



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Der Gott, der Gutes und Böses in die Wege leitet?

„C. G. Jung und Buch Tobit“

Verfasser

Bernd Huber

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im August 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 020 299

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium UF Kath. Religion und UF Psychologie
und Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

*Meiner Mutter, meinem Vater, Viktoria und dem
Andenken an meine Großmutter Berta Huber*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Einleitung und methodische Vorbemerkungen	9
1. C. G. Jung	15
1.1. Einführung	15
1.2. Interpretation: Leitgedanken	20
2. Buch Tobit	41
2.1. Einführung	41
2.2. Interpretation: Leitgedanken	50
2.3. Exkurs: Buch Tobit-Interpretation von Eugen Drewermann	71
3. Metatheologische Reflexion im Anschluss an die Jugendschriften Hegels und an Žižek	80
3.1. Gegenüberstellung Jung – Buch Tobit und ein erster Vergleich	80
3.2. Vorbemerkungen	82
3.3. Schicksal, Gesetz und Liebe in Hegels Jugendschriften	84
3.4. Metatheologische Reflexion: Jung	91
3.5. Metatheologische Reflexion: Buch Tobit	94
3.6. Weiterführung durch Žižek: Die christliche <i>agape</i>	100
4. Zusammenfassung	106
Literatur	108

Vorwort

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist hervorgegangen aus meinem persönlichen Anliegen, zentrale Fragen aus den Studienrichtungen kath. Theologie und Psychologie, die während des Studiums und auch davor mein Interesse geweckt haben, ansatzweise zu behandeln. Dass dies einerseits mithilfe des Ansatzes aus dem Buch Tobit geschieht, verdanke ich folgender Anregung: Zwei schlichte Holzstatuen im Ausgangsbereich vor dem Riesentor des Stephansdoms zeigen Tobias und den Erzengel Raphael ganz so, als ob sie die Kirchgänger vor dem Hinaustreten aus der Kathedrale nochmals daran erinnern möchten, auf das Mitgehen Gottes zu vertrauen. Von dieser einfachen *Glaubensgestalt* des Buches Tobit nehme ich meinen Ausgang.

Nach eingehender Lektüre entschied ich mich andererseits für den Vergleich des Buches Tobit mit der zweiten Quelle meiner Untersuchung, dem Werk Carl Gustav Jungs. Der Umstand, dass auf den Vorschlag meines Betreuers Prof. Kurt Appel hin noch zwei namhafte Referenzpersonen aus der Philosophie, nämlich Georg W. F. Hegel und Slavoj Žižek, behandelt werden, entspricht der Grundorientierung dieser Arbeit und gibt ihrem Ende sozusagen den letzten Feinschliff.

Danken möchte ich allen voran meinem Betreuer Prof. Kurt Appel und Univ.-Ass. Stefan Gugerele, die mir im Laufe der Erstellung der Arbeit mit wertvollen Hinweisen zur Seite gestanden sind. Ihren Hilfestellungen ist es zu verdanken, dass ich diese Zeit als sehr bereichernd und interessant in Erinnerung behalte.

Mein Dank gilt nicht zuletzt meinem Vater, der mir in den letzten Jahren zum wichtigsten Begleiter auf meinem Denk- und Lebensweg geworden ist. In besonderer Weise gilt dieser Dank auch Viktoria, die immer ein offenes Ohr für mich hat.

Einleitung und methodische Vorbemerkungen

Wenn sich in den aktuellen wissenschaftlichen Debatten oder den im Alltag geführten Gesprächen jemand dazu hinreißen lässt, von Gut und Böse oder gar einem Gott, der mit dieser als kleingeistig empfundenen Moral in Zusammenhang stehen soll, zu sprechen, demjenigen bzw. derjenigen mag schnell eine gemischte Haltung aus Unverständnis und Mitleid ob der Rückständigkeit seines/ihrer Denkens, welches den wertenden Kategorien und Illusionen alter Tage anzuhängen scheint, entgegengebracht werden.

Doch ist die Rede von einem Guten oder Bösen, insbesondere mit Rücksicht auf ein sie begründendes Absolutes innerhalb des menschlichen Lebenshorizonts (welches religiös gesprochen die persönliche Erfahrung eines „Gottes“, seine Ahnung ist), unter den Vorzeichen des vermeintlich abgeschlossenen Säkularisierungsprozesses der Moderne gänzlich obsolet geworden?

Eine entsprechende Antwort darauf gibt der Versuch, die anhaltende Brisanz der zugespitzten Frage dieser Untersuchung: Der Gott, der Gutes und Böses in die Wege leitet? - durch den thematischen Vergleich zeitübergreifender Entwürfe aus Psychologie, Theologie und Philosophie nachzuweisen.

Zielführung

Diese Arbeit möchte jedoch mehr leisten als bloße Erkundungsgänge auf möglichen Feldern ethisch relevanter Gottesrede: Sie verfolgt vor allem das Ziel, an der Schnittstelle ihrer beiden Quellen, nämlich des theologisch weit gestreuten Sinngehalts des alttestamentarischen Buches Tobit und der in der Sprache seiner analytischen Psychologie verfassten religiösen Aussagen Jungs, eine Antwort auf die angefragte Ethik, welche selbst den Willen Gottes und die menschliche Vorstellung davon notwendig tangieren muss, zu finden. Inwiefern ist also der Wille Gottes als gut und böse bzw. gut oder böse zu bezeichnen? Macht ein solchermaßen festgelegter Fragehorizont überhaupt Sinn?

Die Jugendschriften von Hegel und ein Beitrag von Žižek sollen die gewonnenen Erkenntnisse aus dem ersten Vergleich des Werks von Jung mit dem Buch Tobit auf metatheologischer, philosophischer Ebene weiter differenzieren und sie am Ende des ganzen Untersuchungsgangs zu einem möglichst offenen Antwortversuch zusammenführen. Letzteren gilt es als allgemein-begriffliche, (interdisziplinär) anschlussfähige theologische Konzeption in allen relevanten Aspekten zu beleuchten, um (zumindest in Grundzügen) eine angemessene Ahnung von Gottes tiefen Spuren in dieser Welt und der von ihnen evozierten, in ihnen auftauchenden Frage (und auch Antwort!) nach dem Guten und Bösen Gottes und der Menschen zu vermitteln.

Dass jene Frage auf besondere Weise im Buch Tobit gegenwärtig ist und ebenso in „Antwort auf Hiob“¹ und anderen Werken Jungs aufgegriffen und abgehandelt wird, ist das ausschlaggebende Motiv dafür, sich diesen beiden „Interpretationen“ anhand eines Vergleichs näher zuzuwenden und so, mit Blick auf eine mögliche gemeinsame Antwort, das thematisch breit gefächerte Spektrum der Untersuchungsfrage durch die Gegenüberstellung von zwei Quellen (von theologischer und psychologischer Sprache) aus unterschiedlichem zeitlichen und geistigen Umfeld sinnvoll einzuengen.

Forschungsstand

Der aktuelle Forschungsstand zu den beiden Untersuchungsquellen weist im Falle des Buches Tobit nur eine kleine Auswahl an genauen exegetischen Studien auf,² während eine Vielzahl an Arbeiten mit unterschiedlichem thematischem Schwerpunkt einen Überblick über das Werk Jungs und dessen theologische Bedeutung gibt.³

Das Neuartige dieser Untersuchung gegenüber dem bisherigen Forschungsstand liegt darin begründet, dass ihr Fokus ganz klar auf den Vergleich von Jung mit dem Buch

¹ S. Literaturverzeichnis.

² Ausführliche Darstellungen (s.u. Hauptteil „Buch Tobit“) bieten DESELAERS, Das Buch Tobit; DERS., Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie; EGO, Buch Tobit; ENGEL, Das Buch Tobit; GROß, Tobit, Judit; MOORE, Tobit; RABENAU, Studien zum Buch Tobit; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit.

³ Bes. hervorhebenswert sind BRUMLIK, C. G. Jung zur Einführung, auf den sich neben den Gesammelten Werken, „Antwort auf Hiob“ und „Psychologie und Religion“ der Hauptteil zu Jung stützt, und SEELIG, Das Selbst als Ort der Gotteserfahrung, mit seiner guten Ausarbeitung zur Theologie Jungs.

Tobit gerichtet ist, von dem ausgehend eine Antwort auf die leitende Untersuchungsfrage dieses Vergleichs skizziert wird.

Bevor nun anhand von selbst formulierten, mit dem Thema der Frage übereinstimmenden Leitgedanken zu Jung und dem Buch Tobit eine detaillierte inhaltliche Auseinandersetzung stattfinden kann, müssen die methodischen Voraussetzungen, mithin die daraus sich ergebende Gliederung des Untersuchungsgangs, im nächsten Kapitel näher bestimmt werden.

Methodische Vorbemerkungen

Die Fragestellung dieser Arbeit - Der Gott, der Gutes und Böses in die Wege leitet? – wird ausgehend vom Werk Jungs und dem Buch Tobit unter verschiedenen Aspekten behandelt. Mögliche Antwortversuche sind nicht isoliert zu betrachten und hängen wiederum mit anderen Fragen und Antworten zusammen. Sie sind vorläufig und zeugen von einer Auseinandersetzung, die keine Letztgültigkeit zu beanspruchen versucht, sondern persönliche Annäherung sein will. Der Vergleich von Jung mit dem Buch Tobit geschieht nicht ohne Bezug zum Vergleichenden, welcher interpretierend seine eigenen Standpunkte miteinbringt. Die verschiedenen Quellen und Inspirationen können auf diese Weise eine Hilfe sein, um den Untersuchungsgegenstand aus mehreren Perspektiven in den Blick zu nehmen und Übereinstimmungen wie auch Differenzen zwischen den jeweiligen Darstellungen festzumachen.

Verstehen

Klaus Heinrich beschreibt seine religionswissenschaftliche Gegenüberstellung von Parmenides und Jona als einen Verstehensprozess: „Der sogenannte Zirkel geisteswissenschaftlichen Verstehens bedeutet hier nicht die Vorwegnahme des Ergebnisses, sondern die Aufforderung, eine Aufgabe, die mit menschlichem Leben selbst gesetzt ist, immer neu zu lösen.“⁴ Es geht beim Vergleichen also weniger um

⁴ HEINRICH, Parmenides und Jona 66.

Wissen, als um ein Verstehen, das zugleich auch ein sich selbst Einbringen und Vergleichen voraussetzt.⁵

Das Leben ist ständigen Bedrohungen ausgesetzt, auf die entsprechend reagiert werden muss: In diesem Kontext eröffnet sich ein breites Feld an möglichen Antworten, welche das Unbedingte vor dem Hintergrund des Bedingten mitbedenken. Die Frage nach einem guten und bösen Gott entspringt dem grundlegenden menschlichen Interesse nach Lebensbewältigung und findet ihren Ausdruck in einer vertieften Auseinandersetzung und Spurensuche nach Lösungswegen.

Struktur des Vergleichs

Heinrichs Vergleich von Parmenides mit Jona unterteilt sich in Einführung, Tradition und Interpretation des jeweiligen Werkes und endet mit einer Zusammenfassung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider:⁶ Die vorliegende Arbeit folgt im Wesentlichen diesem Aufbau, wobei die in der Untersuchung vorgebrachten Darstellungen zu Jung und dem Buch Tobit nicht abgetrennt voneinander zu beurteilen sind. Die gegenseitigen Beeinflussungen der Darstellungen, die sich während des Untersuchungsganges zwangsläufig ergeben werden, müssen ebenso berücksichtigt werden wie der Eigencharakter der jeweiligen Aussagen.

Außerdem ist zu beachten, dass sich Heinrichs methodischer Zugang grundsätzlich von anderen vergleichenden Untersuchungen unterscheidet: „Offenbarung und Psyche“⁷ von Alfred Etheber verzichtet darauf, die Ansichten Jungs einem theologischen Offenbarungsverständnis gegenüberzustellen, sondern interpretiert Offenbarung ausschließlich im Sinne Jungs. Im Gegensatz dazu betont Heinrich den Eigenwert der zwei Vergleichspunkte, indem er sie zuerst ausführlich beschreibt und dann einem Vergleich unterzieht. Auf dieselbe Weise wird diese Untersuchung Jung und das Buch Tobit gleichberechtigt nebeneinander stellen und in Beziehung zueinander setzen.

⁵ Vgl. HEINRICH, Parmenides und Jona 64: „Ich suche nicht nur eine dem Verglichenen gemeinsame Struktur, sondern das, was mich selbst mit dem Verglichenen verbindet.“

⁶ Vgl. ebd. 74.

⁷ Vgl. ETHEBER, Offenbarung und Psyche 15.

Gliederung

Ein darauffolgender kurzer Exkurs zu Eugen Drewermanns Rezeption des Buches Tobit⁸ kann einen Eindruck von den Möglichkeiten tiefenpsychologischer Interpretation geben.

Aufbau und Vorhaben der Arbeit unterscheiden sich dennoch von einer ausschließlichen Interpretation eines Werkes durch ein anderes. Es wird also nicht beabsichtigt, das Buch Tobit im Anschluss an Jung psychologisch auszudeuten, sondern einen Vergleich anzustellen, ohne den eigentlichen Sinngehalt des jeweiligen Werks zu übersehen.

Die Erkenntnisse aus diesem ersten Vergleich werden in einer anschließenden metatheologischen Reflexion anhand von Deutungskategorien Hegels und Žižeks auf wesentliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin geprüft, sodass eine weit gefasste gemeinsame Antwort auf die Untersuchungsfrage skizziert werden kann, der sich jedoch notwendigerweise nicht der gemeinsame Boden des subjektbezogenen Lebens in Kontingenz entziehen darf. Hegels Unterscheidung von Schicksal, Gesetz und Liebe und die ihr entsprechenden theologischen und struktural-psychoanalytischen Begrifflichkeiten Žižeks sind besonders dazu geeignet, am Ende der Untersuchung alle davor gewonnenen Erkenntnisse präzisierend zusammenzufassen.

Hiermit gliedert sich diese Arbeit, nach Einleitung und Methodischen Vorbemerkungen, in jeweils ein Kapitel zu Jung und zum Buch Tobit, den anschließenden Exkurs zu Drewermann und einen rekapitulierenden und weiterführenden Abschnitt, welcher sich wiederum in eine vorläufige Zusammenfassung von Jung und dem Buch Tobit und die metatheologische Reflexion im Anschluss an Hegel und dann an Žižek (Schlusspunkt und Ausblick der ganzen Untersuchung) unterteilt. Am Ende fasst ein letztes kurzes Kapitel die wichtigsten Erträge des Untersuchungsgangs zusammen.

⁸ DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung.

Zitierweise

Die Schriften von Jung werden mit Ausnahme von „Antwort auf Hiob“ und „Psychologie und Religion“ nach der Ausgabe der Gesammelten Werke Jungs zitiert, Ausschnitte aus den Perikopen des Buches Tobit nach der Einheitsübersetzung oder in einzelnen Fällen nach der Ausgabe der Septuaginta-Deutsch oder der Textfassung von G^{II}. Zitierte Passagen aus Hegels Schriften im letzten Kapitel, der metatheologischen Reflexion, folgen der Suhrkamp-Ausgabe.⁹

⁹ Zu den angeführten Werkausgaben s. Literaturverzeichnis.

1. C. G. Jung

1.1. Einführung

Wenn es darum geht, das Werk von Jung (1875-1961) theoretisch oder mithilfe biografischer Erklärungsversuche darstellen zu wollen, so stößt man auf einige Probleme: Die Fülle an Literatur, in welcher sich die geistige Hinterlassenschaft Jungs niederschlägt, ist praktisch unüberschaubar und zeugt von einem intensiven Forschen und biografischen Interesse am Schweizer Psychiater und Begründer der analytischen Psychologie. Begriffe wie „Archetypus“, „Individuation“ oder „Komplex“ sind in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen und werden durch mehrdeutige Verwendung nicht selten aus ihrem ursprünglichen Sinnzusammenhang gerissen und auf diese Weise mehr verdunkelt als erhellt. Jungs analytische Psychologie ist ohnedies stark vom Ineinander psychischer Strukturen geprägt, was ihre zusammenhängende Deutung nicht immer einfach macht.

Primäres Anliegen der Einführung ist es, die Grundannahmen Jungs in ihrem gegenseitigen Bezug zu verdeutlichen. Dass dieser erste Schritt noch nicht allzu detailliert vor sich geht und Grundannahmen Jungs nur insofern aufgreift, als sie für die Beantwortung der Frage dieser Untersuchung relevant sind, liegt auf der Hand. Zudem werden biografische Anmerkungen ob der gebotenen Kürze der Einführung nicht im Fokus stehen, sondern nur an geeigneten Stellen zur Sprache kommen.

Individuation

Jungs Ansatz ist bestimmt von einer hermeneutischen Perspektive, welche im Anschluss an phänomenologische Traditionen (z.B. bei Hans-Georg Gadamer¹⁰) die Integration unterschiedlichster Momente in einem Lebensvollzug betont. Das will heißen, dass die analytische Psychologie nach Jung Lebensbereiche wie Religion, Sexualität oder Moral allesamt für entscheidend hält, um zu einer gelungenen

¹⁰ Vgl. HOHMANN, Friede, Wirkungsgeschichte und kollektives Unbewußtes 43; 71f.

psychischen Entwicklung beizutragen. Diese Entwicklung fasst er als „Individuation“ zusammen, den zunehmenden Prozess der bewussten Selbstwerdung, welcher gleichzeitig auch lebensbewältigende Sinnstiftung bedeutet. In Abgrenzung zu Sigmund Freuds Annahme, wonach Sexualität bzw. der Sexualtrieb neben dem Selbsterhaltungstrieb wesentlicher Motor der individuellen Persönlichkeitsentwicklung sei,¹¹ geht Jung also von einer ganzheitlichen Sichtweise des Lebens in all seinen Dimensionen aus.

Letztlich zielt die psychische Entwicklung des Menschen auf Bewusstwerdung: Damit verbunden ist eine gesteigerte Individualität, welche freies Handeln und damit die bewusste Entscheidung für die Gemeinschaft mit anderen Menschen (Vergemeinschaftung) - entgegen einer falsch verstandenen Individualität des Egoismus - ermöglicht. In diesem Kontext lässt sich herausarbeiten, ob und inwiefern Jung anschlussfähig ist für eine Ethik, die Moral im Horizont gelungenen menschlichen Lebens (mitsamt den dunklen Schattierungen und dem Bösen in ihm) betrachtet.

Mensch - Gott

Was oben mit Individualität auf der einen und Vergemeinschaftung auf der anderen Seite angeklungen ist, ist ein wesentliches Momentum in Jungs Theorie: Das Ineinanderfallen der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*), eingeführt vom spätmittelalterlichen Theologen Nikolaus von Kues und als Dialektik Grundpfeiler des Hegelschen Systems, umfasst ebenso die Beziehung zwischen Mensch und Gott.

„Der Entwicklungs- und Individuationsprozeß von Selbst und Gottheit verlaufen dann nicht nur parallel, sondern sind zwei Seiten der gleichen Sache – mit jedem Schritt des Menschen zu mehr Integration, Individuation und Autonomie gibt er dem Gott in sich Raum zu seiner Entfaltung.“¹²

Gott begegnet dem Menschen als Erstes in seinem Unbewussten und hat so als innerer psychischer Akt den Charakter einer unhintergehbaren empirischen Tatsache. Angestoßen von dieser religiösen Erfahrung kann die Individuation des Selbsts ihren

¹¹ Vgl. FREUD, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse 335.

¹² BRUMLIK, C.G. Jung zur Einführung 82.

Ausgang nehmen und vollzieht sich zugleich als Individuation und Bewusstwerden Gottes im Menschen.

Nach Jung können Gott und Unbewusstes jedoch nicht gleichgesetzt werden, ihr Ineinanderfallen ist vor dem Hintergrund der möglichen Existenz eines metaphysischen Gottes nicht mit Bestimmtheit auszusagen. Man muss sich mit der Feststellung bescheiden, dass Gott im Menschen ausschließlich als unbewusstes religiöses Gefühl anschaulich ist, Gott selbst jedoch unerkennbar bleibt.

Genau in diesem differenzierten Kontext ist Jungs Spitzenaussage von der Gottwerdung des Menschen und der Menschwerdung Gottes zu verorten, deren vorgegebene Gleichsetzung leicht missverstanden werden kann.

Archetypen

Nach Jungs Auffassung sind die Archetypen Ausgangspunkt des Ereignens Gottes im Unbewussten: Mythische Urbilder eines kollektiven menschlichen Unbewussten geben demnach jedem einzelnen Individuum formale Sinngehalte zur eigenen Lebensgestaltung vor.

„Der *Begriff des Archetypus* [...] deutet das Vorhandensein bestimmter Formen in der Psyche an, die allgegenwärtig oder überall verbreitet sind. Die mythologische Forschung nennt sie «Motive»;¹³

Die verschiedenen Archetypen wie Schatten, Mutter oder Selbst äußern sich in symbolischer Gestalt vor allem in Träumen und entstammen dem kollektiven Unbewussten. Die Inhalte des kollektiven Unbewussten hängen nicht mit verdrängten Bewusstseinsinhalten zusammen (persönliches Unbewusstes), „sondern verdanken ihr Dasein ausschließlich der Vererbung.“¹⁴ Außerdem zeichnen sie sich durch ihren numinösen Charakter aus: Unter „Numinosität“ versteht Jung das Ergriffensein des Individuums, ausgelöst von etwas ihm Äußerem. „Das Numinosum – was immer auch

¹³ JUNG, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste 55.

¹⁴ Ebd. 55.

seine Ursache sein mag – ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen.“¹⁵

Archetypus des Göttlichen

Jungs weitgehend abstrakte Bestimmung der Numinosität des Unbewussten rückt es in die Nähe eines Göttlichen und ist eng verknüpft mit seiner Vorstellung von Religion als einem bewussten Umgang mit innerpsychischen Vorgängen, die vom Archetypus des Göttlichen angestoßen werden.

Die abschließende Bedeutung des Archetypus des Göttlichen bzw. der Göttlichkeit des Unbewussten ist in Jungs Theorie nur schwer zu eruieren. Seine verschiedenen Definitionen lassen dennoch mit Sicherheit darauf schließen, dass er Mittelpunkt der Jungschen Systematik und Inbegriff des Numinosen ist.¹⁶

Will man einen vertieften Eindruck erhalten von den Vorstellungen, mithilfe derer Jung den Archetypus des Göttlichen bestimmt, so sind im Hinblick auf die Fragestellung dieser Untersuchung folgende Akzentuierungen des Gottesbildes entscheidend:

Das Böse gehört ebenso zu Gott wie das Gute. Dunkle Seiten Gottes bleiben teilweise unbewusst, müssen aber zu einem gewissen Grad auch bewusst gemacht werden, um einen gelungenen Umgang damit zu ermöglichen. Ihren Niederschlag finden sie im persönlichen Leben des Individuums, das sich Tag für Tag mit Bösem konfrontiert sieht. Das Handeln Gottes und der Menschen ist und bleibt unvorhersehbar und wird von den oftmals dunklen Plänen des kollektiven Unbewussten durchkreuzt. Die Möglichkeit, bewusstes selbstverantwortliches Handeln einzuüben, wird auf diese Weise immer wieder zunichtegemacht.

Vervollständigung Gottes

In seinem religionspsychologischen Werk „Antwort auf Hiob“ nimmt Jungs Denken Gottes konkrete Formen an: Beeinflusst von den Entwicklungen des biblischen Gottesbildes beschreibt er Gott bzw. den Archetypus des Göttlichen als anfänglich

¹⁵ JUNG, Psychologie und Religion 13.

¹⁶ Vgl. BRUMLIK, C.G. Jung zur Einführung 80.

unreflektiert und amoralisch¹⁷ (das Buch Hiob ist hierfür Jungs Kronzeuge). Mit zunehmender Weiterentwicklung des Gottesbildes schreitet der Gott des Alten Testaments zu seiner Vervollständigung voran, wobei die inneren Konfliktzustände bestehen bleiben: „Dieser Spalt muß, wie wir aus der Geschichte wissen, durch die Jahrtausende hindurch immer wieder geflickt, verheimlicht oder gar geleugnet werden.“¹⁸ Die mythologische Figur der Weisheit als weiblicher Gegenpol zum ursprünglich männlichen Gott „Jahwe“ ergänzt den Archetypus. In gleicher Weise deutet Jung Christus, Heiligen Geist und schließlich Mariä Himmelfahrt als Vervollständigung im Sinne einer endgültigen Bewusstwerdung Gottes durch das menschliche Unbewusste hindurch. Die Gottesrede schließt das Ineinander von Gott und Mensch also immer mitein, wobei der Facettenreichtum des unbewussten Wirkens Gottes eben auch dem biblisch und dogmatisch bezeugten Entwicklungsgang entspricht.

Bei genauerer Betrachtung lässt sich feststellen, dass Jung bereits implizit eine plausible Erklärung für fehlende Verantwortung im Umgang von Menschen mit Menschen liefert: Ähnlich seiner eigenen Verstrickung in die Wirren des nationalsozialistischen Regimes kann die Frage nach Verantwortung aufseiten des Individuums immer wieder mit dem Hinweis, dass hier das kollektive Unbewusste und nicht das Individuum selbst am Werk sei, abgetan werden.¹⁹ Dass in dieser Sache nicht bloß die Frage nach Verantwortung des Einzelnen, sondern mehr noch die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der gesamten Theorie Jungs zur Debatte steht, wird in der Auseinandersetzung mit Leitgedanken zu Jung im nächsten Kapitel deutlich: Die Leitgedanken knüpfen an bisher Gesagtes an und unternehmen den Versuch, mit Blick auf die Fragestellung der Untersuchung die Aussagen Jungs in begründete Zusammenhänge zu bringen, ohne darauf zu verzichten, offene Probleme oder Unklarheiten anzusprechen. Ein derartiges Vorhaben hat jedoch zur Voraussetzung, dass persönliche Interpretationsweisen unweigerlich in die Auseinandersetzung

¹⁷ Vgl. JUNG, Antwort auf Hiob 13.

¹⁸ Ebd. 38.

¹⁹ Für eine genaue Darstellung der Verstrickungen von Politik und Philosophie in Jungs Werk, vgl. RITTMESTER, Voraussetzungen und Konsequenzen der Jungschen Archetypenlehre 1038.

mithineingenommen werden und so zu einer möglichst objektiven, aber in gleicher Weise persönlich gefärbten Darstellung führen.

1.2. Interpretation: Leitgedanken

Leitgedanke 1

Es braucht den Gott, der seinem Willen nach Gutes und Böses zugleich ist, um Leben in all seiner Spannung und die Selbstwerdung des einzelnen und aller Menschen zu ermöglichen.

„Aber das Tier wird nicht überwunden dadurch, daß es in einen Käfig gesperrt wird. *Es gibt keine Sittlichkeit ohne Freiheit.* Wenn ein Barbar seine Bestie losläßt, so ist das keine Freiheit, sondern eine Unfreiheit. Um frei sein zu können, muß zuvor die Barbarei überwunden werden. Dies geschieht im Prinzip dadurch, daß Grund und Motivkraft der Sittlichkeit vom Individuum als Bestandteile einer eigenen Natur empfunden und wahrgenommen werden, und nicht als äußere Beschränkungen. Wie aber kann der Mensch anders zu dieser Empfindung und Einsicht gelangen als durch den Konflikt der Gegensätze?“²⁰

Das kollektive Unbewusste, das der menschlichen Psyche wie ein Fremdgewirktes widerfährt und Anstoß zu einer Erfahrung des göttlichen Geheimnisses ist, schafft für den Menschen eine Situation, in welcher er sich schonungslos den Gegensätzen von Gut und Böse ausgesetzt sieht, und mehr noch selbst vor der Gewissensentscheidung steht, dem Bösen im eigenen Tun nachzugeben oder nicht. Doch das Unbewusste mit all seinen gegensätzlichen Tendenzen drängt sich ihm auch auf in der Weise, dass es gar nicht erst zu Bewusstsein kommt und sich unter Absehung der sittlichen Autonomie des Menschen tatkräftig sein Recht verschaffen kann. Es ist ein veritables Problem, der Gefahr des kollektiven Unbewussten und des mit ihm gegebenen sittlichen Werts von Handlungen, welcher dem Menschen in der Folge lediglich *zufällt* (und so *zufällig* gut oder böse erscheint), ausgeliefert zu sein.

²⁰ JUNG, Psychologische Typen 229.

Genese von Moral

Eingebettet in diese ambivalente Situation des Wollens und Nicht-Wollens von Bösem macht der Mensch die Erfahrung eines Göttlichen in sich, welches Urgrund der menschlichen Fähigkeit zur moralischen Qualifikation ist. Denn in der immanenten Begegnung mit dem Archetypus des Göttlichen offenbart sich ihm Gott als amoralisches Wesen ohne Bewusstsein, Reflexion oder Gewissen. Gutes und Böses entsprechen gleichermaßen dem Willen Gottes und stehen entgegen der nachträglichen moralischen Wertung der Menschen einer Einheit im Handeln Gottes nicht im Wege. Göttliches Wirken ist der Sache nach absolut, keinerlei Zögern infolge von endlichen Bedingtheiten stört den andauernden Schöpfungsakt. Das Gegensatzpaar von Gut und Böse bleibt durch das unbewusste Agieren Gottes unvermittelt, erst der Mensch gelangt vom Schicksal Gottes machtlos mit dem Bösen konfrontiert zur bewussten moralischen Unterscheidung.

Integration des Bösen

Dennoch bewirkt genau jener Gott, der von seiner Allmacht und Allwissenheit blindlings absieht, Leben samt seiner ganzen spannungsgeladenen Fülle. Es stellt den Ausgangspunkt für den Werdegang der Menschen (und durch sie Gottes) dar, mit dem Ziel einer Auflösung von Dualismen durch bewusste Auseinandersetzung und Integration (der böse Mensch besteht also weiter fort, wenn auch verändert). Moralische Kategorien wie Gut und Böse sind im weiteren Verlauf gleichbedeutend mit den Bestimmungen „günstig“ und „ungünstig“, ihre Wertigkeit ist Ausdruck eines gelungenen oder misslungenen Lebens. Die sittliche Verantwortung der Menschen geht nicht einfachhin verloren, sie vermag ihren genuinen Anspruch (der sich keineswegs selbst genügt!) erst im übergeordneten Kontext einer universalen Heilsperspektive Gottes und aller Menschen zu erfüllen. Das heißt bei genauerer Betrachtung, dass Ethik, wie sie theologisch vermittelt wird, reformuliert werden muss. Ihren Ausgang nimmt sie von einem geänderten (nach Jung vertieften) Verständnis Gottes:

„In Wirklichkeit ist allerdings die orthodoxe christliche Formel insofern nicht ganz vollständig, als der dogmatische Aspekt des bösen Prinzipes der Trinität fehlt, aber als Teufel ein mehr oder weniger mißliches Sonderdasein führt.“²¹

Jung erkennt in diesem Zusammenhang die gewaltigen Verschiebungen: „Es bedarf keiner besonderen Anstrengungen der Phantasie, um die weitreichende geistige Konsequenz einer solchen Symbolik zu erraten.“²²

Die Präsenz des Bösen darf auf keine Weise übergangen, unterdrückt oder verleugnet werden, da sie, grundgelegt in Gott, wesentlich zum Menschsein gehört und sich für gelungenes Leben als unentbehrlich erweist. Das Böse steht in keinem Gegensatz zum Guten, insofern aus Bösem oftmals Gutes entspringt und es Initialzündung für eine selbstbestimmte Entwicklung (ohne Absehen von vermeintlich Unzulässigem) sein kann.

