

Bilder von Gut und Böse

Vorwort

In den von meinem unvergeßlichen Freund Paul Desjardins begründeten und geleiteten Entretiens de Pontigny ist im Sommer 1935, gelegentlich einer Diskussion über die Askese das Problem des Bösen erörtert worden. Dieses Problem hatte mich seit meiner Jugend beschäftigt, aber erst in dem Jahr nach dem ersten Weltkrieg war es von mir selbständig erfaßt worden; ich hatte es seither mehrfach in meinen Schriften und Vorträgen behandelt, und das erste Kolleg meines Lehrauftrags für allgemeine Religionswissenschaft an der Universität Frankfurt am Main hatte es zum Gegenstand. Ich nahm daher intensiv an der Aussprache teil, und der lebhafteste Gedankenaustausch, insbesondere mit Nikolai Berdjajew und Ernesto Buonaiuti, die nun auch schon dahingegangen sind, hat mich zu erneutem Nachdenken über das, wie Berdjajew sagte, »paradoxe« Problem veranlaßt. In den Entretiens des darauffolgenden Jahres, in einer nunmehr ausschließlich diesem Problem gewidmeten Dekade, habe ich meine Auffassung genauer dargelegt, wobei ich eine Vergleichung zweier historischer Anschauungen, der des alten Iran und der Israels, einbezog. Es ging mir vor allem darum, zu zeigen, daß Gut und Böse in ihrer anthropologischen¹ Wirklichkeit, das heißt, im faktischen Lebenszusammenhang der menschlichen Person, nicht, wie man zu meinen pflegt, zwei strukturell gleichartige, nur eben polar entgegengesetzte, sondern zwei strukturell durchaus verschiedene Beschaffenheiten sind. Impossible de le résoudre, hatte Berdjajew von dem Problem gesagt, ni même de le poser de manière rationnelle, parce qu'alors il disparaît. Und in unmittelbarem Anschluß an diese »Unmöglichkeit« hatte er die Frage aufgeworfen, wo der Kampf gegen das Böse anzusetzen habe. Zur Antwort auf jenes Bedenken versuchte ich nun in meinem Vortrag, statt einer »Lösung« des Problems des Bösen eine synthetische Beschreibung des geschehenden Bösen zu geben und damit zu helfen, es zu verstehen. Meine Antwort auf die Frage nach dem Ansatzpunkt des Kampfes konnte wesentlich knapper sein; sie lautete: Der Kampf muß in der eigenen Seele ansetzen – alles andere kann sich erst von da aus ergeben.

Diese zweite Antwort habe ich ein paar Jahre danach, schon in Jerusalem, in der Form einer Erzählung oder richtiger Chronik ausgearbeitet, die ich nach dem sagenhaften Gog von Magog [Hesekiel 38,2], auf dessen Kriege, wie einige eschatologische Texte verkündigen, das Kommen des

1. Das Wort »anthropologisch« gebrauche ich hier durchweg im Sinn der modernen philosophischen Anthropologie; vgl. meine Abhandlung »Das Problem des Menschen«.

Messias folgen soll, »Gog und Magog« nannte.¹ Sie zentriert in den folgenden Worten eines Schülers zu seinem Meister:

5 »... Rabbi, sagte er mit fast versagender Stimme, ›was ist es mit diesem Gog? Es kann ihn doch da draußen nur geben, weil es ihn da drinnen gibt.‹ Er zeigte auf seine eigene Brust. ›Die Finsternis, aus der er geschöpft ist, braucht nirgendwo anders hergenommen zu werden als aus unserm tragen oder tückischen Herzen. Unser Verrat an Gott hat den Gog so groß gepöppelt«.

10 Zum vollen Verständnis der Stelle muß man sich die Zeit vergegenwärtigen, in der ich die Erzählung niedergeschrieben habe.

Die Ausarbeitung meiner Antwort auf Berdjajews Hinweis auf die »Unmöglichkeit der Lösung« konnte erst ein Jahrzehnt später erfolgen. Sie wird in diesem Buch gegeben. Es ist vor allem deshalb so langsam gereift, weil mir erst allmählich aufgegangen ist, daß den biblischen Hypothesen
15 von Gut und Böse einerseits, den awestischen und nachawestischen andererseits zwei grundverschiedene Arten und Grade des Bösen entsprechen. Um deren, den anthropologischen transzendierenden, Sinn deutlich zu machen, habe ich ihrer Beschreibung eine Interpretation der beiden Gruppen von Mythen vorausgeschickt. Es handelt sich um Wahrheiten
20 von einer Art, die, wie schon Platon wußte, der menschlichen Allgemeinheit nur in der mythischen Gestalt zureichend übermittelt werden kann. Die anthropologische Darstellung zeigt den Bereich auf, in dem sie sich immer wieder versinnlichen. Alles Begriffliche ist dabei nur Hilfsmittel, eine zweckdienliche Brücke zwischen Mythos und Wirklichkeit. Sie zu
25 bauen, ist unerläßlich. Der Mensch weiß um Chaos und Schöpfung im kosmogonischen Mythos, und er erfährt unmittelbar, daß Chaos und Schöpfung sich in ihm begeben, er sieht aber jene und diese nicht beieinander; er lauscht dem Mythos von Luzifer und vertuscht ihn im eigenen Leben. Er bedarf der Brücke.

1. Erst hebräisch niedergeschrieben, hernach auch deutsch. Hebräischer Erstdruck 1941; hebräische Buchausgabe 1943; deutsche Ausgabe 1949.

Erster Teil

I

Der Baum der Erkenntnis

Dem biblischen Bericht von dem sogenannten Sündenfall mag ein uralter, von Götterneid und Götterrache erzählender Mythos zugrunde liegen, dessen Inhalt wir nur eben zu ahnen vermögen: die niedergeschriebene und uns erhaltene Geschichte hat ganz anderes zu sagen bekommen. Auf das Gotteswesen, das hier handelt, wird immer wieder [bis auf das Gespräch zwischen der Schlange und dem Weib] in einer dem biblischen Stil sonst fremden Weise mit einer Bezeichnung hingewiesen, die aus einem Eigennamen – anderswo [Exodus 3, 14 f.] als *Er-ist-da* gedeutet – und einem Gattungsbegriff in pluralischer Wortform – dem am ehesten unser »Gottheit« entspricht – zusammengesetzt ist. Dieser Gott hat sowohl allein die schaffende als auch allein die schicksalbestimmende Macht; andere Himmelswesen umgeben ihn, aber alle als ihm untertan, ohne Eigennamen und Eigenmacht. Dem Menschen freilich, dem letzten seiner Werke, erlegt er seinen Willen nicht auf; er zwingt ihn nicht, er befiehlt oder vielmehr verbietet ihm nur, obzwar unter einer schweren Drohung. Der Mensch – und mit ihm sein Weib, das erst nach der Kundgabe des Verbots erschaffen wurde, das dieses aber anscheinend auf eine besondere Art vernommen hatte, als sie noch als Rippe dem Leib des Mannes eingefügt war – kann den Gehorsam erfüllen oder versagen, denn er ist freigesetzt; sie beide sind frei, ihrem Schöpfer zu willfahren oder sich ihm zu weigern. Daß sie das Verbot übertreten, wird uns aber nicht als eine Entscheidung zwischen Gut und Böse, sondern als etwas anderes berichtet, auf dessen Anderheit wir zu achten haben.

Schon in dem Gespräch mit der Schlange geht es wunderlich genug zu. Sie redet nicht bloß doppelsinnig, sondern auch, als wüßte sie sehr ungenau, was sie offenbar sehr genau weiß. »Ob wohl Gott sprach: Ihr sollt von allen Bäumen des Gartens nicht essen ...!« sagt sie und bricht ab. Nun redet das Weib, aber auch es verschärft Gottes Verbot und fügt ihm Worte hinzu, die Gott nicht gesprochen hat: »... rühret nicht dran, sonst müßt ihr sterben.« Daß die Schlange bestreitet, dies würde dann geschehen, ist, wie sich hernach zeigt, so wahr wie unwahr: sie müssen nicht sterben, sowie sie gegessen haben; sie stürzen nur in die *menschliche* Sterblichkeit, das ist, in das Wissen, daß man sterben muß – die Schlange spielt mit Gottes Wort, wie Eva mit ihm gespielt hat. Und jetzt beginnt der Vorgang selber: das Weib betrachtet den Baum. Es sieht

nicht bloß, daß er eine Wollust für die Augen ist, es sieht ihm auch an, was nicht zu sehen ist: wie gut seine Frucht schmeckt und daß sie zum Begreifen tauglich macht. Man erklärt dieses Sehen als einen metaphorischen Ausdruck für merken, aber wie wäre all dies dem Baume anzumerken? Es muß schon ein Schauen gemeint sein; aber es ist eine seltsame, eine traumhafte Art von Schau. Und so, in die Schau versunken, pflückt das Weib, ißt, reicht dem Mann, und nun ißt auch er, von dem uns bisher weder Wort noch Regung gemeldet worden war – traumgelüstig scheint sie, aber geradezu traum-lässig scheint er zu nehmen und zu essen. Der ganze Vorgang ist aus Spiel und Traum gesponnen; Ironie, eine geheimnisvolle Ironie des Erzählers ist es, die ihn spinnt. Es ist offensichtlich: die zwei Täter wissen nicht, was sie tun, mehr noch: sie können nur tun, nicht wissen. Für das Pathos der zwei Prinzipien, wie wir es etwa aus der altiranischen Religion kennen, das Pathos der Wahl, die die Zwei selber und in ihrer Gefolgschaft die Menschen vollziehen, ist hier kein Raum.

Und dennoch sind ja die beiden, Gut und Böse, schon hier zu finden, nur eben in einer wunderlichen, ironischen Gestalt, die die Erklärer nicht als solche verstanden und daher überhaupt nicht verstanden haben.

Der Baum, von dessen ihnen verbotenen Früchten die ersten Menschen essen, heißt der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse; so nennt auch Gott ihn. Die Schlange verspricht, sie würden durch den Genuß wie Gott werden, Gut und Böse Erkennende; und Gott scheint dies zu bestätigen, wenn er hernach sagt, sie seien dadurch an Erkennen von Gut und Böse »wie unser einer« geworden. Das ist biblischer Wiederholungstil, in immer neuen Zusammenhängen erscheinen die Gegensätze miteinander: es soll überdeutlich werden, daß es eben um sie geht. Aber nirgends wird angedeutet, was damit gemeint ist. Die Wörter können den sittlichen Gegensatz, sie können aber auch den von Heilsam und Schädlich, den von Wonnig und Widrig bezeichnen; unmittelbar nach der Rede der Schlange »sieht« das Weib, der Baum sei »gut zum Essen«, und unmittelbar auf das Verbot Gottes folgte sein Spruch, es sei »nicht gut«, daß der Mensch allein sei – ebenso unbestimmt ist das Adjektiv, das mit »böse« übersetzt wird.

Im wesentlichen sind im Gang der Zeiten immer wieder drei Interpretationen aufgetaucht, uns zu erklären, was es sei, das die ersten Menschen durch den Genuß der Frucht erwarben. Die eine, auf die Erwerbung des geschlechtlichen Verlangens hinweisende, verbietet sich wie durch die Tatsache der Erschaffung von Mann und Weib als geschlechtsreifer Wesen, so durch den Begriff des mit der »Erkenntnis von Gut und Böse« verknüpften »Wie-Gott-Werdens«: dieser Gott ist übergeschlecht-

lich. Der andern Deutung, der auf die Erwerbung des sittlichen Bewußtseins, steht das Wesen dieses Gottes nicht minder entgegen: man denke nur in dessen Munde die Deklaration, der Mensch, als der nunmehr das sittliche Bewußtsein erworben hat, dürfe nicht auch noch das äonische Leben gewinnen! Der dritten Auslegung nach wäre der Sinn dieser »Erkenntnis von Gut und Böse« nichts anderes als: Erkenntnis überhaupt, Kenntnis der Welt, Wissen um alle guten und schlimmen Dinge, die es gibt, denn das entspreche dem biblischen Sprachgebrauch, wo die Antithese von Gut und Böse zuweilen zur Bezeichnung von »irgend etwas, dies und jenes« verwendet werde. Aber auch diese, heute wohl beliebteste Interpretation ist unbegründet. Es gibt keine Stelle in der Schrift, wo die Antithese schlechtweg »irgend etwas« oder »dies und jenes« bedeutete; prüft man alle, die man so verstehen will, genau auf die Konkretheit der jeweiligen Situation und der jeweiligen Absicht der Sprecher hin, so ergibt sich, daß stets wirklich auf eine Bejahung oder Verneinung sowohl von Gut wie von Schlimm oder Übel oder Böse, sowohl von Günstig wie von Ungünstig hingedeutet wird. Bei dem »Sei es ... sei es ...«, das hier stets vorliegt, geht es nicht um die ganze Skala des Seienden, einschließlich all des Neutralen, sondern eben um die Gegensätze und die Unterscheidung zwischen ihnen, wenn auch das Wissen um sie mit dem Wissen um »alles in der Welt« zusammenhängt. So heißt es etwa, wie von dem Engel als dem himmlischen, so von dem König als dem irdischen Statthalter Gottes, er wisse alles [2. Samuel 14, 20], aber wo von ihm gesagt wird, er vernehme das Gute und das Böse [ebenda Vers 17], geht es genau um das Recht und das Unrecht, um das Schuldig und das Unschuldig, das die Richter, wie die himmlischen, über den Völkern amtenden [vgl. Psalm 82, 2 und 58, 2], so die irdischen, von ihrem göttlichen Auftraggeber vernehmen, um es in die Wirklichkeit einzusetzen. Dazu kommt aber, daß die Wortfolge »Gut und Böse« [ohne Artikel] – die außer in unserer Erzählung nur noch ein einziges Mal, in einer späten, von dieser abhängigen Stelle [Deuteronomium 1, 39], vorkommt – in der Paradiesgeschichte durch die Wiederholung und andere Stilmittel mit einer Emphatik ausgestattet ist, die uns nicht erlaubt, sie als Redefloskel zu verstehen. Es ist ja auch keineswegs so, daß die ersten Menschen »das Wissen überhaupt« erst dem Genuß der Frucht zu verdanken hätten: nicht vor einen Unwissenden bringt Gott die Tiere, daß er ihnen die ihnen zukommenden Namen gebe, sondern vor den Träger seines Atemhauchs, das Wesen, in dem er offenbar schon in der Schöpfungsstunde die Wissensfülle der Sprache angelegt hat und das nun mit ihr zu schalten weiß.

