

Zu diesem Buch:

Ziel dieser Grundzüge zur Theologie des Bösen ist es, in knapper und systematischer Form einen Überblick zu geben über eine Problemgeschichte, durch die unsere Theologie bis heute fundamental bestimmt ist. Der vielfältige Stoff wird in vier Themen gebündelt. Kap. I. verschafft einen Zugang zur biblischen Fragestellung, in der Ijob und der Tod Jesu eine zentrale Rolle spielen. Kap. II. beschreibt einen Lösungsweg, der – von der antiken Ordnungsidee bis hin zum modernen Vertrauen in die Vernunft – das Böse relativiert, als Mangel beschreibt und behandelt. Kap. III. erörtert eine zentral christliche Perspektive: Als Kern des Bösen gilt die menschliche Schuld. Oder gar: Menschen sind wesentlich schuldig und tragen ihren Abgrund in sich. Kap. IV. begreift das Böse strikt theologisch als Feind Gottes, weil Gott der Feind des Bösen ist. Die Geschichte des Theodizeeproblems kommt dort ebenso zur Sprache wie das Problem des Unrechts in Geschichte und Gesellschaft. Die Frage nach Gottes Macht oder Ohnmacht erhält im Blick auf Jesu Tod eine aporetische Antwort. Das Maß des immer neu relativierten, gerechtfertigten und gepriesenen Bösen sind die Leidenden und Sterbenden. Unsere Schuld erweist sich als Verpflichtung auf eine bessere Zukunft. Im Vertrauen auf die Stärke eines scheinbar machtlosen, aber liebenden Gottes kann die Theodizee praktisch werden.

Zur Person des Autors:

Hermann Häring

1937 in Pforzheim geboren, lic. phil., Dr. theol. habil., 1970–1980 tätig am Institut für ökumenische Forschung, Tübingen. Promotion über das Kirchenbild in der Bultmannschule (Kirche und Kerygma, 1972), Habilitation über das Böse bei Augustin (Die Macht des Bösen, 1979). Mitherausgeber von ›Hans Küng. Weg und Werk‹ (1978). Kleinere Abhandlungen: Anerkennen wir die Ämter? (1974), Was bedeutet Himmel? (1980). Aufsätze zu Fragen der Ökumene und Kirchenreform u. a. in ›Concilium‹. Seit 1980 o. Professor für dogmatische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen, Niederlande.

ISSN 0531-344X
ISBN 3-534-09046-2

GRUNDZÜGE

HÄRING · DAS PROBLEM DES BÖSEN IN DER THEOLOGIE

GRUNDZÜGE

Hermann Häring

Das Problem des Bösen in der Theologie



WISSENSCHAFTLICHE
BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

HERMANN HÄRING
DAS PROBLEM DES BÖSEN
IN DER THEOLOGIE

1052

Schelling - Kommission
Bayer. Akademie d. Wiss.
Münchener Platz 2

GRUNDZÜGE

BAND 62

HERMANN HÄRING

DAS PROBLEM DES BÖSEN
IN DER THEOLOGIE

1985

WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Häring, Hermann:

Das Problem des Bösen in der Theologie /
Hermann Häring. – Darmstadt: Wissenschaftliche
Buchgesellschaft, 1985.

(Grundzüge; Bd. 62)

ISBN 3-534-09046-2

NE: GT

1 2 3 4 5

 Bestellnummer 9046-2

© 1985 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Satz: Setzerei Gutowski, Weiterstadt

Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Printed in Germany

Schrift: Linotype Garamond, 10/11

INHALT

Einleitung: Das Böse als Problem der Theologie	1
1. Problem des Menschen	1
2. Philosophie und Theologie	3
3. Problem des christlichen Glaubens?	5
 I. Not und Errettung – das Thema der Schrift	11
1. Die Bosheit der Menschen	12
2. Ist Gott gerecht?	20
3. Der Leidende als Maß	28
 II. Das gute Weltsystem – die Negation des Schlechten	44
1. Das Böse im Rahmen höherer Ordnung	45
a) Kosmologisch: Die Ordnungsidee der Antike	45
b) Naturwissenschaftlich: Der Preis einer funk- tionierenden Wirklichkeit	53
c) Anthropologisch: Grenze zwischen Leben und Tod	61
2. Das Böse als Mangel an Gutem	67
3. Das Böse zwischen dem Sein und dem Nichts	72
4. Die Achse des Problems	78
 III. Das Böse als Schuld und innerer Abgrund des Men- schen	84
1. Die Tat freier Menschen (Augustinus)	86
2. Die Sünde aller in Adam	94
3. Der Abgrund im Menschen (von Luther bis Kierke- gaard)	101
a) Zwischen Gott und Satan (M. Luther)	103
b) Sünde – Angst – Schuld (von Pascal bis Kierke- gaard)	109
c) Schuld und Verfehlung	118
d) Auswege	123