Leitgedanke 2

Konkrete religiöse Erfahrungen haben den Charakter des Numinosen und bringen eine unbewusste archetypische Ganzheit zum Ausdruck, welche sich nicht restlos in moralische Kategorien wie Gut und Böse einordnen lässt.

„Religion scheint mir eine besondere Einstellung des menschlichen Geistes zu sein, welche man in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Gebrauch des Begriffes «religio» formulieren könnte als *sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung* gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefaßt werden als «Mächte»: Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale oder wie immer der Mensch solche Faktoren genannt hat, die er in seiner Welt als mächtig, gefährlich oder hilfreich genug erfahren hat, um ihnen sorgfältige Berücksichtigung angedeihen zu lassen, oder als groß, schön und sinnvoll genug, um sie andächtig anzubeten und zu lieben.“²³

²¹ JUNG, Psychologie und Religion 74.

²² Ebd. 79.

²³ Ebd. 14.

Erfahrung von Numinosität

Wenn Jung Religion mit dynamischen Faktoren wie Geistern, Göttern etc. in Verbindung bringt, um sie als einen gewissenhaften Umgang damit zu charakterisieren, dann spricht er die religiöse Erfahrung des Numinosen als Unendliches an. Die Begegnung des Menschen mit dem Numinosum ereignet sich in Form von „psychologischen Tatsachen“²⁴, welche als Erfahrungen begriffen sowohl emotionale wie auch reflexive Momente in sich miteinschließen. Obwohl die Grundlage für die religiöse Erfahrung das Unbewusste bildet, das von außen verursacht psychisch wahrnehmbar wird, kann die Erfahrung als Ganze nicht ohne Bewusstsein vor sich gehen. Sie bildet ebenjenes Phänomen, welches den Gehalt des Numinosen niemals rein wiedergibt, sondern mit einer bewussten Deutung versieht, und in diesem Sinne persönliche Aneignung und Artikulation des objektiven Bezugspunktes der Erfahrung von Numinosem ist.

Bewusstwerdung Gottes und der Menschen

Die religiöse Erfahrung führt vor Augen, wie das Zusammenspiel von menschlichen Vermögenkräften und dem schicksalhaften Ereignis von Numinosem eine Ganzheit in Erscheinung treten lässt, welche unumgänglich Menschliches mit Göttlichem vermengt und zu einer bewussten psychischen Einheit formt. Darin tritt zutage, wie Archetypen – sinnenfällig-symbolisch mit Gott verknüpft und ihn tangierend – den Menschen unmittelbar in einen Vorgang der Sinnstiftung involvieren, sich immer wieder in sein Leben einmischend und ihm Fremdes aufzwingend. Nichtsdestotrotz bewahrt der Mensch ein Stück weit seine Eigenständigkeit, indem er die antagonistischen Fallstricke des göttlichen Erscheinens in der religiösen Erfahrung [wenngleich eine klare Unterscheidung zwischen Gott und (archetypischem) Gottesbild menschlichem Ermessen unmöglich ist!] einer moralischen Qualifikation unterziehen kann: Die Antinomien göttlichen Wirkens im Unbewussten sind Anlass dafür, sich darüber

²⁴ Zum besseren Verständnis einer „psychologischen Tatsache“, vgl. JUNG, Psychologie und Religion 12: „Wenn die Psychologie z.B. von dem Motiv der jungfräulichen Geburt spricht, so beschäftigt sie sich nur mit der Tatsache, daß es eine solche Idee gibt, aber sie beschäftigt sich nicht mit der Frage, ob eine solche Idee in irgend einem Sinne wahr oder falsch sei.“

bewusst zu werden, was unweigerlich als gut oder böse bezeichnet werden muss: „[...] damit erlangt das Licht seiner Erkenntnis selber göttliche Numinosität“.²⁵

Der Mensch interpretiert aus seiner Perspektive das von Gott verhängte Leid, das unter Hintanstellung der menschlichen Autonomie Lebensgeschicke ohne jeden vernünftigen Anlass in die Irre gehen lässt. Aus dieser Sicht - nicht losgekoppelt vom Graubereich menschlichen Urteilens angesichts des Wechselspiels göttlichen und menschlichen Wirkens in der religiösen Erfahrung - ergibt sich ein Deutungsrahmen für die mögliche Rede vom Bösen in Gott. Diese menschliche Perspektive ist jedoch unhintergebar, denn es gibt keinen anderen außenstehenden Zugang zur Erkenntnis Gottes. Demnach kommen wir als Menschen nicht umhin, Gott in moralischen Kategorien zu denken, was wiederum einen möglichen Denkgang zur Bewusstwerdung Gottes im Menschen eröffnet: Bedenkt man die Aussage Jungs, wonach „das Licht seiner Erkenntnis selber göttliche Numinosität [erlangt]“ (s.o.), kommt man ebenso nicht umhin, von der Menschwerdung Gottes im Fortgang menschlicher Erkenntnis zu sprechen. Insofern dem Menschen also die Amoral Gottes ins Bewusstsein tritt (womit moralische Erkenntnis des Menschen in Abgrenzung davon erst ermöglicht wird), geht das Denken Gottes in ein Bewusstsein über, das Gott selbst nicht unberührt lässt und seine moralische Entwicklung in der Erkenntnis des Menschen manifest werden lässt. Die Bewusstwerdung Gottes durch den Menschen ist dann moralischer Fortschritt und geht Hand in Hand mit der Bewusstwerdung des Menschen selbst. Gottes Wirken setzt sich demnach im menschlichen Erkenntnisgang fort, wobei das Wirken des Menschen nicht außer Kraft gesetzt wird, sondern simultan und gleichursprünglich den Verlauf mitbestimmt.

Ausdrucksformen des Numinosen

Konkret greifbar werden religiöse Erfahrungen in Träumen, Visionen, dem Gewissen u.a.m. Vergleichbares drückt sich im Glauben eines Menschen aus: Die Ausrichtung auf den sinnstiftenden Urgrund menschlicher Existenz wird begleitet von

²⁵ JUNG, Antwort auf Hiob 23.

Einstellungsänderungen, mithin auch von bewussten Entscheidungen für bestimmte Haltungen.

Wenn Jung das Gewissen in enger Verbindung mit religiösen Erfahrungen sieht und es als Wirkungsstätte des Numinosen gewissermaßen zum Markstein der Gottesinkarnation im Menschen stilisiert, steht er sogleich in unausweichlichem Widerspruch zur Freudschen Auffassung von Gewissen. Im Denken Freuds repräsentiert das Gewissen die Instanz des Über-Ichs, eine von Aggressionsimpulsen gegen das eigene Ich errichtete Mauer zum Schutz vor Bestrafungen von außen.²⁶ Für Freud verfügt das Gewissen über keinerlei religiöse Bedeutung, lediglich seine falsche Ausrichtung kann Folge missverstandener Religiosität sein.

In diesen Fragen lässt sich von Jung aus eine Brücke zu Freud schlagen, vorausgesetzt man bedenkt das Eingebundensein des Individuums in die Gewissenskonstitution. Es benötigt bestimmte Ausdrucksformen ähnlich derjenigen des Gewissens, welche das Substanzielle religiöser Erfahrungen deutlich zu Wort kommen lassen.

Religiöse Erfahrungen geschehen also niemals ohne Vermittlung, ihre ursprüngliche Unmittelbarkeit wird durch den menschlichen Denkhorizont hindurch gebrochen. Je nach Ausmaß, in welchem sich die religiöse Erfahrung als eine distanzierte Vermittlung erweist, wird sinnvolle bewusste Auseinandersetzung mehr oder weniger möglich: Jung bezieht sich in diesem Rahmen auf die Dogmen der theologischen Tradition und die mit ihnen vermittelte Möglichkeit religiöser Sentimentalität:

„Es ist religiöse Sentimentalität, anstatt des Numinosum göttlicher Erfahrung. Das ist das wohlbekannteste Kennzeichen einer Religion, die das lebendige Geheimnis verloren hat.“²⁷

Obgleich richtig verstandene Dogmen das Geheimnis Gottes in angemessener Sprache artikulieren können (was Jung besonders zur Weiterentwicklung des trinitarischen Gottesbildes hin zu seiner Quaternitätsspekulation veranlasst), ist mit ihnen stets auch die Gefahr gegeben, durch Isolation der dogmatischen Formeln den ursprünglichen Gehalt ihrer Aussagen zu verdunkeln. Es bleibt dann nur mehr die in sakrale

²⁶ Vgl. FREUD, Das Unbehagen in der Kultur 86f.

²⁷ JUNG, Psychologie und Religion 44.

Vermittlungsinstanzen projizierte Sentimentalität einer vorderhand als Religion bezeichneten Schicksalsgläubigkeit, mit der Konsequenz der verlorenen Eigenständigkeit in der Beschäftigung mit dem Unbewussten.

Vermittlung von Glauben: Archetypen

Bei genauerer Betrachtung stellt sich die Frage, ob nicht auch die Archetypen in gewisser Weise ein Medium zur Vermittlung von Glaubensinhalten (dem Glauben aufgegebenen Essenz von Urbildern) sind. Jung charakterisiert die Archetypen als vererbte natürliche Symbolsprache der menschlichen Psyche, womit sie ihrer Verfasstheit nach in die Nähe der Natur gerückt werden. Mögliche Weiterführungen der naturalistischen Lesart von Archetypen bedienen sich strukturalistischer und in besonderem Maße soziobiologischer Argumentationsweisen:

„Soziobiologie und verhaltensbiologisch argumentierende Religionswissenschaft zeigen somit, daß bestimmte optische Muster, Symbole und ihre Bedeutung wahrscheinlich nicht kulturell erlernt, sondern genetisch vorgegeben sind und zudem in der Kontingenzbewältigung des menschlichen Lebens im Rahmen von Ritualen eine bedeutende Rolle spielen. Sie kommen damit dem nahe, was Jung als Archetypen bezeichnet hat. Ist es zulässig, diese vorgegebenen Symbolformen als eine Art des kollektiven Unbewußten zu bezeichnen?“²⁸

Die Frage nach der Ursprünglichkeit der archetypischen Symbolwelt und damit nach abgrenzender Gewissheit Gottes bzw. der Natur kann letztendlich nicht abschließend beantwortet werden, zumal ihr vormoralischer Zustand widerstreitender Tendenzen keinerlei Kriterium zur Differenzierung zwischen Gott und Natur in die Hand gibt.

Leitgedanke 3

Gott, wie er sich einzig und allein als innerer Gott psychisch manifestiert, ist in seinem Handeln nicht ausrechenbar.

²⁸ BRUMLIK, C.G. Jung zur Einführung 130.

„Die revelatio ist eine Eröffnung der menschlichen Seelentiefe in allererster Linie, eine «Offenbarung», also zunächst ein psychologischer Modus, womit bekanntlich nichts ausgemacht ist darüber, was sie sonst noch sein könnte. Letzteres liegt jenseits der Wissenschaft.“²⁹

Der innere Gott ist empirischer Gott, insoweit er sich den Menschen nur in ihrem Seelenleben offenbart. Das Postulat von einem transzendent-metaphysischen Gott besteht zwar weiter, der gesicherte Weg zu seiner Erkenntnis ist für den Menschen allerdings nicht gangbar.

Göttliches und menschliches Selbst

Mit der Offenbarung des inneren Gottes bekommt Gott selbst immer schärfere Konturen, die Menschwerdung Gottes (und *vice versa* die Gottwerdung des Menschen), von der im Rahmen der folgenden Leitgedanken zu Jung noch die Rede sein wird, erreicht einen Bewusstseinsgrad, an dem sich das göttliche Selbst („Christus als ein Symbol des Selbst“³⁰) in dieser Welt aktualisiert. Das Ureigenste Gottes - sein Archetypus des Selbsts - ist aber nur in der Identifikation mit dem Ich des Menschen greifbar. Selbst und Ich wirken den einen Lebensvollzug Gottes und des Menschen:

„Ich möchte nur erwähnen, daß, je mehr und je bedeutungsvollere Inhalte des Unbewußten dem Ich assimiliert werden, sich letzteres desto mehr dem Selbst annähert, auch wenn diese Annäherung nur unendlich sein kann. Daraus entsteht unweigerlich eine *Inflation des Ich*, wenn nicht eine kritische Sonderung zwischen diesem und den unbewußten Figuren stattfindet. Diese Diskrimination hat aber nur dann einen praktischen Erfolg, wenn es der Kritik gelingt, einerseits dem Ich vernünftige Grenzen nach allgemein menschlichen Maßstäben zu setzen, und andererseits den Figuren des Unbewußten, nämlich dem Selbst, der Anima, dem Animus und dem Schatten, eine relative Autonomie und Realität (psychischer Natur) zuzubilligen. Eine psychologistische Auflösung letzterer ist unwirksam, respektive steigert bloß die Inflation des Ich.“³¹

²⁹ JUNG, Psychologie und Religion 90.

³⁰ Vgl. JUNG, Aion 46-80.

³¹ Ebd. 32f.

Die Grenzziehung zwischen Selbst Gottes und des Menschen bzw. Selbst Gottes und dem grundlegenden Archetypus des Göttlichen erweist sich als durchwegs schwierig, entspringt jedoch einer falschen Fragestellung, wie aus Jungs Bemerkung zur „psychologistischen Auflösung“ (s.o.) erkennbar wird. Zentral ist vielmehr die ganzheitliche Betrachtung des Phänomens, bei welchem Gott und der Mensch ständig aufeinander verwiesen und nicht ohne den jeweils anderen denkbar sind.³²

Unberechenbarkeit Gottes

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass durch irrationale psychische Impulse Menschen sich selbst fremd werden, bis hin zu neurotischen Angstgefühlen gegenüber dem unverstandenen Unbewussten,³³ entsteht schnell das einseitige Bild von einem unausrechenbar bösen Gott. Jung bringt die Vorstellung folgendermaßen zum Ausdruck:

„Er [A.d.V.: Hiob] hat aber zu seinem Schrecken gesehen, daß Jahwe nicht nur kein Mensch, sondern in gewissem Sinne weniger als ein Mensch ist, nämlich das, was Jahwe vom Krokodil sagt: Alles, was hoch ist, fürchtet sich vor ihm; es ist ein König über alle stolzen Tiere [Hiob 41, 25].“³⁴

Handeln Gottes in seiner Unberechenbarkeit impliziert neben animalisch gezeichnetem Bösen auch Gutes. Irrationales versetzt Menschen demnach nicht nur in Ohnmacht, darüber hinaus kann Gottes machtvolles Wort ebenso gut Heilsein des Menschen bewirken. Die verengte Sichtweise eines Gottes, der Menschen willentlich zum Bösen verleitet, wird in ihrer Befremden auslösenden Aktualität kontrastiert vom Widerfahrnis geglückter Kehrtwendungen des eigenen Geschicks. Die nachträgliche Einordnung widersprechender Erfahrungen mit Gott obliegt letztlich der moralischen Erkenntnis des Menschen, insoweit sie den Blick auf einen begehbaren Lebensweg (von Selbst und Ich) freigibt.

³² Vgl. die entsprechenden Parallelen von Jung zu Paul Tillich in SEELIG, Das Selbst als Ort der Gotteserfahrung.

³³ Vgl. JUNG, Aion 42.

³⁴ JUNG, Antwort auf Hiob 29.

Leitgedanke 4

Der Mensch erlangt relative Freiheit von guten und bösen Elementen seines Unbewussten, indem er seine Projektionen erkennt, bearbeitet und sich insgesamt seiner Fähigkeit zu autonomem sittlichen Handeln bewusst wird.

„Da nun die Entwicklung des Bewußtseins die Zurückziehung aller erreichbaren Projektionen verlangt, so kann auch keine Götterlehre im Sinne nichtpsychologischer Existenz aufrecht erhalten werden. Wenn der historische Prozeß der Weltentseelung, eben der Zurücknahme der Projektionen, so weiter geht wie bisher, dann muß alles, was draußen göttlichen oder dämonischen Charakter hat, zur Seele zurückkehren, in das Innere des unbekanntem Menschen, von wo es anscheinend seinen Ausgang genommen hat.“³⁵

Konfrontation und Auseinandersetzung mit Unbewusstem und Gott

Ähnlich einer Gesamtschau seiner Theorie illustriert Jung die universalhistorische Bewegung hin zur vollendeten Genese Gottes im Menschen als einen Fortgang der „Weltentseelung“. Ihrem unbewussten Urgrund entsprungene, objektivierte Götterbilder treten dem Menschen nicht mehr länger außerhalb seiner selbst entgegen, weshalb sie ihm auch keinen weiteren Anlass zu unverstandenen Projektionen (wie sie im Allgemeinen auch fixierte Götterbilder darstellen!) geben. Denn sobald religiöse Erfahrungen ungeachtet ihres Auftretens im Unbewussten als reine Äußerlichkeiten verkannt werden, verhindern Schutzmauern direkte Begegnung mit ihnen, mit dem Ergebnis einer unterschweligen Flut an Übertragungen bestimmter Inhalte auf andere Menschen:

„Wie es dem Cholerakranken und seiner Umgebung nicht das geringste nützt, der Kontagiosität [A.d.V.: Ansteckungsgefahr] der Krankheit unbewußt zu sein, so hilft uns auch die Harmlosigkeit und Naivität nichts. Im Gegenteil sogar verführen sie zur Projektion des nicht eingesehenen Bösen in die «anderen». Damit stärkt man die gegnerische Position aufs wirksamste, denn mit der Projektion des Bösen wandert auch die Angst, die wir vor dem eigenen Bösen zwar unwillig und heimlich empfinden, zum

³⁵ JUNG, Psychologie und Religion 103.

Gegner über und erhöht das Gewicht seiner Drohung um ein Vielfaches. Überdies nimmt der Verlust der eigenen Einsicht und die Fähigkeit, mit dem Bösen umzugehen.³⁶

Eigenverantwortliche Integration

Wie es auch bei der Begegnung mit dunklen Seiten der menschlichen Psyche der Fall ist, kommt eine notwendige Wandlung nur durch Integration aller unbewussten Inhalte zustande. Im Zuge dieser Einstellungsveränderung gehen menschliches Erkenntnis- und Reflexionsvermögen bereits über das Integrierte hinaus, indem sie es modifiziert wiedergeben und bewerten. Der Mensch ist also nicht restlos fremdbestimmt, sondern kann von seiner Freiheit Gebrauch machen – einer selbstbestimmten Freiheit *von* und *zu* erfahrenen Tendenzen des Unbewussten zugleich. Mittels distanzierter Betrachtung des Gegenstandes setzt das Erkennen des Menschen sein Freiheitsvermögen in stand, bewusste Entscheidungen im Umgang mit religiösen Erfahrungen zu treffen und Freiheit *zur* Integration von Inhalten als Handlungsermächtigung (anstatt der Ohnmacht aufoktrozierter Verhaltenszwänge) zu verantworten.

Die Freiheit des Glaubens angesichts relativistischer Einwände

In diesem Sinne geht Glaube in gleicher Weise aus der freien Entscheidung *zu* angeeigneten Sinnstrukturen hervor, welche eigenmächtiges Handeln erst ermöglichen. Glaube bekennt die Wahrheit der religiösen Erfahrungen und ist Voraussetzung für persönliche Individuation als praktisches Glaubenszeugnis, trotz des Verzichts auf seine universelle Gültigkeit: Denn Glaube stellt zwar absolute Ansprüche an eine Person, sein eigentlicher Wert erschließt sich jedoch alleinig aus der Treue zu den religiösen Erfahrungen, ausgedrückt in gelebter Wahrhaftigkeit gegenüber der Überzeugung.

An diesem Punkt wird gut sichtbar, dass freier Umgang mit den unbewussten Erfahrungen aufgrund der subjektiven Verfasstheit einerseits und dem Ausgangspunkt vom fremdbestimmten Unbewussten andererseits nicht frei von jeglicher Relativität

³⁶ JUNG, Zivilisation im Übergang 328.

(besser: Relationalität) ist. Die Frage nach der Freiheit und ihrer Definition lässt sich nicht von einem außenliegenden objektiven Standpunkt aus abschließend beantworten, für Jung stellt sich hier sogar die Frage nach der Bedingtheit von Wahrheit überhaupt: „Gibt es tatsächlich irgend eine bessere Wahrheit über letzte Dinge als diejenige, die einem hilft zu leben?“³⁷ Obwohl Jung diesbezüglich mehr ein Hinterfragen von allezeit sicher geglaubten Gewissheiten intendiert, erweckt seine allgemeine Polemik gegen Totalismen eines rein objektiven Weltzugangs rasch den Eindruck von einem taktischen Kalkül, demzufolge sich jeder einzelne Mensch die für ihn praktikabelste Grundüberzeugung (ohne jeden Anspruch auf Gültigkeit, noch auf Wahrhaftigkeit!) zurechtlegen sollte, um das Leben möglichst angstfrei (in diesem Sinne *befreit*) zu meistern.

Eine solche Kritik wird dem Ansinnen Jungs natürlich nicht gerecht. Ist es dann überhaupt irgendwie ausdenkbar, dass sich autonomes sittliches Handeln (oder bloß Einzelmomente des Freiheitsvollzugs?) einiger weniger Grundüberzeugungen versichern kann? Ein erster Antwortversuch in Form eines Fallberichts, von einer Patientin an Jung adressiert, zeigt konkrete Wege auf:

„Aus dem Bösen ist mir viel Gutes erwachsen. Das Stillehalten, Nichtverdrängen, Aufmerksamsein, und, Hand in Hand damit gehend, das Annehmen der Wirklichkeit – der Dinge, wie sie sind, und nicht wie ich sie wollte – hat mir seltsame Erkenntnisse, aber auch seltsame Kräfte gebracht, wie ich es mir früher nicht hätte vorstellen können. Ich dachte immer, wenn man die Dinge annahme, dann überwältigen sie einen irgendwie; nun ist dies gar nicht so, und man kann erst noch Stellung zu ihnen nehmen.“³⁸

Außer dem Einüben von Geduld und konzentrierter Wahrnehmung (der Umwelt und der eigenen Person) spielt der Umgang mit dem Verdrängungsmechanismus, von welchem der psychische Vorgang der Unterdrückung unterschieden werden kann, eine bedeutende Rolle:

³⁷ JUNG, Psychologie und Religion 126f.

³⁸ JUNG, Studien über alchemistische Vorstellungen 55.

„Die Unterdrückung dagegen entspricht einer bewußten moralischen Entscheidung, während die Verdrängung eine ziemlich unmoralische Neigung, unangenehme Entscheidungen loszuwerden, darstellt. Die Unterdrückung kann Kummer, Konflikt und Leiden verursachen, aber sie erzeugt niemals eine Neurose. Die Neurose ist stets ein Ersatz für legitimes Leiden.“³⁹

Um zu autonomem sittlichen Handeln zu gelangen, bedarf es letztlich der Integration des Bösen in unser Leben,⁴⁰ etwaige Ausklammerungen dunkler Begierden haben unweigerlich Neurosen oder im Fall von Unterdrückungen einen starken Leidensdruck zur Folge. Das heißt postwendend nicht, dass Böses um des Bösen willen getan werden soll, es geht hier mehr um seine ausreichende Beachtung für eine bewusst gewählte Ausrichtung des Freiheitsvollzugs.

Leitgedanke 5

Der Prozess der kollektiven und individuellen Individuation ist ebenso Prozess der Menschwerdung Gottes in Richtung des Guten und zunehmender Sinngebung.

„Es entstehen allmählich Dämme gegen die Flut des Chaos; denn das Sinnvolle scheidet sich vom Sinnlosen, und dadurch, daß Sinn und Unsinn nicht mehr identisch sind, wird die Kraft des Chaos durch die Entnahme von Sinn und Unsinn geschwächt und der Sinn mit der Kraft des Sinnes und der Unsinn mit der Kraft des Unsinn ausgerüstet. Damit entsteht ein neuer Kosmos. Damit ist nicht etwa eine neue Entdeckung der medizinischen Psychologie gemeint, sondern die uralte Wahrheit, daß aus der Fülle der Lebenserfahrungen jene Lehre hervorgeht, die der Vater dem Sohne übergibt.“⁴¹

Die Gotteslehre Jungs durchdringt den Lebenshorizont der Menschen von heute und mehr noch spricht sie der Welt Selbstwert zu, indem sie ihre sinnvolle Gestaltung anstößt. Jungs Beiträge zu einem Gottesbild drücken sich in hohem Ausmaß in seinem Archetypus der „Quaternität“⁴² aus (s.o. 18f.), welche Schritt für Schritt zu einer

³⁹ JUNG, Psychologie und Religion 92.

⁴⁰ Ähnlich Freud: „Das Böse ist oft gar nicht das dem Ich Schädliche oder Gefährliche, im Gegenteil auch etwas, was ihm erwünscht ist, ihm Vergnügen bereitet.“, aus FREUD, Das Unbehagen in der Kultur 87.

⁴¹ JUNG, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste 41.

⁴² JUNG, Antwort auf Hiob 92 u.ö.

vollentwickelten kollektiven und individuellen Bewusstwerdung des ganzen Gottes führt und darüber hinaus die Dynamik allen Seins (das unzertrennlich mit Göttlichem verwoben ist) versinnbildlicht.

Quaternitätsspekulation

Die Spurensuche nach der Quaternität (übersetzt: Vierfältigkeit) Gottes setzt als Erstes bei „Jahwe“, dem Gott der Väter, ein. Von seinem durchwegs launischen Charakter war bereits in den bisherigen Ausführungen die Rede, sodass an dieser Stelle nicht näher darauf eingegangen werden muss. Jahwes Affinität zu Bösem ist im Wesentlichen Folge seiner unreflektierten Amoral, doch Gottes geheimes Wesen geht über die Perspektive menschlichen Leidens an Gott hinaus und lässt auch andere Züge erkennen, welche einem umfassenderen Gottesbild Rechnung tragen.

Die Bedeutung der restlichen Personen göttlicher Quaternität kann in ihrer Tragweite richtig eingeschätzt werden, wenn Gottes Übergang zu moralischen Empfindungen zeitlich in Erscheinung tritt. Der Übergang vollzieht sich insofern historisch, als dass Gott von der Weisheit, die ihm vor aller Zeit gegeben war, erst im Widerstreit mit dieser Welt (angestoßen vom insgeheimen Sieg der leidgeprüften Moral des Menschen über Gott) Gebrauch macht. Die innergöttliche Entwicklung hin zu moralischem Unterscheidungsvermögen bedingt ein Mindestmaß an Bewusstsein und wird in der Folge gewissermaßen zur Initialzündung für die Menschwerdung Gottes in der Gestalt Christi.

Kollektive Bedeutsamkeit des Christuserignisses durch den Heiligen Geist

Jungs zentrales religionsphilosophisches Werk „Antwort auf Hiob“ nähert sich in unnachahmlicher Manier der Individuation Gottes als dem Menschheitsthema schlechthin an. Dabei wird durch Christus anschaulich, dass Liebe keine widergöttliche Regung der Menschen allein, sondern wesentlicher Bestandteil göttlicher Natur ist. In Christi Leben und Botschaft wird sie überdeutlich zum Ausdruck gebracht, wobei die neue Kunde von der Liebe Gottes die Furcht vor ihm nicht einfachhin außer Kraft setzt.

Das Gegensatzpaar bleibt schlechterdings unversöhnt, beide Momente finden Platz bei Gott. Ähnliches gilt für die Dichotomie zweier Naturen in der einen Person Christi:

„Das Christusleben ist gerade so, wie es sein muß, wenn es das Leben eines Gottes und eines Menschen zugleich ist. Es ist ein *Symbolum*, eine Zusammensetzung heterogener Naturen, etwa so, wie wenn man Hiob und Jahwe in *einer* Persönlichkeit vereinigt hätte. Jahwes Absicht, Mensch zu werden, die sich aus dem Zusammenstoß mit Hiob ergeben hat, erfüllt sich im Leben und Leiden Christi.“⁴³

Das unmittelbare Leiden an seiner Schöpfung (bis zum Kreuzestod durchgetragen) versetzt Gottes Sohn in einen Zustand der Genugtuung gegenüber den Menschen, wodurch von nun an beide Seiten versöhnt zueinanderfinden können. Diese Entwicklung, deren weittragende Konsequenzen Thema des letzten Leitgedankens zu Jung sein werden, gibt mittels archetypischer Figuren Anstoß zur persönlichen Individuation, „d.h. was im Christusleben geschieht, ereignet sich immer und überall.“⁴⁴

Getragen von der mythologischen Figur des Heiligen Geistes⁴⁵, als unbewusste Kraft der Ermöglichungsgrund gegenseitiger Durchdringung von Gott und Mensch in Christus, schreitet die kollektive Bewegung zur Vollendung voran:

„Der gesamte Entwicklungsgang vom alttestamentlichen »Jahwe«, der auf Rat der göttlichen Weisheit Mensch werden will, über den Christus, der nur der Erste ist, bis zum Heiligen Geist, durch den in allen Menschen Gott gezeugt wird, ist Ausdruck eines Bewußtwerdens des menschlichen Gottesbildes.“⁴⁶

Komplettierung des Gottesbildes

Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (Himmelfahrt Mariä), 1950 von der katholischen Kirche feierlich verkündet,⁴⁷ bildet den Abschluss der

⁴³ JUNG, Antwort auf Hiob 55.

⁴⁴ JUNG, Psychologie und Religion 107.

⁴⁵ Vgl. JUNG, Antwort auf Hiob 59.

⁴⁶ BRUMLIK, C.G. Jung zur Einführung 115.

⁴⁷ Das Hochfest der Aufnahme Mariä in den Himmel hat eine weit zurückreichende Vorgeschichte: Im 5. Jahrhundert nennt das Armenische Lektionar von Jerusalem einen „Tag der Gottesmutter Maria“ am 15. August, der als *natale* (Heimgang) ähnlich dem Märtyrergedenken gefeiert wurde, vgl. BIERITZ, Das

ganzen Entwicklung, indem es den Menschen eindrücklich vor Augen führt, welche unverkennbaren Momente göttlichen Seins bisher unberücksichtigt geblieben sind. So unterschiedliche Tendenzen wie das Mütterliche, Weibliche oder Friedvolle sind im Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel deutlich gegenwärtig. Gleichzeitig verdichtet sich im neu gewonnenen Gottesbild das harmonisch-konfliktive Wechselspiel zwischen Gott und Göttin bzw. Mann und Frau (vgl. Animus und Anima auf der Ebene des Individuums).⁴⁸

Jungs Interpretation des Dogmas von 1950 ist unmissverständlich vom Gedanken geprägt, Maria in den Rang einer Göttin zu erheben, ganz im Gegensatz zur eigentlichen Intention der katholischen Kirche: Das Dogma sollte keinerlei Aussage über die Göttlichkeit Mariens darstellen, denn durch ihre leibliche Auferstehung - ursprünglich Anlass zur dogmatischen Abgrenzung von der immanenten Leib- und Jenseitsfeindlichkeit des Sozialismus – wird der katholische Glaube an die Vollendung des Menschen nach dem Gericht im Jenseits unterstrichen, wo Maria einfacher Mensch vor Gott bleibt.

Das bringt die Apostolische Konstitution zur Verkündigung dieses Dogmas⁴⁹ zum Ausdruck, wenn sie vor Augen stellt, wie in Maria Gottes Wille zur Aufnahme jedes menschlichen Geschöpfes in den Himmel klar hervortritt:

„Es ist auch zu hoffen, daß durch die Betrachtung des herrlichen Beispiels Mariä die Einsicht mehr und mehr wächst, welch hohen Wert das menschliche Leben hat, wenn es darauf abzielt, den Willen des himmlischen Vaters zu erfüllen und für das Wohl der Mitmenschen zu wirken. Und ferner, in einer Zeit, da die Irrlehren des Materialismus und die daraus folgende Verderbnis der Sitten das Licht der Tugend ersticken und durch die Entfesselung von Kampf und Krieg so viele Menschenleben zu vernichten drohen,

Kirchenjahr 265. Auf weitere geschichtliche Entwicklungen geht Stephan Leimgruber ein: „Die byzantinische Kirche kennt das Fest Mariä Aufnahme in den Himmel unter dem Namen der »Entschlafung der Gottesgebärerin« und bereitet sich mit einer vierzehntägigen Fastenzeit darauf vor. Kaiser Mauritius (582-602) erklärte es zum staatlichen Feiertag. Die römische Kirche führte dieses Fest bereits im siebten Jahrhundert ins Kirchenjahr ein.“, aus LEIMGRUBER, Maria im Kirchenjahr 24.