»Erkenntnis von Gut und Böse« bedeutet nichts anderes als: Erkennt-

nis der Gegensätze, die das frühe Schrifttum des Menschengeschlechts mit diesen beiden Begriffen bezeichnet. Es sind hier noch primitiv-umfassende Begriffe; sie umfassen noch ebenso Glück und Unheil oder Ordnung und Störung, die man erfährt, wie jene, die man selber stiftet. So ist es ja noch in den früh-awestischen Texten, und eben auch so in den der Schriftprophetie vorausgehenden biblischen, zu denen der unsere gehört. In der Terminologie des modernen Denkens können wir das Gemeinte umschreiben durch: zureichendes Bewußtsein der Gegensätzlichkeit alles innerweltlichen Seins, und das heißt vom biblischen Schöpfungsglauben aus: zureichendes Bewußtsein der in der Schöpfung latenten Gegensätzlichkeit.

Ein volles Verständnis ist jedoch nur zu gewinnen, wenn wir der Grundkonzeption aller alttestamentlichen Theo- und Anthropologie, nämlich der ungeachtet der Urtatsache der Ebenbildlichkeit und der jeweiligen Tatsache der »Nähe« [Psalm 73, 28] unwandelbar bestehenden Differenz und Distanz zwischen Gott und Mensch, auch für die Erkenntnis von Gut und Böse unverkürzt eingedenk bleiben. Diese Erkenntnis als göttlicher Urbesitz und eben sie als magische Erlangung des Menschen sind himmelweit, abgrundweit voneinander verschieden. Gott kennt die Gegensätze des Seins, die seinem Schöpfungsakt entstammen, er umfaßt sie, von ihnen unberührt, er ist, wie ihnen unbedingt überlegen, so mit ihnen unbedingt vertraut, er geht mit ihnen unmittelbar um [das ist offenbar die ursprüngliche Bedeutung des hebräischen Verbs »erkennen«: in unmittelbarem Kontakt stehen], und zwar eben als mit den gegensätzlichen Polen des Weltseins. Denn als solche hat er sie – diese späte biblische Lehre [Jesaja 45, 7] dürfen wir in ihrem elementaren Bestand unserem Erzähler wohl zueignen – erschaffen. So geht Gott, der aller Gegensätzlichkeit Überlegene, mit den von ihm gesetzten Gegensätzen von Gut und Böse um; und etwas von dieser seiner Urvertrautheit mit ihnen scheint er, wie aus den Worten »unser einer« [Genesis 3, 22] zu entnehmen ist, den »Gottessöhnen« [6, 2] kraft ihres Anteils am Schöpfungswerk [1, 26] zugeteilt zu haben. Wesensverschiedener Art ist die vom Menschen durch das Essen der Wunderfrucht erworbene »Erkenntnis«. Ein überlegen-vertrautes Umfassen der Gegensätze ist dem trotz seiner Ebenbildlichkeit nur am Geschöpfum, nicht an der Schöpfung Beteiligten, dem nur zu zeugen und zu gebären, nicht zu schaffen Befähigten versagt. Gut und Böse, die Ja-Lage und die Nein-Lage des Daseins, treten in sein lebendiges Wissen ein; aber nie können sie ihm miteinander gegenwärtig werden. Er erkennt die Gegensätzlichkeit nur, indem er sich in ihr findet; und das heißt de facto [da dem Menschen erfahrungsgemäß und sinngemäß in der Nein-Lage das Ja, aber nicht in

der Ja-Lage das Nein gegenwärtig werden kann]: er erkennt sie unmittelbar jeweils von jenem »Bösen« aus, wenn er sich darin befindet; genauer: er erkennt sie, indem er einen Zustand, darin er sich jeweils befindet, wenn er sich gegen den Anspruch Gottes vergangen hat, als das Böse und den ebendadurch verlorenen, ihm gegenwärtig unzugänglichen als das Gute erkennt. Es ist nun aber so, daß hier der Vorgang in der Seele des Menschen zum Vorgang in der Welt wird: durch das Erkennen der Gegensätzlichkeit bricht die in der Schöpfung immer schon latent vorhandene Gegensätzlichkeit in die aktuelle Wirklichkeit aus: sie wird existent.

Ebenso »erkennen« die ersten Menschen, sowie sie von der Frucht gegessen haben: daß sie nackt sind. »Da klärten sich ihnen beiden die Augen«: sie sehen sich, wie sie sind, aber sie sind es erst jetzt, da sie sich so sehen, nicht mehr bloß kleiderlos, sondern »nackt«. Dieses Erkennen, das einzige uns berichtete Ergebnis des magischen Genusses, läßt sich von der Geschlechtlichkeit aus, ohne die es freilich undenkbar ist, nicht zulänglich verstehen. Gewiß, sie hatten sich nicht voreinander geschämt, und nun schämen sie sich, nicht bloß voreinander, sondern auch miteinander vor Gott [3, 10], weil sie, von der Erkenntnis der Gegensätzlichkeit überwältigt, den natürlichen Zustand der Kleiderlosigkeit, in dem sie sich finden, als ein Böses oder ein Übel oder vielmehr beides zugleich empfinden und ihn eben hierdurch dazu machen, ihm entgegen aber das »Gute« der Bekleidung konzipieren, wollen und herstellen. Man schämt sich, daß man ist, wie man ist, weil man nun dieses Sosein in seiner Gegensätzlichkeit zu einem gemeinten, gesollten Sein »erkennt«; aber nun ist es wirklich etwas zum Sichschämen geworden. An sich haben selbstverständlich weder Bekleidet- noch Unbekleidetsein, auch nicht das von Mann und Weib voreinander, irgend etwas mit Gut und Böse zu tun; nur die menschliche »Erkenntnis« der Gegensätzlichkeit bringt das Faktum ihrer Bezogenheit auf Gut und Böse zustande. In dieser kläglichen Wirkung der großen Magie des Wie-Gott-Werdens wird die Ironie des Erzählers augenscheinlich: als eine, die einem großen Leiden am Menschen entsproß.

Bestätigt denn nicht aber Gott selbst, die Verheißung der Schlange habe sich erfüllt? Er tut es; aber auch dieses Äußerste, dieser Spruch »Der Mensch ist an Erkennen von Gut und Böse wie unser einer geworden«, ist noch in die ironische Dialektik des Ganzen getaucht, die, hier zeigt es sich am stärksten, nicht von einer frei gefaßten Absicht des Erzählers herrührt, sondern ihm von dem Thema – das genau seinem Leiden am Menschen entspricht – in diesem Stadium von dessen Entwicklung auferlegt worden ist. Weil der Mensch nunmehr zu denen gehört, die Gut

und Böse erkennen, will Gott verhüten, daß er auch vom Baum des Lebens esse und »in Weltzeit lebe«. Das Motiv mag der Erzähler dem alten Mythos von Götterneid und Götterrache entnommen haben: dann hat es in dieser Rezeption einen von seinem ursprünglichen grundverschiedenen Sinn erhalten. Eine Befürchtung, der Mensch vermöchte es nun mit den Himmelswesen aufzunehmen, kann hier nicht mehr geäußert sein: wir haben ja eben gesehen, eine wie irdische Bewandnis es mit dieser »Erkenntnis von Gut und Böse« des Menschen hat. Das »wie unser einer« kann hier nur noch in der ironischen Dialektik geäußert sein. Aber nun ist es die Ironie eines »göttlichen Mitleidens«. ¹ Gott, der dem Staubgebild seinen Atem eingehaucht, es in den Vierströmegarten gesetzt und ihm die Gefährtin geschenkt hatte, wollte, daß es sich weiter von ihm anleiten lasse; er wollte es vor der latenten Gegensätzlichkeit des Daseins behüten. Der Mensch aber hat sich – in eine Dämonie verfangen, die der Erzähler uns mit seinem Gespinnst aus Spiel und Traum verbildlicht – dem Willen Gottes und seiner Hut in einem entzogen und hat, zwar ohne recht zu wissen, was er tut, doch mit dieser seiner im Wissen unrealisierten Tat die latente Gegensätzlichkeit am gefährlichsten Punkt, dem der größten Gottnähe der Welt, zum Ausbruch gebracht. Fortan haftet ihm die Gegensätzlichkeit, zwar nicht als Sündigenmüssen – davon, von einer »Erbsünde« also, ist hier nicht die Rede –, wohl aber als die immerwiederkehrende Reduktion zur Nein-Lage und deren heillose Perspektivik an; immer wieder wird er sich »nackt« finden und nach Feigenblättern Ausschau halten, sich draus einen Gurt zu flechten. Diese Situation müßte zur erfüllten Dämonie werden, wenn ihr nicht ein Ende gesetzt wäre. Daß das leichtherzige Geschöpf nicht, wieder ohne zu wissen, was es tut, auch nach der Frucht des andern Baumes lange und sich äonische Pein eresse, wehrt Gott ihm die Rückkehr in den Garten, aus dem er es strafend verschickt hat. Für den Menschen als »lebende Seele« [2, 7] ist der gewußte Tod die drohende Grenze; für ihn als das in der Gegensätzlichkeit umgetriebene Wesen kann er zum Hafen werden, um den zu wissen heilsam ist.

Dieser strengen Wohlthat geht der ahndende Spruch voraus. Er sagt keine radikale Änderung des Bestehenden an; es wird nur alles in die Atmosphäre der Gegensätzlichkeit gerückt. Das Weib soll beim Gebären, für das es schon von seiner Erschaffung her zubereitet ist, Schmerzen wie keine andere Kreatur erfahren, denn für das Menschsein ist nunmehr Zahlung zu leisten; und das Verlangen, mit dem Mann wieder zu Einem

1. So Procksch in seinem Genesis-Kommentar, dem einzigen, soweit ich sehe, der hier richtig interpretiert.

Leib zu werden [vgl. 2, 24], soll es von ihm abhängig machen. Für den Mann soll sich die Arbeit, die ihm schon vor der Einsetzung in den Garten her zgedacht war [2, 15], zur Mühsal wandeln. Aber der Fluch birgt einen Segen. Der Mensch wird aus dem *Sitz*, der ihm gerichtet war, auf einen *Weg*, seinen, den Menschenweg, geschickt. Daß es der Weg in die Geschichte der Welt ist, daß die Welt erst durch ihn eine Geschichte – und ein Geschichtsziel – hat, ist dem Erzähler wohl, auf seine Weise, zu Gefühl gekommen. 5

II Kain

Auf die Erzählung vom Baum der Erkenntnis folgt in der Schrift die vom Brudermord, verschieden von jener in Führung und Stil, ohne Ironie und ohne Verweilen, ein knapper und spröder Bericht, der archaische Elemente in sich bewahrt hat, aber in seiner gegenwärtigen Sprachfassung unverkennbar mit jener verknüpft ist. Er und nicht jene ist die Geschichte der ersten »Missetat« [4, 13] im allgemein menschlichen Sinn, einer also, die von je in allen uns bekannten Gesellschaften, wenn sie, wie hier, innerhalb der Sippe geschah, als solche geahndet wird. Jene weiß von einer Handlung zu sagen, die nicht an sich, nur eben als Ungehorsam strafwürdig ist, dieser von einem wesensmäßigen Frevel. Wie immer der Bericht in seiner ursprünglichen und selbständigen Gestalt beschaffen und intendiert gewesen sein mag, erst die Verbindung mit der Erzählung vom Essen der verbotenen Frucht hat aus ihm einen großen Sinn hervorgeholt: so, wird uns nun gesagt, wirkt sich die vollzogene menschliche »Erkenntnis von Gut und Böse« in den nachfolgenden Geschlechtern aus – nicht zwar als »Erbsünde«, aber als die nur im Verhältnis zu Gott mögliche spezifische Sünde, die die allgemeine, die am Mitlebenden und damit freilich auch wieder an Gott als dessen Hüter [2. Samuel 12, 13], erst ermöglicht. Die Tat der ersten Menschen gehört der Sphäre des Vorbösen an, die Tat Kains der des Bösen, die als solche erst durch den Akt der Erkenntnis entstanden ist. Wir Spätgeborenen, um das Erkennen jener Erkenntnis und zugleich um ihre Überwindung Bestrebten, müssen uns an die auf Grund der Verbindung beider Erzählungen bestehende Perspektive halten.

Das erste, was wir vom Los des aus dem Paradies vertriebenen Paares erfahren, ist, daß der Mensch sein Weib »erkannte« [4, 1]. Mit diesem Wort bezeichnen die urgeschichtlichen Genealogien nur Geschlechtsakte Adams und Kains [Vers 17 und 25]; es darf angenommen werden, daß die Bezeichnung uns in der Atmosphäre jenes ersten »Erkennens« erhalten soll; nicht als ob dem Geschlechtsakt als solchem etwas von jener aufgerissenen Polarität anhaftete, sondern er geschieht eben nun zwischen Erkannthabenden, und so geht aus jenem etwas in das Einandererkennen ein.

