menschlichen Verstandes, und zugleich als eines der vollendetsten Kunstwerke bewundert werden. [...] Was die Beziehung der katholischen Kirche zum Gnosticismus betrifft, so erhielt sie in ihm eine schlechterdings nicht zu umgehende Aufforderung, die Grundanschauungen des Christenthums zum klaren Bewußtseyn zu erheben. [...] Einleuchtend, daß die mächtige Bewegung, welche die Gnosis in der christlichen Kirche hervorrief, nur dann möglich war, wenn die tiefsten und innerlichsten Beziehungen zwischen dieser und jener stattfanden; daß also aus dem Gnosticismus gerade deßhalb desto wünschenswerthere Aufschlüsse für die älteste Kirche gewonnen werden können, je tiefer diese eben durch ihn erschüttert wurde.«

50 Vgl. R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*. New York <sup>2</sup>1966, S. 32f.

51 L. Festinger/H.W. Riecken/St. Schachter, *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. New York <sup>2</sup>1964; vgl. auch J. Taubes, a.a.O., S. 15.

52 Vgl. G. Scholem, Kabbalah und Mythus, in: *Eranos-Jahrbuch* 17 (1949), S. 287-334

53 Chr. Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata*. 1677-1684 (Nachdruck Hildesheim 1974).

54 G. Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*. Frankfurt/Main 1729 (Nachdruck Hildesheim 1967).

Theorie der Gesamtwirklichkeit sichtbar. Selbst noch Leibniz' Theorie der Theodizee gehört in diesen Zusammenhang einer theistischen Gnosis als Theorie der Gesamtwirklichkeit. Leibniz war mit Knorr von Rosenroths Arbeiten<sup>55</sup> und der Gnosis Jakob Böhm's vertraut.<sup>56</sup> Leibniz' Theodizee ist philosophische Theorie und zugleich gnostische Spekulation über den leidenden Gott, der sich in seiner Wahl der besten aller möglichen Welten als erleidender, restringierter insofern erfährt, als er nicht die beste denkbare Welt zu realisieren vermag.<sup>57</sup>

Ein viertes Beispiel ist Hans Jonas' Versuch, eine spekulative Theologie und Gnosis zu entwickeln, welche die Theodizee-Frage im Judentum angesichts der Erfahrung von Auschwitz beantwortet. Seine Theorie der Gesamtwirklichkeit nimmt bewußt Elemente der lurjanischen Kabbala auf und entwickelt eine Theorie des leidenden und sich selbst beschränkenden Gottes. Das Leiden in der Welt kann nur durch eine Selbstbegrenzung und Kontraktion der Macht Gottes erklärt werden: Gott griff beim Opfer des Volkes Israel in Auschwitz nicht deshalb nicht ein, weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte.<sup>58</sup>

Die Beispiele zeigen, daß die Theorien der Gesamtwirklichkeit und der Theodizee im Vergleich zur Religion und Philosophie radikalisierte Versuche der Bewältigung der Erfahrung von Leid und Sinnlosigkeit sind. Das Leid wird in einer systematischen philosophischen Theorie zum Moment eines sinnvollen Geschehens, einer sinnvollen Totalität umgedeutet. Die gnostizistische Theorie der Gesamtwirklichkeit als Prozeß des leidenden Gottes wird wie die Religion zur Kontingenzbewältigung. Da aber die Frage nach dem *unde malum?* angesichts des Ausmaßes des Übels in der Welt in Phasen großen Leidens der Völker nicht mehr durch die Sünde des Menschen zu beantworten ist, wird es notwendig, in Gott selbst ein Leiden an der Welt und ein Erleiden des Übels anzunehmen. Die jüdische und christliche Gnosis ist dann eine Lösung der Theodizee-Frage, die in der Mitte liegt zwischen der Geschichte vom adamitischen Fall und damit vom Menschen als Ursprung des Bösen und dem tragischen Gnostizismus des leidenden und fallenden Gottes. Die christliche Gnosis ist Theodizee durch den Gedanken des freiwillig das Leiden am Kreuz auf sich nehmenden Gottes.