⁴⁸ Vgl. JUNG, Antwort auf Hiob 105f.

⁴⁹ AAS 42 (1950) 753-773; hier: 769f.

läßt sich erwarten, daß die Wahrheit von der Himmelfahrt Mariä allen in klarem Lichte zeige, für welch erhabenes Ziel wir nach Leib und Seele bestimmt sind.“

Dagegen offenbart für Jung die Endgestalt der Quaternität, personhaft repräsentiert durch Jahwe, Christus, Heiligen Geist und Maria, die Fülle göttlicher Existenz und ihre Aktualität für den Menschen, denn „Motiv und Inhalt der populären Bewegung, welche den Entschluß des Papstes zu der folgenschweren *declaratio solemnis* des neuen Dogmas mit veranlaßt hat, besteht nicht in einer *neuen* Gottesgeburt, sondern in der fortschreitenden Inkarnation Gottes, welche mit Christus angehoben hat.“⁵⁰

Gott einen festen Platz zu geben, um sich im Raum der Selbstindividuation zu verorten, ist infolgedessen wesentlichste Aufgabe eines jeden Menschen. Der kollektive Bezugspunkt menschlicher Existenz holt sich selbst ein, psychisch manifest als ein Gottesbild, das die unruhige Suche des Menschen nach Befriedung der Gegensätze weckt. Letzteres kann jedoch nicht eingeholt werden, wodurch unauflösbare Dualitäten der Individuation des einen Gottes zugehören, ungeachtet aller rationalisierenden Vermittlungsversuche, die die Gebrochenheit von Lebendigkeit außer Acht lassen.

Quaternität: menschengewordene Sinnstiftung

Aber was hat es zu bedeuten, trotz alledem die Behauptung aufzustellen, dass die geschilderte Menschwerdung Gottes in Richtung des Guten und zunehmender Sinngebung verlaufe?

Nach Meinung Jungs geht der Inkarnationsprozess so vor sich, dass aufgrund widerstreitender Tendenzen (gut und böse), welche er als kindlich unangepassten, belebenden Schatten beschreibt,⁵¹ Sinn erzeugt wird. Konfrontiert mit sich widersetzenden Archetypen, kann sich der Mensch auch gleichzeitig von ihnen distanzieren und über sein Denken und Handeln selbstbewusst entscheiden. Das geschieht mitunter im Spannungsfeld konkurrierender Wertigkeiten, insbesondere zwischen gut und böse, günstig und ungünstig, heilvoll und unheilvoll etc., wobei

⁵⁰ JUNG, Antwort auf Hiob 106.

⁵¹ Vgl. JUNG, Psychologie und Religion 95.

oftmals schwer auseinanderzuhalten ist, wo und wann taktisches Kalkül beginnt und ernsthafter Glaube endet.

Auch auf dieser Ebene wird also deutlich, dass Dualitäten weiterhin bestehen bleiben, aber die Einheit des konkreten Lebensvollzugs nicht um offene Sinnressourcen bringen. Das Gleiche gilt für die Entwicklung hin zum Guten: Das komplettierte Gottesbild der Quaternität zeigt, dass selbst das „Numinosum göttlicher Erfahrung“⁵² Anstoß für Gutes sein kann. Was in erster Linie „irrationale Ganzheit“⁵³ ausdrückt, erscheint unter Aufnahme des vierten Prinzips in einem neuen Licht: Die Himmelskönigin Maria gibt dem Menschen erst die rechten Mittel in die Hand, um sich durch die Bewusstwerdung des geänderten Gottesbildes auf das Gute hin auszurichten und die darin aufscheinende Sinnggebung als Ineinanderwirken von Gott und Mensch auf gemeinsamen Lebenswegen zu bezeugen.

Leitgedanke 6

Das Leid des Gerechten wird erlöst durch das Selbstopfer Gottes, das Versöhnung mit den Menschen und Vervollständigung Gottes bringt.

„Hiob aber war ein gewöhnlicher Mensch, und deshalb kann nach göttlicher Gerechtigkeit das ihm und, mit ihm, der Menschheit geschehene Unrecht nur durch eine Inkarnation Gottes im empirischen Menschen wieder gutgemacht werden. Dieser Sühneakt wird durch den Parakleten vollzogen, denn wie der Mensch an Gott, so muß Gott am Menschen leiden. Anders kann es keine »Versöhnung« zwischen den beiden geben. Die fortlaufende, unmittelbare Einwirkung des Heiligen Geistes auf die zur Kindschaft berufenen Menschen bedeutet de facto eine in die Breite sich vollziehende Menschwerdung.“⁵⁴

Gottesliebe im Durchgang durch menschliches Leid und Opfer Christi

Während die vorangegangenen Ausführungen Leben und Sterben Jesu vorrangig unter dem Aspekt der Menschwerdung Gottes betrachten, soll im Folgenden der

⁵² JUNG, Psychologie und Religion 44.

⁵³ Ebd. 59.

⁵⁴ JUNG, Antwort auf Hiob 60.

Opfercharakter des Christuserignisses genauer bedacht werden: Im Anschluss an das bis jetzt Gesagte erhält die Person Jesu Christi ihre herausragende Bedeutung vor allem dadurch, dass sie aus der Sichtweise von Jung Antwort gibt auf die Frage nach menschlichem Leiden. Wie in den vorherigen Leitgedanken schon angeklungen, gewinnt Hiob moralische Vormachtstellung gegenüber Gott, indem seine Erkenntnis dem amoralischen Verhalten Gottes auf die Schliche kommt, worauf das erlangte Wissen (*über* Gott) den Schöpfer insgeheim in ein Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Geschöpf bringt.⁵⁵

Wie Hiob ein von Gott verhängtes Leiden zum Anlass für die (moralische) Bewusstwerdung nimmt, entspricht Gottes Leiden in Gestalt Christi dem Heraustreten aus der Bewusstlosigkeit unreflektierten Willkürhandelns. Das Opfer Gottes zur Versöhnung mit der Menschheit versöhnt im gleichen Augenblick auch Gott mit sich selber, wovon Jungs Auslegung von Mt 27,46: „*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*“ eindrückliches Zeugnis gibt:

„Hier erreicht sein menschliches Wesen Göttlichkeit, nämlich in dem Augenblick, wo der Gott den sterblichen Menschen erlebt und das erfährt, was er seinen treuen Knecht Hiob hat erdulden lassen. Hier wird die Antwort auf Hiob gegeben, und, wie ersichtlich, ist auch dieser supreme Augenblick ebenso göttlich wie menschlich, ebenso »eschatologisch« wie »psychologisch«.“⁵⁶

Die Versöhnung Gottes mit den Menschen hat einerseits zur Voraussetzung, dass die Genugtuung des Opfers Christi Gott selbst unumkehrbar zur Moral verpflichtet, andererseits braucht es zur Versöhnung eine neue Betrachtungsweise von Leiden, welches nicht einfachhin mit Bösem identifiziert werden darf. Ersteres nimmt seinen Ausgang bei der Vervollständigung Gottes, die alles in ihm Grundgelegte hervorkehrt und seiner unbewusst gebliebenen Liebe im Gottesbild des Menschen Ausdruck verleiht. Die neu gewonnene Gottesliebe bestimmt die religiöse Einstellung der Menschen, wodurch die Gottesfurcht zwar nicht restlos verschwindet, im Laufe der Bewusstwerdung aber wesentlich an Bedeutung verliert.

⁵⁵ Vgl. JUNG, Antwort auf Hiob 16.

⁵⁶ Ebd. 53f.

Menschliches Leben als (Liebes-)Opfer

Der Schlüssel zum Verständnis der Versöhnung Gottes mit den Menschen liegt demnach nicht ausschließlich in Gottes Selbstoffenbarung (bis hin zur Ausdifferenzierung der Gottesliebe), die bewusst gewählte Einstellung des Menschen trägt ebenso viel zur gemeinsamen Entwicklung bei. Denn seine Antwort auf das Liebes-Opfer (Gottes Anfrage nach Versöhnung) ist auch ein Hinterfragen festgefahrener Sichtweisen von Bösem und Leid, was voraussetzt, dass den Menschen (wie Gott) erst zu Bewusstsein geführt werden muss, was bislang unter dem Deckmantel der Voreingenommenheit verborgen geblieben ist. Leiden entspringt nicht lediglich einer bösen Tragik, die ihr Schicksal über schuldlose Menschen verhängt, sondern in weitaus höherem Maße der Nichtakzeptanz von sich aufdrängendem Bösem des menschlichen Bewusstseins. Diese Nichtakzeptanz macht es unmöglich, Böses auf angemessene Weise in das Selbst zu integrieren, leidvoll erlebt als Stehenbleiben bei Komplexen, welche der Selbstindividuation den Riegel vorschieben. Ein richtiges Verständnis legt jedoch nahe, den Durchgang durch Böses als Möglichkeit zu betrachten, dem Guten im Selbst mehr Raum zu geben. Damit wird auch der Blick frei für ein Verständnis des menschlichen Lebens als Opfer für das ihm vorangegangene Selbstopfer Gottes, das die Fülle des Guten in der Gottesliebe anschaulich gemacht hat:

„Es ist ein vitales, aber auch gefährliches und ethisch heikelstes Problem der modernen Zivilisation, die nicht mehr weiß und versteht, warum das Leben des Menschen in höherem Sinne ein Opfer sein sollte. Der Mensch kann erstaunliche Dinge auf sich nehmen, wenn sie einen Sinn für ihn haben.“⁵⁷

Antwort auf Hiob: nachgängige Rechtfertigung durch Christus

Aber wie verhält es sich mit der Theodizeefrage im engeren Sinne: mit dem Leid des gerechten Gottesfürchtigen, der ähnlich wie Hiob zu keiner vollständigen Erkenntnis Gottes gelangen kann? Wie findet ein solcher Mensch Sinn in einer Welt ohne Gottesliebe?

⁵⁷ JUNG, Psychologie und Religion 95.

Hiob sieht von der voreiligen Gleichsetzung von Leiden mit gottgewolltem Bösen ab, allerdings kann er dem Ganzen keinen wirklichen Sinn abgewinnen (vgl. Ijob 17,13; 23,3f.), denn ohne eigenes Verschulden und ausreichende Kenntnis der Lage bleibt ihm nichts anderes übrig, als *grund*-los zu vertrauen. Seine eigentliche Rechtfertigung steht noch aus und kann nur von Gott her erwartet werden, der sich mit Christus beginnend durch die Menschen selbst gewinnt:

„Schließlich ist eben jedes individuelle Leben zugleich auch das Leben des Aeons der Species. [...] Insofern nun das Christusleben in hohem Maße archetypisch ist, stellt es in ebensolchem Maße das Leben des Archetypus dar. Da aber letzterer die unbewußte Voraussetzung jedes menschlichen Lebens ist, so wird durch sein geoffenbartes Leben auch das geheime, unbewußte Grundleben jedes Einzelnen offenbar, d. h. was im Christusleben geschieht, ereignet sich immer und überall.“⁵⁸

Die darin zutage tretende Gottesliebe gibt nachträglich Antwort auf Hiobs vorgelebtes Vertrauen: Seine Gottesfurcht wird so überschattet von menschengewordener Liebe.

⁵⁸ JUNG, Psychologie und Religion 107.

2. Buch Tobit

2.1. Einführung

Das Buch Tobit ist von der Überzeugung getragen, dass Gott den Menschen Wege bahnt, auf denen ihr Leben gelingen kann. Menschsein ist hier zuallererst Gabe Gottes, weshalb die Taten der Menschen von ihrem Ermöglichungsgrund her begriffen werden müssen. Dieser Gott, von dem das Buch Tobit mit unerschütterlicher Gewissheit Zeugnis ablegt, ist nicht außerhalb der menschlichen Lebenswelt zu finden, sondern steht in einer Beziehung mit seinen Geschöpfen.

Wie kaum woanders wird im Buch Tobit deutlich gemacht, dass Gottes Wille selbst in leidvollen Zeiten gesucht und gefunden werden muss, um sich im Leben der Menschen heilvoll zu enthüllen. Gottes Gegenwart, etwa in Gestalt des Engels Rafael im Buch Tobit, bleibt nämlich solange im Verborgenen, bis sich der Mensch ihm glaubend zuwendet und Antwort auf Gottes zuvorkommendes Handeln gibt.

Das Motiv vom Engel als Mittler zwischen Gott und Mensch, vor allem im Hinblick auf das glaubende Gebet, hat viel zur Popularität des Buches Tobit beigetragen, wie auch seine Hervorhebung der Barmherzigkeit als Nächsten- und Gottesdienst, die besonders als siebtes Werk der Barmherzigkeit, „Tote bestatten“, Nachklang in der christlichen Tradition gefunden hat.⁵⁹

Das Buch Tobit ist reich an intertextuellen Bezügen zu biblischen und außerbiblischen Quellen und verdichtet die unterschiedlichen Motive zu einem Erzählstrang, welcher aus der Perspektive Tobits, der Hauptperson des Buches, Erfahrungen mit Gott theologisch reflektiert. Die Reflexion steht in gedanklicher Nähe zur Fragestellung dieser Untersuchung, die eine der Grundproblematiken jedes religiösen Glaubens ausdrückt: Welche Bedeutung ist menschlichem Leid vor dem Hintergrund des

⁵⁹ Vgl. DESELAERS, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie 15.

Handelns Gottes beizumessen? Das Buch Tobit zeigt in Person des frommen Gerechten bewährte Wege zum Verständnis auf.

Inhalt

Die Unterteilung des Aufbaus in Exposition, Hauptteil und Epilog folgt der Gliederung von Helmut Engel (einzelne Versangaben können jedoch von der Gliederung abweichen, da Engel von der Textform G^{II} ausgeht; Näheres zur Unterscheidung der Textformen s.u. 46f.).⁶⁰

Der Buchtitel der Erzählung beginnt mit einer kurzen Darstellung der Eckdaten des bisherigen Lebens von Tobit, um davon ausgehend sein eigentliches Geschick im assyrischen Exil entfalten zu können (1,1f.).

Exposition (1,3-3,17):

Tobit gibt in eigenen Worten wieder, wie er während seines Lebens in der Heimat den Geboten des Gottesvolkes nachgekommen ist und die jährlichen Wallfahrten nach Jerusalem unternommen hat (1,3-9). Seine inneren Beweggründe lassen ein Ethos tiefster Gläubigkeit erkennen, das auch später im Exil Markstein für Tobits Handlungen an Mitmenschen sein wird:

„Ich, Tobit, habe mich mein ganzes Leben lang an den Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit gehalten und ich habe den Brüdern aus meinem Stamm und meinem Volk, die mit mir zusammen in das Land der Assyrer nach Ninive gekommen waren, aus Barmherzigkeit viel geholfen.“ (1,3)

Nach diesem ersten Rückblick folgt eine Schilderung Tobits von seiner wechselvollen Geschichte in Ninive, wo er zuerst zum Einkäufer am Hof Salmanassars aufsteigt, später vor dessen Nachfolger Sanherib flüchten muss, da er verbotenerweise die Toten seines Volkes bestattet, und letztlich nach erfolgter Rückkehr ein großes Unglück hinnehmen muss: Nachdem Tobit wieder einen Toten begräbt (anstatt die Feier seiner Rückkehr zu begehen), schreitet er ermüdet zu seinem Haus zurück, setzt sich zum Schlafen an die Hofmauer und verliert sein Augenlicht, weil Sperlinge ihren Kot auf seine offenen Augen fallen lassen. Tobits Frau Hanna nimmt zudem das Unglück ihres

⁶⁰ Vgl. ENGEL, Das Buch Tobit 279-281.

Ehemanns zum Anlass, ihm die Sinnlosigkeit seines Unternehmens, jedem Menschen gerecht und barmherzig zu begegnen (selbst den Verstorbenen!), offen vor Augen zu führen (1,10-2,14).

In tiefster Trauer überantwortet er sein Geschick dem Willen Gottes: Tobit gibt in seinem Gebet (3,1-6) zu verstehen, dass er nicht mehr länger leben möchte, aber überlässt es schließlich Gott selbst, über sein Dasein zu entscheiden: „Tu also mit mir, was dir gefällt.“ (3,6)

Zum selben Zeitpunkt erleidet im fernen Medien Sara ein vergleichbares Schicksal: Sie wird aufgrund eines bösen Dämons von ihren Mägden geschmäht und wendet sich im Gebet an Gott, der sie von ihrem Leiden erlösen soll (3,7-15).

Die auseinanderliegenden Ereignisse werden in 3,16f. zusammengeführt: „Das Gebet beider, Tobits und Saras, fand Gehör bei der Majestät des großen Rafael. Er wurde gesandt, um beide zu heilen“. Mit dem Auftreten des Engels Rafael wird also ein neuer Handlungsspielraum eröffnet, der die Wege der Hauptpersonen kreuzen lässt und ihr Leid durch die Hilfe der Mitmenschen, die vom verborgenen Heilswillen Gottes geleitet werden, überwindet.

Hauptteil (4,1-13,18):

Vorerst weiß Tobit jedoch noch nichts von einem Engel und gibt angesichts seines bevorstehenden Todes seinem Sohn Tobias Ratschläge für ein gerechtes Leben vor Gott. An das letzte Vermächtnis Tobits schließt sich sein Hinweis an, Tobias möge das Geld holen, an das sich sein Vater kürzlich erinnert hat (4,1-21). Rafael wird von Tobias für die Reise nach Medien angeworben, wo Tobit in seiner Zeit als Einkäufer am Hof das Geld bei Gabaël hinterlegt hat (5,1-5,23).

Indem die beiden nach Medien aufbrechen, verbinden sich die weit voneinander entfernten Handlungsorte: Unter dem Namen Asarja («Als Helfer erweist sich JHWH»⁶¹) begleitet Rafael Tobias bis nach Ekbatana, wo er ihn in seinen Plan einweihet, dass Sara die Frau von Tobias werden soll. Mithilfe von Leber, Galle und Herz eines

⁶¹ DESELAERS, Das Buch Tobit 817.

Fisches, die Tobias auf Anraten Rafaels als Arzneimittel bei sich behalten hat, gelingt es Tobias tatsächlich, die Hochzeitsnacht mit Sara, die von einem bösen Dämon heimgesucht wird, glücklich zu überstehen. Nachdem Raguël schon am Abend davor Tobias seine Tochter Sara feierlich zur Frau gegeben hat, veranstaltet er nun ein vierzehntägiges Hochzeitsfest für die beiden. Rafael begibt sich in der Zwischenzeit nach Rages in Medien, um das Geld abzuholen, bevor er gemeinsam mit Tobias und Sara die Heimreise nach Ninive antritt (6,1-10,14).

Nach langem und sorgenvollem Warten können die Eltern ihren Sohn Tobias mit seiner Frau Sara endlich in die Arme schließen. Tobit wird durch Aufstreichen der Fischgalle auf seine Augen von der Blindheit geheilt und richtet ein siebentägiges Hochzeitsfest für die Brautleute aus (11,1-19).

Während Tobit Rafael den Lohn für seine Verdienste als Reisebegleiter von Tobias geben möchte, spricht Rafael ohne Umschweife aus, wer sich hinter seiner Erscheinung verbirgt (12,1-22): „Ich bin Rafael, einer von den sieben heiligen Engeln, die das Gebet der Heiligen emportragen und mit ihm vor die Majestät des heiligen Gottes treten.“ (12,15)

Beeindruckt von der Aussage des Engels, wonach dessen Gegenwart ständiger Begleiter der gerechten Taten, aber auch des klagenden Gebets von Tobit war (vgl. 12,12-14), setzt Tobit zu einem Lobgesang (13,1-18) von der zukünftigen Herrlichkeit der Stadt Jerusalem⁶² an.

Epilog (14,1-15):

Im Schlussteil spricht Tobit letzte testamentarische Bestimmungen für seinen Sohn Tobias und dessen Familie aus (14,1-11). Im Mittelpunkt steht wie zu Beginn der Erzählung wieder die Erkenntnis Tobits, von deren Gültigkeit Tobits lebenslange Frömmigkeit eindrücklich Beweis gibt:

„Alle, die den Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit gehen, werden sich freuen; sie werden Gott, den Herrn, lieben und ihren Brüdern Gutes tun.“ (14,7)

⁶² Vgl. DESELAERS, Das Buch Tobit 831.

Die kurze Notiz von Tobias' Leben nach dem Tod seines Vaters und seinem Umzug nach Ekbatana (auf Tobits Prophezeiung des Untergangs Ninives hin), wo er seinen Schwiegervater beerbt und hochbetagt stirbt, bildet den Abschluss des Buches (14,12-15).

Entstehungszeit

Obwohl vorausgeschickt werden muss, dass es innerhalb der Diskussion um die richtige Datierung des Buches Tobit keine einheitliche Meinung der Forschung gibt, kann man mögliche Zeitpunkte der Entstehung in mehrerlei Hinsicht feststellen: Gattungskritik sowie im Allgemeinen inhaltliche Nähe zu bestimmten Stoffen und Motiven der biblischen bzw. außerbiblischen Literatur legen nahe, dass die Tobit-Erzählung der Entstehung nach zwischen dem 3. und 2. Jh. v. Chr. anzusiedeln ist.⁶³ Spätestens bis zur Makkabäerzeit dürfte das Buch fertiggestellt worden sein, denn es gibt keine Berührungspunkte mit der „antiheidnischen Haltung“⁶⁴ jener Zeit. Das Verbot für Juden, tote Volksgenossen zu begraben, könnte nach Engel jedoch Hinweis auf mögliche Differenzen mit Machthabern der Makkabäerzeit sein,⁶⁵ was wiederum einen entsprechenden zeitlichen Bezug nahelegen würde. Aufgrund sprachlicher und inhaltlicher Übereinstimmung (Vorstellungen zu Endogamie, Speisegesetzen, Bestattung u.a.) mit apokryphen Texten, besonders Judit und Daniel, geht Beate Ego ähnlich wie Helen Schüngel-Straumann (s.o.) von einer eingrenzenden Datierung ins späte dritte oder frühe zweite Jh. aus.⁶⁶

Entstehungsort

Wenn schon die Bestimmung der genauen Entstehungszeit innerhalb der Rezeptionsgeschichte des Buches Tobit mit mancherlei Problemen einhergegangen ist, so gilt dies in noch größerem Ausmaß für eine präzise Lokalisierung der

⁶³ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 39.

⁶⁴ EGO, Buch Tobit 899.

⁶⁵ Vgl. ENGEL, Das Buch Tobit 286.

⁶⁶ Vgl. EGO, Buch Tobit 899f., ebd.: Auswahl an Datierungsversuchen, welche die diesbezügliche Meinungsverschiedenheit der bisherigen Forschung, v.a. mit Blick auf die Bestimmung einer zeitlichen Obergrenze der Entstehung, widerspiegelt.

Textentstehung. Im Wesentlichen wurden in der Vergangenheit drei Entstehungsorte diskutiert:⁶⁷ Ägypten, die östliche Diaspora und Palästina. Während sich Paul Deselaers für Alexandria in Ägypten stark macht („Im Spektrum der bisherigen Erklärungsmöglichkeiten scheint die Ägypten-These am wenigsten entkräftet zu sein, ohne daß sie damit schon erwiesen ist.“⁶⁸), spricht sich ein Großteil der heutigen Forscher/Forscherinnen für die östliche Diaspora oder Palästina aus.⁶⁹

Gegen Ägypten spricht hauptsächlich die geschilderte Flucht des Dämons Aschmodai „in den hintersten Winkel Ägyptens“ (8,3), Ägypten erscheint hier in weiter Ferne und wird sehr negativ bewertet. Gegen das israelitische Gebiet spricht wiederum die unumgängliche Situation, aus der heraus das Buch verfasst wurde: Die Diaspora ist nämlich allgegenwärtig und lässt mit hoher Wahrscheinlichkeit darauf schließen, dass das Buch Tobit außerhalb Palästinas entstanden ist.⁷⁰

Dennoch muss bei der übriggebliebenen These von der östlichen Diaspora nicht unbedingt an eine geografisch weit von Palästina entfernte Herkunft gedacht werden. Schüngel-Straumann plädiert für Antiochia im benachbarten Syrien: „Da es sich um eine *Stadt* handeln muß, die nicht zu weit weg vom eigentlichen Kernland Palästina entfernt ist, scheint mir Antiochia am wahrscheinlichsten zu sein [...]. Ein strikter Beweis läßt sich aber nicht führen.“⁷¹

Textgeschichte

Als Textgrundlage für die unterschiedlichen Übersetzungen des Buches Tobit ins Altgriechische können die Qumran-Fragmente herangezogen werden, die einem nicht mehr rekonstruierbaren Original in semitischer Sprache folgen (s.o.). Die Fragmente der Tobit-Erzählung liegen in aramäischer bzw. hebräischer Fassung vor, wobei

⁶⁷ Vgl. RABENAU, Studien 175-178.

⁶⁸ DESELAERS, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie 332.

⁶⁹ Vgl. EGO, Buch Tobit 898.

⁷⁰ Vgl. ebd. 898.

⁷¹ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 41.

anschließend an Engel das Aramäische (Großteil der aufgefundenen Fragmente) als Vorlage für eine hebräische Übersetzung angesehen werden kann.⁷²

Weitere Übersetzungen des Buches Tobit ins Lateinische, Syrische, Koptische, Äthiopische und Armenische basieren allesamt auf Textfassungen in Griechisch.⁷³

Die griechischen Rezensionen des Buches Tobit können zu drei Versionen zusammengefasst werden:⁷⁴ Die Textfassung G^I gilt als eine „glättende Bearbeitung von G^{II}“⁷⁵, ist somit kürzer, weniger detailliert, aber sprachlich eleganter. Einzelne Autoren gehen von einer gegenseitigen Beeinflussung der beiden Textversionen aus.⁷⁶ G^{III} nimmt sowohl Textelemente von G^I als auch von G^{II} auf und kann so als sekundäre griechische Textform betrachtet werden. Die Einheitsübersetzung schließt sich G^I an, weshalb sich die Zitate aus dem Buch Tobit in der vorliegenden Arbeit ebenso auf G^I stützen (in einzelnen Fällen kann jedoch mit Textpassagen aus G^{II} verglichen werden).

Aufgenommene Motive

Da das Buch Tobit durch seine Gesamthandlung enthüllt, dass es unzweifelhaft fiktive Züge trägt (man vergegenwärtige sich etwa die lange Zeitspanne vom Beginn des Exils bis zur Zerstörung Ninives, die im Leben von Tobit bzw. Tobias zusammengefasst wird), verwundert es nicht, dass eine Unzahl an verschiedensten Motiven in das Buch aufgenommen worden ist.

Der überwiegende Teil der Motive stammt aus der Bibel selbst:

„Wesentliche Erfahrungen und Hoffnungen aus der Geschichte Israels und Judas von den Anfängen bis in die Exilszeit sind in die Erzählung einbezogen, literarisch gestaltet

⁷² Vgl. ENGEL, Das Buch Tobit 278f.

⁷³ Vgl. EGO, Buch Tobit 881-883.

⁷⁴ Vgl. ebd. 875f.

⁷⁵ DESELAERS, Das Buch Tobit 818.

⁷⁶ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 40, anders DESELAERS, Das Buch Tobit 818. Deselaers gibt außerdem eine abweichende Darstellung: Das Buch Tobit setzt sich nach Deselaers' literarkritischer Analyse aus einer Grundschicht und drei Erweiterungsschichten zusammen (vgl. DESELAERS, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie 374-500).

und als theologisch relevant gekennzeichnet mit Hilfe des Motiv- und Überlieferungsschatzes der älteren Bücher der Bibel.⁷⁷

Von den vielen Querverweisen des Buches Tobit auf andere biblische Texte, vor allem in Form von Testaments-, Lied- und Gebetstexten, Sprichwörtern und Lehren,⁷⁸ sind in erster Linie hervorzuheben: Die Parallelen zur Brautwerbung für Abrahams Sohn Isaak (Genesis 24)⁷⁹, die Ähnlichkeit des Hymnus Tobits (Kap. 13) mit jesajanischen Prophezeiungen (Jesaja 54; 60-62; 66), die zitierten Stellen aus Amos (Tob 2,6) und Nahum (Tob 14,4), wobei die Fassung G^I in Tob 14,4 Jona anstatt Nahum (G^{II}) nennt, und des Weiteren die Übereinstimmung mit der Engelsthematik (Exodus 23) und Jakobs Reise zu Labans Töchtern (Genesis 29).

Eine besondere inhaltliche Nähe besteht zum Buch Hiob:

„So scheint die Erzählung mit dem Thema des Leidens des Gerechten auch auf die Hiobsgeschichte zu rekurren; auffälligerweise finden sich hier aber keine sprachlichen Anspielungen, sondern lediglich eine Motiventsprechung, wenn die beiden Protagonisten Zielpunkt des Vorwurfs und der Anklage ihrer Ehefrauen werden.“⁸⁰

Außer der Aufnahme biblischer Motive sind stilistische und inhaltliche Anleihen bei Märchenstoffen immer wiederkehrendes Thema der Tobit-Erzählung. Neben dem Märchen vom dankbaren Toten⁸¹, der Braut des Unholds oder dem großen Fisch,⁸² welches auch im Buch Jona ausgestaltet wird, ist das Aufgreifen des Achikarstoffes ein Charakteristikum des Buches Tobit (wie auch des Buches Judit), das sich von Beginn an durch die ganze Erzählung zieht.

Der Roman von Achikar, „hoher Beamter unter dem assyrischen König Asarhaddon“⁸³, und dessen Rettung vor seinem Neffen Nadan (ermöglicht durch bedingungsloses

⁷⁷ ENGEL, Das Buch Tobit 284.

⁷⁸ Vgl. ebd. 284.

⁷⁹ Vgl. den ausführlichen Exkurs: Die Beziehungen zu Gen 24 (Isaaks Werbung um Rebekka) in SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 129-131.

⁸⁰ EGO, Buch Tobit 889; vgl. den Exkurs: Die Frau Ijobs im Test Ijob in SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 74-76, welcher ein gegenteiliges Bild zur negativen Deutung der Ehefrauen von Tobit und Hiob entwirft.

⁸¹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 38.

⁸² Vgl. ENGEL, Das Buch Tobit 284.

⁸³ DESELAERS, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie 439.

solidarisches Handeln Achikars an seinen Mitmenschen) trägt selbst märchenhafte Züge. Er wird vom Tobit-Buch, dessen Rahmenhandlung vor der Folie der Lebensweisheit Achikars besser verstehbar ist, aufgenommen, aber an einigen Stellen stark abgewandelt, um die Parallelen zwischen Achikar und Tobit noch stärker zu verdeutlichen.⁸⁴

Der im Buch Tobit erwähnte Dämon *Aschmodai* (3,8) geht auf den zoroastrischen bösen Gegenspieler *Angra Mainyu* des guten Schöpfergottes *Ahura Mazda* bzw. wohlwichtigsten Geistes *Spenishta Mainyua* zurück und ist als *Asmodaios* (gräzisierte Form von *Aeshma*, „Wut“, und *Daeva*, „Dämon“;) eine den Dämonen übergeordnete böse Macht,⁸⁵ die „im Verlauf der paränetischen Erzählung [A.d.V.: des Buches Tobit] eine Folie für die Präsentation der Machtfülle des eigenen Gottes bzw. des ihn stellvertretenden Engels Raphael bildet. Die in diesem Fall sehr selektive Rezeption eines persischen Dämonenbildes geht also mit einer massiven innerjüdischen Neukontextualisierung einher.“⁸⁶

Aufgrund der fiktiven Komposition bestimmt Engel die Gattung des Buches Tobit als „romanhafte theologische Lehrerzählung“⁸⁷, welche die einzelnen Textgattungen des Buches (Reisebericht, Legende, Midrasch u.a.) zu einem stimmigen Ganzen integriert.