Zu Unrecht wird der Erzählung vom »Sündenfall« von alten und neuen Exegeten eine Unterscheidung zwischen einer ungeheiligten, gottwidrigen Paarung – worin angeblich die Sünde der ersten Menschen eigentlich bestanden hätte – und einer geheiligten, gottgenehmen zugeschrieben; zu Distinktionen solcher Art besteht hier keinerlei Grundlage,

und ebensowenig ist anzunehmen, daß der eheliche Umgang zwischen Adam und Eva erst nach der Vertreibung beginne. Aber auf die biblische, nicht aussagende, sondern nur durch den Wortgebrauch aussprechende Weise wird hier angedeutet, daß ihre nachparadiesische Intimität nicht mehr die gleiche wie die paradiesische war, daß sie erkenntnishaft, und das heißt, der Gegensätzlichkeit alles innerweltlichen Daseins durch deren Bewußtsein ausgesetzt geworden war. 5

Aus eben dieser ersten nachparadiesischen Paarung geht nun der erste Menschensohn hervor, und das ist der erste Mensch, der im genauen Menschensinn schuldhaft wird. Eben bei seiner Geburt aber läßt die Schrift [4, 1] die Kindesmutter, zur Begründung des Namens, den sie ihm gibt, einen Spruch sprechen, sonderbar und allen andern biblischen Muttersprüchen unähnlich. Sie sagt, sie habe mit *יָהוּוֹה* ein Männliches »hervorgebracht«; denn das bedeutet ursprünglich das Verb, wie sich sowohl aus andern Bibelstellen wie besonders aus der der hebräischen verwandten Sprache der nordsyrischen Epik ergibt, wo die Mutter der Götter mit demselben Wort, als deren »Hervorbringerin«, genannt wird, das die »Mutter alles Lebendigen« [3, 20] hier gebraucht. Das hängt offenbar mit der Vorstellung zusammen, daß der Vorgang der ersten Geburt erst durch eine besondere göttliche Einwirkung, wohl in der Zeit der einsetzenden Wehen, ermöglicht werde, weshalb auch alle Erstgeburt von Mensch und Tier, als die »Sprengung des Mutterschoßes« [Exodus 13, 2. 12. 15; 34, 19; Numeri 3, 12; 18, 15], Gott gehört. Aber nur hier wird unmittelbar darauf hingedeutet, daß er selber ein Erstgeborenes zur Welt befördere, und dieses Erstgeborene ist eben der erste Mörder. Der erst in später Zeit begrifflich formulierte Glaube, daß Gott den Menschen als ein urfreies Wesen in die Welt setze, hat hier seinen seltsamsten und furchtbarsten Ausdruck gefunden. 10 15 20 25

Kain und sein Bruder stehen einander nun in einer Opferhandlung gegenüber. Kain, der Bauer, bringt Bodenfrüchte dar; ihm folgt der Hirt mit Erstlingsschafen. Gott achtet auf diese und nicht auf jene Gabe. Weil er dem Viehzüchter günstiger gesinnt ist als dem Mann der Scholle? Nichts erlaubt das anzunehmen. Auch daß der Ackerboden verwünscht worden war, kann hier kaum bestimmend sein; der Verfasser hat zweifellos die schon früh auftretende tägliche Gabe der »Brote des Angesichts« [1. Samuel 21, 7] gekannt. Eher noch mag in Betracht kommen, daß wir mehrfach in semitischen Religionen eine Ablösung der in Entscheidungsstunden dem Sippen- oder Stammeshaupt eigentlich obliegenden Selbstdarbringung durch ein Tieropfer, nie durch ein Pflanzenopfer, finden. Aber auch dies kann hier nicht als das zentrale Motiv angesehen werden, da nichts darauf hinweist. Vielmehr ist offenbar zunächst ge- 30 35 40

meint, Gott sehe, daß Kain es nicht »gut meint« [Genesis 4, 7]. Weit gewichtiger jedoch ist etwas anderes. Was hier vorliegt, scheint mir ein Beispiel jener unheimlichen Begebenheit zu sein, die die Schrift selber als göttliche Versuchung versteht. Genannt wird so erst die dritte in der Reihe dieser Gotteshandlungen, radikaler und positiver als die beiden vorhergehenden und im Gegensatz zu ihnen auch im Ergebnis radikal-positiv, aber noch unheimlicher als sie: das an Abraham ergehende Geheiß des Sohnesopfers [22, 1]; aber auch die Ansiedlung am verbotenen Baum ist solch eine Versuchung, nur eben eine, die nicht bestanden wird, und eine ebensolche ist das Nichtachten auf Kains Gabe. Mit dem zornentflammten Mann, dessen Antlitz »gefallen« oder »verfallen« ist, tritt Gott nun ins Gespräch, wie mit den ersten Menschen nach ihrer Sünde; solche Gespräche sind ja die großen Atemzüge der biblischen Erzählung. Was er Kain sagt, besteht aus einer einleitenden Frage und einem Spruch, der anscheinend – wenn man ihn nicht mit manchen Kommentatoren als korrupt ansehen will – zum größeren Teil [10 Wörter von 15] aus früher Überlieferung stammt und archaischen Charakter trägt, wogegen der abschließende Restteil offenbar dazu bestimmt ist, die Verbindung mit der Paradieserzählung hervorzuheben. Man kann die ganze Gottesrede nur vermutungsweise übersetzen, am ehesten so: »Warum entflammt es dich? warum ist dein Antlitz gefallen? Ist's nicht so: meinst du Gutes, trag's hoch, meinst du nicht Gutes aber – vorm Einlaß Sünde, ein Lagerer, nach dir seine Sucht, du aber walte ihm ob.« Hier erst steht das Wort, das in der Erzählung vom »Sündenfall« fehlt, das Wort »Sünde«, und hier ist es anscheinend der Name eines Dämons, der, seinem Wesen nach ein »Lagerer«, jeweils am Eingang zu einer Seele, die das Gute nicht meint, kauert und lauert, ob sie ihm zu eigen werde, sie, in deren Macht es immer noch steht, ihn zu übermächtigen. Darf man den Spruch so verstehen, so ist er innerhalb des frühen epischen Schrifttums der Welt der eigentlichste Ruf eines Gotteswesens an den Menschen, sich für das »Gute« zu entscheiden, das heißt, die Richtung auf das Göttliche anzunehmen.

Es ist aber zum Verständnis grundwichtig, die beiden Stufen oder Schichten, von denen hier die Rede ist, genau zu unterscheiden. Wir befinden uns zunächst gleichsam im Vorhof der Seele. Hier gibt es in aller Klarheit einen statischen Gegensatz, der an den awestischen von »gutem Sinn« und »schlimmem Sinn« erinnert: es wird zwischen einem Stande der Seele unterschieden, in dem sie das Gute meint, und einem, in dem sie es nicht meint, also nicht eigentlich zwischen einer guten und einer un guten »Gesinnung« sondern zwischen einer guten Gesinnung und ihrem Fehlen. Erst wenn wir uns mit diesem zweiten Stand, mit dem Mangel an der Richtung auf Gott zu, befassen, dringen wir zum innern

Seelengemach vor, an dessen Eingang wir dem Dämon begegnen. Hier erst haben wir es mit der echten Dynamik der Seele zu tun, wie sie sich durch die »Erkenntnis von Gut und Böse«, als durch die Selbstausssetzung des Menschen an die Gegensätzlichkeit des innerweltlichen Daseins, nun aber in ihrer sittlichen Ausprägung, gegeben ist. Von der ganz allgemeinen Gegensätzlichkeit, die wie Gut und Übel, so Gut und Schlecht, und so Gut und Böse umfaßt, sind wir in den eingeschränkten, dem Menschen eigentümlichen Bezirk gelangt, in dem nur noch Gut und Böse einander gegenüberstehen. Er ist dem Menschen eigentümlich – so dürfen wir Spätgeborenen es formulieren –, weil er nur introspektiv wahrgenommen, nur im Verhalten der Seele zu sich selbst erkannt werden kann: was »böse« heißt, weiß ein Mensch faktisch nur, insofern er von sich selber weiß, alles andere, was er so nennt, ist nur Spiegeltrug; Selbstwahrnehmung und Selbstverhältnis aber sind das ausgespart Menschliche, der Einbruch in die Natur, das Innenlos des Menschen. Hier also erst auch ist das Dämonische, das nach einem süchtig ist, wie ein Weib nach einem Manne – um diese Assoziation im Leser zu erwecken, ist ein Spruch Gottes an Eva dem an Kain einverleibt –, unmittelbar kennenzulernen, erst von hier aus wird es uns auch in der Welt zugänglich und deutbar. Hier, an der innern Schwelle, ist denn freilich auch kein Raum für Gesinnung mehr; der Kampf muß nun ausgekämpft werden.

Zum Unterschied von den ersten Menschen antwortet Kain nicht auf Gottes Anrede; er weigert sich, ihm Rede und Antwort zu stehen. Er weigert sich, dem Dämon an der Schwelle entgegenzutreten; damit liefert er sich dessen »Sucht« aus. Die Vertiefung und Bestätigung der Entscheidungslosigkeit ist die Entscheidung zum Bösen.

So mordet Kain. Er redet zum Bruder daher, wir erfahren nicht was, er geht mit ihm aufs Feld, er erschlägt ihn. Warum? Kein Motiv reicht zu, auch nicht das der Eifersucht, um das Ungeheure zu erklären. Man muß bedenken, daß es der erste Mord ist: Kain weiß noch nicht, daß es das gibt, er weiß nicht, daß man morden kann, daß man, wenn man auf einen heftig genug losschlägt, ihn erschlägt. Er weiß noch nicht, was Tod und Tötung ist. Nicht ein Motiv entscheidet, sondern ein Anlaß. Im Wirbelsturm der Entscheidungslosigkeit schlägt Kain los, am Punkt der stärksten Anreizung und des geringsten Widerstandes. Er mordet nicht, er hat gemordet.

Wenn Gottes Fluch – wieder in Worten, die auf die Verfluchung der ersten Menschen zurückgreifen und über sie hinausführen – ihn vom Ackerboden in die offene Welt hinausschickt, um »schwank und schweifend auf Erden zu sein«, teilt er ihm ein Schicksal zu, in dem sich das leibhaft darstellt, was in seiner Seele geschah.

III Einbildung und Trieb

Die biblische Erzählung von der Sintflut ist von zwei Sätzen gleicher Sprache, aber verschiedenen Gehalts umrahmt, die in der Bezogenheit
 5 aufeinander verstanden werden wollen. Der eine [Genesis 6, 5] läßt Gott sehen, »daß der Bosheit des Menschen viel ist auf Erden und alles Gebild der Entwürfe seines Herzens nur böse all den Tag«, und es ist ihm leid, daß er den Menschen gemacht hat. Im zweiten [8, 21] redet Gott selber: er wolle nicht wieder die Erde des Menschen wegen verwünschen, »denn
 10 das Gebild des Herzens des Menschen ist böse von Jugend an«.

»Und *И҃В҃Н* sah«: hier bezieht sich der Erzähler offenkundig auf jenes siebenfache »Und Gott sah« der Schöpfungsgeschichte. Sechsmal sieht Gott, »daß es gut ist«; das siebente Mal aber, nach der Erschaffung des Menschen, sieht er alles, was er gemacht hatte, an und sieht, »daß es
 15 sehr gut ist«.

Wie ist seither das Sehrgute der ersten Menschen zum Nur-bösen des Menschengeschlechtes geworden?

Es ist ja aber nicht der Mensch, der als böse gesehen wird. Die »Bosheit« meint nicht eine Verderbnis der Seele, der dem Menschen eingehauchten lebendigen, sondern eine des »Weges« [6, 12], die die Erde mit »Gewalttat« füllt [Vers 11] – und dazu tritt nicht die böse Seele, wohl aber das böse »Gebild«. Die Bosheit der Handlungen wird von seiner, des Gebildes, Bosheit abgeleitet.

Das »Gebild« oder die Bilderei entspricht in einer Begriffswelt, die einfacher, aber mächtiger als die unsere ist, unserer »Einbildung« – nicht der Einbildungskraft, sondern deren Werk. Das Menschenherz entwirft Entwürfe, in Bildern des Möglichen, das zu Wirklichem gemacht werden könnte. Die Bilderei, »die Malereien des Herzens« [Psalm 73, 7], ist das Spiel mit der Möglichkeit, das Spiel als Selbstversuchung, der je und je,
 25 sprunghaft, die Gewalttat entspringt. Auch sie geht, wie die Tat der ersten Menschen, nicht aus einer Entscheidung hervor; aber an die Stelle der wirklichen, der wahrgenommenen Frucht ist eine mögliche, ersonnene, erdichtete gekommen, die man nur eben doch zu einer wirklichen machen kann, machen könnte – macht. Diese Möglichkeitsbilderei, und in
 30 diesem ihrem Wesen, wird böse genannt. Das Gute wird nicht ersonnen; jene ist böse, weil sie von der Wirklichkeit, der von Gott gegebenen, ablenkt.