Die Nähe des Judentums zum Gnostizismus des die Welt erleidenden Gottes ergibt sich aus dem nicht-trinitarischen Monotheismus des Judentums, der die trinitarische Lösung des Theodizee-Problems, die Sonderform des Gedankens des leidenden Gottes, daß Gott in Christus als Mensch nicht erzwungen, sondern freiwillig leidet, nicht zuläßt. Es ergibt sich für das Judentum eine Neigung zum Gnostizismus, zur Theorie des leidenden Gottes in jenen Erfahrungen, in denen die adamitische Geschichte nicht mehr ausreicht, um das Leid und die Ungerechtigkeit zu erklären, die den Menschen widerfahren. Wenn Leiden nicht mehr durch menschliche Schuld erklärt und durch die apokalyptische oder soteriologische Erwartung der Erlösung kompensiert werden kann,

55 Vgl. K. Salecker, *Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689)*. Leipzig 1931, S. 11.

56 Vgl. W. Feilchenfeld, Leibniz und Henry More, in: *Kant-Studien* 28 (1923), S. 323-334.

57 Vgl. P. Koslowski, Maximum Coordination of Intelechial Individuals. The Metaphysics of Leibniz and Social Philosophy, in: *Ratio* 2 (1985), S. 160-177.

58 Vgl. H. Jonas, Von Gott reden nach Auschwitz?, in: *Dokumentation zum 88. Deutschen Katholikentag München 1984*. Paderborn 1984, S. 235-246.



vermag nur noch die Theorie, daß Gott selbst an der Welt leidet, das Übel und Böse verständlich zu machen.

Der Gnostizismus übernimmt dagegen zur Bewältigung von Kontingenz und zur Begründung einer Theodizee vom Mythos das Mythologem vom fallenden Gott und vom Christentum die Erlösergestalt des leidenden Christus, die er jedoch ins Dokerische, Scheinhafte wendet und zum scheinbar am Kreuz leidenden Christus und am Weltprozeß leidenden Gott umdeutet.

Philosophisch ist aber der jüdischen und christlichen Gnosis und dem Gnostizismus das Phänomen gemeinsam, daß eine Theodizee als Theorie der Gesamtwirklichkeit entworfen wird. Als genetische Theorien der Gesamtwirklichkeit gehen sowohl die christliche Gnosis als auch der Gnostizismus über die Metaphysik der aristotelisch-thomistischen Tradition hinaus. Die Totalität des Seins soll als sich entwickelndes und wandelndes, nicht als gleichbleibendes System gedacht werden. Christliche Gnosis und Gnostizismus sind dynamisierte und erzählende Metaphysik, sind Theodizee durch Geschichte, nicht aber Theodizee durch eine statische Theorie der Optimierung der besten aller gegebenen Welten.

## Person – Prinzip der Theologie

Zur Theologie Papst Johannes Paul II.

Von Dieter Josef Hilla

1989 jährte sich zum zehnten Mal das Erscheinen der Antrittsenzyklika Johannes Paul II. *Redemptor Hominis*. Mit dieser Enzyklika begann ein Schwerpunkt im Pontifikat des gegenwärtigen Hl. Vaters: die intensive theologische Verkündigung. Charakteristisch für die Theologie des Papstes ist, daß sie sehr stark vom personalen Denken geprägt ist. Person ist Prinzip seiner Theologie, sei es Dogmatik (z.B. *Redemptor Hominis*, *Dives in Misericordia*), Moralthologie (z.B. *Familiaris Consortio*) oder Soziallehre (z.B. *Laborem Exercens*). Worin liegt jedoch die Berechtigung dafür, Person als Prinzip der Theologie zu nehmen? Kann man dazu nicht genauso gut das Menschsein, das Menschliche oder andererseits das Göttliche erheben? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden. Jedoch ist zur Beantwortung dieser Frage zunächst der Personalismus, wie ihn K. Wojtyła<sup>1</sup> während seiner Lehrtätigkeit entfaltet hat, darzulegen und sodann an einem Themenbereich zu zeigen, wie sehr das theologische Denken Johannes Paul II. vom Personalismus geprägt ist.

<sup>1</sup> Hier sei darauf verwiesen, daß der Name Wojtyła verwendet wird, wenn sich die Aussage auf die Person des Papstes vor seinem Pontifikat bezieht.