Tradition

Im Verlauf der Kanonbildung gab es unterschiedliche Entwicklungen zwischen dem Judentum und Christentum: Der hebräische Kanon (wie auch protestantische und orthodoxe Kanones) zählt das Buch Tobit im Gegensatz zum römisch-katholischen Kanon nicht zu den Heiligen Schriften, weshalb es dort den Rang einer apokryphen Schrift einnimmt.⁸⁸

⁸⁴ Vgl. die genaue Darstellung der intertextuellen Beziehungen zwischen dem Achikarstoff und dem Buch Tobit in DESELAERS, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie 438-448.

⁸⁵ Vgl. zur altiranischen Vorstellungswelt des avestischen Zoroastrismus und der Einordnung des Dämons Aschmodai in diesen Kontext: AHN, Ein Gegengott und viele Dämonen 20-23.

⁸⁶ Ebd. 23.

⁸⁷ ENGEL, Das Buch Tobit 286.

⁸⁸ Für eine eingehendere Behandlung möglicher Gründe für eine Nichtaufnahme in den hebräischen Kanon, vgl. MOORE, Tobit 48-52; 185. Besonderes Interesse weckt das Hauptargument Carey A. Moores,

Dennoch blieb es innerhalb des Judentums über die Jahrhunderte ein beliebtes Lehrstück für das Endogamiegebot und Bestattungsvorschriften, ebenso wie es in christlichen Kreisen zur allegorischen Umdeutung des Fisches zu Christus und (in der Volksfrömmigkeit) der Hochzeitsnacht von Tobias und Sara zu den drei sogenannten „Tobiasnächten“ (ein moralisierendes Sinnbild der enthaltsamen Vorbereitung auf die eigentliche Hochzeitsnacht) gebraucht wurde,⁸⁹ nebst weiteren Traditionen rund um die Lehre von (Schutz-)Engeln und den Werken der Barmherzigkeit (s.o. 41).

Die vorangehenden Betrachtungen, die einen summarischen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zum Buch Tobit bieten, können aufzeigen, welchen ungemeinen Reichtum das Büchlein vom Lebensgeschick Tobits und seiner Familie birgt. Ohne im Detail auf all die theologischen Facetten des Buches einzugehen, geben sie einen Eindruck von der Glaubens- und Vorstellungswelt des damaligen Judentums und seiner Heiligen Schrift. In den Leitgedanken im nächsten Kapitel werden die nuancierten theologischen Aussagen des Buches aufgegriffen und auf die Frage dieser Arbeit hin spezifiziert. Die große Bandbreite an theologisch bedeutsamen Inhalten macht es natürlich nötig, eine Auswahl zu treffen, welche jedoch nicht den Gesamtzusammenhang des Buches zerreißt, sondern notwendigerweise den kontextuellen Bezug wahren muss, um ein sinnvolles Vorgehen zu ermöglichen.

2.2. Interpretation: Leitgedanken

Leitgedanke 1

Das Ineinanderwirken von Gott und Mensch vollzieht sich als Weg, der vom Strafgericht Gottes bis zum lebensrettenden Heil für die Menschen reicht.

„Er züchtigt uns wegen unserer Sünden, doch hat er auch wieder Erbarmen. Er führt uns aus allen Völkern zusammen, von überall her, wohin ihr verschleppt worden seid. Wenn ihr zu ihm umkehrt, von ganzem Herzen und ganzer Seele, und euch an seine Wahrheit

wonach die fehlende Vorstellung von einem Leben nach dem Tod Grund für die Nichtaufnahme gewesen sein soll.

⁸⁹ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 45f.

haltet, dann kehrt er sich euch zu und verbirgt sein Angesicht nicht mehr vor euch.“ (Tob 13,5f.)

Die Wegmetapher

Das Leben ist von Gott umfassen und hält für den Menschen die unterschiedlichsten Wegstrecken bereit, die seinen ganzen Einsatz erfordern. Die einzelnen Etappen des Lebens geben den Blick frei auf den Weg, der dem Menschen von Gott gebahnt wird und ihn in eine zeitübergreifende Heilsperspektive mit seinem Schöpfer zu stellen vermag.

Das Motiv vom Weg, griech. ὁδός⁹⁰, drückt die Bewegung aus, in die Gott den Menschen von Beginn seines Lebens weg hineinnimmt, und begegnet an markanten Stellen des Buches Tobit als zentraler Begriff der Heilsthematik (1,3; 3,2; 5,17; 11,4f.; 14,7). Die unzertrennlichen Beziehungen der Wegmetapher zu den anderen Leitbegriffen des Buches, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit (vgl. 3,2), sollen an dieser Stelle nur angedeutet werden, eine ausführliche Darstellung folgt im nächsten Leitgedanken. So viel sei schon vorab gesagt: Das Sinnbild des Weges fungiert gewissermaßen als Bindeglied zwischen den anderen Schlüsselbegriffen.

Wenn man begreifen will, wie das Ineinanderwirken von Gott und Mensch im Buch Tobit vonstattengeht, muss es zuerst als originärer Anspruch Gottes an den Menschen bedacht werden, als Angesprochenensein von Gott her:

„Ein planvoll entworfenes System von Leitworten weist auf die Verschränkung der menschlichen mit der göttlichen Welt hin. Dadurch wird das erzählte Geschehen in seiner Tiefendimension eine Gottesgeschichte. [...] Dieses Gehen des Weges führt in die Rettung.“⁹¹

Der Ausgangspunkt der Beziehung ist gottgewirkt, der Mensch gibt Antwort auf das initiale Handeln Gottes an seiner Schöpfung. Doch wie kann wirkliche Begegnung gedacht werden und was sind konkrete Wege der Gotteserfahrung?

⁹⁰ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 48: „Das Stichwort ist doppeldeutig, es bezeichnet sowohl den (profanen) Weg des Menschen, dann aber auch den Lebensweg, schließlich den Weg Gottes mit dem Menschen. Diese Mehrschichtigkeit durchzieht die ganze Erzählung.“

⁹¹ DESELAERS, Das Buch Tobit 818.

Der Engel Gottes

Anhand des Beispiels vom Engel Rafael, handlungsbestimmender Protagonist der Tobit-Erzählung an der Schnittstelle des Zusammenwirkens von Gott und Mensch, kann die Vielschichtigkeit der wahrgenommenen Gegenwärtigkeit Gottes (skizzenhaft) charakterisiert werden, wobei eine erschöpfende Letztbestimmung der Individualität der personalen Beziehung nicht gerecht wird (d.h. die Situation im Buch Tobit ist mit derjenigen anderer Menschen nicht einfach gleichzusetzen!) und folgedessen ausbleiben muss. Bestimmende Einzelmomente des Auftretens des Engels Rafael für Tobit und seine Angehörigen sind:

1. Rafael tritt Tobit und seinem Sohn Tobias als Mitmensch und auf Augenhöhe gegenüber (vgl. 5,10-14). Der Engel ist somit Teil ihrer Lebenswelt und keine transzendente Schicksalsmacht oder innerweltliche Autorität, die sich der Begegnung mit dem Menschen grundsätzlich entziehen. Gottes Präsenz wird als Solidarität unter Mitmenschen ausgewiesen – die Frage, inwieweit sie die Indienstnahme von Menschen und dementsprechend eine Vermittlung Gottes bzw. mit anderen Worten: eine Vertretung Gottes in Gestalt von Menschen impliziert, kann Anlass missverständlicher Spekulationen sein, ausgehend von einer statischen Gottesvorstellung, welche Menschen vereinnahmt anstatt ihnen Raum bei Gott zu geben.

2. Das Auftreten Rafaels geht über seine äußere Gestalt hinaus: Der Engel Gottes ist mehr als seine sichtbare Erscheinung vor den Augen von Tobit und Tobias (12,19). Hinter den Erfahrungen mit Rafael verbergen sich ungeahnte Tiefendimensionen, die Gottes Gegenwart ausdrücken. Das innere Geschehen gibt den Blick auf Gott frei, indem er als derjenige erkennbar wird, der durch seine Taten Handeln ermöglicht (12,22). Das ist nicht mit einem direkten Zugriff auf Gott zu verwechseln (Fixieren des statischen Gottesbildes, s.o!), vielmehr wird in der Mehrdimensionalität menschlicher Erfahrungen sein heilvolles Wort für die Menschen offenbar.

3. Die Radikalität der verborgenen Gegenwart Gottes äußert sich durch das Bekenntnis Rafaels, selbst in Zeiten des Leides Tobit treu beigestanden zu sein:

„Auch als du ohne zu zögern vom Tisch aufgestanden bist und dein Essen stehen gelassen hast, um einem Toten den letzten Dienst zu erweisen, blieb mir deine gute Tat nicht verborgen, sondern ich war bei dir.“ (12,13)

Im Engel wird so anschaulich, wie weit Gottes Heilshandeln für die Menschen reicht und wie es sich in der unabgrenzbaren Dynamik des Lebens als tragender Urgrund menschlicher Existenz erweist. Die Unsichtbarkeit Gottes bleibt somit ein unergründliches Phänomen, dessen Wirkkraft in der sichtbaren Welt nur deutend erfasst werden kann.

Inwiefern das Gebet die Grundgestalt der Gott-Mensch-Beziehung bildet, besonders in Form der Erinnerung an die Heilstaten Gottes (vgl. 8,6), und welche möglichen Erkenntnisse hierbei aus einer Betrachtung der Tradition erwachsen, wonach Engel vor allem die Funktion der Vermittlung von Gebeten an Gott haben (12,12), wird Thema des untenstehenden fünften Leitgedankens zum Buch Tobit sein.

Von der Läuterung zum diesseitigen Heil der Menschen

Dem im Buch Tobit geschilderten Strafgericht Gottes, womöglich ein Nachhall der Wehklagen Hiobs und der von ihm aufgeworfenen Theodizeefrage (s.o. 48), entgeht wohl kein Mensch, insofern er in die Geschichte des Gottesvolkes eingebunden bleibt:

„Auch jetzt treffen mich zu Recht deine harten Strafen, die du über mich kommen lässt wegen meiner und meiner Väter Sünden. Denn wir haben deine Gebote nicht gehalten und haben den Weg deiner Wahrheit verlassen.“ (3,5)

Die Frage, ob dasselbe auch für andere Völker oder die globale Menschheitsgeschichte gilt, ist jedoch müßig, da die streng „jüdisch-jerusalemische Orientierung“⁹² der Tobit-Erzählung kaum Aufschluss darüber gibt - wenngleich der prophetische Lobgesang auf die zukünftige Völkerwallfahrt nach Jerusalem durchaus an eine universelle Weitung der innerjüdischen Perspektive Tobits denken lässt. Sicher ist jedenfalls, dass das Buch Tobit das durch Gott ermöglichte Heil (nach Durchlaufen

⁹² ENGEL, Das Buch Tobit 283.

einer Phase der Läuterung) keineswegs im Jenseits erwartet, sondern hier auf Erden,⁹³ womit gleichzeitig auch feststeht, dass es von vergänglicher Gestalt ist. Die Errettung durch Gott spiegelt sich auch in der eigenen Nachkommenschaft und den damit gegebenen Möglichkeiten eines würdigen Begräbnisses wider, obwohl das Heil vom Menschen nicht erzwungen werden kann:

„Der Gegensatz [A.d.V.: zu Achikar] wird besonders deutlich an der Sorge um ein würdiges Begräbnis: Tobit hatte, um anderen ein solches zukommen zu lassen, Diskriminierung und Vermögensverlust auf sich genommen, auch seine Erblindung traf ihn in solchem Zusammenhang; am Buchende wird ausführlich erzählt (14,11-13), dass Tobias seine Eltern und Schwiegereltern würdig begräbt.“⁹⁴

Leitgedanke 2

Dem Bösen entspricht zugleich eine Todesdynamik, welcher nur in der gläubigen und erinnernden Hinwendung zu Gott und im gelebten Ethos seiner Gebote entgangen werden kann.

„Da wurde ich traurig und begann zu weinen. In meinem Schmerz betete ich: Herr, du bist gerecht, alle deine Wege und Taten zeugen von deiner Barmherzigkeit und Wahrheit; wahr und gerecht ist dein Gericht in Ewigkeit.“ (Tob 3,1f.)

„Tu also mit mir, was dir gefällt. Lass meinen Geist von mir scheiden; lass mich sterben und zu Staub werden! Es ist besser für mich, tot zu sein als zu leben. [...]“ (3,6)

„Das Gebet beider, Tobits und Saras, fand Gehör bei der Majestät des großen Rafael. Er wurde gesandt, um beide zu heilen [...]“ (3,16f.)

Errettung durch Gott

Tobit überantwortet sich im Gebet dem Willen Gottes, von dessen heilvoller Absicht das ganze Glaubenswissen Israels Zeugnis ablegt und welcher die menschlichen Handlungen umrahmt. Erinnernte Zeichen der Nähe Gottes werden von Tobit bruchstückhaft erkannt und betend aufgearbeitet, wobei die vertrauende Beziehung

⁹³ Vgl. MOORE, Tobit 32f.

⁹⁴ ENGEL, Das Buch Tobit 284.

zu Gott der erfahrenen Not des Augenblicks nicht entgegensteht, sondern erst im Licht des Glaubens ihr eine bestimmte Qualität zuspricht, welche den Todeswunsch Tobits sowohl not-wendig als auch überwindbar macht.

Das immer wiederkehrende biblische Schema von menschlicher Not und dem sie zum Ausdruck bringenden Schrei, auf welchen das Hören Jahwes und seine unmittelbare Hilfe folgen,⁹⁵ zeigt das alle Zeiten – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – umspannende Hoffnungsbild der Errettung der Menschen durch Gott an.

Gemeinsame Wege der Errettung

Die Bewältigung der Todesdynamik geschieht mittels einer ihr entgegengesetzten Bewegung, welche durch Lobpreis des Lebensspenders und praktizierte Torافرömmigkeit im Dienste menschlichen Lebens Glauben je neu auslegt und die menschliche mit der göttlichen Welt verschränkt.

Der in die Gottesgegenwart gestellte Beter wird als leidender Gerechter nicht einfachhin rehabilitiert in der Weise, dass Gott an die Stelle seiner Freiheit treten und ihn für Vergangenes entlohnen würde, sondern als selbst Geretteter rettet er auch andere. Diese Umkehrung der Todesdynamik durch geleistete Hilfe von Menschen, wie sie auch im Zentrum der Hochzeitsnacht von Tobias und Sara (8,1-9) steht, ist ein Stück weit Transparentmachen der erfahrenen Gottesgegenwart oder ungetrübtes Sehen (vgl. 11,13f.) der gemeinsam beschrittenen Wege und ihres geglückten Aus-gangs.

Der Lobpreis Gottes beschränkt sich in diesem Sinne nicht auf das Gebet allein, er ist auch im Aktivwerden der Menschen angesichts der gegenwärtigen Taten Gottes, als gesprochenes Gotteslob beglaubigt, zu finden. Das im Gebet Erkannte wird nahtlos im eigenen Handeln fortgesetzt und bildet somit die Folie, vor deren Hintergrund das menschliche Leben in geordneten Bahnen – fußend auf langfristigen vertrauensvollen Beziehungen zwischen Gott und Mensch - verlaufen kann.

⁹⁵ Vgl. DESELAERS, Das Buch Tobit 818.

Gutes und Böses auf dem Weg

Diese vitale Beziehung impliziert im Letzten das Überschreiten der Denkkategorien von Gut und Böse, welche im Ganzen des Glaubens, durch Gotteslob und gelebte Solidarität Bindeglied der systematischen Einheit von Gott und Mensch, aufgehoben und auf neue Weise in Kraft gesetzt werden. Auf die Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf hin geordnet sind sie nunmehr nicht isolierbare Teilmomente des einen Vollzugs, der in der scheinbaren Kontingenz des Augenblicks die Grundhaltungen und Setzungen aus der existenziellen Tiefe des Menschseins offenbart.

Auch wenn es noch so verlockend sein mag, den Verlauf des eigenen Geschicks auf die gute bzw. böse Absicht Gottes zu reduzieren (was im Grunde mein persönlicher Entschluss und in diesem Sinne Gebrauchmachen von meiner Freiheit ist, mich ihrer zu entledigen!), wird ein solches Vorgehen der vielschichtigen Gemengelage, welche sich gegen lückenlose Aufklärung sperrt und nur im Annäherungsversuch des Glaubens bestimmt werden kann, nicht gerecht. Die Gleichsetzung von Bösem und Gott, oder anders gewendet: die Gleichsetzung von Bösem und Mensch, greifen beide zu kurz und entziehen sich ähnlich wie die Übersetzung von Bösem mit Todbringendem (und in umgekehrter Weise: von Gutem mit Lebendigem) eindeutiger Erkenntnis.

Was bleibt, ist das in alle Richtungen und Zeiten zerklüftete Geheimnis der Existenz, welches dennoch zu denken gibt, was vermittelte und unvermittelte Wege der noch so rätselvollen Einheit mit Gott und ihres vertrauenden Aufrufs zur Gestaltung des menschlichen Lebens aus dem Glauben heraus sein können. Der herausfordernde Blick auf jenes Geheimnis verlangt vom Menschen selbst, der Schöpfung die Grundzüge seiner in Erfahrung gebrachten Hoffnung zu verleihen (vgl. 1. Petr 3,15: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“).

Grundbegriffe der Frömmigkeit: Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Diese Gründe sind die tiefreichenden Fundamente des von Gott gestifteten Sinnes, des Wortes Gottes, das ebenso den Menschen tangiert und ihn als Abbild Gottes zum freien Nachvollzug seiner Berufung befähigt. „Als Leitworte eines integren

Lebenswandels erscheinen dabei [A.d.V.: im Buch Tobit] die Begriffe »Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.«⁹⁶ Sie sind die Grundbegriffe der glaubenden Beziehung von Mensch zu Gott und gleichermaßen Zusammenfassung der lebensumspannenden Torafrömmigkeit Tobits bzw. Vermächtnis des gesammelten Glaubenswissens Tobits für seinen Sohn Tobias (vgl. 14,7). Sie stellen den Tun-Ergehen-Zusammenhang her, auf welchen Tobit zeitlebens zu rekurrieren scheint, wenngleich seine Bestätigung aufgrund der einbrechenden Krisen und Anfragen vorerst ausbleibt.

Es ist somit eine langfristige Perspektive, welche für die Lebensgeschichte Tobits und seiner ganzen Familie einen soliden Orientierungsrahmen, aufbauend auf den Grundfesten der „Trias Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit“⁹⁷, schafft.

Tob 1,3: „Ich, Tobit, habe mich mein ganzes Leben lang an den Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit gehalten und ich habe den Brüdern aus meinem Stamm und meinem Volk [...] aus Barmherzigkeit viel geholfen.“ und 3,2: „Herr, du bist gerecht, alle deine Wege und Taten zeugen von deiner Barmherzigkeit und Wahrheit; wahr und gerecht ist dein Gericht in Ewigkeit.“ zeigen die gegenläufigen Bewegungen an, welche die Eigenschaften Gottes mit menschlichen Wegen verknüpfen und sie als Taten Gottes und der Menschen explizieren.

Die Frömmigkeit Tobits wurzelt in Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit als den Grundkoordinaten seines Gebets und solidarischen Handelns.

Barmherzigkeit:

ἐλεημοσύνη (Barmherzigkeit) kann auch mit „Almosen (geben)“⁹⁸ bzw. Wohltätigkeit oder Mitleid übersetzt werden,⁹⁹ obwohl der eigentliche Sinngehalt des Begriffs darüber hinausgeht: Besonders oft meint er Barmherzigkeit als Grundhaltung, die Gefühl und Tat miteinschließt (12,8; 14,9.11), oder als Wesenseigenschaft Gottes seine

⁹⁶ KARRER/KRAUS, Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare 1317.

⁹⁷ Ebd. 1329.

⁹⁸ Vgl. ebd. 1321.

⁹⁹ MENGE, Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch 226.

Hilfe und sein Erbarmen (13,2; 14,5).¹⁰⁰ Letztere sind Gottes Zorn und der damit korrelierenden Gottesfurcht des Menschen entgegengesetzt, wobei Gottes Zorn als seine ernstgemachte Barmherzigkeit Raum für Interpretationen freilässt.

„Neben der Lebensführung insgesamt rückt Tobits aktives menschliches Verhalten in den Blick, das sich in der Barmherzigkeit konkret und schöpferisch zeigt und sich in vier Bereichen niederschlägt: Verbindung zu Jerusalem (1,4-8), Befolgung des Endogamiegebotes, d.h. Heirat innerhalb der eigenen Sippe (1,9), Beobachtung der Speisegesetze (1,10-14), Bestattung der Toten (1,15-22).“¹⁰¹

Gerechtigkeit:

δικαιοσύνη (Gerechtigkeit)¹⁰² wird in 13,7f. (GII-Textfassung von 13,8 anders als Einheitsübersetzung bzw. Gl: „Kehret um, ihr Sünder, und übt Gerechtigkeit vor seinem Angesicht.“¹⁰³) als Eigenschaft Gottes ausgewiesen, welche der Mensch empfängt und befolgt. Sie ist rettende und heilsame Gerechtigkeit, von Gott ausgehend und das solidarische Handeln des Menschen nach außen betonend. Damit wird sie wesentlich als Bewegung bzw. Veräußerlichung der grundlegenden Haltung der Barmherzigkeit, jedoch nicht als für sich genommener Habitus, verstanden.

Wahrheit:

ἀλήθεια (Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit¹⁰⁴) ist der wohl umfassendste der drei Leitbegriffe im Buch Tobit: In 4,3-21 wird genau ausgeführt, worin die Wahrheit (4,6) besteht, welche Gott und den Mitmenschen geschuldet ist. Wahrheit gründet in Gott (vgl. 3,2) und dem Vertrauen auf die Zuverlässigkeit seiner Wege, die er mit den Menschen geht: „Gottes Handeln in der Welt ist Heilshandeln.“¹⁰⁵ Wahrheit meint

¹⁰⁰ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 101.

¹⁰¹ DESELAERS, Das Buch Tobit 821.

¹⁰² Vgl. KARRER/KRAUS, Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare 1321. Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit gibt MENGE, Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch 183, an: δικαιοσύνη kann auch „Gesetzmäßigkeit“ bedeuten.

¹⁰³ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 164.

¹⁰⁴ MENGE, Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch 34.

¹⁰⁵ RABENAU, Studien zum Buch Tobit 136.

somit im Gegensatz zu einem philosophischen Wahrheitsbegriff die verlässliche Grundordnung und Treue einer Person bzw. Beziehung.¹⁰⁶

Leitgedanke 3

Gott steht insofern mit Bösem in Verbindung, als dass er die Menschen und ganze Völker in Versuchung bringen kann, um so einen Läuterungsprozess in Gang zu setzen.

„Gepriesen sei Gott, der in Ewigkeit lebt, sein Königtum sei gepriesen. Er züchtigt und hat auch wieder Erbarmen; er führt hinab in die Unterwelt und führt auch wieder zum Leben. Niemand kann seiner Macht entfliehen.“ (Tob 13,2)

Persönliche und kollektive Sündhaftigkeit

Tobit und die Angehörigen seines Volkes befinden sich in der Diaspora, gewissermaßen dem Paradebeispiel für Entfremdung von den religiösen Wurzeln Israels, Abkehr von Torafrömmigkeit und der Wahrheit des mosaischen Gesetzes. Als Grund für diese unheilvolle Situation führt 13,5 die Sündhaftigkeit des ganzen Volkes an, ohne genau zu differenzieren, ob damit der gegenwärtige Abfall Israels von seinem Gott Jahwe oder vergangene Schuldthaten gemeint sind (wobei 3,5: „meiner und meiner Väter Sünden“ eine Verstrickung zeitlich getrennter Sünden mehrerer Generationen nahelegt). Die Abhängigkeit des schuldbeladenen Einzelnen von der ihn umgebenden Gemeinschaft gleicht einer Versuchung, welche den Weg zu seinem Heil durch vorgegebene Handlungsmuster und Identitäten einer selbstgerechten Lebenslogik erschwert.

Die Umkehr aus Selbstzentrierung und -entfremdung

„Wenn ihr zu ihm umkehrt, von ganzem Herzen und ganzer Seele, und euch an seine Wahrheit haltet, dann kehrt er sich euch zu und verbirgt sein Angesicht nicht mehr vor euch.“ (13,6)

¹⁰⁶ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 101f.

Der einzige Ausweg aus dem Dilemma der Gefangenheit in fremd- und eigenverschuldeten Verkehren des offenen Wesens des Menschen liegt in der Umkehr: Diese Umkehr ist eine Befreiung zum offenen Miteinander von Gott und Mensch und dementsprechend eine Befreiung aus der Todesdynamik einer Selbstzentrierung, welche unweigerlich zur Selbstentfremdung, zur διασπορά (Zerstreuung)¹⁰⁷ führt. Herz und Seele (vgl. Dtn 6,5) sind hierbei Angelpunkte der Hinwendung zwischen Gott und Mensch, deren Naheverhältnis selbst in Situationen von Verlassenheit gegenwärtig ist: „Darum sollt ihr wissen: Als ihr zu Gott flehtet, du und deine Schwiegertochter Sara, da habe ich euer Gebet vor den heiligen Gott gebracht. Und ebenso bin ich in deiner Nähe gewesen, als du die Toten begraben hast.“ (12,12)¹⁰⁸

Versuchung durch Gott?

Die Versuchungen menschlichen Lebens, welche hinab in die Unterwelt des Todes führen (vgl. 13,2), können jedoch auch ohne Zutun des Menschen ihren unheilvollen Lauf nehmen: Der fromme Israelit Tobit ist ein Paradebeispiel dafür, wie unglücklich miteinander verquickte Ereignisse zur Tragödie, in seinem Falle zum Erblinden, führen, ohne dass seine persönliche oder die kollektive Sündhaftigkeit des Volkes in irgendeiner denkbaren Weise dafür ausschlaggebend wären. Man könnte Tobit einzig und allein vorwerfen, ähnlich den Vorhaltungen seiner Frau: „Wo ist denn der Lohn für deine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit? Jeder weiß, was sie dir eingebracht haben.“ (2,14), dass ihn seine grenzenlose Barmherzigkeit immer wieder in unberechenbare Risikosituationen bringt, denen er sich selbst ausliefert und über die er keine Kontrolle mehr ausüben kann.

Letzteres hat damit zu tun, dass sich Tobit Gottes Handeln überantwortet und damit Ereignisse in Kauf nimmt, welche als von fremder Hand gemachtes Böses bzw. als Einbrechen von verwunschenem Unglück erlebt werden und deren ursprünglicher Sinn

¹⁰⁷ MENGE, Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch 175.

¹⁰⁸ Zum komplexen Verhältnis von Vermitteltheit und Unvermitteltheit der Gott-Mensch-Beziehung s.u. 67f. (Ausführungen zum Engel als Mittler zwischen Gott und Mensch).

auf dem Wege zur Erfüllung der Sehnsüchte und des Guten nicht mit Sicherheit ausgesagt werden kann [ebensowenig wie deren eindeutiger Rückbezug auf Gottes (bösen) Willen]. Trotz aller schemenhaften Zuweisungen, denen die Deutung menschlicher Existenz notwendig unterliegt, ist es eine bewusst gemachte Geschichte Gottes mit den Menschen, in die sich Tobit wie selbstverständlich einordnet:

„Vielmehr hat er auf den Engel und damit auf Gott gehört. Die Ausführung des göttlichen Plans hat damit jedoch zu einer tieferreichenden umfassenden Erfüllung des väterlichen Auftrags und zur Rettung nicht nur für Tobit, sondern auch für Tobias und Sara geführt; all dies hat Gott als wunderbare Dinge gewirkt. Beispielhaft wird damit dargetan, daß und wie menschliches Handeln nach der Weisung Gottes von Gott selbst aufgegriffen, in einen weiteren von Gott geplanten Horizont hineingestellt und in einem tiefen Sinn verwirklicht wird.“¹⁰⁹

Unterscheidende Aufnahme des Bösen durch das Gute (Gottes)

Der langfristige Prozess der Läuterung der Menschen an der Schnittstelle des erinnerten und gegenwärtigen Handelns ganzer Völker und der Menschheit insgesamt, des Handelns Einzelner und des Handelns Gottes grenzt das Gute vom Bösen ab, indem es als not-wendig gemachte Lebensbewährung gleichzeitig das Böse in sich aufnimmt und es geläutert überwindet.¹¹⁰

„Nicht alles, was Menschen quer kommt, sie betrübt, krank macht, Schmerzen bereitet, Vorhaben vereitelt usw., ist schon oder nur Unglück – es kann auch Beginn eines heilsamen Prozesses, einer fälligen Umstellung, wohltuenden Entwicklung, tieferen Reifung zu sich selbst, anderen, zu Gott bedeuten. Oft ist es nachträglich, nach einiger Zeit, die Geduld und Offenheit erfordert, das Sinnvolle, Hilfreiche, Heilende eines im Vordergrund-Bewusstsein als Unglück empfundenen Ereignisses wahrnehmbar.“¹¹¹

Die rückschauende Betrachtung (vgl. Tobits Abschiedsrede 14,1-11) kennzeichnet den Läuterungsprozess wesentlich als Geschehen am Menschen, das nicht aus seiner freien

¹⁰⁹ GROß, Tobit, Judit 43.

¹¹⁰ In diesem Kontext sind ebenso die Auseinandersetzungen um die Theodizeefrage und im Speziellen um die Ohnmachtserfahrung des Todes, in ihrer geballten existentiellen Ernsthaftigkeit von einer Holocaust-Theologie im Sinne der Theologie nach Auschwitz ausgetragen, zu verorten.

¹¹¹ FISCHER, Schicksal in Theologie und Philosophie 274f.

Entscheidung hervorgegangen, sondern als von Gott verantwortete Schöpfung ins Sein gehoben ist.

Leitgedanke 4

Die Bewährung im Leben ist Beweis für die Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes – dem leidenden Gerechten zum Trotz.

„Er aber sagte zu ihnen: Fürchtet euch nicht! Friede sei mit euch. Preist Gott in Ewigkeit! Nicht weil ich euch eine Gunst erweisen wollte, sondern weil unser Gott es wollte, bin ich zu euch gekommen. Darum preist ihn in Ewigkeit!“ (Tob 12,17f.)

Abweis und Wiedereinholen der Gottesfurcht: die Gottesliebe

Die Furcht von Tobit und Tobias vor dem nun offenbaren Engel Rafael (12,15f.) wird im Folgenden von ihm zurückgewiesen. Rafael, dessen Name „Als Heiler/Arzt erweist sich Gott“¹¹² bedeutet, zeigt damit an, dass die Furcht vor ihm bzw. die Gottesfurcht unbegründet ist, wenngleich sie dennoch zur Lebensrealität Tobits gehört, dessen gottesfürchtige Frömmigkeit herausragendes Merkmal seines Glaubens ist. An dieser Stelle wird wiederum deutlich, dass Gottesfurcht kein gegenteiliges Extrem der Gottesliebe ist, wenn sie sinnvoll aufeinander bezogen die Realität des nah-fernen Gottes im Leben des Menschen ausdrücken.