Die Veränderung gegen die Verfassung der ersten Menschen stammt aus der Erkenntnis von Gut und Böse; nicht aus dem Ungehorsam als

solchem, sondern aus seinen unmittelbaren Folgen. Der Mensch ist darin »wie Gott« geworden, daß er nun, wie er, die Gegensätzlichkeit »erkennt«; aber er kann ihr nicht, wie Gott, überlegen sein, er geht in sie ein, er geht in ihr auf. So wird er aus der ihm angewiesenen Gotteswirklichkeit, aus der »guten« Tatsächlichkeit der Schöpfung in das schrankenlos Mögliche gejagt, das er mit seiner Bilderei füllt, die »böse« ist, weil sie fiktiv ist: auch noch im Exil wiederholt sich, immerzu, von dem Menschen selber bewerkstelligt, seine Vertreibung aus der Gotteswirklichkeit. Im wirbelnden Bilderraum, durch den er schweift, reizt alljedes ihn an, von ihm verleiblicht zu werden; wonach er, entscheidungslos, nur eben um die Spannung der Allmöglichkeit zu überkommen, wie ein leichtfertiger Einbrecher greift, wird Wirklichkeit, aber nicht mehr Gottes, sondern seine eigene, seine willkürgemachte, schickungslose Wirklichkeit, seine Gewalttat, die ihn überwältigt, sein Gemächt und Verhängnis.

Daß der Mensch, der Erkenntnis von Gut und Böse preisgegeben, ohne ihrer Gegensätzlichkeit überlegen werden zu können – es gibt keine andere Überlegenheit als die des Schöpfers –, die in der Schöpfung bezwungene Chaotik des Möglichen, willkürlich je und je sich verleiblichend, über die geschaffene Welt bringt, das ist es, was es Gott leid sein läßt, daß er den Menschen gemacht hat; »auswischen« will er ihn »vom Antlitz des Erdbodens« und mit ihm alles Lebendige, das von dem Gewalttäter in seine Verderbnis gezogen wird – leid ist es ihm, daß er sie alle gemacht hat [6, 7]. In ebenderselben Sprache aber, unter stärkstem sprachlichem Rückbezug auf das so Berichtete, begründet Gott nach dem Vernichtungswerk seine Vergebung, seinen Entschluß, das Lebendige, das er gemacht hatte, nicht mehr zu schlagen, eben damit, daß »das Gebild des Menschenherzens böse von seiner Jugend an« sei. Nicht mehr »alles Gebild«, nicht mehr »nur böse«, und seltsam neu hinzutretend »von seiner Jugend an«. Es ist gar nicht anders zu verstehen, als daß Gott einräumt: die Einbildung ist nicht ganz böse, sie ist böse und gut, denn mitten in ihr und aus ihr kann, wie sie es vor der Erkenntnis von Gut und Böse noch nicht konnte, die Entscheidung, die wollende Richtung des Herzens auf ihn erwachen, des Möglichkeitswirbels Herr werden und die in der Schöpfung gemeinte Menschengestalt verwirklichen. Denn das Schweifen und die Willkür sind dem Menschen nicht eingeboren, er ist nicht erbsündhaft, er fängt trotz all der Last der gewordenen Geschlechter immer von neuem als Person an, und erst der Jugendsturm der Phantasie überschüttet ihn mit der Unendlichkeit des Möglichen – äußerste Gefahr und die höchste Chance.

Hier hat nach vielen Jahrhunderten die talmudische Lehre von den beiden Trieben eingesetzt. Sie fand das Wort *jēzer*, das ich mit »Gebild«

wiedergegeben habe, bereits in gewandelter Bedeutung vor: schon bei Jesus Sirach ist damit der eigene Antrieb gemeint, in dessen Hand der erschaffene Mensch von Gott gegeben worden sei, aber mit der Freiheit, Gebot und Treue zu halten, um den göttlichen Willen zu tun. Talmudisch ist der Begriff, unter dem Einfluß der zunehmenden Reflexion, 5 teils in einen »guten« und einen »bösen« Trieb zerspalten, teils wird er ohne Attribut zur Bezeichnung des zweiten, als des elementaren, verwendet.

Zwei Triebe sind in der Schöpfung des Menschen gegeneinander gesetzt. Der Schöpfer hat sie dem Menschen als dessen zwei Diener mitgegeben, die ihren Dienst aber nur im echten Zusammenwirken vollziehen können. Der »böse Trieb« ist nicht weniger notwendig als sein Geselle, ja notwendiger noch als er, denn ohne ihn würde der Mensch kein Weib freien und keine Kinder zeugen, kein Haus bauen und keinen 15 Wirtschaftsverkehr pflegen, ist doch auch »alle Arbeitsmüh und alle Werkthätigkeit das Wetteifern eines Menschen mit seinem Gefährten« [Prediger 4, 4]. Darum wird dieser Trieb »die Hefe im Teig« genannt, als der von Gott in die Seele gelegte Gärstoff, ohne den der Menschenteig nicht aufgeht. So hängt denn der Rang eines Menschen notwendigerweise mit der Menge der »Hefe« in ihm zusammen; »wer größer als ein anderer ist, dessen Trieb ist größer als der des andern«. Seinen stärksten Ausdruck findet der Hochwert des »bösen Trieb« in einer Deutung jenes Schriftverses [Genesis 1, 31], der Gott am Abend des Tags, an dem er den Menschen erschaffen hatte, alles von ihm Gemachte ansehen und es »sehr 25 gut« finden läßt; dieses »sehr gut« gehe auf den bösen Trieb, wogegen dem guten nur das Prädikat »gut« zukomme; unter beiden ist eben der böse der grundlegende. Daß er aber der böse heißt, kommt daher, daß der Mensch ihn böse gemacht hat. So dürfte Kain zwar [wie im Midrasch gesagt wird] dem ihn zur Rechenschaft ziehenden Gott entgegnen, er, 30 Gott, selber sei es, der ihm den bösen Trieb eingepflanzt habe; aber die Antwort wäre doch unwahr, denn erst durch ihn, den Menschen, ist er böse geworden. Er ist es geworden und wird es je und je, weil der Mensch ihn von dem Gesellen trennt und in solcher Verselbständigung eben den, der ihm zu dienen bestimmt war, zu seinem Götzen macht. Die Aufgabe 35 des Menschen ist daher nicht, den bösen Trieb in sich zu vertilgen, sondern ihn wieder mit dem guten zu vereinen. David, der ihm nicht standzuhalten wagte und ihn daher in sich »erschlug« – wie es in einem seiner Psalmen [109, 22] heißt: »Durchbohrt ist mein Herz mir im Innern« –, hat sie nicht erfüllt, wohl aber Abraham, dessen *ganzes* Herz vor Gott 40 treu befunden wurde, der nun den Bund mit ihm schloß [Nehemia

9, 8]¹. Es ist dem Menschen geboten [Deuteronomium 6, 5]: »Liebe
 JHWH deinen Gott mit deinem ganzen Herzen«, und das bedeutet: mit
 deinen beiden geeinten Trieben. Man muß den bösen Trieb mit herein-
 nehmen in die Liebe zu Gott, so und nur so wird sie vollkommen, und
 so und nur so wird er wieder, wie er geschaffen war: »sehr gut«. Damit
 man aber zu diesem Ziel gelange, muß man damit beginnen, beide Trie-
 be im Dienste Gottes zusammenzuspannen. Wie wenn ein Bauer zwei
 Rinder besitzt, eins, das schon gepflügt hat, und eins, das noch nicht ge-
 pflügt hat, und nun soll ein neues Feld urbar gemacht werden: da bringt
 er die beiden gemeinsam unters Joch. Wie aber ist der böse Trieb zu be-
 wältigen, daß er solches mit sich geschehen lasse? Nun denn, er ist ja
 nichts andres als ein rohes Erz, das man ins Feuer tun muß, um es for-
 men zu können; so tauche man ihn ganz und gar in das große Feuer der
 Thora. Und auch das vermag der Mensch nicht aus eigener Kraft; wir
 müssen beten, daß Gott uns helfe, seinen Willen mit dem ganzen Her-
 zen zu tun. Darum bittet der Psalmist [86, 11]: »Eine mein Herz, deinen
 Namen zu fürchten«; ist doch die Furcht das Tor zur Liebe.

Diese bedeutsame Lehre kann nicht verstanden werden, solange man
 Gut und Böse, wie üblich, als zwei einander polar entgegengesetzte
 Mächte oder Richtungen auffaßt. Ihr Sinn erschließt sich uns erst, wenn
 wir sie als wesensungleich erkennen, den »bösen Trieb« als die Leiden-
 schaft, als die dem Menschen eigentümliche Kraft also, ohne die er weder
 erzeugen noch hervorbringen kann, die aber, sich selber überlassen, rich-
 tungslos bleibt und in die Irre führt, und den »guten Trieb« als die reine
 Richtung, das heißt, als die eine unbedingte Richtung, die auf Gott zu.
 Die beiden Triebe einen, das will sagen: die richtungslose Potenz der Lei-
 denschaft mit der einen Richtung versehen, die sie zur großen Liebe und
 zum großen Dienste tauglich macht. So und nicht anders kann der
 Mensch ganz werden.

1. Daß in den Schriftvers die reduplizierte Form des Wortes für »Herz« (*lebāb* statt *lēb*)
 steht, wird auf die durch die Einung der Triebe wiederhergestellte Einheit des Her-
 zens gedeutet.

Zweiter Teil

I

Die Urprinzipien

Im ältesten Teil des Awesta, den hymnenartigen Reden und Unterredungen Zarathustras, lesen wir von den zwei urbewegenden »Bewirkern«: dem Guten, gut im Sinn, im Wort und im Werk, und dem Bösen, böse 5 im Sinn, im Wort und im Werk. »Zwillinge durch Schlaf« seien sie gewesen, »wie vernommen ward«, das heißt, einst Schlafgefährten im Urleibe¹. Dann aber standen sie einander gegenüber, und der Heilsame sprach zum Argen: »Nicht unsre Gesinnungen noch unsre Urteile, nicht 10 unsre Neigungen noch unsre Wahrrichtungen, nicht unsere Worte noch unsre Werke, nicht unsre Selbste noch unsre Seelen stimmen überein«. Und weiter setzten sie, einander gegenüberstehend, mitsammen Leben und Tod, und daß am Ende für die dem Trug Anhangenden das Böseste bestehe, für die der Wahrheit Anhangenden aber der Beste Sinn. So wählten die zwei Bewirker denn: der Trughafte wählte, das Böseste zu tun, 15 aber das Wahrsein wählte der Heilsamste Bewirker, der mit den härtesten Himmeln bekleidete.

Wie nirgendwo anders in dem uns erhaltenen frühen Schrifttum des Menschengeschlechts werden hier Gut und Böse als Principia gesellt und gesondert. Aus der uranfänglichen Gemeinschaft sind sie getreten, als 20 »Zwillinge«. Von welchem Samen und Schoß sie stammen, wird uns nicht gesagt, aber ein andermal hören wir, der oberste Gott, Ahura Mazda, der »Weise Herr«, sei der Vater des Heilsamen Geistes. So sind denn die beiden Urgegensätze aus ihm hervorgegangen. Von einer Mutter, aus deren Anteil der Widerspruch erklärt werden könnte, erfahren wir 25 nichts. Der Gott umgibt sich zwar mit den guten Mächten, läßt sie mit den bösen kämpfen und wird sie über diese siegen lassen; aber der Gegensatz, den er bekriegt, war offenbar von ihm selbst umfassen, und er hat ihn aus sich ins Sein der Principia gesetzt. Es ist, als ob er sich des Bösen erst entäußern müsse, um es bezwingen zu können. Wenn mit 30 dem Gegenüberstehn der Zwillinge die Schöpfung anheben will, die durch sie gewirkt wird, so ist der Gott vor der Schöpfung der Nicht-gute, in der Schöpfung aber ringt der gutgewordene Gott mit seinem Ausgeschiedenen. So verstanden, ist der Urakt Gottes eine Entscheidung in ihm selber, eine Urwahl zwischen den noch einander zugesellten 35 Gut und Böse also, die deren Wahlhandlungen vorbereitet und ermög-

1. Bernhard Geiger sei hier für seine ausführliche briefliche Darlegung, mit der er mir meine Auffassung von Yasna 30, 3 bestätigt hat, besonders gedankt.

licht: die Selbstwahl des Guten, die es erst zum wirkenden und wirklichen Guten, und die Selbstwahl des Bösen, die es erst zum wirkenden und wirklichen Bösen macht. Die Urwahl aber ist nicht auf die Schöpfung intendiert, diese geschieht um der »Wende« am Ende des Ringens
 5 willen, durch die das Sein zu seinem Heil gelangt.

In das Ringen um das Heil aber ist der erschaffene Mensch als selber zum Wählen zwischen Gut und Böse Berufener gefügt. Seit ihm der Weise Herr durch seinen Geist schaffend das Leben verleiblichte, ist ihm die Macht der Entscheidung anvertraut. Mit einer Wahl hat seine Daëna,
 10 sein Selbst, den irdischen Weg angetreten; aber immer von neuem muß er, immer neue Vermischungen von Trug und Wahrheit vor sich, scheiden und sich entscheiden. Man muß ihm von oben helfen: »weil der bessere Weg nicht offen zur Wahl steht«, sagt Zarathustra, »komme ich zu euch allen, damit wir nach der Wahrheit leben«; seine Aufgabe ist, die
 15 Menschen »vor die Wahl zu stellen« und ihnen den rechten Weg zu zeigen, damit sie, wie es am Schluß jenes Verses heißt, der von der Wahl der Zwillinge handelt, aus eigener Entscheidung dem Weisen Herrn mit wahrhaftigen Werken willfahren. Die es tun, helfen ihm »dieses Dasein zur Verklärung zu bringen«.

Wie der Himmelsgott, so trifft der Mensch in sich die Wahl zwischen Gut und Böse, die er wie jener beide in sich trägt. Zwischen dem Gott und dem Menschen aber stehen die Urgeister, auch sie wählend, aber im reinen Paradox. Sie haben ja nicht zweierlei in, noch vor sich; jeder hat nur sich selber in der äußersten Sonderung; den Andern, das Andere, hat
 25 er nur als seinen schlechthinnigen Widerpart; solcherart ist die Situation, in der er sich selber wählt, seine eigene Art und das ihr gemäße Werk. Wählend bestätigt jeder sich selber. Der Böse wählt und bestätigt sich selber, aber nicht bloß als so und nicht anders beschaffen, sondern eben als den Bösen, und für seine Gefolgschaft bestimmt er nicht bloß, daß sie
 30 nach dem Tode bei ihm weile, sondern daß es eben das böseste Dasein sei, das ihr dann zuteil werden solle [zwischen dem Bösen und dem Übel wird in dieser Lehre nicht kategorial geschieden: das Böse ist eben das Übelstiftende, und es gibt letztlich kein anderes Übel als das von ihm gestiftete]. Er will das Böse als solches; und damit erfüllt er den Willen
 35 des obersten Gottes, der ihn und seinen Zwilling hervorgebracht hat: nur durch die Bezwingung des ungemildert Bösen kommt das Dasein zur Verklärung. Ungefragt bleibt hier die bedrängendste der Fragen: wie denn kann im Himmelsgott, wie kann im Ursein das Böse, als davon umfängen, gewesen sein? Rings um die zarathustrische Lehre, die ihr widerstrebt, wächst und wächst die Frage, bis die westiranische Religion
 40 den alten Mythos von Zurvân, der Schrankenlosen Zeit, ihr zur Antwort

ausbildet. Wir kennen ihn nur aus später Bearbeitung¹, aber sein urtümlicher Gehalt ist unverkennbar. Zurvân steht auf aus dem Urschlaf, wie es scheint, und opfert murmelnd [das Lied von der Götterzeugung, von dem wir durch Herodot wissen, ist wohl gemeint], tausend oder zehntausend Jahre lang, um den Sohn, Ahura Mazdâh, zu erlangen, der Himmel und Erde schaffen würde. Es wäre uneigentlich, zu fragen, wem Zurvân opfere: so empfängerlos opfern [oder opfern sich] auch indische Urgötter, damit aus ihnen die Welt entstehe. Nach all der vergeblichen Opferung wird Zurvân vom Zweifel überkommen: »Was frommt das Opfern? vielleicht ist das Sein Nichts?« Da waren im Mutterleib zwei entstanden: der Weise Herr aus dem Opfer, aus dem Zweifel der Arge Geist. Zurvân ist aber offenbar ein doppelgeschlechtiger Gott. Das Böse entsteht in ihm durch seinen Sündenfall. Er wählt nicht, er zweifelt. Der Zweifel ist die Unwahl, die Entscheidungslosigkeit. Aus ihm entsteht das Böse.

Zu beachten ist, daß der Arge Bewirker, Angra Mainyu, der wohlbekannte Ahriman, hier nicht der Sohn Ahura Mazdâhs, sondern sein Bruder ist; Ahura Mazdâh, Ormuzd, aber ist kein Urgott mehr, er tritt im Anfang ins Sein, und nun eben als der Nur-gute. So stehen auch hier die Zwillinge im radikalen Gegensatz zueinander; aber hier wird nicht, wie im Zwillingsmythus des Awesta, der Gegensatz vom einen zum andern ausgesprochen und der kommende Weltvorgang zwischen beiden angemeldet, wir hören nichts von Gut und Böse und ihrer gegenseitigen Beziehung, nur die Protagonisten des nunmehr beginnenden kosmischen Kampfes erscheinen. Doch werden wir durch das, was vom Urgott selber erzählt wird, nicht untiefer als dort, vielleicht sogar tiefer, in den Bereich der Frage, was Gut und was Böse sei, geführt. Dort waren es Trug und Wahrheit, Trug im Sinn von Trughaftsein, Wahrheit im Sinn von Wahrsein, die einander gegenübertraten; hier ist Zweifel am Sein das Böse, das Gute ist das »Wissen«, der Glaube ans Sein, gegen den Zurvân sich vergeht. Es geht hier letztlich wohl um Treue und Untreue zum Sein.

Es haben aber innerhalb der Zurvân-Gemeinschaft etwelche den Gedanken eines göttlichen Sündenfalls nicht ertragen. Von ihnen haben die einen angenommen, nicht in einem bestimmten Augenblick sei der Zeitgott am Sein irre geworden, sondern von je sei ihm etwas Schlechtes, ob ein schlechtes Denken oder eine Wesensverderbnis, beigetan gewesen,

1. Die wichtigsten Texte bei Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, *Journal asiatique* 1931, 72 ff. Die denkwürdige Lesart des Zweifelspruchs habe ich asch-Schahrastani entnommen.

und davon habe der Böse seinen Anfang genommen; diese kehren offenkundig zur awestischen Lehre, wiewohl in modifizierter Gestalt, zurück. Andere aber sagten, Zurvān habe die beiden hervorgebracht, um das Gute mit dem Bösen zu vermischen, wobei ersichtlich angenommen wird, nur durch die abgestufte Fülle solcher Vermischungen könne die volle Mannigfaltigkeit der Dinge entstehen; hier wird der Boden der iranischen Überlieferung verlassen: Gut und Böse sind keine unversöhnlichen Principia mehr, sondern verwendbare Beschaffenheiten, vor deren Verwendbarkeit die Frage nach einem unbedingten Wert und Unwert verschwindet. Der Boden einer andern Überlieferung wird betreten, wenn nach der Meinung einer dritten dieser Sekten Ahriman »ein verstoßener Engel ist, der seines Ungehorsams wegen verflucht wurde«. »Darüber«, so endet im Anschluß daran der Bericht, »kann viel gesagt werden.«

Es gibt jedoch ein Fragment des Awesta, darin heißt es: »Alle guten Gedanken, alle guten Worte, alle guten Taten, ich tue sie bewußt. Alle bösen Gedanken, alle bösen Worte, alle bösen Taten, ich tue sie unbewußt.« Von hier führt ein Weg zum *psychologischen* Problem des Bösen, wie es erst im frühen Christentum sich entfaltet.

II Die Lüge am Sein

In sehr verschiedenen Schichten des iranischen Schrifttums, von den ältesten Texten des Awesta bis zur Dichtung Firdusis, finden wir Elemente der Sage¹ von dem Urkönig Yima oder Yama, einer aus indo-arischer 5
Urüberlieferung in indische und iranische Mythologie eingewandelten Gestalt. Er, der »sonnengleich Blickende«, der »große Hirt«, – man hat ihn wohl mit Recht als den alten Hirtengott des Perservolks, mit den Augen des Bauern angesehen, erklärt – ist als unsterblich geboren, aber durch seine Schuld sterblich geworden. Der höchste Gott, Ahura 10
Mazdäh, fordert ihn auf, die Religion, seine, Ahura Mazdäh's Religion, zu pflegen und zu hüten, und sodann, als Yima erklärt hat, dazu untauglich zu sein, gebietet er ihm, die Welt, seine, Ahura Mazdäh's Welt zu fördern, zu mehren und zu schützen. Hierzu ist Yima bereit; er nimmt die Herrschaft der Welt auf sich, und es soll eine Welt sein, in der keine 15
der vernichtenden Mächte Bestand haben wird, weder kalter noch heißer Wind, nicht Krankheit, nicht Tod. Schon vorher hatte er den Göttern opfernd sie gebeten, ihn zu begnaden, daß in seinem Reich Mensch und Vieh vom Tode, Wasser und Bäume von der Dürre befreit seien. Er bat sie, ihn Herrscher aller Länder werden zu lassen, vor allem aber Herr der 20
Dämonen, der sie niederzwingend alle Übel von den Geschöpfen Ahura Mazdäh's hinweghebt. Das wird ihm nun zuteil. Dreihundert Jahre vergehen, und da keins der Wesen stirbt, wird die Erde übervoll »an Kleinvieh und Großvieh und Hunden und Vögeln und rot flammenden Feuer- 25
ern«. Von Ahura Mazdäh berufen, geht Yima »zum Licht vor, am Mittag, dem Pfad der Sonne entgegen« und treibt mit dem vom Gott empfangenen goldgeschmückten Stachel und freundlichen Spruch die Erde an, sich auseinanderzustrecken, bis sie um ein Drittel größer geworden ist. Das wiederholt sich zu zwei Malen: die Erde ist nun zu ihrer doppelten 30
Größe erwachsen, und alle Geschöpfe leben auf ihr, wie es ihnen beliebt.

Nun aber versammelt Ahura Mazdäh die Götter und die besten Menschen, Yima an deren Spitze. Ihm sagt er an, es werde über die der Stofflichkeit überantwortete Welt [hier klingt an, daß sie infolge jener Weigerung Yimas der Geistigkeit entbehrte] der große Winter kommen, der sie erst mit Schnee deckt und dann in der Schmelze überflutet, daß kein 35
Geschöpf mehr auf ihr Fuß fassen kann. Dann wird Yima angewiesen, eine gewaltige burgartige Hürde zu errichten und darin den Samen des

1. Die Texte bei Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi II* (1934).

Besten und Schönsten von allem Lebenden und Wachsenden zu bergen. Es geschieht. Da jedoch gewährt Yima der Dämonie, die er bisher bezwungen hielt, den Zutritt und nimmt die Lüge in seinen Sinn auf, indem er sich selber preist und segnet. Sogleich verläßt die königliche Glorie, der Glücksglanz, der bisher seine Stirn umstrahlte, ihn in der Gestalt eines Raben, und er wird sterblich. Friedlos muß er über die Erde irren und sich Mal um Mal verstecken. Er tut sich mit den Dämonen zusammen und vermählt sich mit einer Hexe, mit der er allerhand Unwesen zeugt. Seine Schwester verkleidet sich als die Hexe und legt sich zu ihm.

Wir erfahren nicht, was nun geschieht, anscheinend aber behandeln die Dämonen ihn als einen Empörer, denn zuletzt wird er von ihnen mit einer tausendzahnigen Säge zersägt. Er ist [so auch schon in früh-indischen Liedern, wo er als der König der Toten erscheint], der erste der Gestorbenen; ihm erst sterben die andern nach.

Manche Forscher finden es unverständlich und daher unursprünglich, daß Yimas Schuld, die seinen Sturz herbeiführte, in einer Lüge bestanden habe. Seine Hybris und Selbstanbetung sei ein spätes Motiv, das überdies zur Erklärung des Wesens jener Lüge untauglich sei. In der Tat finden wir es nur in späteren und späten Texten; aber seine Verknüpfung mit der Lüge geht auf sehr alte Zusammenhänge zurück, wie denn in der großen Inschrift des Darius der prahlerische Rebell als »Lügner« bezeichnet wird. Daß der Urkönig sich selber zu preisen und zu segnen beginnt, ist nicht bloß zu Recht als Lüge bezeichnet: es weist in der Tat auf die Urlüge des über Menschheit Gesetzten, ja auf die des Menschen überhaupt hin, der die Überwindung der Naturmächte seiner eignen Übermacht zuschreibt. Es ist nicht eine Wortlüge, die einer Wortwahrheit gegenüberstände; es ist eine Daseinslüge am Sein. Yima hatte von der Gottheit erfleht, unsterblich zu werden und alles Lebende unsterblich zu machen; er hatte gebetet, daß er zum Bezwinger der Dämonen werde, und er ist es geworden. Nun aber wähnt er, das, was nur seine Begnadung ist, selber gemacht zu haben; er versteht sich als Selbstschöpfer, durch sich unsterblich und verunsterblichend, versteht es als selbstgestiftete Selbstherrlichkeit, daß er der Dämonen waltet; er lebt und handelt nun von da aus; so begeht er, wie man es ausgedrückt hat¹, »die innere Unwahrheit gegen Gott und sich selbst«, genauer: er begeht mit seinem Dasein die Lüge am Sein.

Um der existentiellen Tiefe des hier berichteten Übergangs eines Urwesens von der Wahrheit zur Lüge zulänglich inne zu werden, müssen wir sie innerhalb des Weltkampfes zwischen den beiden Prinzipien be-

1. Lommel, Die Religion Zarathustras (1930) 46.

trachten. Denn Wahrheit und Lüge sind die beiden Grundhaltungen oder vielmehr Grundbeschaffenheiten, in deren Gegeneinander das Gegeneinander der Prinzipien, Gut und Böse, sich darstellt. Nur muß man darauf achten, daß mit Wahrheit hier etwas anderes als bewußte Übereinstimmung, mit Lüge etwas anderes als bewußte Nichtübereinstimmung zwischen einem Geäußerten und einem Wirklichen gemeint ist. Mit ebendem Begriff der Lüge wird in den Veden zuweilen das unheimliche Versteckspiel im Dunkel der Seele bezeichnet, darin sie, die einzelne Menschenseele, sich selber ausweicht, sich selber umgeht, sich vor sich selber verstellt. Diese Lüge am eigenen Sein bricht nun in der Beziehung zur andern Seele, in der zur Weltwirklichkeit, in der zum Göttlichen aus. Im Awesta ist sie zunächst der Treubruch [dem Vertragsgott Mithra lügen heißt den Vertrag verletzen], sodann die Verfälschung einer Situation durch die Haltung, ja die Beschaffenheit der in sie gestellten Person. Die Haltung weist auf die Beschaffenheit zurück, diese aber ist keineswegs eine letzte, nicht weiter zurückführbare Tatsache, sondern entstammt der je und je, zeitlich und zeitlos, im Wegbeginn und in den entscheidenden Stunden, durch die personhafte Wesenheit vollzogenen und zu vollziehenden Wahl zwischen Wahrheit und Lüge, existentiell ausgedrückt: zwischen Wahrsein und Falschsein. Wahrsein aber bedeutet letztlich: das Sein im Punkte des eigenen Daseins stärken, ja decken und bestätigen, und Falschsein bedeutet letztlich: das Sein im Punkte des eigenen Daseins schwächen, ja schänden und entrechten. Wer die Lüge der Wahrheit vorzieht, sie statt der Wahrheit wählt, greift unmittelbar mit seiner Entscheidung in die Entscheidungen des Weltkampfes ein. Das wirkt sich aber zu allererst an eben seinem Punkte des Seins aus: da er sich der Seinslüge, also dem Nichtsein ergab, das sich für das Sein ausgibt, verfällt er ihm. So verfällt Yima, der Herr der Dämonen, ihrer Macht, da er von dem Wahrsein zum Falschsein übergeht; er wird erst ihr Gefährte, dann ihr Opfer. Er bewirkt wirklich einen Sturz des Seins: an eben diesem Punkte, der Yima heißt.