Christologische Weiterführungen: ausdifferenzierte Gottesliebe

Aus christlicher Perspektive ergibt sich zudem ein weiterer Zusammenhang: Die Botschaft des Engels am leeren Grab: „Fürchtet euch nicht! Ich weiß, ihr sucht Jesus, den Gekreuzigten. Er ist nicht hier, denn er ist auferstanden, wie er gesagt hat.“ (Mt 28,5-6a) und Jesu eigene Worte: „Fürchtet euch nicht!“ (Mt 28,10; vgl. Sach 8,13 u.a.) verweisen auf Verstehensmöglichkeiten der Person Jesu Christi, welche das historische Einzelereignis im universellen Ereignen Gottes im Menschen immaniert, um im Ganzen des Geschehens die Liebe Gottes deutlicher hervortreten zu lassen: „Ich bin der Weg

¹¹² DESELAERS, Das Buch Tobit 817.

und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ (Joh 14,6)

Die Unmittelbarkeit der so ermöglichten Gottesbeziehung des Menschen entbirgt dennoch ein Moment der Vermitteltheit, oder anders ausgedrückt: der Differenziertheit, welche mit Beziehung notwendig einhergehen muss und die Spannung des Lebens in gemeinschaftlichen Bezügen ausmacht.

Judit: Prüfung als Gotteserweis

Ein weiteres wesentliches Moment von Beziehungen ist dasjenige der Prüfung: Ausgesprochenes Vertrauen hat sich in Taten zu bewähren, wie sie etwa Judit, „Repräsentantin des Gott treuen Volkes“¹¹³, vollbringt.

„Sie sieht in der gegenwärtigen Notlage eine Prüfung durch Gott, in der das Volk sich wie in vergleichbaren Situationen der Vergangenheit zu bewähren hat. Gleichzeitig kündigt sie eine außergewöhnliche, unerhörte Rettungstat für ihr Volk an, zu der sie sich in inständigem Gebet und durch Fasten von Gott die nötige Kraft erleht.“¹¹⁴

Durch ihr entschiedenes Handeln wird offenbar, wer der wahre Gott ist und dass er Vertrauen in sein Volk setzt, das er niemals verlässt.

Tobias: Umwandlung von Bedrohlichem als Glaubenserweis

Gottes Heil bildet den Zielpunkt seines Gehens mit den Menschen, auf dessen Wegen Bedrohungen bewältigt werden und ihnen auch Gutes abgewonnen wird: Das Heilmittel des Fisches erscheint im ersten Moment bedrohlich (Tob 6,2), ähnlich dem großen Fisch, der Jona verschlingt (vgl. Jona 2,1), erhält in der Folge jedoch eine neue Funktion: Der Fisch wird durch die Entschiedenheit von Tobias, mit der er die Gunst des Augenblicks erkennt und ergreift (6,3), zum Mittel der Heilung seiner Frau Sara und seines Vaters Tobit.¹¹⁵

¹¹³ GROß, Tobit, Judit 57.

¹¹⁴ Ebd. 57.

¹¹⁵ Vgl. die Fischsymbolik, welche besonders im Urchristentum den Glauben an Jesus Christus *vermittelt*. Dem Archäologen und Alttestamentler Othmar Keel zufolge drücken sich in Meerestieren, die nicht selten zu Fabelwesen ausgestaltet wurden, „Unsicherheit und Angst vor dem geheimnisumwitterten

Leitgedanke 5

Der Zuspruch des Segens Gottes lässt Erfahrungen von Unheil deuten und gibt dem Handeln des Menschen Sinn.

„Darauf sagte Tobit zu Tobias: Mach dich fertig zur Reise! Ich wünsche euch alles Gute auf den Weg. Als der Sohn alles für die Reise vorbereitet hatte, sagte sein Vater zu ihm: Mach dich mit dem Mann auf den Weg! Gott, der im Himmel wohnt, wird euch auf eurer Reise behüten; sein Engel möge euch begleiten.“ (Tob 5,17)

Der performative Charakter von Gebet und Glauben

Die Gebete der handelnden Personen des Buches Tobit markieren die Übergänge zwischen den einzelnen Szenen der Erzählung,¹¹⁶ wobei sie die so miteinander verwobenen *Spielräume* (vgl. die humorvoll-ironische Konnotation von 5,17: „sein Engel möge euch begleiten“) zu einem sinnvollen Ganzen konfigurieren, dessen Wegstrecken von einem Handlungsort zum nächsten der Nachgang des Urvertrauens sind, das sich in konkreten Vertrauensverhältnissen realisiert und Erfahrungen von Heil und Unheil dadurch erst *Be-deutung* verleiht.

Glaube ist somit ein performativer Akt zwischen Menschen und Gott, der betend vollzogen wird und stets auf den ihn ermöglichenden (Glaubens-)Grund des Wortes Gottes verweist: Denn es ist zuallererst Gott selbst, der dem Menschen Existenzberechtigung *zu-spricht*, indem er ihn ins Dasein ruft und bittend danach

Meer und das dagegen aufgebotene Vertrauen“ (KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament 64) aus. Die Chaosfluten des Meeres sind grundsätzlich der Wirkmächtigkeit des Gottes „Jahwe“ unterstellt und werden auf diese Weise vom altorientalischen Dualismus des Kosmos entmythologisiert.

Einerseits stehen das Meer und seine oft als unheimlich empfundenen Bewohner stellvertretend für das Kreative und Geheimnisvolle der Schöpfung Gottes (vgl. DERS., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament 64; 66), andererseits wird in der religiösen (Um)-Welt Israels das Böse in Gestalt des Meeres oder von Meerestieren „stärker psychologischen Faktoren“ (vgl. DERS., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament 40) zugeschrieben.

Parallel dazu ist die Zusammenfassung zur Symbolik der Schlange (SCHROER/DERS., Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient 187) zu berücksichtigen: „Gewaltige Schlangen spielen als Repräsentantinnen von Urmächten eine große, nicht unbedingt immer negative Rolle.“

Weitere Anmerkungen zur Fischsymbolik im Buch Tobit finden sich im Exkurs zu Drewermanns tiefenpsychologischer Interpretation der Tobit-Erzählung (s.u.).

¹¹⁶ Vgl. RABENAU, Studien zum Buch Tobit 134.

fragen lässt, was Gründe und Sinnressourcen sein können gegen die Heillosigkeit seiner Zeit. Der Zuspruch des Segens Gottes holt die Zeit wieder ein, um sie erinnernd an vergangene Zeichen Gottes rückzubinden und so die Gegenwart als eine Gemeinschaft von Gott und den Menschen zu qualifizieren. Letztere be-*deutet* den wahren Sinngehalt zwischenmenschlicher Beziehungen, in deren Kontext Segen anderen Menschen zugesprochen wird.

Die Mehrdimensionalität des Gebets

Die verschiedenen Konkretionsebenen des Gebets¹¹⁷ reichen vom Glauben an Gott, den Lebendigen (vgl. 13,1^{LXX})¹¹⁸ - dem Herzstück der mit dem Gebet gesetzten Relationalität -, über Formen des gesprochenen und unausgesprochenen (Segens-)Gebets von Menschen (für andere Menschen¹¹⁹) bis zu den erfahrbaren Zeichen, an denen Gottes Heil abzulesen ist.

„Der Abschiedswunsch der Edna [A.d.V.: Tob 10,13] entspringt der verständlichen Freude des atl Menschen an einer zahlreichen Nachkommenschaft [...]. In ihr erfüllt sich der Segen Gottes, und die frohe Erwartung einer reichen Kinderschar wird Anlaß dafür, daß Tobias im Dank gegen Gott und mit Segenswünschen für seine Schwiegereltern zur baldigen Heimreise aufbricht.“¹²⁰

Das Gebet bringt in diesem Sinne konkreten Segen, etwa durch Nachkommenschaft, und bricht so die alogische Natur der Welt, welche nicht mehr als launenhaftes Wechselspiel zwischen Heil und Unheil empfunden wird.

¹¹⁷ Vgl. RABENAU, Studien zum Buch Tobit 134f.: „Daneben bezeugen wiederholt Begriffe wie εὐλογία [...], εὐλογέω [...] und ἔξομολογέω [...] eine rege, wenn auch inhaltlich nicht überlieferte Gebetspraxis. So rechtfertigt seine Bedeutung, auch das Gebet als *Leitgedanken* und wichtiges Stilmittel des Buches zu bezeichnen.“ Merten Rabenau trägt auf diese Weise dem umfassenden Charakter des Gebets, von der Gebetspraxis bis hin zu seiner Stellung als metatheologisches Bindeglied der ganzen Erzählung, Rechnung.

¹¹⁸ Vgl. zum Epitheton „der Lebendige“ Jos 3,10; Ps 42,3; Dan 6,21, in KARRER/KRAUS, Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare 1347. Der Text der Septuaginta lautet wie die beiden Textfassungen G1 und GII (13,2) „Gott, der Lebendige“, während ihn die Einheitsübersetzung mit „Gott, der in Ewigkeit lebt“ (13,2) wiedergibt.

¹¹⁹ Vgl. die als Fürbitten vorgetragenen Segenswünsche in 5,17; 7,17; 10,11-14; 11,17.

¹²⁰ GROß, Tobit, Judit 41f.

Unabsehbare Freude

Dennoch sind die Folgen des Gebets weder vollends einschätzbar, noch einer inneren Notwendigkeit geschuldet: Berechnende *Zugänge* lassen außen vor, dass Gottes Unnahbarkeit auch immer wieder ins Spiel bringt, was dem Menschen fernliegt, um alle, die den Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit gehen, zu erfreuen (vgl. 13,7). Die Liebe Gottes entspricht dabei einer Eigenlogik, welche einerseits vom Menschen durchschaut (vgl. Tobits Sehen 11,13f.) und in barmherzigen Taten befolgt werden kann, ihm andererseits aber auch Rätsel aufgibt, von denen er sich gottesfürchtig distanziert, während ihm im gleichen Moment aus ihrer Annahme ebenso Freude erwächst.¹²¹

Realistischer Optimismus

„Durch den Bezug zwischen dem anfänglichen Bittgebet und dem Hymnus wird die Figur des Tobit zum Paradigma für die Bewegung von der Not zur Freude [...], die ihren Grund in Gottes Rettungshandeln hat, mit dem er den Gebeten der Menschen antwortet.“¹²²

Damit verbunden ist auch eine Grundhaltung des Optimismus, welche nicht unmittelbar mit der momentanen Lebensrealität des Einzelnen übereinstimmen muss, sondern sich erst mit Blick auf die langfristige Lebensperspektive als berechtigt erweist. Ein Beispiel hierfür ist Tobits Haltung im Gegensatz zu seiner Frau, die sich ernsthaft Sorgen um ihren Sohn macht, während Tobit nicht im Fatalismus versinkt und die klar vor Augen stehenden Probleme vor dem Hintergrund des bewährten Vertrauens auf Gott bedenkt (10,1-7).¹²³

Denn Tobit weiß, dass er von Gott begleitet wird, was immer auch geschehen mag: Dies drückt die Gegenwart des Engels Rafael, der sich am Schluss der Erzählung Tobit

¹²¹ Zur Verbindung von Gottesfurcht, Gottesliebe (und der Erfüllung der Gebote) verweist KARRER/KRAUS, Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare 1351 auf Dtn 10,12f.: „Und nun, Israel, was fordert der Herr, dein Gott, von dir außer dem einen: dass du den Herrn, deinen Gott, fürchtest, indem du auf allen seinen Wegen gehst, ihn liebst und dem Herrn, deinem Gott, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dienst; dass du ihn fürchtest, indem du auf die Gebote des Herrn und seine Gesetze achtest, auf die ich dich heute verpflichte. Dann wird es dir gut gehen.“

¹²² EGO, Buch Tobit 895.

¹²³ Vgl. GROß, Tobit, Judit 40f.

und Tobias vorstellt (12,15), aus. Er ist es, der Tobit den fernen Gott nahebringt, ihn spürbar macht, ohne dass Tobit ihn und seinen Mittler direkt erkennt.

Der Engel Rafael

Schüngel-Straumann nennt in ihrem theologischen Kommentar vier Funktionen des Engels Rafael im Tobitbuch: „1. Der Engel fungiert als Reisebegleiter in Männergestalt; 2. Der Engel ist Helfer in Gefahr (Schutzengel); 3. Der Engel übermittelt die Gebete der Hauptpersonen an Gott; 4. Rafaël *heilt*, wie es seinem Namen entspricht (positiv), und er wehrt den Dämon ab (negativ).“¹²⁴

Die Unterordnung der Engel unter Gott, d.h. ihr definitiv nicht-göttliches Wesen, steht in den biblischen Erzählungen nicht zur Diskussion (Gen 18, die Erscheinung Gottes in Gestalt von drei Männern, ausgenommen)¹²⁵. Dennoch stellt sich im Buch Tobit das gemeinsame Handeln Gottes und der Menschen durchwegs als Handeln des Engels Rafael an den Menschen dar, um deren Wohlergehen er sich als Stellvertreter Gottes sorgt.

Das unergründliche Geheimnis Gottes

Wie es 12,19 beschreibt, aß und trank Rafael während der ganzen Zeit nichts, obwohl Tobit, Tobias und ihre Angehörigen seine körperliche Erscheinung vor Augen hatten. Ähnlich verhält es sich mit der folgenden augenfälligen Heterogenität der Aussagen über Rafael: Auf der einen Seite ordnet er sich für die Zeit der Reise mit Tobias mit dem Namen „Asarja“ (ähnliche Wortbedeutung wie „Rafael“¹²⁶) in eine bestimmte Familiengeschichte ein (5,13), auf der anderen Seite gibt er sich als „einer von den sieben heiligen Engeln, die das Gebet der Heiligen emportragen und mit ihm vor die Majestät des heiligen Gottes treten“ (12,15) - als ein Wesen in unmittelbarer Nähe zu Gott - zu erkennen.

¹²⁴ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 160. Eine weitere Funktion ist die Prüfung Tobits durch den Engel vgl. KARRER/KRAUS, Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare 1346: „da wurde ich zu dir geschickt, um dich auf die Probe zu stellen [A.d.V.: 12,14]. [...] Der Erzählzug, wonach der Engel auch zur Prüfung Tobits gesandt wird, klingt nur hier in Gll an.“

¹²⁵ Vgl. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 159.

¹²⁶ Vgl. DESELAERS, Das Buch Tobit 817.

Der Engel entzieht sich somit jeglicher Festlegung, sein geheimnisvolles Dasein ist auch nach seiner Selbstoffenbarung nicht völlig zu enträtseln. Als Vermittler, nicht nur der Gebete, vielmehr der Gott-Mensch-Beziehung als ganzer, steht er für das Geheimnis Gottes, das sich im Laufe der Tobit-Erzählung mehr und mehr enthüllt, bis letztlich der Auftrag des Engels, das Geschehene festzuhalten (12,20-22), in den Lobpreis des gerechten, barmherzigen und wahren Gottes (13,1-18) mündet, von dem das Geschehene Zeugnis ablegt. Das Erkennen Gottes reicht für den Menschen demnach so weit, wie er sich ihm durch persönliche Lebenserfahrungen, reflexiv gebrochen (diesen Bruch hat die Figur des Engels Rafael zum Thema und akzentuiert ihn auf spezifische Art und Weise!¹²⁷), vermittelt:

„Offensichtlich ist hier Rafaël als Mittler gedacht, die Gebete Tobits und Saras steigen nicht *direkt* zu Gott auf, sondern sie brauchen so etwas wie einen Vermittler. Der Respekt, die Ehrfurcht vor Gott ist in dieser Spätzeit so stark, daß eine fast übergroße Scheu sich nicht mehr getraut, Gott *direkt* zu erreichen. So wird Gott auch nie allein genannt, sondern immer mit einer Beifügung, sei es »Herrlichkeit« oder »Namen«; es wird ein Medium gebraucht, um die Bitten der Menschen an Gott zu überbringen.“¹²⁸

Leitgedanke 6

Der Weg zum Heil aller Menschen gipfelt in der Hoffnung auf Jerusalem als Zentrum einer neuen Welt.

„Von weither werden die Völker kommen, um den Namen des Herrn, unseres Gottes, zu preisen. Sie tragen Geschenke herbei, Geschenke für den himmlischen König. Alle Menschen jubeln dir zu.“ (Tob 13,13)

„Denn Jerusalem wird wieder aufgebaut aus Saphir und Smaragd; seine Mauern macht man aus Edelstein, seine Türme und Wälle aus reinem Gold; Jerusalems Plätze werden ausgelegt mit Beryll und Rubinen und mit Steinen aus Ofir. Halleluja ruft man in all

¹²⁷ Vgl. den anschließenden Exkurs zu Drewermanns Interpretation der Tobit-Erzählung, welche von anderen Sicht- und Verständnisweisen Gottes bzw. des Engels, die nicht auf die Leitworte Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit abzielen, ausgeht.

¹²⁸ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 157.

seinen Gassen und stimmt in den Lobpreis ein: Gepriesen sei Gott; er hat uns groß gemacht für alle Zeiten.“ (13,17f.)

Das Buch Tobit spricht im 13. Kapitel ohne Umschweife von der Vision einer vollkommenen Heimat bei Gott, welche dem frommen Tobit in den prunkvollen Bildern des „irdisch-himmlichen Jerusalem als Mittelpunkt der Welt“¹²⁹ vor Augen tritt. Es bleibt dabei offen, wie sich diese zukünftige Heimat aller Menschen konkret gestaltet: Denkt Tobit an eine Neuschöpfung oder radikale Veränderung der Welt? Ist dieses neue Jerusalem irdischer oder letztlich überirdischer Art? Wie verhält es sich mit der Zeit: Wann wird die bisherige Welt außer Kraft gesetzt und wird die Zeit dabei getilgt bzw. ein ewiges Zeitalter (als Reintegration der drei Zeitektasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) eingeleitet?

Fragen über Fragen. Und eine vergleichbar einfache Antwort darauf:

Die Gewissheit der Gabe Gottes: Gott bleibt seinen Wegen treu

Der mögliche Aufbruch zur künftigen Heilszeit nimmt seinen Ausgang nicht vom menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von Gott selbst, sodass Weg und Ziel des göttlichen Heilsplans nicht vorweggenommen werden können. Sie sind als Gabe Gottes für den Menschen grundsätzlich unverfügbar, obwohl er sie auf Gottes gegenwärtige Handlungsweisen am Menschen hin, zu welchen sie in einem Kontinuitätsverhältnis stehen werden (durch das sich Gott als der Wiedererkennbare artikuliert), befragen und ertasten kann. Gott ist auf diese Weise der sich selbst und den Menschen Treue, der Wahrhaftige, der das in ihn gesetzte und von ihm grundlegende Vertrauen der Menschen durch sein Handeln wahr werden lässt.

Dieses Heilshandeln, welcher konkreten Form es auch beschaffen sein mag, wird die Gabe Gottes, das εὐαγγέλιον seiner Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit, sein, zu welcher die Menschen gegenwärtig wie zukünftig berufen sind:

„Jeder dieser Begriffe wird, wie die Gebetsanreden 3,2.11 zeigen, zunächst und ursprünglich *Gott selbst* zugeschrieben und bezeichnet in Entsprechung dazu die

¹²⁹ SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 172.

Verhaltensantwort des Menschen auf ein solches Geschenk. Ganz selbstverständlich und grundlegend ist im Denken des Verfassers wie in der übrigen Bibel das Erste immer die Gabe Gottes, das εὐαγγέλιον, und nur innerhalb des so geschaffenen Raumes haben Weisung/Gesetz und Verhaltensantwort des Menschen ihren Ort.“¹³⁰

Vergewisserung der Menschen: Gotteslob und Solidarität

Die vorhin versuchten Annäherungen an Gottes rettendes Handeln, das sowohl in dieser als auch in der kommenden Zeit Grundlage der Hoffnung auf eine gerechte Lebensordnung ist, bedeuten für den Menschen zweierlei: Gotteslob und Solidarität, d.h. „Endogamiegebot, die Bestattung der eigenen Volksgenossen, die Armenfürsorge, die Sorge um die Eltern und die Bruderliebe als integrale Bestandteile der Solidarität (Gerechtigkeit/Barmherzigkeit/Wahrheit)“¹³¹, sollen von nun an im Fokus der Aufmerksamkeit eines jeden Menschen stehen.¹³² Für den Zusammenhang von Gotteslob und Solidarität gilt: „Die rechte Gottesverehrung *schließt* [...] die Nächstenliebe, die soziale Dimension der Gerechtigkeit, *ein!*“¹³³

Die Berufung aller Menschen

Wenn man den Kontext der Aussagen im Buch Tobit recht bedenkt, dann stellt es vor die Herausforderung, die Familiengeschichte als eine Volks- und Menschheitsgeschichte zu verstehen. Diese universale Weitung der Geschichte beschränkt sich vorerst nur auf eine Vision des himmlischen Jerusalems, dennoch scheint in ihr das Wesentliche der Berufung und des Gottvertrauens des Menschen ausgedrückt, auf welche hin seine Realität¹³⁴ gestaltbar wird:

¹³⁰ ENGEL, Das Buch Tobit 286.

¹³¹ DESELAERS, Das Buch Tobit 818.

¹³² Die Gültigkeit dieser Verhaltensideale zwischen allen Menschen, also ihre universale Weitung, klingt bes. im Jerusalemlied (13,10-18), im Gegensatz zur eingangs geschilderten Diasporasituation von 13,1-9, an. Damit verbunden sind Möglichkeiten eines kreativen Umgangs, der diesen Werten gerecht wird, ähnlich der Torafrömmigkeit Tobits (vgl. 1,7f.).

¹³³ ENGEL, Das Buch Tobit 287f.

¹³⁴ An dieser Stelle sei auf die Problematik, die Zerstörung Ninives (14,4.15) nahtlos in den Heilsplan Gottes einzuordnen, verwiesen. Die Frage danach, wieso das Heilsziel *realiter* nur über den Umweg des Bösen erreicht werden kann und inwiefern dabei Gott selbst mit dem Bösen in Verbindung zu bringen ist, wurde bereits in den vorangegangenen Leitgedanken behandelt.

„In der verlässlich verheißenen Endzeit wird der Herr, unser Gott und Vater, alle Menschen aus allen Völkern, die Gerechtigkeit und Liebe gelebt haben, in Jerusalem, das aus Gold und Edelsteinen aufgebaut und vom Licht der Gottesnähe erhellt sein wird, zu einem unablässigen freudigen Lobgesang zusammenführen.“¹³⁵

2.3. Exkurs: Buch Tobit-Interpretation von Eugen Drewermann

Ausgangspunkt

Der ausgebildete Theologe, Philosoph und Psychoanalytiker Eugen Drewermann hat in den letzten Jahrzehnten mit seinen exegetischen Arbeiten vor allem zum Alten Testament für Furore gesorgt: Er unternimmt darin den Versuch, mit einer an die analytische Psychologie Jungs angelehnten Hermeneutik die verschlüsselten Tiefendimensionen der menschlichen Seele in den biblischen Texten zu artikulieren und freizulegen.

Neben umfangreicheren Arbeiten an der Schnittstelle von historisch-kritischer Bibelexegese bzw. anderen theologischen Disziplinen, Psychologie und Philosophie¹³⁶ ist Drewermann auch Autor tiefenpsychologischer Deutungen der Grimmschen Märchen und biblischer Erzählungen wie derjenigen des Buches Tobit. Seine Meditation „Der gefährvolle Weg der Erlösung. Die Tobit-Legende tiefenpsychologisch gedeutet“ (s. Literaturverzeichnis) verfolgt das Ziel, das handlungsbestimmende und symbolisch präsente Unbewusste der Legende¹³⁷ bewusst zu machen, damit der Mensch dem Weg zu Gott und sich selbst treu folgen kann.

¹³⁵ ENGEL, Das Buch Tobit 288.

¹³⁶ Bes. hervorzuheben sind DREWERMANN, Strukturen des Bösen (3 Bde.); DERS., Tiefenpsychologie und Exegese (2 Bde.); DERS., Psychoanalyse und Moraltheologie (3 Bde.).

¹³⁷ Drewermann charakterisiert das Buch Tobit als Legende, ähnlich den Märchen und Mythen der antiken Völker, vgl. DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 13.

Die Aufgabe von Widersprüchen in der Synthesis der Liebe

Obwohl Drewermanns Interpretation im Detail einige Parallelen zu Verständnisweisen anderer theologischer Kommentare zum Buch Tobit aufweist,¹³⁸ sind ihre grundsätzlichen Differenzen in der Betrachtungsweise unverkennbar: Der wohl größte Unterschied ist an Drewermanns Außerkraftsetzen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und der damit gegebenen Minderbewertung konkreter Gesetzeswerke im Gegensatz zur von Exegeten mehrheitlich vorgebrachten Aussageabsicht des Buches Tobit, wonach „»Auf die Gebote hören« (3,4; 4,5; 14,9) und »nicht sündigen« (3,14; 4,5; 12,10) [...] dem unverfügbaren, einzigartigen, gottgeschenkten menschlichen Leben [dient].“¹³⁹, festzumachen.

Nach Ansicht Drewermanns kann sich das Heil des Menschen nur ereignen, wenn er den Schritt hin auf die grundlegende Haltung der Liebe und des Vertrauens zu Gott und dem Selbst wagt. Der so im Glauben erschlossene Gott der Liebe hat zwar unmittelbare Auswirkungen auf die einzelnen Handlungen des Menschen, jedoch nicht in der Weise des rigiden Unterschieds zwischen Gut und Böse und des ihn verkörpernden Gotts des Gesetzes. Die Liebe als tragendes Element der Gott-Mensch-Beziehung steht für Drewermann im Letzten in keinerlei Relation mehr zur Verstandeslogik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs mit seiner sinnstiftenden Bezogenheit des guten Willens des Menschen auf Gott als das *Summum Bonum* (s.o. 56-59, die Ausführungen zur Trias Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit). Das menschliche Leben ist somit einzig und allein der vertrauenden Liebe geschuldet, weil es „kein ‚Niedrig‘ und kein ‚Hoch‘, kein ‚Sinnliches‘ und ‚Geistiges‘ mehr gibt, sondern nur noch die Erfahrung, daß alles, die gesamte Existenz, von Gott her gut und angenommen ist in der Gegenwart und Verbundenheit mit dem Partner der Liebe.“¹⁴⁰

Der Gott des Gesetzes und die überkommene Ordnung von Gut und Böse sind überwunden durch den Gott der Liebe, der sich entgegen allen Bemühungen des

¹³⁸ Drewermann (vgl. DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 119) greift zur Auslegung des Buches Tobit u.a. auf die exegetischen Studien von DESELAERS, Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (s.o.), zurück.

¹³⁹ DESELAERS, Das Buch Tobit 819.

¹⁴⁰ DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 62.

Verstandes und des Willens unmittelbar im Menschen bewusst macht. An diesem Punkt verschmelzen Gott und Mensch, Psychologie und Theologie, um auf emotionaler und total vergeistigter Ebene die eine liebende Synthese des in Widersprüche zerrissenen Daseins zu bilden:

„Dies ist der eigentliche Abschluß des Tobit-Büchleins wie des inneren Heilungsweges jedes Menschen, daß sich im eigenen Leben Gott enthüllt. [...] Dann werden wir im Einklang mit uns selber sein, und unser eigenes Zuhause verwandelt sich in den Ort, da sich Gottes ‚Engel‘, Gott als Heiland, in der Kraft des eigenen Wesens zu erkennen gibt.“¹⁴¹

Der Eigendünkel und Wahnsinn frommer Absichten

Bevor es jedoch so weit ist, muss der Mensch so manche Hindernisse auf dem Weg zum Heil bewältigen, vor die ihn Gott stellt und über die er ihm hinweghilft; wobei vor allem von einer zu einseitig aufgefassten Frömmigkeit Gefahr für den Menschen ausgeht: Der greise Tobit mit seiner zur Starrheit des blinden Gottesgehorsams verblassten Frömmigkeit auf der einen und die von reaktiven Gefühlsausbrüchen (infolge verdrängter sexueller Triebe) heimgesuchte Sara auf der anderen Seite stellen die beiden Extreme sturer Gesetzestreue im Dienste des vermeintlich Guten, im eigentlichen Sinne jedoch Lebensfeindlichen, dar.¹⁴² Verantwortlich für dieses Dilemma sind gutgemeinter Wille und Verstand, denn „beide taugen nicht für Daseinskrisen, die gerade durch Verstand und guten Willen nicht mehr zu meistern sind, ja vielleicht überhaupt erst durch ihr Übermaß zustande kamen.“¹⁴³

Was die Figur des Tobit als idealtypische Repräsentation des frommen Israeliten verkörpert, ist in den psychoanalytisch geschulten Augen Drewermanns gleichermaßen negatives und positives Sinnbild für das ganze Gottesvolk Israel:

¹⁴¹ DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 67.

¹⁴² Zur Tragweite des Verlusts aufgrund eines einseitigen Lebens im Widerspruch, vgl. ebd. 33: „verliert Tobit am Ende eines Lebens der Frömmigkeit seine anima, seine weibliche Seelenhälfte, durch Mißtrauen und Selbstgerechtigkeit, so findet Sara *aufgrund ihrer Frömmigkeit* gar nicht erst ins Leben hinein und verliert ihren männlichen Seelenpartner, noch ehe sie ihn besitzt;“

¹⁴³ Ebd. 13.

„In seiner Einsamkeit und seiner Angst, in seinem Gottvertrauen und in seiner Gradheit [!] verkörpert er [A.d.V.: Tobit] in seiner Person die eigentliche, wirkliche Natur des ganzen Volkes Israel. In seinem Schicksal lernt man daher etwas von der Größe und dem Stolz des ganzen Volkes Israel verstehen. Zugleich aber erfährt man darin auch etwas von einer stets vorhandenen Gefährdung Israels, von einer Möglichkeit, die so unheimlich und so unbeherrschbar ist, daß man dem Tobit-Büchlein ohne weiteres Glauben schenken darf, wenn es versichert, daß nur ein Engel Gottes von dieser Gefahr erlösen könne.“¹⁴⁴

Die Problemstellung: Drewermanns ungewollter Reduktionismus

Drewermann baut, um ein angemessenes Verständnis vom Menschen entwickeln zu können, auf das in Søren Kierkegaards Monumentalwerk „Die Krankheit zum Tode“ Grundgelegte¹⁴⁵ auf: Er sieht den Menschen in einem komplexen Netzwerk aus Endlichkeit und Unendlichkeit bzw. Notwendigkeit und Möglichkeit¹⁴⁶ gefangen (vgl. Kierkegaards Begriff von Verzweiflung¹⁴⁷, welcher ein Missverhältnis zu Gott und zu sich selbst aufgrund einseitiger Verabsolutierungen einer der Grundkoordinaten dieses zusammenhängenden Netzes ausdrückt), aus dem es jedoch Auswege gibt: Ziel muss die ausreichende Berücksichtigung aller Dimensionen menschlichen Daseins sein, sowohl was die unbewusste emotionale Konstitution des Menschen als auch seine bewussten kognitiven Fähigkeiten betrifft. Die richtige Abwägung macht es letztlich möglich, auf Augenhöhe der Synthese von vergeistigter wie emotionaler Ebene menschliches Leben als ineingesetztes Selbst und Göttliches, welche nunmehr die eine bewusstgemachte Identität bilden, zu erfahren.

¹⁴⁴ DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 16. Der unverkennbar antisemitische Grundton von Drewermanns pauschalisierten Beurteilungen des Volkes Israel schließt implizit an antisemitische Stellungnahmen Jungs und dessen analytischer Psychologie an (vgl. BRUMLIK, C.G. Jung zur Einführung 26-29, und bes. GESS, Vom Faschismus zum Neuen Denken, Kap. IV. Jungs Antisemitismus 156-220).