Nach Augustin, dem ein später Anhauch des zarathustrischen Glutwinds das Herz versengt hat, geht es bei Wahrheit und Lüge nicht um Wahrheit und Falschheit der Dinge selber, sondern um einen Spruch der Seele. Die Seele spricht sich selber der Wahrheit oder der Lüge zu. Die menschliche Wahrheit ist eine Bewährung durch Wahrsein.

Dritter Teil

I

Wahrheit der Mythen

Ich habe in den zwei vorhergehenden Teilen Bilder erläutert, die sich eine frühe Menschheit vom Gegensatz des Guten und des Bösen, genauer: vom Bösen in seiner Entgegensetzung zum Guten gemacht hat. Wohl ist es ihre Absicht, vom Ursprung, vielmehr von den Ursprüngen des Bösen zu erzählen, aber über die Erfüllung dieser Absicht hinaus geben sie uns Struktur-Darstellungen des Bösen, und zwar naturgemäß auf solche Weise, daß wir darin auch Hinweise auf die Beschaffenheit des Guten erhalten. Sie gehen uns aber hier insofern und nur insofern an, als es *wahre* Darstellungen sind, insofern also, als sie uns zu der Erlangung der uns nötigen Einsicht in die Natur des Bösen und seines Verhältnisses zum Guten wesentliche Hilfe zu leisten vermögen. Das Mythische ist in diesen unsern Gesichtskreis um der Wahrheit der Mythen willen eingetreten. Damit kann selbstverständlich nicht gemeint sein, es sei einst eine in nichtmythischer Gestalt vorhandene Wahrheit in die mythische »eingekleidet« worden; gemeint ist, daß die in den faktischen Begegnungen mit dem Bösen in Welt und Seele geschehene [nicht »gewonnene«] Erfahrung sich, ohne den Umweg über begriffliche oder halbbegriffliche Determinationen zu nehmen, unmittelbar im Mythos verdichtet. Dazu aber kommt, daß wir, die wir all die Allegorien und Mystosophien, unwissenschaftliche und wissenschaftliche, der Mythendeutung durchschritten haben, willens und fähig sind, zu vernehmen, was im mythischen Bereich uns von der menschlichen Wirklichkeit mitgeteilt wird. Menschliche Wirklichkeit, das bedeutet für unsern Gegenstand: wie es spezifisch in Seele und Leben des Menschen zugeht, der sich mit dem »Bösen« befaßt, und insbesondere dessen, der im Begriff ist, ihm zu verfallen.

Ich habe damit aber auch schon die Voraussetzung ausgesprochen, die wir machen und machen müssen, um von den Mythen zu lernen, was sie uns über unsern Gegenstand zu lehren bereit sind. Sie erzählen uns von der menschlichen Beschaffenheit und Bewegung des Bösen; wenn wir ihrer Erzählung aber jene Art des Glaubens schenken sollen, die unentbehrlich ist, um sie in unserm Sinne, im Sinne einer Erkenntnis des Gegenstands selber, rechtmäßig deuten zu dürfen, müssen wir mit ihnen annehmen, daß es eine solche spezifische dynamische Struktur wirklich gibt. Wir müssen trotz aller Problematik des moralischen Urteils, trotz der konstitutiven Unbeständigkeit der moralischen Wertungen, erkennen und anerkennen, daß in der menschlichen Wirklichkeit ein Spezi-

fisches dieser Art existiert, ein Spezifisches nicht nach Wertung und Urteil, sondern im Sein selber, und daß seine Spezifität sich eben darin kundgibt, daß es da in Seele und Leben des Menschen anders als sonst zugeht. Es würde also keineswegs genügen, das Vorhandensein von seelischen Vorgängen heranzuziehen, deren Wesen und Verlauf von der »moralischen Zensur« der Gesellschaft beeinflusst wird, sei es, daß sie zur Unterwerfung oder zur Auflehnung Ursache gibt; es kann sich hier überhaupt nicht um die Psychologie von »Inhibitionen« und »Verdrängungen« handeln, die den Vergehen gegen diese oder jene soziale Konvention gegenüber nicht weniger funktionieren als wenn es um das im prägnanten Sinn als das Böse Empfundene geht. Wir müssen vielmehr diese Empfindung selber in unsrer Selbsterfahrung da aufsuchen, wo ihre Unterschiedenheit von jeder anderen Seelenverfassung unverkennbar ist, ja wo diese psychologische Unterschiedenheit mit Macht uns nach dem Bestehen einer ontologischen fragen heißt. Diese ist es, wovon der Mythos uns ihm entwachsenen und doch wieder ihm erschlossenen Spätlingen des Geistes erzählt. Nichts als unsere eigne Erfahrung jenes Geheißes der psychologischen Eigentümlichkeit, nach der ontologischen zu fragen, kann uns befähigen, die kostbarste Gabe des Mythos, die nur von ihm aussprechbare Wahrheit, von ihm entgegenzunehmen und sie durch die echte Deutung uns einzueignen. Wir können die Mythen vom Ursprung des Bösen nur durch unsre persönliche Erfahrung von ihm zuständig interpretieren, aber nur sie verleihen ihr den Charakter der Wahrheit. Erst aus dem Kontakt dieser beiden, der mythischen Uranschauung und der unmittelbar erfahrenen Realität, erstet auch dieser Sphäre, wohl der dunkelsten von allen, das Licht des befügten Begriffes.

Die Mythen, die hier erläutert worden sind, entstammen zwei historischen Gebieten: die des ersten Teils, die von einem Gleiten und Fallen ins Böse erzählen, den israelitischen Berichten von der ersten Frühe des Menschen, die des zweiten Teils, die von einem Eintreten oder Niedergehen ins Böse handeln, dem altiranischen Schrifttum über die Anfänge göttlicher und menschlicher Entscheidung für das Nein. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß im Alten Testament die erste der beiden Auffassungen dominierte. Schon die Geschichte vom Aufstand der nach der Flut wiedererwachsenen Menschheit, die sich einen Turm baut, um eine große Magie [eine große »Namens-Aktion«] gegen den Himmel zu unternehmen, erinnert an die Sage von Yimas Empörung, und erst recht die in Prophetensprüchen bewahrten Überlieferungen von den übermütigen Engeln, Luzifer, Sohn der Morgendämmerung [Jesaias 14], und dem großen Cherub [Hesekiel 28], die wie Yima sich gottgleich dünkten und hinabgeschleudert wurden. Und immer wieder erscheinen im Alten Testa-

ment, wie im Awesta und von ihm abhängigen Texten, Gut und Böse als die Alternative der Wege, vor der der Mensch steht, um zwischen ihnen, und das heißt [Deuteronomium 30, 19] zwischen Leben und Tod zu wählen; wir atmen hier und hier die strenge Luft der Entscheidung. Andererseits geht, wie wir sahen, die iranische Lehre von der Entstehung der Gegensätze aus einer Urentscheidung mancherorten in eine von ihrer Entstehung aus einem Urzweifel der allumfassenden Gottheit über, allmählich aber entwickelt sich daraus eine ganz andere Lehre, deren letzter und extremer Ausdruck der Manichäismus ist, wonach der Gegensatz der beiden Prinzipien nicht durch einen Urakt entstanden, sondern ewig ist. Die zwei Grundtypen des Bösen aus Entscheidungslosigkeit und des Bösen aus Entscheidung sind daher nicht als ethnisch basiert zu verstehen.

Wie aber können diese zwei einander scheinbar ausschließenden Aspekte, von denen uns der eine das Böse als Ereignis, der andere als Tat zeigt, uns miteinander die Wahrheit über die dynamische Beschaffenheit des Bösen in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens lehren? Nur eben, wenn der Widerspruch zwischen ihnen ein scheinbarer ist, wenn sie einander vielmehr ergänzen. So ist es auch, und zwar ergänzen sie einander nicht wie die zwei Seiten einer Sache, was anzunehmen hier offenkundigerweise nicht angeht, wohl aber als die zwei Stadien oder Stufen eines Prozesses. Die biblischen Erzählungen weisen auf das erste, die iranischen auf das zweite Stadium hin, wobei aber im Blick zu behalten ist, daß der Prozeß nicht notwendig über das erste hinaus vorzuschreiten braucht.

Wenn in dem ersten Bild der ersten Reihe das Motiv des Wie-Gott-Werdens gewaltig anklingt, aber ironisch aufgehoben wird, das gleiche Motiv hingegen, nur in das des Wie-Gott-Seins gewandelt, im letzten Bild der zweiten Reihe das Feld beherrscht, sind wir darauf hingewiesen, daß ihm für den ganzen Prozeß eine besondere Bedeutung zukommt.

II Unser Ausgangspunkt

Es ist hergebracht, sich Gut und Böse als zwei Pole, zwei einander entgegengesetzte Richtungen, die zwei nach rechts und links gestreckten Arme eines Wegweisers zu denken; man versteht sie als der gleichen Ebene des Seins zugehörig, als von gleicher Art, nur eben einander widersprüchlich. Wir müssen, wenn wir nicht Abstraktionen der Ethik, sondern Wesensstände der menschlichen Wirklichkeit im Sinne haben, vorerst mit dieser Konvention aufräumen und die Grundverschiedenheit der beiden nach Art, Struktur und Dynamik innerhalb der menschlichen Wirklichkeit erkennen. Es empfiehlt sich, mit dem Bösen zu beginnen, da, wie sich noch zeigen wird, im ursprünglichen Stadium, von dem zunächst zu handeln ist, der Wesensstand des Guten den des Bösen in einer gewissen Weise voraussetzt. Nun aber ist dieses zwar in seinen Aktionen und Wirkungen, seinen Mienen und Gebärden auch der extraspektiven Sicht konkret gegeben, in seinem Wesensstande jedoch nur unsrer Introspektion, und nur unser Selbstwissen – das freilich überall und immer der Ergänzung durch unsre Kenntnis des Selbstwissens anderer bedarf – vermag auszusagen, wie es zugeht, wenn man das Böse tut [nur daß wir dieses Selbstwissen viel zu wenig anzuwenden pflegen, wenn wir uns in den Kreisen des Bösen umsehen und dabei doch wohl auch einigermaßen darauf aus sind, es zu verstehen]. Da hinwieder solch eine Erfahrung einen hohen Grad von Objektivierung erreicht haben muß, um für die Erkenntnis des Gegenstands brauchbar zu sein, ist es nötig, von der Haltung eines auf sein Leben zurückblickenden Menschen auszugehen, der die unerläßliche Distanz auch zu jenen unter den erinnerten inneren und äußeren Begebnissen gewonnen hat, die für ihn mit der Tatsächlichkeit des Bösen verknüpft sind, dessen Gedächtnis aber die nicht minder erforderliche Kraft und Frische nicht eingebüßt hat. Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß er um die existentielle Tatsächlichkeit des Bösen als Bösen wissen, ja daß es ihm um sie spezifisch ernst sein muß. Wer es zu einer mehr oder weniger zweifelhaften Sphäre der sogenannten Werte zulänglich unterzubringen gelernt hat, für wen Schuldigwerden nur der zivilisierte Ausdruck für die Übertretung eines Tabu ist, dem keine andere Realität als die Kontrolle der Gesellschaft und in ihrem Gefolge des »Über-Ich« über das Spiel der Triebe entspricht, ist für das hier gemeinte Geschäft naturgemäß untauglich.

Es ist jedoch, um einem heute jeder Erörterung dieser Art drohenden Mißverständnis vorzubeugen, an dieser Stelle vonnöten, eine wesentliche

Abgrenzung vorzunehmen. Um was es hier geht, ist gattungsmäßig verschieden von dem, was man in der modernen Psychologie die Selbstanalyse nennt. Diese, wie im allgemeinen die psychologische Analyse in unserer Zeit, geht darauf aus, »hinter« das Erinnernte zu gelangen, es auf die als »verdrängt« angenommenen Realelemente »zurückzuführen«. Uns ist es um die Vergegenwärtigung des so zuverlässig, so konkret und vollständig wie möglich erinnerten, durchaus unreduzierten und unzerlegten Vorgangs zu tun. Selbstverständlich muß das Gedächtnis dabei von allen je erfolgten Abstrichen und Zutaten, Beschönigungen und Dämonisierungen freigemacht werden; dies aber kann, wem die Konfrontation mit sich selbst, dem wesentlichen Umfang des Vergangenen nach, sich als eine der wirkenden Mächte im Prozeß des »Werdens zu dem, was man ist« erwiesen hat. Führend in diesem Werk der großen Reflexion wird ihm die unvergessene Reihe jener Momente elektrischer Spontaneität sein, da unversehens das Wetterleuchten des Gewesenen am Himmel des Jetzt aufzog.