¹⁴⁵ Vgl. DREWERMANN, Psychoanalyse und Moralthologie. Band 1: Angst und Schuld 133: „Kierkegaard meinte, der Mensch könne nur dann ein Selbst werden, wenn er imstande sei, sich selbst als ein geistiges Wesen in seiner Geschöpflichkeit zu akzeptieren. [...] und so ist der Mensch ein Widerspruchswesen, das sich selbst in seinen Gegensätzen als Synthese setzen muß. Der Mensch hat, um ein Selbst zu werden, die Aufgabe, das Endliche und *das Unendliche* gleichermaßen zu setzen.“

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 133.

¹⁴⁷ Vgl. DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 108 (= Anm. 13).

Problematisch erscheint jedoch, dass Drewermann - entgegen all seiner bekundeten Absichten, eine Ausgewogenheit des Selbstvollzugs von Gott und Mensch zu skizzieren¹⁴⁸ (womit er im weitesten Sinne noch mit dem Grundthema des Zusammenwirkens von Gott und Mensch im Buch Tobit übereinstimmt!) – andernorts die emotionale Komponente des Menschen zur alleinigen Quelle der Selbst- und Gotteserfahrung im Ausgang vom Unbewussten stilisiert:¹⁴⁹ Vor dem Hintergrund der alles bestimmenden Sexualität¹⁵⁰ (als ambivalent erfahrene Triebgrundlage für die vorherrschenden Gefühle der Angst und der Liebe) lässt er die von ihm behauptete „Vergeistigung der Gefühle“¹⁵¹ auf dem Wege mit bzw. zu Gott gänzlich außen vor (oder nimmt ihr als sekundäre Folgeerscheinung des primären sexuellen Vorgangs jedes Eigenrecht!), womit der Mensch auf der Handlungsebene der völligen Willkür und Abhängigkeit von den Triebäußerungen seiner Sexualität, dem unterschiedslosen Kriterium der darin offenbaren bzw. daraus folgenden Gotteserfahrung der Liebe oder Erfahrung der Angst, ausgeliefert ist.

Man kann infolgedessen mit Drewermann gegen Drewermann argumentieren (s.u. 78), wenn er der selbst konstatierten komplexen Gemengelage des psychisch-religiösen Ineinanders von Gott und Mensch nicht gerecht wird und von isolierten Voraussetzungen ausgeht, um allzu rasch und zu einfach die Erfahrung von Sexualität auf die (im eigentlichen Sinne zu Narzissmus mutierte) Gottesliebe hin zu überschreiten.

Letzteres wird besonders deutlich, wenn im folgenden Abschnitt Drewermanns allgemeine Herangehensweise, die unbewusst-symbolischen, sexuell konnotierten Prozesse in biblischen Texten aufzuschlüsseln, am Beispiel des Fisches (Tob 6,1-5) veranschaulicht wird.

¹⁴⁸ Vgl. DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 6 („daß es keinen Gegensatz gibt zwischen Heil und Heilung, zwischen Theologie und Psychologie“); 61 („so bleibt vom Menschen nichts mehr übrig, was nicht von Grund auf menschlich wäre“); 69.

¹⁴⁹ Vgl. ebd. 59: „Am ‚Tigrisstrom‘, in der Auseinandersetzung mit seinem Unbewußten, hat Tobias gelernt, seine Leidenschaften in die Hand zu bekommen und den in ihnen angelegten ‚organischen‘ Sinn herauszuholen [...]“

¹⁵⁰ Vgl. ebd. 53.

¹⁵¹ Ebd. 60.

Exemplifizierung

„Die beiden kamen auf ihrer Reise abends an den Tigris, wo sie übernachteten. Als der junge Tobias im Fluss baden wollte, schoss ein Fisch aus dem Wasser hoch und wollte ihn verschlingen. Der Engel rief Tobias zu: Pack ihn! Da packte der junge Mann zu und warf den Fisch ans Ufer. Und der Engel sagte zu Tobias: Schneide den Fisch auf, nimm Herz, Leber und Galle heraus und bewahre sie gut auf! Der junge Tobias tat, was ihm der Engel sagte. Dann brieten sie den Fisch und aßen ihn.“ (Tob 6,1-5)

Das mythologische Symbol des Fisches und des Wassers bzw. Flussthroughangs Tobits deutet Drewermann als „Daseinsmächte [...], die ihm scheinbar den Grund unter den Füßen wegschwemmen, während sie ihn in Wahrheit gereinigt und erneuert aus sich hervorgehen lassen.“¹⁵² Was hier auf den ersten Blick recht unbestimmt erscheint, wird in den nachstehenden Ausführungen von Drewermann mit den Mitteln der analytischen Psychologie Jungs ausgelegt: Er erkennt in der Rede vom Fisch ein „phallisches Symbol“¹⁵³, das den ganzen Komplex von symbolischen Verdichtungen (Tob 6,1-5) als Deutung des Überschreitens der inzestuösen Mutterbeziehung zugunsten der Aufnahme der positiven inneren Momente der neu erwachten Sexualität¹⁵⁴ (vgl. 6,4: die *Innereien* des Fisches) auffassen lässt. In diesem vorderhand sexuellen Reifungsprozess (mitsamt den für ihn typischen Loslösungstendenzen von ödipalen Bindungen) ereignet sich jedoch auch unbemerkt die religiöse Entwicklung des Menschen: Gottes Hilfe (vgl. 6,3: „Pack ihn!“) tritt in Form der vertrauenden Hilfe durch den Nächsten auf, dessen Weisung einem inneren Befehl des Gewissens gleicht. Das will heißen, dass Ich und Gott durch die innere Wesenskraft und die Äußerlichkeit des Nächsten zur Entschiedenheit des Glaubens verschmelzen und „daß gerade dies die Weise Gottes ist, unser Leben zu führen und zu leiten, daß er die inneren Disharmonien und Verwerfungen der Angst vermeidet und uns dort Brücken baut, wo sonst Brüche und Diskontinuitäten der Entwicklung in uns Platz greifen müßten.“¹⁵⁵

¹⁵² DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 50. Ähnlich verhält es sich Drewermann zufolge mit der scheinbar nebensächlichen Erwähnung des Hundes (5,17), der für die instinktive Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen steht, vgl. ebd. 47f.

¹⁵³ Ebd. 51.

¹⁵⁴ Vgl. ebd. 53.

¹⁵⁵ Ebd. 57f.

Die „Entdämonisierung der Liebe“¹⁵⁶ (Drewermann denkt hier wohl an die religiös überwundene Ambivalenz der Sexualität) weiß Gutes und Böses in der grundsätzlichen Annahme durch Gott aufgehoben:

„Im Glauben an Gott ist die Verselbständigung auch der ‚Sinnlichkeit‘ zu einer autonomen Schicksalsmacht beseitigt. Hebt sich die Angst im Glauben auf, so bleibt im Menschen nichts mehr übrig, was nicht von Grund auf menschlich wäre. Indem Gott ist, beginnt der Mensch zu sein.“¹⁵⁷

Die so freigesetzte Liebe lässt sich ebenso christologisch drehen und wenden:

„Jedenfalls sind die Bilder des Erlösungsweges Christi in archetypischer Entsprechung die gleichen wie im Tobit-Büchlein: das Bad am Fluß und die Gefahr, im Fischbauch umzukommen, beziehen sich im Leben Jesu auf die symbolische Bedeutung von Taufe, Tod und Auferstehung [...]; im Zeichen des Fisches, den die frühen Christen als Bekenntnissymbol ihres Glaubens verstanden, werden der ganzen Menschheit dann die Augen dafür aufgetan, daß nicht in ihrem eigenen Tun, sondern allein in Gott die Macht liegt, die Angst aller Menschen zu besiegen.“¹⁵⁸

Drewermanns Zirkelschluss: Die missverständlichen Lüste des Unbewussten

Was auf den ersten Blick eine stimmige Analyse der göttlich durchwirkten Menschenwelt zu sein scheint, erweist sich bei genauerem Hinsehen jedoch als Reduktion der radikalen Botschaft des Buches Tobit auf psychologische Lebenskompromisse infolge falscher Prämissen und Gleichsetzungen: Denn während die Erzählung vom Lebensgeschick des Tobit und seiner Familie durchgehend an der Heilsperspektive für den tatkräftigen Gerechten vor Gott festhält, verkommen bei Drewermann die gerechten Handlungen des Menschen und der ihnen vorausliegende

¹⁵⁶ Vgl. DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 55.

¹⁵⁷ Ebd. 61. Insofern leistet die recht verstandene Religion mehr als gewöhnliche Psychoanalyse: Neben Vereinigung von Geist und Trieb, Bewusstem und Unbewusstem geht es der Religion vor allem um die Vereinigung von Mensch und Gott, die auf gelungene Weise im Buch Tobit *beglaubigt* ist, vgl. ebd. 69.

¹⁵⁸ Ebd. 71f.

Selbsterweis des guten Gottes unbemerkt zur religiösen Zwangsneurose einer widermenschlichen sittlichen Starrheit.¹⁵⁹

Doch was gewährt dann die Gewissheit der dem Menschen möglichen Gotteserfahrung? Drewermann führt die vorherrschende Thematik der Sexualität ins Feld, in einer Art und Weise, welche zwar psychoanalytisch stringent argumentierbar sein mag, mit dem eigentlichen Grundthema der Heilsgeschichte Gottes mit Tobit aber nichts oder nur sehr peripher zu tun hat. Die überbordende Symbolik reicht für Drewermann bis in obskure Deutungen des männermordenden Dämons Aschmodai und Saras „im Sinne der Phantasie von der *vagina dentata* bzw., nach ‚oben verlegt‘, von dem blutsaugerischen Vampir-Weib“¹⁶⁰ und geht wie in Zirkelkreisen immer wieder zum Ausgangspunkt des Ganzen zurück: Die Tiefensphären der menschlichen Psyche sind unbewusst und im Wesentlichen in der Sexualität des Menschen grundgelegt. Alles, was sich daraus ergibt, Liebe, Angst, die Individuation, ja letztlich sogar Gott und der Mensch selbst, ist seinem inneren Wesen nach vermittelter Ausdruck des einen sexuell konnotierten Unbewussten, das so seine Ambivalenzen auf keinen Fall loswird.¹⁶¹

Gottes Willen gerecht werden zu wollen ist im Rahmen dessen nur eine Chiffre dafür, dem eigenen Leiden aus dem Weg gehen zu wollen. Denn wenn Unbewusstes und Gott mehr oder weniger direkt ineinsfallen, werden die Grenzen zwischen Gott und Selbst ebenso wie diejenigen zwischen Gottesdienst und ausgeprägtem Narzissmus, den Drewermann in Wirklichkeit verhindern will, zusehends verwischt. Das Zurückfallen in die völlige Willkür des bewusst zu machenden Unbewussten auf dem Weg zu Gott, Mensch etc. (allesamt Manifestationen des vorgängigen Unbewussten) missversteht im Grunde die Sexualität als vermeintlich universal bedeutsame Liebe,

¹⁵⁹ Vgl. DREWERMANN, Psychoanalyse und Moraltheologie. Band 1: Angst und Schuld 136, wo im Anschluss an Freud und Kierkegaards „Verzweiflung der Notwendigkeit“ das uncreative Sich-Verschließen gegenüber möglichen Aufbrüchen des Menschen kritisiert wird.

¹⁶⁰ DREWERMANN, Der gefährvolle Weg der Erlösung 34f.

¹⁶¹ Vgl. ebd. 55: „Das Tobit-Büchlein tut ja vielmehr alles, um immer wieder zu zeigen, wie das scheinbar rein ‚Menschliche‘, rein ‚Psychologische‘ nur von Gott her in Gang gehalten wird.“

deren symbolische Umhüllung mit dem Kleid des Religiösen die Widersprüchlichkeit ihres eigenen Wesens kaum zu verdecken mag.¹⁶²

¹⁶² Das Buch Tobit zeigt sich dagegen weit differenzierter: Es gelangt in weit höherem Ausmaß, als das Drewermanns Ansätze erkennen lassen, zu einer integralen Sicht des Menschseins vor Gott, wobei die Grenzen zwischen beiden nicht aufgehoben werden und alle Dimensionen des psychisch-physischen Menschen, von seiner Sexualität bis hin zur religiösen Beziehungsfähigkeit, ihr Ziel in Gottes Heilswillen (vgl. Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit), der im Zentrum von allem steht (nah und fern zugleich!), finden.

3. Metatheologische Reflexion im Anschluss an die Jugendschriften Hegels und an Žižek

3.1. Gegenüberstellung Jung – Buch Tobit und ein erster Vergleich

Ein erster Vergleich, der die bisher gewonnenen Erkenntnisse zu Jung und dem Buch Tobit zusammenfasst und einander gegenüberstellt, versucht in allgemeinen Bestimmungen wiederzugeben, was aus Sicht der beiden Quellen mögliche Antworten auf die Eingangsfrage dieser Arbeit sein können. Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihren Grundansichten sollen auf diese Weise in aller Kürze herausgestellt und in einem nächsten Schritt anhand einer metatheologischen Reflexion in Anknüpfung an analoge Deutungskategorien bei Hegel und Žižek weitergeführt werden, um sie letztlich auf eine übereinstimmende Antwort hin öffnen zu können.

Vorläufiger Schluss: Jung

Jungs Gottesbild konzentriert sich im Wesentlichen auf die Archetypen des Unbewussten, welche in gleichem Maße gut und böse sind und allesamt unter den zentralen Archetypus des Göttlichen subsumiert werden können, womit das psychisch Unbewusste des Menschen über den unterschiedlich stark akzentuierten Umweg der archetypischen Bilder mit Gott identifiziert wird. Der Mensch muss das so ausgedrückte Göttliche in seine bewusste Persönlichkeit integrieren, um in Freiheit zu seinem Selbst zu finden.

In diesem Selbst manifestiert sich gleichzeitig mit dem einzelnen Menschen auch die kollektive Individuation Gottes, dessen Wille den Menschen dazu auffordert, das Wagnis des spannungsgeladenen Lebens mit all dem Guten und Bösen in ihm einzugehen. Der darin offenbare Weg Gottes mit den Menschen ist ein herausfordernder Durchgang durch gefährvolle Lebensabschnitte zum heilvollen Auftreten Gottes im Menschen. Sowohl Gutes als auch Böses Gottes werden in den

Dienst der Welt gestellt und durch die eine Bewegung des Lebens ebenso ins Recht gesetzt wie in Richtung des zur Auflösung gebrachten Gegenstreits von Gut und Böse überboten.

Buch Tobit

Wenngleich es Übereinstimmungen in einigen Punkten gibt, hält das Buch Tobit im Vergleich zu Jung andere Antworten auf Fragen des Lebens und Gottes Gegenwart angesichts menschlicher Kontingenz bereit: Das lebenslange Suchen des Menschen nach Gott korreliert mit einem Ringen um den Glauben an den Gott, der nah und fern zugleich ist, wobei er im Gegensatz zur Annahme Jungs niemals Mensch wird und dennoch das Ineinander von Gott und Mensch auf dem Weg zum Guten wirkt.

Der Weg vom Strafgericht Gottes zum Heil nimmt seinen Ausgang von Gott selbst und der Mensch gibt Antwort auf seine Gabe, indem er mit Gotteslob und gelebter Solidarität unter seinen Mitmenschen den Heilswillen Gottes durchsetzt. Das Buch Tobit geht davon aus, dass Gott in diesem Tun der Nächstenliebe der eigentlich Handelnde ist und sich als der Gerechte, Barmherzige und Wahre erweist. Demnach gibt es für das Buch Tobit keine Entsprechung Gottes in der Psyche des Menschen, welche Jung als (kollektives) Unbewusstes fasst, sondern eine uneinholbare Distanz zwischen Gott und seinen Geschöpfen: Es bleibt somit auch unklar, ob Gott das Gute schafft, indem er den Umweg über das Böse nimmt, und welcher Wert Letzterem beizumessen ist. Den Verstrickungen von menschlicher Schuld und Unschuld steht die zentrale Aussage des Buches Tobit, wonach Gott als der Gute am Menschen handelt, entgegen. Das Böse wird durch das Gute Gottes, das die Menschen ihrer tiefsten Sehnsucht entsprechend zur Nächstenliebe auffordert, überwunden.

Darauf vertraut der Glaube im Buch Tobit, der sich aus der sinngebenden Deutung menschlicher Erfahrungen speist und auf ein ihnen Grundlegendes verweist, dessen Anbahnungen die Nähe Gottes (vermittelt durch den Engel) verheißen und sie nicht im selben Moment gegen seine gleichbleibende Ferne aufopfern. Beides, Nähe und Ferne des guten Gottes, bleiben erhalten und sind elementar für das Welt- und Gottesverhältnis des Menschen.

Die vorläufige Gegenüberstellung von Jung und dem Buch Tobit greift im Allgemeinen die Themen des Ineinanders von Gott und Mensch und den Weg zum Heil bzw. zum Guten auf, welche die beiden Quellen unterschiedlich akzentuiert darstellen: die Gottwerdung des Menschen und *vice versa*, das differenzierte Nah- bzw. Fernverhältnis zu Gott und die alles umfassende Frage nach dem Wesen Gottes, seinem guten oder bösen Willen.

Aus dem Vergleich oben wurde ersichtlich, dass die thematischen Übereinstimmungen zwischen Jung und dem Buch Tobit bei genauerem Hinsehen im Detail voneinander abweichende Aussagen betreffen, was jedoch nicht als ein endgültiges Urteil missverstanden werden sollte, überhaupt keine Zusammenführung durch ein übergeordnetes bzw. umfassenderes Konzept erreichen zu können.

Letztere soll im nächsten Abschnitt des Kapitels in Grundzügen erarbeitet werden, um die Untersuchungsfrage mit einem ersten Antwortversuch zu erhellen.¹⁶³

3.2. Vorbemerkungen

Davon ausgehend werden die Begriffe „Schicksal“, „Gesetz“ und „Liebe“, welche Georg W. F. Hegel in seinen Jugendschriften¹⁶⁴ ausführt, als geeignete Deutungskategorien für einen weiteren Vergleich zwischen Jung und dem Buch Tobit behandelt: In Entsprechung zu diesen drei Termini kann Slavoj Žižeks offener psychologisch-systematischer Entwurf dazu beitragen, die bereits explizierten Ansichten Jungs und des Buches Tobit auf dem Feld einer metatheologischen Reflexion im Anschluss an Hegel zu verorten und auf umfassenderer Ebene weiterzuführen. Das abstrakt-begriffliche Bemühen Hegels in Einklang mit seiner klaren Sicht der

¹⁶³ Denn mehr als ein Antwortversuch kann hier nicht erbracht werden: Eine abschließende Beantwortung wäre ja nur ein Trugschluss ohne jeden Zusammenhang mit den zwangsläufig eingebrachten subjektiven Verstehensweisen, ohne welche Objektivität nicht zu haben ist, d.h. das Ideal einer Objektivität in ihrer vorgestellten reinen Form muss notwendigerweise verabschiedet werden (s.o. 11-13).

¹⁶⁴ Vgl. v.a. die Fragmente „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“, in HEGEL, Frühe Schriften 274-418. „Hegels theologische Jugendschriften“, 1907 von Herman Nohl in Tübingen ediert, werden in dieser Arbeit nach der Suhrkamp-Werkausgabe Band 1: Frühe Schriften (s. Literaturverzeichnis), die sich auf die Fassung von Nohl stützt, zitiert.

innerlichen wie äußerlichen Lebenswirklichkeit des Menschen bildet somit die Folie, auf der eine zusammenhängende Antwort auf die Frage dieser Untersuchung gegeben werden kann.

Das grundsätzlich atheistische (und einem dialektischen Materialismus verpflichtete) Wirklichkeitskonzept Žižeks¹⁶⁵ rundet den Vergleich von Jung mit dem Buch Tobit durch die Brille Hegels hindurch ab, indem es abschließend die gewonnen Erkenntnisse gewissermaßen „erdet“ und für säkulare Verständnismodelle anschlussfähig macht, in deren Raum Gott scheinbar kein Platz mehr zukommen kann. Žižeks in psychologischer Diktion verfasster Entwurf, angereichert um desillusionierte theologisch-metaphysische „Machtworte“,¹⁶⁶ stellt somit am Ende dieser Arbeit konsequent weitergedachte Öffnungen, besonders mit Blick auf einen universal bedeutsamen Humanismus, in Aussicht, deren umfassende Thematisierung jedoch nicht mehr Aufgabe dieser Arbeit sein kann (Daher muss sie sich mit dem wichtigen Hinweis darauf bescheiden!).

Die metatheologische Reflexion im Anschluss an Hegel und Žižek gliedert sich im Einzelnen wie folgt: Einer Darstellung der drei eingangs erwähnten Kategorien Hegels folgen die Grundgedanken Jungs und dann des Buches Tobit, welche in den Hegelschen Bezugsrahmen gesetzt werden sollen. Nach dieser ersten metatheologischen Reflexion und versuchten Zusammenführung der einzelnen Standpunkte geht die Deutung mithilfe der Kategorien Žižeks an Hegel anknüpfende, aber zugleich neue Wege, die in unterschiedliche Richtungen weisen und auf den ihnen gemeinsamen Boden hin ergründet werden.

¹⁶⁵ Vgl. ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe 10.

¹⁶⁶ Žižek desillusioniert einerseits den Glauben in seiner von einem göttlichen Über-Ich repräsentierten Wissensform, hält andererseits jedoch an der einzigartigen symbolischen Struktur des illusionär-christlichen Glaubens mit seinem *realiter* nur als *agape* Fassbaren fest, vgl. ebd. 175.

3.3. Schicksal, Gesetz und Liebe in Hegels Jugendschriften

Hegels weiter Blick auf die vielfältigen Verschränkungen des Lebens lässt sich auf einige wenige Grundkoordinaten begrenzen,¹⁶⁷ von denen insbesondere die Begriffe des Schicksals, des Gesetzes und der Liebe dazu geeignet sind, die verschiedenen Gedankengänge dieser Untersuchung zu einem geordneten Ganzen mit bleibendem Bezug zum Dasein des Menschen zusammenzuführen.

In seinem kurzen Fragment „Entwürfe über Religion und Liebe“¹⁶⁸ präzisiert Hegel die entscheidenden Momente seiner Argumentation in der Denkform von Kreisen, die wiederum zum Anfangspunkt ihrer Bewegung zurückkehren und den Entwicklungsgang hin zu einem geänderten Bewusstsein nicht als hierarchischen Aufstieg zu Höherem, sondern als (freien) Nachvollzug und Nachgang eines gottgegebenen bzw. gottgewirkten Vertrauens,¹⁶⁹ das in den Brüchen der Welt das Moment der Liebe (Gottes) durchscheinen lässt, veranschaulichen.

Hegels Denken in Begriffen

Zentrale Begriffe¹⁷⁰ dieser Vereinigung sind

- die Ursprünge der „Natur“, in welcher das „Heilige“ nicht-bewusst hervortritt (trotz der Unterschiedenheit des Heiligen von der es enthaltenden unterschiedslosen Natur),
- das „Schicksal“ als Abhängigkeitsverhältnis des Einzelnen von der Gesamtheit des „Lebens“¹⁷¹ und

¹⁶⁷ In diesem Kontext sollen in erster Linie die Jugendschriften Hegels (vgl. HEGEL, Frühe Schriften) thematisiert werden (darunter hpts. die Fragmente „Entwürfe über Religion und Liebe“, „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ und das „Systemfragment von 1800“). Darüber hinausgehende Bezüge zu seiner „Phänomenologie des Geistes“ sind ebenso zu berücksichtigen, vgl. APPEL, Entsprechung im Wider-spruch 16.

¹⁶⁸ Vgl. HEGEL, Frühe Schriften 239-254.

¹⁶⁹ Hegel versteht diese Bewegung als logischen Widerstreit *und* Vereinigung von Sein und Glauben (an ein vorausgesetztes absolutes Sein), vgl. ebd. 251: „Sein kann nur geglaubt werden; Glauben setzt ein Sein voraus; es ist also widersprechend zu sagen, um glauben zu können, müsse man sich von dem Sein vorher überzeugen.“

¹⁷⁰ Vgl. Hegels Begriffssystematik in seinen theologischen Jugendschriften (bes. ebd. 239-254; 274-427), die dieser Abschnitt in elementaren Zügen, ohne Anspruch auf eine vollständige Erschöpfung der von Hegel intendierten logischen Zusammenhänge, nachzeichnen möchte.

- das „Gesetz“ als notwendig in Herrschaft und Knechtschaft umschlagender Versuch, sich selbstgewiss des Lebens zu versichern.
- „Moralität“, welchen Begriff Hegel vor allem im Kontext seiner Annäherungen an die Gestalt Jesu Christi¹⁷² ausführt, ist „Einigkeit des ganzen Menschen“¹⁷³ als subjektive (Wille und Handlung zum ungetrennten Leben erwachende) Gesinnung in Abhebung von den Schranken des Gesetzes mit seinen kategorischen Urteilen (v.a. der Unterscheidung in Gut und Böse).
- „Liebe“ ist für Hegel das „Prinzip der Moralität“¹⁷⁴, welches jedoch die Grenzen des Ich-Bewusstseins aufhebt (oder „Moralität erhält, sichert nur die Möglichkeit der Liebe“¹⁷⁵) und in der „Religion“¹⁷⁶, rational eingeholt und in Taten der Liebe vollzogen, die Unendlichkeit des vergeistigten Anfangspunkts der Bewegung, nämlich des Lebens in Gemeinschaft, darstellt.

Was letztlich bleibt, kann zusammenfassend als Leben im Bewusstsein der Liebe, als „Untergang des Individuums“¹⁷⁷ und Sich-Hineinbegeben in das Verhältnis von Vater, Sohn und Heiligem Geist¹⁷⁸ (d.i. das Leben in Beziehung, das „Göttliches“ bzw. die göttliche Liebe ausmacht!) verstanden werden.

Dass in diesen Kreisbewegungen des Geistes das Verhältnis von Menschlichem und Göttlichem niemals rein ausgedrückt ist, sondern immer der Anstoß des Fremden bzw. Befremdlichen bleibt, ist ein der Kontingenz geschuldetes Fatum, welches das „Pleroma der Liebe“¹⁷⁹ nicht außerhalb des Bedingten erscheinen lässt. Die versöhnende Kraft der Liebe muss so in die Sprache des Übergangs von Kontingentem,

¹⁷¹ Vgl. HEGEL, Frühe Schriften 243: Hegel beschreibt hier das Schicksal als „unbekannte Macht“, welche in der getrennten Natur auftritt.

¹⁷² Vgl. ebd. 297-418 (Fragmente „Grundkonzept zum Geist des Christentums“ und „Der Geist des Christentums“).

¹⁷³ Ebd. 300.

¹⁷⁴ Ebd. 300.

¹⁷⁵ Ebd. 307.

¹⁷⁶ Vgl. ebd. 244: „Die Religion ist eins mit der Liebe.“

¹⁷⁷ Ebd. 388.

¹⁷⁸ Vgl. ebd. 381f.

¹⁷⁹ APPEL, Entsprechung im Wider-spruch 167: Die Religion erweist sich als „aufgehobene Reflexion und Pleroma der Liebe“, deren Nachteil es ist, den Geist noch in ein Allgemeines auszulagern, d.h. das äußere Objektive nicht in einen subjektiven Geist umzugestalten (vgl. HEGEL, Frühe Schriften 370).

der einzig verbliebenen Möglichkeit der Rede vom Ineinander- und Auseinandergehen von Betrachter und Betrachtetem (und der in ihr artikulierbaren Begriffe „Menschliches“, „Göttliches“, „Liebe“ etc.), übersetzt werden. Die Endlichkeit dieser Haltung zur Unendlichkeit des Lebens setzt die Liebe also erst in Stand, die Wirklichkeit positivierend wie auch negierend aufzubrechen.

Die Aufgabe der Vereinigung

Hegel kennzeichnet die Vollgestalt der Liebe als ein „Religiöses“¹⁸⁰ im Lebensvollzug:

„Religiöses ist also das πλήρωμα der Liebe (Reflexion und Liebe vereint, beide verbunden gedacht). Anschauung der Liebe scheint die Forderung der Vollständigkeit zu erfüllen, aber es ist ein Widerspruch, das Anschauende, Vorstellende ist ein Beschränkendes und nur Beschränktes Aufnehmendes, das Objekt aber wäre ein Unendliches; das Unendliche kann nicht in diesem Gefäße getragen werden. [...] in der Bestimmtheit, in der er [A.d.V.: der Mensch] erscheint, kann er sich nur auf seinen Ursprung, auf die Quelle, aus welcher jede Gestalt des beschränkten Lebens ihm fließt, kann der Mensch sich nicht auf das Ganze, das er jetzt ist, berufen als auf ein Absolutes; er muß an das Höhere, an den Vater appellieren, der unverwandelt in allen Verwandlungen lebt. [...] Über Göttliches kann darum nur in Begeisterung gesprochen werden.“¹⁸¹

Hegel verspricht sich von diesem vergeistigten Dasein des Menschen eine *Zusammenfassung* des Lebens, das Gott, (in) dem Menschen verborgen, entbirgt: „Gott kann nicht gelehrt, nicht gelernt werden, denn er ist Leben und kann nur mit Leben gefaßt werden.“¹⁸²

Die absolute Einheit ist für den Menschen *greifbar*, insofern er im Ganzen des Lebens die Brücken zum Absoluten erkennt und sie an die Stelle der menschengemachten Lebensbrüche setzt. Um diesem Ineinanderwirken von Gott und Mensch reale, klar

¹⁸⁰ Vgl. die Erläuterungen des Kapitels „Liebe und Religion“ (Fragment „Entwürfe über Religion und Liebe“), in HEGEL, Frühe Schriften 243f.

¹⁸¹ Ebd. 370-372.

¹⁸² Ebd. 390. Hegels Abhandlung zentraler Begriffe, die er wie aus *einer Zusammenfassung* des Lebens heraus entfaltet, ist schon in seinen „Entwürfen über Religion und Liebe“ (s.o.) vorgezeichnet, sie wird in den Fragmenten „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ aber weitaus strukturierter (v.a. „Grundkonzept zum Geist des Christentums“, ebd. 297-316) dargestellt.

erkennbare Geltung verschaffen zu können, bedarf es entsprechendem Unterscheidungsvermögen, das jedoch adäquater als „Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen“¹⁸³ - eine Aufhebung des Unterschieds ohne Versinken in das Chaos der Unterschiedslosigkeit - ausgesagt werden muss.

Was als das entscheidende Moment des Lebens, worin sein ureigenster Schluss besteht, „sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal.“¹⁸⁴

Diesem zentralen Passus in Hegels Jugendschriften, der Liebe und ihrer Beziehungen zu den anderen Hegelschen (Leit-)Begriffen, soll im nächsten Abschnitt näher nachgegangen werden, damit im Hinblick auf die Untersuchungsfrage und die beiden hauptsächlichen Quellen dieser Arbeit: Jung und das Buch Tobit, ein zusammenfassendes Konzept, verankert in den Denkkategorien Hegels, sichtbar wird.

Die Seinsfülle der Liebe im Anblick und Fortgang vom Nichts

Die Hegelschen Begriffe des „Gesetzes“ und des „Schicksals“ halten auf spezifische Weise am Tun-Ergehen-Zusammenhang fest, welcher in den Kapiteln zu Jung und dem Buch Tobit bereits angeklungen ist (s. bes. 56-59: Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit als innere Voraussetzungen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs): Während fehlende Einsicht des Menschen in die Verkettungen des Schicksals, in „das Bewußtsein seiner selbst [...] als eines Ganzen“¹⁸⁵, seine Rückwirkungen auf das Einzelne des Ichs wie eine böse Macht auffasst (an der man konsequenterweise sinnlos zu leiden hat!), versucht das Gesetz unter dem Schleier der Religion oder Moral die Komplexität des ganzen, von menschlicher Egozentrik und Liebe durchzogenen Lebens

¹⁸³ HEGEL, Phänomenologie des Geistes 576.

¹⁸⁴ HEGEL, Frühe Schriften 346.

¹⁸⁵ Ebd. 306.

dadurch in den Begriff zu bekommen, dass es den Menschen in ein Knechtschaftsverhältnis zu dem missverständlich fremdbleibenden Gott bringt.¹⁸⁶

Die Licht- und Schattenseiten des Lebens eines und aller Menschen werden in die rigorose Gut-Böse-Einteilung eines fixierten Gottesbildes getaucht, das keinerlei Bezogenheit auf die belebte Wirklichkeit des Menschen mehr herstellen kann. Es ist zur trügerischen Illusion einer Projektion von Entgegensetzungen verkommen und ist kaum dazu in der Lage, die rein menschlichen Schuldzuweisungen und das sich schicksalhaft auf den Menschen Rückwirkende des Bösen (und des sich von ihm abhebenden, ebenso weltbeherrschenden Guten) zu verdecken:

„Im objektiven Menschen ist er [sc. der Mensch] der Macht entgegengesetzt, die ihn beherrscht, und er insofern leidend; sofern er tätig ist, verhält er sich ebenso, es ist ihm ein Leidendes gegenüber; er ist immer Sklave gegen einen Tyrannen und zugleich Tyrann gegen Sklaven;“¹⁸⁷

Gut und Böse entspringen also der menschlichen Bewertung, derer sich die Entgegensetzungen des Gesetzes-Mechanismus (die Aufspaltung des Ganzen zugunsten der Trennung von Gott und Mensch, Kontingenz und Freiheit usw.) - wohl am radikalsten in der Verzweiflung am zugefallenen Leiden fortgesetzt - bedienen. Die Verstrickung der ganzen Menschheitsfamilie in die Geschichte dieser Welt geht so weit, dass selbst unschuldige Gerechte ihren eigenen und den Selbstbeschränkungen anderer Menschen zum Opfer fallen:

„Diese Antithesen sind die wahren, reinen Objekte, das, was diese gegen ein außer ihnen Befindliches, [ein] Unendliches sind, ohne Gehalt und leer, ohne Leben, nicht einmal tot – ein Nichts [und] nur ein Etwas, soweit das unendliche Objekt sie zu etwas macht, ein Gemachtes, kein Seiendes, das kein Leben, kein Recht, keine Liebe für sich hat.“¹⁸⁸

¹⁸⁶ Die Distanz Gottes bringt HEGEL, Frühe Schriften 283 auf den Punkt: „Das unendliche Subjekt mußte unsichtbar sein; denn alles Sichtbare ist ein Beschränktes;“

¹⁸⁷ Ebd. 302.

¹⁸⁸ Ebd. 283.

Doch Hegel bleibt an diesem Tiefpunkt äußerster Befremdnis nicht stehen,¹⁸⁹ sondern geht einen Schritt weiter auf die Differenzierung des Seins hin, welches sich vor dem Hintergrund des Nichts abhebt: Dieser Umschlag von Nichts in sinnstiftendes Sein (bis hin zum erhofften *Pleroma* der Liebe) wird in den Jugendschriften Hegels grundgelegt¹⁹⁰ und am Höhe- und Kristallisationspunkt seiner Philosophie, der spekulativen Rede vom Tod Gottes und des davon ausgehenden Fürsichwerdens des allgemeinen Selbstbewusstseins (absoluter Geist), auf unnachahmlich dichte Weise fortgeführt.¹⁹¹

Inbegriffe von Liebe: Das Moment der Verzeihung und das Gute Gottes

Wo vom selbstbeschränkenden Ich-Bewusstsein losgelassen wird, ist für die Liebe der Ort der Offenbarung Gottes¹⁹² zugänglich und die Wirklichkeit kann so von der geistig-substanziellen, religiösen Vereinigung der Liebe durchbrochen werden.¹⁹³ Die bleibende Dialektik der Liebe¹⁹⁴ und Gottesbegegnung, die die Gegensätzlichkeit von Endlichkeit und Unendlichkeit nur glaubend und vertrauend überwindet, stellt die Momente des Lebens zu einer „Verbindung von der Verbindung und der Nichtverbindung“¹⁹⁵ her und bricht die Logik des Schicksals, indem sie das Leben einerseits bejaht, andererseits verneint und in ihm die „in die Fremde des Schicksals gehende Liebe Gottes in Jesus Christus [...] und der ihm nachfolgenden begeisterten [...] Gemeinde“¹⁹⁶ hervortreten lässt.

¹⁸⁹ Schon der natürliche Tod, noch mehr der durch andere bewirkte Tod ist die radikale Ohnmachtserfahrung angesichts eines menschenumspannenden Schicksals, um derentwillen das verübte Gräueltat von Menschen an Menschen nicht einfachhin ins Recht gesetzt und der Ohnmacht *Nichts* entgegnet werden darf.

¹⁹⁰ Vgl. v.a. HEGEL, Frühe Schriften 302; 407: Diese ausgewählten Passagen des Hegelschen Frühwerks gehen dem Bedeutungsgehalt von Liebe als Aufbruch vom leeren Sein des Ich-Bewusstseins in die (bruchstückhaft) erfahrende Seinsfülle Gottes nach.

¹⁹¹ Vgl. HEGEL, Phänomenologie des Geistes 572-574: Die Liebe wird in Hegels Phänomenologie des Geistes als tragendes Element der Bewegung des Absoluten erkennbar, wobei das religiöse Bewusstsein noch kein Ansich-Fürsichsein des Absoluten realisiert und so zu keiner absoluten Versöhnung gelangen kann (vgl. Hegels Sichtweise der Abendmahlsfeier mit ihrer Spannung von Endlichkeit und Unendlichkeit im Übergang: HEGEL, Frühe Schriften 364-369).

¹⁹² Vgl. APPEL, Entsprechung im Widerspruch 162.

¹⁹³ Vgl. ebd. 194.

¹⁹⁴ Vgl. ebd. 165.

¹⁹⁵ Vgl. ebd. 169.

¹⁹⁶ Vgl. ebd. 169.

Dieser Akt kommt einer Verzeihung gleich, welche das Ich bewusst *aus* den Blick nimmt und keinerlei Fragen nach Gut oder Böse mehr stellt, wenn der gute Wille Gottes (ohne gegenteiliges Böses!) an die Stelle insichgekehrter Leere offenen Sinn – *für* den Menschen und seinen kreativen Nachgang der Liebe bzw. des Vertrauens Gottes, das im Dasein des Menschen auftaucht - setzt.¹⁹⁷

Einzig und allein in diesem Kontext kann die Rede von Gutem im Gegensatz zum indifferenten Nichts, von dem es ausgeht, sein. Dieses Gute erhält seine Vollgestalt in der Seinsfülle der Liebe, welche die Synthesis des Lebens über die Ur-teile des Gesetzes (diese wieder eingeholt durch die Dialektik der Liebe im Angesicht des Bruchs von Einzelem und Allgemeinem¹⁹⁸) hebt.

Das Schicksal als Begegnung mit der Welt ist gewissermaßen die Sprache, durch welche sich die Liebe in der „Zu-fälligkeit menschlicher Existenz“¹⁹⁹ artikulieren kann. Sie ist ihrem Wesen nach selbstlose Hingabe an die Welt,²⁰⁰ fernab jeglicher selbst-gefälliger Machenschaften der Gesetzes- oder Gewissensmoral (und ihrer Kategorisierungen in Gut und Böse). Damit wird Liebe zum (Beziehungs-)Geschehen, das immer schon das Ganze des Seins einholt und es nach ihren eigenen Maßstäben, über deren Sinn erst ihre Bezeugungen in Wort und Tat entscheiden,²⁰¹ transformiert:

„Die Entwicklung des Göttlichen in den Menschen, das Verhältnis, in das sie durch die Erfüllung mit dem heiligen Geiste mit Gott treten, seine Söhne zu werden und in der Harmonie ihres ganzen Wesens und Charakters, ihrer entwickelten Mannigfaltigkeit zu leben, [...] weil sie nicht in einem Allgemeinen, einem Begriffe, etwa als Glaubende,

¹⁹⁷ Gottes anfängliche Ordnung geht hier Hand in Hand mit der Freiheit des Menschen. Die Frage nach der Notwendigkeit, der Schicksalhaftigkeit dieses Entwicklungsgangs der Wirklichkeitsverwandlung durch Liebe, mithin die Frage nach der Notwendigkeit von Leiden und dem Bösen in der Welt, kann mit Blick auf das letztlich aufgebrochene Ich als Fragendes nicht adäquat, zumindest nicht in den Kategorien von Gut und Böse, beantwortet werden.

¹⁹⁸ Vgl. APPEL, Entsprechung im Wider-spruch 141.

¹⁹⁹ Ebd. 142.

²⁰⁰ Besonders die Verletzlichkeit des menschlichen Körpers, seine Ausgesetztheit an die Widrigkeiten der Lebensumstände, ist Prüfstein für eine universal bedeutsame Liebe und ein Bewusst-Sein für die Würde des Lebens.

²⁰¹ Die Liebe kann damit als performatives Geschehen mit sowohl immanentem als auch zu-gefallenem Weltbezug charakterisiert werden.

sondern durch Leben, durch die Liebe vereinigt sind, - diese lebendige Harmonie von Menschen, ihre Gemeinschaft in Gott nennt Jesus das Königreich Gottes.²⁰²

Der Tun-Ergehen-Zusammenhang von Einzelleben und in die Geschichte eingebetteter Gesellschaft wird von der Liebe positiviert und negiert zugleich, sodass durch ihre Verwandlungen der Ort der Gottesoffenbarung wahrnehmbar wird:

„[...] gerade in der die *Gegenwart* durchbrechenden Offenbarung Gottes wird die Weltzeit aufgehoben in SEINE *Zukunft* hin. Ebenso ist dadurch aber auch die Welt, die Natur, die Immanenz der Ort der Gnade, der göttlichen Transzendenz. Nicht so, als ob in der Natur ungebrochene Vereinigung mit Gott möglich wäre, auch nicht so, dass die Welt ungebrochen Selbstmitteilung Gottes wäre, sondern dergestalt, dass in der Nachfolge die tödliche Immanenz zeichenhaft überwunden wird und sich in dieser Überwindung, die auch immer eine Überwindung unseres Selbst ist, Gott zuspricht.“²⁰³

3.4. Metatheologische Reflexion: Jung

Ausgangslage: Gott und Mensch – die Psyche

Jungs Lehre von den Archetypen verankert die unbewussten Urbilder des Menschen in Gott selbst, wenn sie durch den übergeordneten Archetypus des Göttlichen bestimmt werden und das Unbewusste zum unvermittelt gedachten Offenbarungsort Gottes²⁰⁴ erklärt wird. Gott wirkt demnach das Unbewusste und es ist vornehmlich die Aufgabe des Menschen, diese Äußerungen des Unbewussten in sein Bewusstes zu integrieren, vereinfacht gesagt: das göttliche Unbewusste mit dem menschlichen Bewusstsein zu verschmelzen. Die Psyche des Menschen, differenziert in die getrennte Einheit von Unbewusstem und Bewusstem, ist so das Verbindungsglied zwischen Gott und Mensch, auf deren Grundlage Jung eine psychologisch aufgelöste Theologie artikulieren kann.

²⁰² HEGEL, Frühe Schriften 393f.

²⁰³ APPEL, Entsprechung im Wider-spruch 196f.

²⁰⁴ Vgl. BRUMLIK, C.G. Jung zur Einführung 82. Jung geht an anderen Stellen (vgl. JUNG, Psychologie und Religion 90) davon aus, dass das Unbewusste nur aufgrund seiner menschlichen Situiertheit zum *locus theologicus* einer menschlich vermittelten Gotteserfahrung wird. Dennoch bleibt für Jung das letztbestimmende Moment hinter diesen unbewussten Erscheinungen Gott selbst.

Gut und Böse vor dem Gesetz und Schicksal

Die Archetypen des Unbewussten sind in den Augen des Menschen gut und böse zugleich und über eine vom menschlichen Erkenntnisvermögen unabhängige moralische Bewertung der Archetypen Gottes kann lediglich spekuliert werden.²⁰⁵

Bringt man an dieser Stelle die Begrifflichkeiten Hegels in den Diskurs um eine weiterführende Herausarbeitung der Kernaussagen Jungs ein, so sind fürs Erste vor allem seine Denkkategorien des Schicksals und des Gesetzes geeignete hermeneutische Schlüssel für ein besseres Verständnis des von Jung Ausgesagten:

Nach Hegel entspringen Gut und Böse der menschlichen Bewertung eines für das menschliche Ich-Bewusstsein unverständlichen Lebens. Dieses Leben findet bei Jung eigentlich im und durch das göttliche(n) Unbewusste(n) statt und wird, wenn man dem Ganzen das Verständnis Hegels zugrundelegt, erst im Nachhinein von den Abgrenzungen des zum Gesetz und der Moralität (selbst-)verpflichteten Ichs bewertet, indem es den Wirren des Lebens und dem Schicksalszusammenhang in ihm Gutes oder Böses abgewinnt. Das äußerlich verursachte Leiden wird damit einerseits zwar einer moralischen Qualifikation unterzogen, andererseits jedoch in einem zweiten Schritt wieder ins Recht gehoben, insofern es mit der *Gegebenheit* des Lebens, das vom Unbewussten ausgelöst wird bzw. das göttliche Unbewusste (Gott) selbst ist, identifiziert wird.

Jungs unhintergehbare Prämisse: das Leben

Nach Jung ist es die Aufgabe des Menschen, seine voreiligen Bewertungen im Hinblick auf den Tun-Ergehen-Zusammenhang des Lebens, welcher den Einzelmenschen ebenso miteinschließt wie die ganze historische Menschheit, zurückzuziehen und durch die Verschmelzung von Göttlichem und Menschlichem, Unbewusstem und Bewusstem die Vorgängigkeit des Lebens zu akzeptieren. Dadurch sei es dem Menschen möglich, Freiheit von der grundsätzlichen Zufälligkeit seines Geschicks zu

²⁰⁵ Vgl. JUNG, *Psychologie und Religion* 74: Jung spricht explizit vom Bösen Gottes, wobei er an anderen Stellen (ebd. 79) betont, dass diese Aussagen die Symbolik des Göttlichen betreffen.

erlangen, wobei eine von Jung festgestellte Tendenz zum Guten hin²⁰⁶ logisch nicht haltbar erscheint:

Denn der freie Umgang mit dem Schicksal der (eigenen) Welt bietet zwar der Möglichkeit nach Freiraum für Gutes im Sinne des Hegelschen Liebesbegriffs, gibt *de facto* jedoch keinen Anhaltspunkt für eine notwendige oder frei gewirkte Besinnung auf das Unterscheidende dieses Guten. Das Gute, wie es Jung vor Augen steht, ist so nichts mehr als der „gute“, d.h. praktikable Umgang mit den ohnehin nicht zu beeinflussenden und daher frei zu akzeptierenden Schicksalsschlägen. Die von Jung beschriebenen Dämme gegen den Unsinn²⁰⁷, welche ihn vom Sinn unterscheiden und eine Bewegung hin zur (Gottes-)Liebe möglich machen (s.o. 37-40), fußen nicht wie bei Hegel auf der wirklichkeitsdurchbrechenden Unterscheidungskraft der Liebe, die dem Leben erst rechten Sinn gibt, wo es sich in Spannung entzweit, sondern auf der unterschiedslosen Aufnahme aller Lebensphänomene, wodurch niemals die Seins- und Sinnfülle der Liebe erahnt werden kann.

Jung macht also die von Hegel ausführlich nachgezeichnete Bewegung vom Nichts und der Leere des Unsinn zur erfüllten Versöhnung in der Liebe Gottes nicht bzw. nur in (der Kontingenz des Lebens ermöglichten oder verunmöglichten) Teilschritten mit. Während bei Hegel die beschränkten Horizonte von Schicksal und Gesetz, das Gute und Böse des selbstbesessenen Ichs, in den davon unterschiedenen unendlichen Horizont der Liebe Gottes übergehen (und so als Endliches, der dialektischen Liebe gegenüberstehend, in der Kontingenz der Welt erhalten bleiben!), führen Jungs Auflösungsversuche von Gott und Mensch immer wieder auf die eine Grundlage, nämlich das psychisch fassbare Leben in all seiner spannungsgeladenen Undifferenziertheit,²⁰⁸ zurück.

²⁰⁶ Vgl. JUNG, Psychologie und Religion 126f.

²⁰⁷ Vgl. JUNG, Die Archetypen und das kollektive Unbewusste 41.

²⁰⁸ In diesem Zusammenhang sei auf ähnliche Argumentationsweisen von Drewermann (s.o.) verwiesen: Ein über die Hintertür eingeführter Relativismus im Hinblick auf Leben und Sexualität (mag er seinem Anliegen nach einer noch so nüchternen und ehrlichen Einsicht in die Lebensrealität von Menschen entspringen!) ist nicht dazu in der Lage, eine von Liebe getragene Gottesbegegnung sinnvoll zu begründen, besonders nicht unter den Vorzeichen eines Denkens, das den Menschen zu allen Zeiten

Die Fülle des Lebens ist für Hegel jedoch nicht eins mit der göttlichen Offenbarung, obgleich sie darin ihren spezifischen Raum einnimmt, die Wirklichkeit bejahend, verneinend und zur Synthese der *einen* Liebe – zum hinreichend (aus-)differenzierten Verhältnis von gottgeschenktem Leben zum Performativen der Gottesliebe – bringend.

Resümee

Der Wille Gottes kann nach dieser überblicksartigen Kontextualisierung der Jungschen Grundüberlegungen mit den drei zusammenhängenden Begriffen des Gesetzes, Schicksals und der Liebe bei Hegel nicht mehr in der spekulativen Weise Jungs als böse bzw. gut und/oder böse bezeichnet werden, da diese rein menschlichen Zuweisungen auf das Ich-Bewusstsein rückwirkende, projektionale Weltbegegnungen zum Inhalt haben, denen keinerlei substanzielles Korrelat entspricht, das eine ausreichende moralische Begründung zu leisten imstande wäre. Denn Gott und seine Liebe sind gerade dort zu finden, wo abgelassen wird vom endlichen Urteil, das tiefe, leere Gräben schafft, und wo den Gegebenheiten des Lebens absichtslos in Liebe begegnet wird, um so Brücken der Versöhnung und lebensbegeisternden Sinn für die Liebe aufzurichten.

3.5. Metatheologische Reflexion: Buch Tobit

Das neue Ethos der Liebe

Das Buch Tobit illustriert in knapper und einfacher Darstellung die zahlreichen Missgeschicke und schiefen Bahnen menschlicher Lebensläufe, die sich oft erst auf den zweiten Blick, nachdem die Ereignisse ihren Lauf genommen haben und eine distanzierte Betrachtung möglich ist, als gemeinsamer Weg von Gott und Mensch herausstellen. Diese lange Durststrecke bis hin zum ermöglichten guten Ausgang menschlicher Existenz zeichnet das Buch Tobit mit besonderer Aufmerksamkeit für die vielschichtigen Bedeutungsebenen menschlicher Lebenssituationen nach und gelangt

und an allen Orten den zugefallenen, gegensätzlichen (und so relativen) Daseinsumständen ausgeliefert sieht.

schließlich zur Überzeugung, dass Gottes Wille trotz aller widersprechenden, unauflösbaren Leiden, die dem Menschen widerfahren, das Heil durchsetzen wird.

Überall dort, wo der scheinbar indifferenten Schöpfung schon jetzt von Menschen das Vertrauen zugesagt wird, welches Beweggrund der die Schöpfung durchziehenden guten Gabe Gottes (sein Heilswille) ist, finden Gott und Mensch zueinander (jedoch ohne die verborgene Präsenz Gottes mit der Freiheit des Menschen ineinzusetzen). Das vorerst unbeantwortet bleibende Nebeneinander von Gut und Böse in der Welt erfährt so eine tiefgreifende Veränderung durch ein neu interpretiertes Ethos der Liebe, welches die gesetzte moralische Differenz einholt und dem Leben über sich hinausgehenden Sinn verleiht.

Zusammenführung der Denklinien in einer metatheologischen Reflexion

Wie es die Formulierung des Vorangegangenen, einer nochmaligen Verdeutlichung der gewonnenen Einsichten aus dem Buch Tobit, bereits erkennen lässt, ist es mit den Hegelschen Begriffen (Schicksal, Gesetz, Liebe) möglich, die Denklinien des Buches Tobit aufzunehmen und auf der Ebene eines umfassenderen, allgemeineren Diskurses zusammenzuführen.

Letzterer ereignet sich aber nicht an von menschlichem Leben ausgelagerter Stelle, sondern ist als reflexives Bemühen um ein Verstehen des ganzen Erfahrungsschatzes inmitten des Lebens selbst zu verorten. Was im nächsten Abschnitt der metatheologischen Reflexion zum Buch Tobit daher versucht werden soll, ist eine Präzisierung des genuinen Eigenwerts seiner Aussagen hinsichtlich einer begründbaren, aber notwendig un abgeschlossenen, offenen Antwort auf die Untersuchungsfrage.

Bewusstsein für das Schicksal und seine Versöhnung

Der Begriff des Schicksals bei Hegel, der in den vorangegangenen Kapiteln schon ausführlich behandelt wurde (s. bes. 83-90), kann anhand des Beispiels von Tobits Erblindung (Tob 2,9f.) nochmals konkret veranschaulicht werden.

Das Buch Tobit bleibt jedoch, soviel sei vorab schon gesagt, eine Antwort schuldig, wenn es darum geht, eine mögliche Erklärung für das zugestoßene Übel zu finden. Es wird zwar im Gebet Tobits pauschal von den „harten Strafen, die du über mich kommen lässt wegen meiner und meiner Väter Sünden“ (3,5) gesprochen, doch andere Bekundungen Tobits legen ein grundsätzliches Ausgeliefertsein menschlichen Lebens an die Eigengesetzlichkeit des Straf- und Läuterungsgerichts Gottes nahe, ganz unabhängig von den Sünden der Menschen: „Er züchtigt und hat auch wieder Erbarmen; er führt hinab in die Unterwelt und führt auch wieder zum Leben. Niemand kann seiner Macht entfliehen.“ (13,2)

Letzteres lässt vielmehr offen, was der eigentliche Grund für diesen Entwicklungsgang des Menschen ist, warum er, gleich einem unausweichlich notwendigen Kreislauf, erst die Tiefen der eigenen Existenz kennenlernen muss, um vom Bösen (?) geläutert geradewegs zu Gott zu finden.

Unter Verwendung des Hegelschen Schicksalsbegriffs gilt es dennoch zu sagen, dass sich Tobit im Falle der Totenbestattung seiner Volksgenossen in der Diaspora (1,17f.; 2,3-7) den Extremen des Lebens aussetzt, denen er als situative Bedingungen seines eigenen Tuns, als Involviertsein in die Gesamtheit der sozialen Bezüge unterliegt. Für Tobit sind diese Rückwirkungen auf sein Selbst unkontrollierbar, weil sie sich gegen seine gute Absichten sperren und ihm die ganze Brutalität des ihm so zugefallenen Loses spürbar machen.

Tobit hat sein Schicksal selbst gewählt, sich rein passiv von den Konsequenzen seines Tuns einholen zu lassen, wobei er scheinbar noch nicht gänzlich nachvollziehen kann bzw. will (vgl. 3,6), auf was er sich dabei eingelassen hat: Tobits Handlungen sind seinem Denken gegenüber einen Schritt voraus, da er aufgrund der Ichbezogenheit seiner Urteile nicht akzeptieren kann, welche Übel die Zerreißprobe seines Glaubens mit sich bringt.

Tobit steht daher erst am Anfang eines Prozesses, bei dem er langsam zu verstehen lernt, dass nur die Aufmerksamkeit für die Liebe Gottes, deren Spuren achtsam nachgegangen werden können, wirkliche Versöhnung mit den Brüchen des Lebens und

dem Leiden am Schicksal bringt. Das Aufnehmen dieser Bewegung muss für Tobit so weit gehen, dass er von den moralischen Urteilen über die unüberschaubaren Risiken, welche er in Anbetracht seiner Gesetzeswerke nur als Böses fassen kann, ablässt und dort in alle Konsequenzen seines Schaffens das Vertrauen auf die bereits erfahrene Liebe Gottes setzt, wo sie Sinn macht.

Zum Segen werden: Gott und Mensch unter dem neuen Gesetz der Liebe

Das Buch Tobit steht paradigmatisch für die Überzeugung, dass der Segen von Menschen für andere Menschen bzw. der an Gott gerichtete Segenswunsch die in Gotteslob und gelebter Solidarität dargestellte Liebe wirkt (vgl. 5,17; 7,17; 10,11-14; 11,17). Auf der Grundlage dieser Überzeugung lässt sich erahnen, wer dieser Gott für die Menschen ist und dass er das recht verstandene Ethos (mit dem Guten in ihm) in Gemeinschaft mit den Menschen durchsetzt und zum Segen für die ganze Schöpfung werden lässt. Das vom Menschen eigenverantwortlich, den Erfordernissen des Lebens entsprechend kreativ umgewandelte Gesetz von Gut und Böse in die jeweilige Neuinterpretation eines universalen Ethos der Offenheit für den Anderen ist als ein mit Gott gewirkter Nachweis seines umfassenden Heilswillens im Hier und Jetzt der Zeit zu verstehen. Das Befremdliche des Anderen geht dabei nicht über in die aufgehobenen Grenzen eines Selbsts, sondern wird durch das neu aufgestellte Gesetz der Liebe in Beziehung zur Identität des Einzelnen gesetzt, der sich im Allgemeinen der Gemeinschaft wiederfindet.

Die Stärke des Buches Tobit und seiner theologischen Aussagekraft liegt darin, dass es genau an dieser Schnittstelle des Zusammenkommens von Gott und Mensch in der Liebe die ihr eingeschriebenen Differenzen und die Brüche der Endlichkeit nicht umgeht. Das Festhalten Tobits an der überlieferten Moral und ihrem Postulat des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (4,10; 14,9) ist ein augenscheinlicher Beweis dafür, wie selbstlose Liebe die Beschränktheit des Gesetzes dadurch bricht, dass sie es als

Möglichkeit, Liebe zu leben, nützt.²⁰⁹ Tobits Anliegen deckt sich auf diese Weise mit demjenigen der Gebote Jesu:

„Unmittelbar gegen Gesetze gekehrt zeigt sich dieser über Moralität erhabene Geist Jesu in der Bergpredigt, die ein an mehreren Beispielen von Gesetzen durchgeführter Versuch ist, den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen, der nicht Achtung für dieselben predigt, sondern dasjenige aufzeigt, was sie erfüllt, aber als Gesetze aufhebt, und also etwas Höheres ist als der Gehorsam gegen dieselben und sie entbehrlich macht.“²¹⁰

Dass daraus eine Neuinterpretation der Torafrömmigkeit durch Tobit entsteht, zeigt sich vor allem an seiner Betonung der Totenbestattung als Werk der Barmherzigkeit: Die Verletzlichkeit eines Körpers, den man „hinter die Stadtmauer von Ninive geworfen hatte“ (1,17), macht für Tobit die Frage danach, welchen Sinn es überhaupt hat, am Wert eines (schon toten) Menschen festzuhalten, virulent.²¹¹ Er beantwortet diese Frage unter Rückgriff auf die Barmherzigkeit Gottes (3,2), der er sich im eigenen Handeln versichert. Er setzt so durch das eigene Tun fort, was der Glaube an den Schöpfergott dem Menschen und seiner Welt von Anfang an zuspricht: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“ (Gen 1,31)

Gottes Wege zum *Pleroma* der Liebe – Ein Skizzierungsversuch

Im Letzten hält so kein Böses, auch kein (böses) Leiden²¹² dem liebenden Blick auf das Ganze des Daseins stand. Gottes Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit (vgl. 3,2)

²⁰⁹ Vgl. HEGEL, Frühe Schriften 307: „Moralität erhält, sichert nur die Möglichkeit der Liebe und ist daher ihrer Handlungsart nach nur negativ;“.

²¹⁰ Ebd. 324.

²¹¹ Vgl. die Parallelen zu den Fragen, die Mk 15,33-39 aufwirft. Dem Nichts der Gottverlassenheit bei der Kreuzigung Jesu steht das Singuläre seiner liebenden Hingabe, sein ausgelieferter und verletzter Körper gegenüber. Außerhalb dieser Kontingenzerfahrung kann das Absolute nicht ausgesagt und keine Antwort auf die Liebe Gottes gegeben werden (vgl. 15,39).

²¹² Vgl. METZ, Memoria passionis 105-107: Johann B. Metz geht dem nicht aus der Erinnerung zu streichenden, bleibenden Anstoß des Leidens auf den Grund, das er als ein „Sich-hinein-Geben oder Hinein-Finden in diese Mystik der Gottesleidenschaft als Mitleidenschaft“ (105) versteht. „Für diese Compassion manifestiert sich die Autorität Gottes in der Autorität der Leidenden“ (106), welche auch die „Erfahrung eines Leidens an Gott“ (107) in sich aufnimmt. Das „Hineinwachsen [...] in den mystischen Bund zwischen Gott und Mensch“ (106) hebt das Böse letztlich auf, jedoch nicht jenseits von Gut und Böse, nicht ohne „den dunklen Hintergrund der Trauer und des Leidens, der Schuld und des Todes“ (147). In diesem Zusammenhang erweisen sich Tob 12,12f.; JUNG, Antwort auf Hiob 60: „[...] denn

tauchen nicht in Form des Unbewussten als aus dem Blick geratene Außengrenzen des Ich-Bewusstseins auf,²¹³ sondern erweisen sich in Gemeinschaft mit den Menschen und deren Glauben als (in) den Brüchen des Lebens entgegengesetztes Heilszeichen Gottes.

Wenngleich die vollständige Durchsetzung seines guten Willens ob der Endlichkeiten dieser Welt noch aussteht, führt die Liebe als Haltung zum Unendlichen des Lebens das Diesseits auf eine Hoffnungsgewissheit hin, die das Buch Tobit in der Vision vom neuen Jerusalem (13,10-18) vorstellt. Welcher Gestalt diese Zukunft sein wird, ist weithin offen, doch kann die Gewissheit des Buches Tobit von einem jenseitigen Gott, welcher den Menschen hier und jetzt den Weg zum *Pleroma* der Liebe weist, ebenso ein Licht auf Hegels Verständnis von Endlichkeit und Unendlichkeit werfen. Der Übergang des Unendlichen in den Gestalten des Endlichen ermöglicht es Hegel, die Rede von Gott dort zu verorten, wo Unendliches in versöhnte Einheit mit der endlichen Zeit eintritt, wo Geist zu Leben erwacht.²¹⁴

Aus dieser Perspektive ist Hegels Kritik an der fehlgehenden Absolutsetzung von Unendlichem, von jenseitigem Gott *über* das diesseitige Leben²¹⁵ verständlich, ausgehend vom Buch Tobit und seinem differenzierten Blick auf die Option der Hoffnung, welche eine Ahnung von einem Leben nach dem Tod, von einer ganz an Gott

wie der Mensch an Gott, so muß Gott am Menschen leiden.“ und HEGEL, Frühe Schriften 381: „[...] auch für sich selbst einen Zusammenhang mit Gott zu finden, eine Liebe zwischen ganz Ungleichen, eine Liebe Gottes zu dem Menschen zu hoffen, die höchstens ein Mitleiden sein könnte.“ als akkurate Beschreibungen des (Mit-)Leidens.