Versucht der Fragende, in seinem so gewonnenen Selbstwissen und dem ihm bekannt gewordenen analogen Selbstwissen anderer das grundlegend Gemeinsame zu erfassen, dann ergibt sich ihm ein Bild der biographisch maßgebenden Anfänge von Böse und Gut, das sich von den hergebrachten Darstellungen bemerkenswert unterscheidet und jene Erzählungen des Alten Testaments von der Menschenfrühe bedeutsam bestätigt.

Die Einsicht in das zweite Stadium, auf das die altiranischen Erzählungen zu beziehen sind, wird freilich auf einem andern Wege gewonnen werden müssen.

III Das erste Stadium

Das menschliche Leben in seinem eigentlichen, aus der Natur tretenden Sondersinn beginnt mit der Erfahrung des Chaos als eines in der Seele
5 wahrgenommenen Zustands.

Nur durch diese Erfahrung und als ihre Versinnlichung hat der keiner andern Empirie zu entnehmende Begriff des Chaos entstehen und in die mythischen Kosmogonien eingehen können.

10 In einer Werdezeit, die zumeist mit der Pubertät koinzidiert, ohne an sie gebunden zu sein, wird die menschliche Person unausweichlich der Seinskategorie der Möglichkeit inne, die sich ja unter allen Lebewesen eben im Menschen darstellt, dem offenbar einzigen unter den uns bekannten, für den das Wirkliche dauernd vom Möglichen umrandet ist.

15 Die werdende menschliche Person, von der ich rede, wird von der Möglichkeit als einer Unendlichkeit überstürzt. Die Fülle der Möglichkeiten flutet über ihre schmale Wirklichkeit hin und überwältigt sie. Die Phantasie, mit den Potentialitäten spielend, die Möglichkeitsbilderei, die jener alttestamentliche Gottesspruch als böse bezeichnet, weil sie von der von Gott gegebenen Wirklichkeit ablenkt, erlegt die Daseinsform ihrer
20 Unbestimmbarkeit der Bestimmtheit des Augenblicks auf. Die Substanz droht in der Potenz unterzugehen. Das wirbelnde Chaos, »Irrsal und Wirrsal« [Genesis 1, 2], ist eingedrungen.

Wie aber in dem Stadium, von dem ich rede, für den Menschen alles, was ihm erscheint oder widerfährt, sich ins Motorische, in ein Tunkönnen und Tunwollen wandelt, so wird auch das eingedrungene Chaos der
25 Seinsmöglichkeiten zu einem Chaos der Tunsmöglichkeiten. Nicht die Dinge kreisen im Wirbel, sondern die möglichen Weisen, sich ihnen zuzutun und anzutun.

Diese treibende All-Leidenschaft ist nicht mit der sogenannten Libido
30 zu verwechseln, ohne deren vitale Kraft sie freilich nicht bestehen könnte, auf die sie zu reduzieren aber eine Simplifikation und Animalisation der menschlichen Wirklichkeit bedeutet. Triebe im Sinn der Psychologie sind erforderliche Abstraktionen; wir aber sprechen von einem konkreten Gesamtvorgang in einer Lebensstunde der Person. Zudem sind jene
35 Triebe per definitionem »auf etwas gerichtet«; dem in sich kreisenden Wirbel aber ist die Richtungslosigkeit eigentümlich.

Die im schwindligen Taumel umgetriebene Seele kann in ihm nicht beharren; sie entstrebt ihm. Wenn nicht die in die geläufige Normalität zurückführende Ebbe eintritt, bestehen für sie zweierlei Ausgänge. Der

eine bietet sich ihr immer wieder dar: sie kann nach irgendeinem Gegenstand, an den der Wirbel sie eben heranzführt, greifen und ihre Leidenschaft darauf werfen; oder sie kann, in einer ihr selber noch unverständlichen Eingebung, das verwegene Werk der Selbsteinung beginnen. Im ersten Fall tauscht sie die richtungslose Möglichkeit gegen eine richtungslose Wirklichkeit ein, in der sie tut, was sie nicht tun will, das ihr Widersinnige, das Fremde, das »Böse«; im zweiten hat sie, wenn das Werk gerät, die richtungslose Fülle für die eine gespannte Sehne, den einen gestreckten Balken der Richtung hergegeben. Wenn aber das Werk nicht gerät, was ja bei einer so abgründigen Unternehmung nicht wunder nehmen darf, hat sie doch zu ahnen bekommen, was Richtung, vielmehr *die* Richtung ist, – denn es gibt in diesem strengen Sinn nur eine. In dem Maße nämlich, in dem die Seele sich eint, erfährt sie die Richtung, erfährt sie sich als auf die Suche nach ihr geschickt. Sie kommt in den Dienst des Guten oder in den Dienst um das Gute.

Endgültigkeit waltet hier nicht. Immer wieder taucht mit dem Wogen ihrer Lockungen die Allversuchung auf und reißt die Kraft der Menschenseele hin; immer wieder manifestiert sich ihr die eingeborene Gnade und verheißt das schier Unglaubliche: du kannst ganz und eins werden. Immer aber sind da nicht Links und Rechts, sondern der Chaoswirbel und der darüber schwebende Geist. Von den zwei Wegen ist der eine die eingeschlagene Weglosigkeit, die Scheinentscheidung, die die Entscheidungslosigkeit ist, die Flucht in den Wahn und zuletzt in die Sucht; der andere ist der Weg, denn es gibt nur einen.

Aber die gleiche Grundstruktur des Vorgangs, nur knapper und härter geworden, finden wir in zahllosen Situationen unseres späteren Lebens wieder. Es sind die Situationen, in denen wir uns angefordert fühlen, die Entscheidung zu treffen, die von unserer Person aus, und zwar von unserer Person aus, wie wir sie als mit uns »gemeint« empfinden, dieser uns antretenden Situation antwortet. Eine solche Entscheidung kann nur mit der ganzen, eingewordenen Seele getroffen werden, die ganze Kraft der Seele, wohin immer sie gewandt oder geneigt war, als die Situation uns antrat, muß in sie eingehen, sonst werden wir nichts als ein Stottern, eine Scheinantwort, einen Antwortersatz hervorbringen. Die Situationen, ob mehr biographischen, ob mehr historischen Charakters, sind immer – wenn auch oft hinter Verhüllungen – grausam streng, weil der unredressierbare Zeit- und Lebensablauf es ist, und nur mit der Strenge der geeinten Entscheidung können wir uns ihnen gewachsen erweisen. Es ist ein grausames Wagnis, dieses Ganzwerden, Gestaltwerden, Kristallwerden der Seele. Es muß ja alles überwunden werden, was an Neigungen, an Bequemlichkeiten, an Gewohnheiten, an Betriebsamkeiten, an Lieb-

haberei der Möglichkeiten sich in uns breitgemacht hat, und überwunden werden muß es nicht durch Ausschaltung, durch Niederwerfung, denn nie ist so die echte Ganzheit zu erreichen, wo keine niedergetretenen Lüste in den Ecken lauern. Vielmehr müssen all diese bewegten oder

5 festgelegten Kräfte, vom Schwung der Seele ergriffen, sich gleichsam aus freien Stücken in die Mächtigkeit der Entscheidung stürzen und in ihr aufgehen. Bis die Seele als Gestalt so Großes über die Seele als Materie vermag, bis das Chaos zum Kosmos gebändigt und geformt wird, Welch ungeheurer Widerstand! So ist es verständlich genug, daß der Vorgang –

10 der zuweilen, wie wir es von ein ganzes Drama umfassenden Träumen wissen, nicht länger als eine Minute dauert – so oft in einer beharrenden Entscheidungslosigkeit mündet. Der anthropologische Rückblick der Person [der zu Unrecht »Blick« heißt, wir erfahren ja, wenn unser Gedächtnis sich bewährt, die vergangenen Begebenheiten dieser Art mit

15 allen Sinnen, mit der Erregung der Nerven und der Spannung oder Schaffheit der Muskeln] sagt uns alle diese und all unsre andern Entscheidungslosigkeiten, alle die Momente, wo wir nichts anderes taten, als daß wir das als das Rechte Erkannte nicht taten, als böse an. Aber ist denn das Böse nicht wesensmäßig ein Handeln? Durchaus nicht: das

20 Handeln ist nur die Art des bösen Geschehens, die das Böse kundbar macht. Aber entstammt das böse Handeln nicht eben doch einer Entscheidung zum Bösen? Es ist der letzte Sinn unsrer Darlegung, daß auch es primär der Entscheidungslosigkeit entstammt, vorausgesetzt, daß wir unter Entscheidung nicht eine partielle, eine Scheinentcheidung, sondern die der ganzen Seele meinen. Denn eine partielle Entscheidung, eine,

25 die die ihr entgegenstehenden Kräfte unberührt läßt, und gar eine, der die höchsten Kräfte der Seele, die eigentliche Aufbausubstanz der mit mir gemeinten Person, zurückgedrängt und ohnmächtig, aber im Protest des Geistes wesend zusehn, ist in unserem Sinne nicht Entscheidung zu nennen. Das Böse kann nicht mit der ganzen Seele getan werden; das Gute kann nur mit der ganzen Seele getan werden. Es wird getan, wenn der Schwung der Seele, von ihren höchsten Kräften ausgehend, alle ergreift und sie sich in das läuternde und einwandelnde Feuer, als in die Mächtigkeit der Entscheidung, stürzen läßt. Das Böse ist die Richtungslosigkeit und was in ihr und aus ihr, als Ergreifen, Packen, Schlingen,

35 Verführen, Nötigen, Ausnützen, Niederbeugen, Peinigen, Vernichten dessen, was sich bietet, getan wird. Das Gute ist die Richtung und was in ihr getan wird; was in ihr getan wird, wird mit der ganzen Seele getan, so daß in die Tat all die Kraft und Leidenschaft, mit der das Böse hätte

40 getan werden können, miteingeht. In diesem Zusammenhang ist an jene talmudische Interpretation des biblischen Gottesspruchs von der Einbil-

dung oder dem »bösen Trieb« zu erinnern, dessen ganze Kraft man in die Liebe zu Gott hereinnehmen muß, um Ihm wahrhaft zu dienen.

Mit dem Gesagten soll und kann nichts andres gegeben sein als eine anthropologische Bestimmung von Gut und Böse, wie sie sich in letzter Instanz dem Rückblick der menschlichen Person, ihrem Erkennen ihrer selbst im Ablauf ihres gelebten Lebens ergibt. Diese anthropologische Bestimmung lernt sich verstehen als wesensähnlich den biblischen Erzählungen der Ursprünge von Gut und Böse, deren Erzähler so Adam wie Kain im Abgrund seines eigenen Herzens erfahren haben muß. Nicht aber soll und kann darüber hinaus ein Kriterium gegeben sein, weder zum Gebrauch der theoretischen Meditation über die Wesenheiten »Gut« und »Böse«, noch gar zum Gebrauch des entwerfenden Menschen, dem das Fragen und Forschen, was im Sinn des Entwurfs gut, was böse sei, das Tasten und Tappen im Dunkel der Problematik, ja auch die Zweifel an der Gültigkeit der Begriffe selber nicht erspart bleiben. Jener und dieser werden sich ihr Kriterium oder ihre Kriterien anderswo holen, anders erringen müssen; der Meditierende will anderes erfahren als wie es zugeht, der Entwerfende kann seine Wahl nicht danach treffen, ob seine Seele daran ganz werden wird. Zwischen ihrem Bedürfen und unserer anthropologischen Einsicht gibt es nur *eine* Verknüpfung, die freilich eine gewichtige ist. Es ist die jedem, ja: jedem Menschen eingepflanzte, aber ungebührlich vernachlässigte Ahnung des Wesens, das mit ihm, und mit ihm allein – gleichviel, schöpfungsmäßig oder »individuationsmäßig« – gemeint, intendiert, vorgebildet und das zu vollenden, das zu werden ihm zugemutet und zugetraut ist, und die dadurch ermöglichte jeweilige Vergleichung. Auch hier ist ein Kriterium, und es ist ein anthropologisches; freilich kann es seinem Wesen nach nie über den Bereich des einzelnen hinauslangen. Es kann so viele Gestalten annehmen als es menschliche Individuen gibt – und wird doch nie relativiert.

IV Das zweite Stadium

Weit schwerer ist es, die menschliche Wirklichkeit zu ermitteln, die den Mythen von der ahrimanischen Wahl und dem luziferischen Abfall entspricht. Es liegt im Wesen der Sache, daß uns hier die Hilfe des Rückblicks nur sehr selten geboten ist; die sich einmal mit dem innersten Wesen dem Bösen ergeben haben, werden kaum je in ihrem späteren Leben, auch nicht nach einer vollkommenen Umkehr, zu jenem gelassenen, zuverlässig entsinnenden und deutenden Rückblick befähigt sein, der allein unsere Einsicht fördern kann. Im Schrifttum derer, die ihr Schicksal zu erzählen wissen, werden wir fast nie solch einem Bericht begegnen; was uns auf diesem Gebiet vorliegt, ist – anscheinend zwangsweise – pathetisiert oder sentimentalisiert, und zwar so gründlich, daß wir die Vorgänge selbst, innere und äußere gleicherweise, nicht herauszudestillieren vermögen. Was die psychologische Forschung an Phänomenen ähnlicher Art zutage gebracht hat, sind naturgemäß lediglich neurotische Grenzfälle und mit sehr wenigen Ausnahmen nicht geeignet, unser Problem zu erhellen. Eigene, methodisch auf das hierfür Wesentliche gerichtete Beobachtung muß hier einsetzen. Das weitaus ergiebigste Material zu deren Ergänzung bietet sich uns in der historischen und insbesondere der biographischen Literatur. Es kommt darauf an, unsere Aufmerksamkeit jenen persönlichen Krisen zuzuwenden, die auf die Seelendynamik der Person eine spezifische Wirkung zum Starrwerden, Verhohlenwerden ausüben. Wir finden dann, daß diese Krisen von zwei verschiedenen, deutlich unterscheidbaren Arten sind: der einen liegen negative Erfahrungen mit der Umwelt zugrunde, als die einem die Bestätigung seines Wesens verweigert, nach der er begehrt, der andern, die uns hier allein angeht, negative Erfahrungen mit sich selbst, indem die menschliche Person selber zu sich nicht mehr Ja sagen kann; von den Mischformen sei abgesehen.