Ein generelles Zurücktreten der Provokation des Leidensgedächtnisses kann höchstens als ein Zurücktreten hinter bzw. eine Aufnahme in die vorbehaltlose Liebe, welche dem Anderen wie Gott geschuldet ist (und auf deren Vollgestalt sich die Hoffnung richtet), gedacht werden (vgl. HEGEL, Frühe Schriften 381).

²¹³ Jungs Archetypen markieren in diesem Sinn die (Er-)Lebensgrenzen des Individuums, das nicht vorrangig als beziehungsfähiges Glied einer Gemeinschaft bestimmt wird. Die Gottesoffenbarung schließt somit den Anderen aus und sieht einzig und allein im Befremdlichen des präreflexiven Unbewussten das Gotteserlebnis eines isolierten Egos, das sich erst um seiner selbst willen dem Anderen zuwenden kann.

²¹⁴ Vgl. HEGEL, Frühe Schriften 425f.

²¹⁵ Vgl. ebd. 427.

hingeebenen bzw. auf ihn hinggerichteten Seinsfülle vermittelt,²¹⁶ ist Hegels Standpunkt jedoch auch für eine Erweiterung offen:

Man kann an dieser Stelle gewissermaßen mit Hegel gegen Hegel argumentieren, dass der auferstandene Christus der menschlichen Gemeinde nicht bloß das fortwirkend Göttliche des Menschensohns, damit ihr eigenes zur Vereinigung gebrachtes Leben von Gott und Mensch, vor Augen stellt, sondern mehr noch (über das aufgebrochene Ich hinweg) die zeit-, ja letztlich lebens- und seinsaufbrechende Dimension Gottes anzeigt. *Der auferstandene Christus bringt die Erfahrung wirklicher Auferstehung zum neuen Sein im Pleroma der Liebe ins Bild.*

Dass dieses Bild vom triumphalen Eingehen in die Wirklichkeit des vom (guten) Heilswillen Gottes Umfangenen wiederum nur als Hoffnungsbild artikuliert werden kann, führt es notwendigerweise zurück auf den gekreuzigten Christus: Das schlichte Bild von der allein stehenden Liebe, die sich den Zersetzungen eines beherrschenden Zugriffs versperrt (Mk 15,33-39²¹⁷), gibt den unendlichen Grund einer (selbst über das endliche Leben hinausreichenden) Hoffnung auf Gott, der den Menschen auf allen Wegen beisteht, an.²¹⁸

3.6. Weiterführung durch Žižek: Die christliche *agape*

Vom im Kapitel zuvor ausgebreiteten (Denk-)Horizont eines die Welt nicht unberührt lassenden, jenseitigen Gottes, der durch sein Sein die ganze Fülle der Liebe in Aussicht stellen kann, soll im folgenden Abschnitt wiederum auf Hegels „diesseitigen“ phänomenologischen Blick – das Schicksal, das Gesetz und die Liebe im Fadenkreuz habend – zurückgegangen werden: In Korrelation mit diesen Konkretisierungs- und Denkversuchen von Hegel arbeiten Žižeks psychoanalytisch-struktural zu

²¹⁶ Das Buch Tobit nimmt ein Leben nach dem Tod aber nicht als gesichertes Wissen an (vgl. MOORE, Tobit 48-52; 185), seine Jerusalem-Vision (13,10-18) ist lediglich ein möglicher, wenn auch nicht grundloser Ausdruck der Hoffnung darauf.

²¹⁷ S. Anm. 211.

²¹⁸ Vgl. METZ, Memoria passionis 101f.: „Der Schrei des Sohnes am Kreuz verbürgt die Nähe des Vaters im Himmel. Und wer diesen Schrei des Gekreuzigten im Osterjubiläum unhörbar oder vergessen machen wollte, der würde nicht das Ereignis einer Gottesgeschichte feiern, sondern allenfalls einen antiken Siegermythos.“

interpretierende Kategorien „Notwendigkeit“, „Gott der Ethik“ und „Christus der leeren Ethik“²¹⁹ eine situationsgerechte, materialistisch-atheistische Vermittelbarkeit von Glauben (an Gott) heraus.

Žižeks Entwurf auf Basis der strukturalen Psychoanalyse Jacques Lacans fungiert als eine Weiterführung des Hegelschen Systems²²⁰ unter den spezifischen Vorbedingungen der Moderne, in deren Zentrum von Anbeginn an das Christentum selbst steht.²²¹ Žižek bringt in seiner konzisen Skizzierung des christlichen Liebes-Begriffs, der „Wiedergeburt im Glauben“²²², unterschiedliche zeitbedingte Momente und Bedeutungsebenen zueinander,²²³ sodass eine „Lücke zwischen dem Bereich moralischer Normen und dem Glauben, dem bedingungslosen Engagement“²²⁴, entsteht. Diese Leerstelle legt die festumrissenen Grenzen der menschlichen Freiheit und ihre sinnfüllenden Verwirklichungen in rational vermittelbaren Strukturen, allen voran der christlichen *agape*, fest.

Entwicklung von Strukturen

„Die Versöhnung/Vereinigung von Gott und Mensch in der Menschwerdung Gottes“²²⁵ wird vom Menschen durch die „Ent-scheidung“²²⁶ zur freien Hingabe in Liebe weitergeführt. Der menschliche Glaube an Gott, d.h. die (wider besseres Wissen) untergründige Wirksamkeit der „fetischistischen *Spaltung und Verleugnung*“²²⁷, muss

²¹⁹ Vgl. ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe: Der „Christus der leeren Ethik“ in Abgrenzung vom „Gott der Ethik“ mit seinem „göttlichen Gesetz“ (173) kann auch mit „christliche *agape*“ (177) oder, wie es der Titel des (diesem Kapitel zugrundeliegenden) Werks von Žižek bereits verrät, mit „gnadenloser Liebe“ ins Bild gebracht werden. Der strukturelle Zusammenhang dieser drei Begriffe, welche in ihrer Terminologie von Žižek variiert werden (s.u.), bildet den rationalen Kern des Glaubens.

²²⁰ Vgl. bes. HEGEL, Frühe Schriften 419-427 (= Systemfragment von 1800).

²²¹ Vgl. ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe 187.

²²² Ebd. 188.

²²³ Žižek greift z.B. Traditionen aus dem revolutionären Leninismus (vgl. ebd. 185f.) auf, um den Nachweis paralleler Auffassungen zum Mehrwert (Bedeutungsüberschuss) des Lebens zu erbringen. Dieses antizipierte Mehr kann jedoch nicht über den grundsätzlichen Mangelzustand und die Unmöglichkeit seiner Beweisführung im Leben hinwegtäuschen.

²²⁴ Ebd. 187.

²²⁵ Ebd. 178.

²²⁶ Vgl. ebd. 184: Žižek macht im Anschluss an Schelling die Tragweite der subjektiven Entscheidung, d.i. ihre notwendige, das unbewusste Leben strukturierende Eigenlogik, deutlich.

²²⁷ Ebd. 9.

als „rein negative Geste des sinnlosen Opfers“²²⁸ vom Menschen *bewusst* in seiner gottlosen²²⁹ Lebenswirklichkeit durchgehalten werden.

Der strukturelle Restbestand an Geboten des symbolischen Über-Ichs macht den ständigen Widerstreit zwischen dem Sünde-Strafe-Mechanismus des legalistischen „Gottes der Ethik“ und der „gnadenlosen Liebe“ aus, welche (noch) nicht universal ist. Dennoch ist eine Entwicklung weg von der „Notwendigkeit“²³⁰ einer um sich kreisenden Verschränkung von Imaginärem, Symbolischem und Realem und hin zur darin aufgebrochenen „Notwendigkeits-Lücke“ sichtbar. Im Rahmen dessen kann eine Revision gemeinsamer Quellen, welche das wahrhaft Humane unterschiedlich akzentuiert erahnen und betrachten, dem Projekt der Moderne Sinn verleihen.²³¹

Die Aufopferung für das enigmatische Mehr

Dass dem Enigma der Sphinx²³² trotz aller Substantialisierungs- und Weltbeseelungsprozesse außerhalb der menschlichen Akte keinerlei klar kategorisierbare (und insofern erkennbare) Realität zukommt, provoziert vom Menschen eine eindeutige, potentiell unendliche Stellungnahme zum Kontingenten des erfahrenen Guten²³³, dessen Singularität anstoßgebend für eine Universalisierung der Liebe sein kann.

²²⁸ ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe 187.

²²⁹ Vgl. ebd. 25f.: Angelehnt an die Hegelsche Terminologie des christlichen Syllogismus geht Žižek vom Tod des jenseitigen Gottes und seinem Übergang in die Gemeinschaft der Gläubigen aus. Es liegt nunmehr am Menschen selbst, in seinen Taten Gottes Identifikation mit der Selbsthingabe der Liebe (am Kreuze unwiderruflich ausgelöscht) wachzuhalten.

²³⁰ Vgl. ebd. 15; 22; 184: „die unerbittliche Notwendigkeit [...], als »die Art und Weise, wie sie/er immer schon war«“.

²³¹ Vgl. das Leitbild einer menschenverbindenden Gedächtnis- und Erzählkultur („die Reserven an Weisheit, die das Humanum braucht“) in METZ, Memoria passionis 238-241. Von einem solchen Dialog glaubender mit nicht-glaubenden bzw. nicht-glauben-könnenden Menschen *erzählt* auch der Roman „Schuld und Sühne“ von Fjodor M. Dostojewski (s. Literaturverzeichnis), insbesondere die „Szene über die Lazarusperikope, die [...] die Mitte des Romans ‚Schuld und Sühne‘ ausmacht“ (APPEL, Entsprechung im Wider-spruch 187).

²³² Vgl. ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe 177.

²³³ Vgl. die Bemerkungen Žižeks zu Bertolt Brechts Gedicht „Verhör des Guten“ (ebd. 187), das im Rekurs auf hinfällige legalistische Bestimmungen das Ethische außerkräftsetzt und dennoch (in Abgrenzung von der Parodie des Guten) ein für sich allein stehendes Gutes, den Sinngehalt der Passion Christi, anklingen lässt.

Žižek verliert damit zwar nicht den von ihm behaupteten atheistischen Boden seines Entwurfs²³⁴, die Spaltung durch den Großen Anderen²³⁵ bietet jedoch genau jene Lücke für das unergründliche Mehr über das Unbewusst-Bewusste des Menschen hinaus. Der ausstehende Beweis der Unendlichkeit bzw. Göttlichkeit der Liebe²³⁶ korrespondiert mit dem Glauben an den „Christus der leeren Ethik“, der den Menschen seinen sinn- und beweislosen Liebes-Gestus mit auf den Weg gibt, damit nach dem Vorbild Christi (und ohne die Gnade des nunmehr ausgelöschten jenseitigen Gottes) ihr Leben als Liebes-Opfer einen guten Ausgang nehmen kann (s.o. 37-40).

Wiedergeburt im Neuen - Das *Humanum* des Lebens

Das „Fundamentalphantasma“²³⁷ der Liebe und Güte Gottes, welches das Buch Tobit mit den Attributen der Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes gedanklich vorausnimmt, ermöglicht weiterhin die sinnvolle theologische Rede vom Ineinander von Gott und Mensch auf dem Weg zum Heil. Das performative Moment dieses Heils liegt für Žižek aber klar beim Menschen selbst, von dessen Beispiel-Nehmen an Gottes (aus ethischer Sicht) „ungerechtfertigte[r] Geste, die Seine Liebe zu uns, zur sündigen Menschheit beweisen soll“²³⁸, alles abhängt.

Auf welche Weise Žižek eine Annäherung an das versucht, was Gott für den Menschen sein kann, verdeutlichen seine folgenden Ausgestaltungen zu einer menschlich gewendeten Christologie:

²³⁴ Vgl. ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe 9f.: Atheismus ist eine Frage des Wissens, nicht des Glaubens - Ich weiß, dass es keinen Gott gibt, aber dennoch glaube ich heimlich an ihn.

Žižek charakterisiert Letzteres allgemein als Situation des postzeitgenössischen, spätmodernen Helden: Er weiß um die Gefahren der *femme fatale* (vgl. ebd. 15) und trotzdem verfällt er ihr oder gerät wie der deutsche Widerstandskämpfer Claus Schenk Graf von Stauffenberg in einen Gewissenskonflikt ob der persönlichen und familiären Konsequenzen seiner Pläne, die ihn nicht von seinem Glauben abbringen können. In beiden Fällen geht, oberflächlich betrachtet, die ethische Substanz unweigerlich verloren.

²³⁵ Vgl. ebd. 9.

²³⁶ Man denke hier an die Widerstände gegenüber einem in die symbolische Sprache des Großen Anderen gehüllten Göttlichen der christlichen *agape*: Sie ist zwar eine gangbare (strukturell passende) Alternative, insofern ein Rest des symbolischen Gebots gepaart mit Imaginärem als Gleichgewicht des Begehrens (im Anderen) und das Reale des Genießens ein exzessives Engagement in Gang setzen, ihre religiöse Außerkraftsetzung des Ethischen kann jedoch keinerlei Ordnung eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs mehr aufrichten (vgl. Jesu ambivalentes gut-böses Handeln Mk 11,15f.).

²³⁷ Vgl. ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe 185.

²³⁸ Ebd. 27.

„Christus ist insoweit durch und durch Mensch, als er den Überschuß/Rest auf sich nimmt, jenes »Zuviel«, aufgrund dessen ein Mensch nie ganz Mensch ist. Die Formel für ihn lautet nicht Mensch = Gott, sondern Mensch = Mensch, wobei die göttliche Dimension nur als jenes »Etwas« interveniert, das die volle Identität des Menschen mit sich selbst verhindert. In diesem Sinne steht das Erscheinen Christi tatsächlich für den Tod Gottes. Dadurch wird klar, daß Gott nichts anderes ist als der Exzeß des Menschen, jenes »Zuviel des Lebens«, das sich nicht in irgendeine Lebens-Form einbinden läßt und das die Gestalt (*morphe*) des Anthropomorphismus verletzt.“²³⁹

Das eigentliche *Humanum* menschlicher Existenz entbirgt sich also erst im Reichtum des Lebens, in seinen Selbstbehauptungen entgegen allen lebendig Toten.²⁴⁰ Es widersteht jeglichen Bemühungen, seine Dynamik zugunsten eines falschen Anthropozentrismus oder einer schwarzweiß gemalten Verabsolutierung von Kontingenz zu verabschieden, wenn es immer wieder von Neuem die enigmatische Dimension jener weitreichenden Begegnung (von dem „die *jouissance* verkörpernden Ding“²⁴¹ ausgelöst) herauszustreichen vermag, welche durch die Liebe die Wiedergeburt des aus sich gekehrten Lebens²⁴² bewirkt.

Der Gott, der Gutes und Böses in die Wege leitet? Eine Verortung in religiöser Versöhnung

Vom Menschenleben *in actu* wird über die Realität des verheißenen spirituellen Zustands grenzenloser Freude und gnadenloser Liebe entschieden: Die Vereinigung

²³⁹ ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe 165.

²⁴⁰ Vgl. HEGEL, Frühe Schriften 283.

²⁴¹ ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe 178. Das von Lacan übernommene Objekt klein a, im Zentrum des Borromäischen Knotens (Imaginäres, Symbolisches und Reales miteinander vermischt) von Lacan, darf als das „Ding“ nicht unmittelbar mit Gott selbst identifiziert werden. Žižek zufolge ist es der „Schock der äußeren Begegnung“ (ebd. 178) v.a. mit der Mutter, welcher das *lebens-notwendige* Rätsel mehr aufgibt denn löst.

²⁴² Genau hier ist für Žižek der neuralgische Punkt aller psychoanalytischen Auseinandersetzungen zu lokalisieren: Während Freud das anlassgebende Moment des „Dings“ (pauschal als Libido: Begehren dieses Dings gefasst) zu sehr vom (durch es) ausgelösten Leben isoliert, „schreibt Jung das Thema des Unbewußten erneut in die gängige gnostische Problematik der inneren spirituellen Reise der Selbst-Entdeckung ein“ (vgl. ebd. 178). Im Gegensatz dazu sind für Žižek die tiefen, das Leben bejahenden Spuren der Liebe, welche die Wirklichkeit positiviert und negiert wiedereinholen (vgl. APPEL, Entsprechung im Wider-spruch 165 und das zu Hegels Dialektik der Liebe Gesagte, s.o. 88-90!) und deren Zu-fälligkeit den Menschen ebenso ins Leben einordnen wie sie ihn zur Ent-scheidung rufen, von zentraler Bedeutung.

von Gott und Mensch konzentriert sich dabei auf die Bewegung des Heiligen Geists in den Menschen und führt über die „Notwendigkeit“ und den „Gott der Ethik“ zum Ziel. Der „Christus der leeren Ethik“ kommt zur Vollgestalt im Menschen,²⁴³ dessen Konturen sich auf den Fluchtpunkt der Fülle der Liebe²⁴⁴ *hingerichtet* verlieren.

Eine Antwort auf die Frage dieser Untersuchung muss die hinfälligen legalistischen Kategorien von Gut und Böse an demjenigen Ort miteinander versöhnen, wo sich Liebe dem Menschen hin- und auf Gottes anfänglichen Heilswillen (vgl. Gen 1,31) zurückwendet. Der Nachgang des vom „Christus der leeren Ethik“ geweckten Vertrauens bedeutet so, eine humane Gemeinschaft aufzubauen, die sich getragen fühlt vom Geist der Liebe und ihre Vollendung von ebenjenem erwartet.²⁴⁵

²⁴³ Vgl. ŽIŽEK, Die gnadenlose Liebe 165.

²⁴⁴ S.o. 94-100 (Metatheologische Reflexion: Buch Tobit).

²⁴⁵ Vgl. HEGEL, Frühe Schriften 244: „Die Religion ist eins mit der Liebe.“ Die religiöse Hoffnungsgewissheit vom *Pleroma* der Liebe verweist auf Gott selbst, das untrügliche Mysterium des ganzen in Religion erfassten Lebens. Folglich kann im Ausgang von Žižeks Denken eine Eschatologie betrieben werden, welche den Glauben an Gott *aufleben* lässt, anstatt ihn auf vorhersagbaren Bahnen des Wissens der Dynamik seiner Liebe zu berauben.

4. Zusammenfassung

Der Vergleich der beiden Quellen dieser Untersuchung, von Jung mit dem Buch Tobit, macht deutlich, wie die angefragte Ethik (Gottes) – entsprechend der Untersuchungsfrage: Der Gott, der Gutes und Böses in die Wege leitet? – in ein neues Ethos der Liebe überführt werden kann.

Die verborgene Präsenz Gottes und menschliche Freiheit wurzeln in gemeinsamem Vertrauen, das die moralische Differenz von Gut und Böse aufgibt und zu kreativem, humanem Umgang mit den Anderen verpflichtet. Die Verantwortung für dieses *Humanum* bereitet dem versöhnten Schicksal den Boden für den gemeinsamen Weg von Gott und Mensch. In dieser Bewegung zum *Pleroma* der Liebe bleibt das Unverständliche menschlichen Leids als Entzug von jeglicher moralischer Qualifikation im entgrenzten Ich-Bewusstsein erhalten. Durch das Überschreiten von Egoismen können Gut und Böse nicht mehr länger in die Schranken eines fixierten Gottesbildes gewiesen werden, sondern dienen zum Nachgang des Menschen in den göttlichen Spuren der *agape*. Engagement für die Liebe überbrückt die vielen Schicksalsschläge und Brüche der Schöpfung, letztlich stellt es der Eigengesetzlichkeit des Lebens und mit ihr dem drohenden Nichts die lebens-, zeit- und seinsaufbrechende Dimension Gottes entgegen, von der auch das Buch Tobit überzeugt ist. Gelebte Solidarität und Gotteslob kennzeichnen das Miteinander von Gott und Mensch in Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit, bei dem die moralischen Kategorien von Gut und Böse im Dienst der Zwischenmenschlichkeit die Sinnhaftigkeit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs einmahnen. Wirkliches wird so durchbrochen von der hoffenden Gestalt des Glaubens, welche in der Schwebe des Gekreuzigten auf den unbedingten Heilswillen Gottes, seine Vollgestalt als auferstandener Christus vertraut.

Um mit entschiedenem Glauben von den moralischen Urteilen des Ich-Bewusstseins absehen zu können, muss nach Jung die Verschmelzung von Gott und Mensch, von Unbewusstem und Bewusstem, zur Akzeptanz des ganzen sich offenbarenden Lebens führen. Der unbewusste Archetypus des Göttlichen wird vom Menschen als gut und

böse zugleich im Bewusstsein gehalten, jedoch auch überschritten in der Hinsicht, dass das Individuum durch die Annahme seines Geschicks und der vorderhand als böse erlebten Willensäußerungen Gottes im Unbewussten zur kollektiven Individuation mit Gott voranschreitet.

Dieses Überwinden seiner Beschränkungen kann aber nicht Schritt halten mit Jungs festgestellter Tendenz zum Guten hin, da im solchermaßen ausgedehnten, moralisch indifferenten Lebenshorizont des Menschen dem *entscheidenden* Momentum der christlichen *agape* keinerlei Bedeutung beigemessen wird.

Die frei akzeptierten Schicksalsschläge menschlichen Lebens machen nur Sinn, wenn die von Jung (und auch Drewermann) erkannte Bewegung hin zum Guten das Leben mit Gottes guten Heilswillen erfüllt, sodass Mensch und Gott die gemeinsamen Wege *weiter* gehen, bis zum Aufbruch in das *Pleroma* der Liebe – der Vollgestalt berufenen Daseins des Menschen und im Sinne eines neuen Ethos Antwort auf den angefragten Willen Gottes und vorschnelle moralische Kategorisierungen.

Literatur

- AHN, Gregor, Ein Gegengott und viele Dämonen. Dualistische Konzepte im altiranischen Zoroastrismus. In: WUB 64 (2012) 20-23.
- APPEL, Kurt, Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel, Münster : LIT 2003 (= Religion-Geschichte-Gesellschaft 31).
- BIERITZ, Karl-Heinrich, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, München : Beck ²1994.
- BRUMLIK, Micha, C.G. Jung zur Einführung, Hamburg : Junius 1993 (= Zur Einführung 85).
- DESELAERS, Paul, Das Buch Tobit. In: ZENGER, Erich (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart : Kath. Bibelwerk ³2005, 816-833.
- DERS., Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie, Fribourg : Univ.-Verl. 1982 (= OBO 43).
- DOSTOJEWSKI, Fjodor M., Rodion Raskolnikoff. Schuld und Sühne, München (u.a.) : Piper ²¹1999.
- DREWERMANN, Eugen, Der gefährvolle Weg der Erlösung. Die Tobit-Legende tiefenpsychologisch gedeutet, Freiburg/Br. (u.a.) : Herder 1993 (= Herder-Spektrum 4165).
- DERS., Psychoanalyse und Moraltheologie. Band 1: Angst und Schuld, Mainz : Grünewald 1982.
- EGO, Beate, Unterweisung in erzählender Form. Buch Tobit, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus 1999 (= JSRZ Bd. II Lfg. 6).
- ENGEL, Helmut, Das Buch Tobit. In: ZENGER, Erich (u.a.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart : Kohlhammer ⁶2006 (= Studienbücher Theologie 1,1), 278-288.
- ETHEBER, Alfred, Offenbarung und Psyche. Eine fundamentaltheologische Untersuchung des tiefenpsychologischen Verständnisses der Offenbarung bei C.G. Jung, Paderborn (u.a.) : Schöningh 1998.
- FISCHER, Klaus P., Schicksal in Theologie und Philosophie, Darmstadt : WGB 2008.

- FREUD, Sigmund, Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften, Frankfurt/M. : Fischer 1996 (= Fischer-Taschenbücher 10453 Psychologie).
- DERS., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt/M. : Fischer ²2009 (= Fischer Klassik).
- GESS, Heinz, Vom Faschismus zum Neuen Denken. C. G. Jungs Theorie im Wandel der Zeit, Lüneburg : zu Klampen 1994.
- GROß, Heinrich, Tobit, Judit. Die neue Echter-Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg : Echter 1987 (= NEB.AT 19).
- HEGEL, Georg W. F., Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1986 (= stw 601-621):
- Frühe Schriften. Werke 1, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1986 (= stw 601).
- Phänomenologie des Geistes. Werke 3, Frankfurt/M. : Suhrkamp 1986 (= stw 603).
- HEINRICH, Klaus, Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Basel : Stroemfeld; Frankfurt/M. : Roter Stern 1982.
- HOHMANN, Josef, Friede, Wirkungsgeschichte und kollektives Unbewußtes. Phänomenologische Parallelen bei H.-G. Gadamer und C. G. Jung, Frankfurt/M. (u.a.) : Lang 1984 (= Europäische Hochschulschriften Reihe 20 Philosophie Bd. 159).
- JUNG, Carl G., Antwort auf Hiob, München : dtv ⁷2009.
- DERS., Gesammelte Werke, Olten (u.a.) : Walter; Zürich (u.a.) : Rascher 1958-1997:
- Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Neunter Band. Erster Halbband (Hg. L. Jung-Merker/E. Rűf), Olten (u.a.) : Walter 1976.
- Aion. Neunter Band. Zweiter Halbband (Hg. L. Jung-Merker), Olten (u.a.) : Walter 1976.
- Zivilisation im Übergang. Zehnter Band (Hg. L. Jung-Merker), Olten (u.a.) : Walter 1974.
- Studien über alchemistische Vorstellungen. Dreizehnter Band (Hg. L. Jung-Merker), Olten (u.a.) : Walter 1978.
- Psychologische Typen. Sechster Band (Hg. M. Niehus-Jung), Zürich (u.a.) : Rascher ¹⁰1967.
- DERS., Psychologie und Religion, Olten (u.a.) : Walter ⁵1971 (= Studienausgabe bei Walter).

- KARRER, Martin/KRAUS, Wolfgang (Hg.), Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare. 1. Genesis bis Makkabäer, Stuttgart : Dt. Bibelges. 2011.
- KEEL, Othmar, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht ⁵1996.
- LEIMGRUBER, Stephan, Maria im Kirchenjahr, Fribourg : Kanisius; Mödling : St. Gabriel 1979.
- MENGE, Herrmann, Langenscheidts Großwörterbuch Altgriechisch. Altgriechisch-Deutsch, Berlin (u.a.) : Langenscheidt ³⁰2001.
- METZ, Johann B., Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (in Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer), Freiburg/Br. (u.a.) : Herder 2006.
- MOORE, Carey A., Tobit. A new translation with introduction and commentary, New York : Doubleday 1996.
- PIUS XII., Apostolische Konstitution Munificentissimus Deus. In: AAS 42 (1950) 753-773.
- RABENAU, Merten, Studien zum Buch Tobit, Berlin (u.a.) : de Gruyter 1994 (= Beihefte ZAW 220).
- RITTMEISTER, John F., Voraussetzungen und Konsequenzen der Jungschen Archetypenlehre. In: Psyche 36 (1982) 1033-1044.
- SCHROER, Silvia/KEEL, Othmar, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 1. Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Fribourg : Academic Press 2005 (= IPIAO 1).
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen, Tobit, Freiburg/Br. (u.a.) : Herder 2000 (= HThKAT).
- SEELIG, Amaresh M., Das Selbst als Ort der Gotteserfahrung. Ein Vergleich zwischen Carl Gustav Jung und Paul Tillich, Frankfurt/M. (u.a.) : Lang 1995 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 23 Theologie Bd. 548).
- ŽIŽEK, Slavoj, Die gnadenlose Liebe, Frankfurt/M. : Suhrkamp 2001 (= stw 1545).

Lebenslauf

Persönliche Information

Name: Bernd Huber
Geburtsdatum: 16.05.1988
Geburtsort: Vorau (Steiermark)
Nationalität: Österreich

Ausbildung

1998 - 2006: Gymnasium Hartberg
(mit ausgezeichnetem Erfolg abgeschlossen)
WS 2007: Studienbeginn an der Universität Wien
WS 2007 - SS 2010: Diplomstudium Kath. Fachtheologie
SS 2008 - SS 2010: Diplomstudium Kath. Religionspädagogik
WS 2008 - SS 2010: BA-Studium Philosophie
Seit WS 2009: Lehramtsstudium mit den UF Kath. Religion und
Psychologie/Philosophie
September 2010: 1. Studienabschnitt des Lehramtsstudiums mit
Auszeichnung bestanden

Zivildienst

Jänner – September 2007: Tageswerkstätte der Lebenshilfe Vorau

Abstract

Der Gott, der Gutes und Böses in die Wege leitet? Der Titel dieser Arbeit kreist um einen der spannendsten Fragenkomplexe der Theologie: das Gute und Böse Gottes. Ausgehend von den jeweiligen Antwortversuchen auf diese Frage im Werk des analytischen Psychologen Carl Gustav Jung und im Buch Tobit aus dem Alten Testament werden konkrete Wege aufgezeigt, auf denen die mögliche Rede von einem bösen Gott zu verorten ist. Erst in diesem differenzierten Kontext ergibt es Sinn, das als kontingent erfahrene menschliche Leid auf eine dahinterliegende, es begründende Ebene hin zu hinterfragen.

Für Jung entspricht das psychisch Unbewusste einer solchen umfassenden, vom Menschen nicht wegzudenkenden Dimension. Anhand von Leitgedanken wird der zentralen These Jungs, wonach Gott unbewusst (bzw. mittelbar mit dem Unbewussten zusammenhängt), gut und böse ist, nachgegangen.

Die Eingangsfrage wird im darauffolgenden zweiten Hauptteil der Untersuchung wieder aufgegriffen, indem den unergründlichen Pfaden Gottes, auf denen die Menschen in den Sog seines Willens geraten, die Glaubensüberzeugung des Buches Tobit von der Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes gegenübergestellt wird. Das Buch Tobit steht damit paradigmatisch für eine leidüberwindende biblische Heilsperspektive, aus der heraus das Erbarmen Gottes zum entscheidenden Wendepunkt von Bösem wird.

Mensch und Gott gehen einerseits gemeinsame Wege, andererseits bereitet die unüberbrückbare Distanz zwischen ihnen den Boden für menschliches Vertrauen auf Gott, auch wenn er im vorderhand als böse und leidvoll Erlebten entzogen bleibt. Was das Buch Tobit nachzeichnet, ist somit die bewusste Reflexion auf den Glauben, welcher krisenhaft durchlebt werden muss, um Zeugnis von Gott (und seinem Heilswillen) ablegen zu können.

Im dritten Hauptteil dieser Arbeit werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Verständnisweisen Jungs und des Buches Tobit anhand einer

metatheologischen Reflexion im Anschluss an Georg W. F. Hegel und Slavoj Žižek zusammengefasst: Letztere geben den allgemeinen *Grund* an, auf welchem ein Geist der Liebe konkrete Gestalten annehmen kann, die sich der moralischen Bewertung menschlichen Schicksals enthalten und entziehen.

Žižeks Weiterführung ermöglicht es, am Ende des Untersuchungsgangs die Antworten aus Hegels theologischen Jugendschriften mit der psychoanalytischen Terminologie Lacans wiederaufzugreifen. Der „Christus der leeren Ethik“ ist nach Žižek losgelöst vom „Gott der Ethik“, sodass die christliche *agape* die Notwendigkeit von ihrem blinden Geschick entbindet und sie auflöst in kreativen Umgang mit Denk- und Lebenswelten von Menschen. Eine akkurate Fortführung dieses Gedankenganges bringt, entsprechend de

ikationsmöglichkeiten der *agape*, unterschiedliche, theologische und nicht-theologische Redeweisen zueinander. Die Andeutung des menschenmöglichen gemeinsamen Grundes von Sprachwelten bildet somit den Schlusspunkt dieser Arbeit.