Wir haben gesehen, wie der Mensch immer wieder die Dimension des Bösen als Entscheidungslosigkeit erfährt. Die Vorgänge, in denen er sie erfährt, bleiben aber in seinem Selbstwissen nicht eine Reihe isolierter Momente des Sich-nicht-entscheidens, des vom Spiel der Phantasie mit den Potentialitäten Besessenwerdens, des sich in eben dieser Besessenheit auf das sich Darbietende Werfens: sie schließen im Selbstwissen sich zu einer Folge der Entscheidungslosigkeit, gleichsam zu einer Beharrung in ihr zusammen. Diese Negativierung des Selbstwissens wird natürlich immer wieder »verdrängt« werden, solange der Wille zur puren Selbsterhal-

tung den zum Sich-selbst-bejahen-können überwältigt. In dem Maße hingegen, als dieser sich behauptet, wird der Zustand in eine akute Auto-Problematik übergehen: der Mensch stellt sich selbst in Frage, weil sein Selbstwissen ihm nicht mehr ermöglicht, sich zu bejahen und zu bestätigen. Diese Lage nimmt nun entweder eine pathologische Form an, das heißt, das Verhältnis der Person zu sich selbst wird brüchig und verworren, oder die Person findet den Ausgang, wo sie ihn kaum noch erwartete, nämlich durch eine äußerste, an Gewalt und Wirksamkeit sie selbst überraschende Anstrengung des Einswerdens, einen entscheidenden Akt der Entscheidung, eben das also, was in der erstaunlich treffenden Sprache der Religion »die Umkehr« heißt; oder es geschieht ein Drittes, etwas, dem unter den Seltsamkeiten des Menschen ein Sonderrang zukommt und dessen Betrachtung wir uns nun zuwenden müssen.

Weil der Mensch das einzige uns bekannte Lebewesen ist, in dem sich gewissermaßen die Kategorie der Möglichkeit verkörpert hat, und dessen Wirklichkeit unablässig von den Möglichkeiten umwittert wird, bedarf er als das einzige unter allen der Bestätigung. Jedes Tier ist in seinem Dasein gefestigt, seine Modifikationen sind ihm vorbestimmt, und wenn eins sich zur Raupe und zur Puppe wandelt, ist auch seine Wandlung noch Grenze; es ist eben in alledem mitsammen das, was es ist, und so kann ihm keine Bestätigung not tun, ja es wäre ein Widersinn, wenn ihm jemand oder wenn es sich selber sagte: Du darfst sein, was du bist. Der Mensch ist als Mensch ein Wagnis des Lebens, undeterminiert und ungefestigt; er bedarf daher der Bestätigung, und diese kann er naturgemäß nur als der einzelne Mensch empfangen, indem die andern und er selbst ihn in seinem Dieser-Mensch-Sein bestätigen. Immer wieder muß das Ja zu ihm gesprochen werden, vom Blicken des Vertrauten und von der Regung des eigenen Herzens her, um ihn von der Bangigkeit des Preisgegebenenseins zu befreien, die ein Vorgeschmack des Todes ist. Zur Not kann man auf die Bestätigung durch die andern verzichten, wenn die eigne sich so steigert, daß sie die Ergänzung durch jene entbehrlich macht. Nicht aber umgekehrt: der Zuspruch der Mitmenschen reicht nicht hin, wenn das Selbstwissen die innere Ablehnung gebietet, denn das Selbstwissen ist ja unbestreitbar das zuständigere. So muß denn der Mensch, wenn er das Selbstwissen nicht dadurch zu berichtigen vermag, daß er umkehrt, ihm die Macht über das Ja und Nein nehmen; er muß die Bejahung von allem Befund unabhängig machen und sie statt auf ein »über sich selber Urteilen« auf ein souveränes Sich-selber-wollen gründen; er muß sich selber wählen, und zwar nicht, »wie er gemeint ist« – dieses Bild muß vielmehr völlig ausgelöscht werden –, sondern wie er eben ist, wie er selber sich entschlossen hat, sich zu meinen. Man erkennt

sie, die das eigne Selbstwissen Bezwingenden, zumeist an der krampfhaften Pressung der Lippen, der krampfhaften Spannung der Handmuskeln oder dem krampfhaften Auftritt des Fußes. Diese Haltung ist jenes seltsamste Dritte, das aus der Auto-Problematik »ins Freie« führt: man
5 braucht nicht mehr nach dem Sein hinauszuschauen, es ist hier, man ist was man will, und man will was man ist. Das ist es auch, wovon der Mythos redet, wenn er erzählt, Yima habe sich zum Schöpfer seiner selbst proklamiert. Eben dies weiß noch Prudentius vom Satan zu berichten, und das große Sagenmotiv des Pakts mit ihm geht offenbar darauf zurück:
10 der sich das Selbstschöpfertum errang, ist bereit, dem Menschen zu ihm zu verhelfen.

Von hier aus erschließt sich auch der Sinn jenes paradoxen Mythos von den zwei Geistern, von denen der eine das Böse wählte, nicht unwissend, daß es das Böse sei, sondern als das Böse. Der »arge Geist« – in dem
15 also das Böse bereits, sei es auch nur in statu nascendi, besteht – hat zwischen zwei Bejahungen zu wählen: der Bejahung seiner selbst und der Bejahung der Ordnung, die Gut und Böse, das erste als das Bejahte, das zweite als das Verneinte, gesetzt hat und ewig setzt. Bejaht er die Ordnung, so muß er selbst »gut« werden, das heißt, er muß seinen gegenwärtigen Wesensstand verneinen und überwinden; bejaht er sich selber,
20 so muß er die Ordnung verneinen und verkehren, er muß an die Ja-Stelle, die das »Gute« einnahm, das Prinzip seiner eigenen Selbstbejahung bringen, es darf kein Bejahenswertes mehr geben als eben das von ihm Bejahte, sein Ja zu sich selber bestimmt Grund und Recht der
25 Bejahung. Wenn er dem Begriff »gut« noch einen Sinn zugesteht, so ist es dieser: das, was ich eben bin. Er hat sich gewählt, und nichts, keine Beschaffenheit und kein Schicksal, kann mehr mit einem Nein signiert sein, wenn es das Seine ist.

So erklärt sich denn auch vollends, daß Yimas Abfall als Lüge bezeichnet wird. Indem er sich als Schöpfer seiner selbst preist und segnet; be-
30 geht er die Lüge am Sein, ja er will sie, die Lüge, zur Herrschaft über das Sein erheben, denn Wahrheit soll nicht mehr sein, was er als solche erfährt, sondern was er als solche bestimmt. Die Erzählung von Yimas Leben nach dem Abfall sagt überdeutlich, was hier noch zu sagen ist.

V

Das Böse und das Gute

Die Bilder von Gut und Böse, die hier erläutert worden sind, entsprechen, wie ich gezeigt habe, bestimmten, anthropologisch erfaßbaren Vorgängen im Lebensweg der menschlichen Person, und zwar die Bilder des Bösen zwei verschiedenen Stadien dieses Wegs, die alttestamentlichen einem frühen, die iranischen einem späteren Stadium, wogegen die Bilder des Guten im wesentlichen auf den gleichen Moment hinweisen, der sich sowohl im ersten wie im zweiten Stadium begeben kann.

Den biblischen Bildern vom Bösen entspricht im ersten Stadium der Lebenswirklichkeit das Vorhaben des Menschen, den chaotischen Zustand der Seele, den Zustand der richtungslos wogenden Leidenschaft scheinbar statt wirklich zu überwinden, aus ihm gewaltsam auszubrechen, wo eben eine Bresche zu schlagen ist, statt durch die Einung der Kräfte die Richtung zu gewinnen, die nur so gewonnen werden kann. Den altpersischen Bildern entspricht im zweiten Stadium der Lebenswirklichkeit das Unterfangen des Menschen, den durch seine Richtungslosigkeit und seine Scheinentscheidungen entstandenen widersprüchlichen Zustand dadurch zu einem tragbaren und sogar befriedigenden zu machen, daß dieser Zustand, im Zusammenhang der Beschaffenheit der Person überhaupt, schlechthin bejaht wird. Im ersten Stadium wählt der Mensch noch nicht, er handelt nur; im zweiten wählt er sich selbst, im Sinn seines So-beschaffen-seins oder So-geworden-seins. Ein »radikal Böses« gibt es im ersten Stadium noch nicht; welche Übeltaten auch vollbracht werden, das Handeln ist nicht ein Tun der Handlung, sondern ein in sie Geraten. Im zweiten Stadium radikalisiert sich das Böse, weil das Vorgefundene gewollt wird; wer dem, das ihm je und je in der Tiefe der geeinten Selbstbesinnung als das zu Verneinende einsichtig wurde, das Vorzeichen des Bejahten, weil Seinen, verleiht, gibt ihm den substantiellen Charakter, den es bis dahin nicht hatte. Wenn wir den Vorgang des ersten Stadiums mit einer exzentrischen Wirbelbewegung vergleichen dürfen, so mag, um den des zweiten zu verdeutlichen, der Prozeß des Gefrierens eines fließenden Wassers als Gleichnis dienen.

Das Gute hingegen bewahrt in beiden Stadien den Charakter der Richtung. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß es für die wahre, für die mit der geeinten Seele vollzogene menschliche Entscheidung nur Eine Richtung gibt. Das bedeutet, daß, wofür immer die jeweilige Entscheidung getroffen wird, in der Seinswirklichkeit alle die so verschiedenen

Entscheidungen nur Variationen einer einzigen, in einer einzigen Richtung immer neu vollzogenen sind. Diese Richtung kann auf zweierlei Weise verstanden werden. Entweder man versteht sie als die Richtung auf die Person, die mit mir gemeint ist und die ich eben nur in solcher

5 Selbstbesinnung, die scheidet und entscheidet, keine Kraft zurückdrängend, aber die richtungslosen Kräfte durch Richtungsverleihung an sie verwandelnd, erfasse: ich erkenne das mit mir Gemeinte je und je und immer klarer, eben indem ich die Richtung darauf verleihe, die Richtung darauf nehme, – die Erfahrung der wesentlichen Stunden erschließt uns

10 diese Paradoxie, ihre Tatsächlichkeit und ihren Sinn. Oder aber man versteht die einzige Richtung als die Richtung zu Gott. Diese Doppelheit des Verständnisses ist aber nichts anderes als eine Doppelheit der Aspekte, wofern ich nur mit dem Namen »Gott« nicht eine Projektion meines Selbst oder dergleichen, sondern meinen Schöpfer nenne, das heißt, den

15 Urheber meiner Einzigkeit, die innerweltlich unableitbar ist. Meine Einzigkeit, diese unwiederholbare Wesensform hier, in keine Elemente zerlegbar und aus keinen zusammensetzbar, erfahre ich als eine entworfenen oder vorgebildeten, mir zur Ausführung anvertraut, wiewohl alles, was auf mich einwirkt, an ihr mitwirkt und mitwirken muß. Daß ein einmaliges

20 Menschenwesen erschaffen ist, bedeutet, daß es nicht zu einem bloßen Dasein, sondern zur Erfüllung einer Seinsintention ins Sein gesetzt ist, einer Seinsintention, die personal ist, aber nicht im Sinn einer freien Entfaltung unendlicher Sonderheiten, sondern einer Verwirklichung des Rechten in unendlichen Personengestalten. Denn Schöpfung ist zielhaft,

25 und das menschlich Rechte ist der in der Einen Richtung gerichtete Dienst an dem nur eben so weit als dazu not tut zu ahnen gegebenen Ziel der Schöpfung; das menschlich Rechte ist ja der Dienst des einzelnen, der die mit ihm schöpferisch gemeinte rechte Einzigkeit verwirklicht. In der Entscheidung die Richtung annehmen bedeutet somit: die Richtung auf

30 den Punkt des Seins nehmen, an dem ich, den Entwurf, der ich bin, an meinem Teil ausführend, dem meiner harrenden Gottesgeheimnis meiner erschaffenen Einzigkeit begegne.

Das so begriffene Gute ist in kein ethisches Koordinatensystem einzuordnen, denn alle, die wir kennen, entstanden um seinetwillen und

35 bestanden oder bestehen kraft seiner. Alles Ethos hat seinen Ursprung in einer Offenbarung, ob es nun noch um sie weiß und ihr botmäßig ist oder nicht, alle Offenbarung aber ist Offenbarung des menschlichen Dienstes am Ziel der Schöpfung, in welchem Dienst der Mensch sich bewährt. Ohne die Bewährung, und das heißt, ohne das Einschlagen

40 und Einhalten der Einen Richtung, soviel er vermag, quantum satis, gibt es für den Menschen wohl, was er das Leben nennt, auch das Leben

der Seele, auch das Leben des Geistes, in allen Freiheiten und Fruchtbarkeiten, allen Graden und Rängen, – Existenz gibt es für ihn ohne sie nicht.