a) Die bestmögliche Welt (Leibniz)	132
b) Arbeiten ohne nachzudenken (Voltaire)	135
c) Rückkehr zu Ijob (Kant)	137
d) Erneut: die Frage nach den Menschen	140
2. Geschichte der Entfremdung	142
a) Das Unheil der Geschichte	144
b) Täter und Opfer	150
c) Die Erinnerung an Leiden und Tod	158
3. Gott in Ohnmacht	166
a) Verzicht auf Erklärungen	167
b) Nachfolge als Angebot des Reichs	172
c) Gott in Ohnmacht?	176
Abkürzungen	185
Literatur	187
Register	201
1. Schriftstellen	201
2. Personen	203
3. Sachen	208

Einleitung

DAS BÖSE ALS PROBLEM DER THEOLOGIE

1. Problem des Menschen

Literatur: Die Lexikonartikel von Masson, Mensching, Oelmüller, Marquard u. a.; ferner Ahern; Barreau; Bro; Geyer (Lit.); Heering. Zur historischen Übersicht über die Problemgeschichte ist noch immer unersetzlich: Billicsich I–III.

Keiner will es gelten lassen, aber alle wirken an ihm mit. Keine Epoche, die sich nicht mit ihm auseinandergesetzt oder es bekämpft hat, aber bis heute hat es sich den Zugriffen entzogen. Je entschiedener wir uns gegen das Böse wehren, desto mehr geraten wir in den Bann seiner Methoden: Verschleierung, Verängstigung, Gewalt. Optimistisch sprach Goethe noch vom übelwollenden, aber stets das Gute schaffenden Geist – die Legende vom Gott dienstbaren, kirchenbauenden Satan. Uns liegt die Umkehrung des Zusammenhangs näher. Wir wollen das Gute, schaffen aber im Weltzusammenhang das Böse mit: Besitz als verdeckten Diebstahl, Gerechtigkeit durch ungerechtfertigte Gewalt, Sicherheit durch unermeßliche Tötungsbereitschaft, Gesundheit durch schleichende Vergiftung, vielleicht eine ganze Kultur, die vom Zynismus durchsetzt ist und nichts so sehr zu fürchten lehrt als den Menschen (Horstmann). Die Zirkel hat bislang keiner durchbrochen. Kurz: Das Böse darf und dürfte nicht sein, *aber es ist* (Schulz [1972] 721). Dieser Basissatz, der tägliche Erfahrung spiegelt, umschreibt das Problem des Bösen hinreichend, wenn auch in äußerster Allgemeinheit. Das Problem kann nach menschlichem Ermessen keine Lösung finden. Gerade deshalb ist es zu besprechen und nach Möglichkeit einzudämmen.

Das Böse, im weitesten Sinn verstanden, meint alles *Schlechte*. Es umfaßt also – einer klassischen Unterscheidung gemäß – das den Menschen vorgegebene (das „physische“) *Übel* und das von Menschen gewollte (das „moralische“) *Böse*, dem moderner Problemstellung gemäß die zwischen Zwang und Bejahung liegende

ist der abendländischen Metaphysik aus guten Gründen sperrig geblieben. Denn sein Wesen ließ sich nicht definieren. Zwar ist die Welt vom „Bösen“ (hier, wie auch später im weitesten Sinn verstanden) voll. An sich aber schien es nichts zu sein; denn aus sich heraus ist es nicht zu begreifen. Es gibt weder den Bösen noch ein Weltelement, das in sich oder gar rundum böse wäre. Allerdings, immer ist jemand oder etwas böse. Das Böse erscheint also im Prädikat, als Eigenschaft. Es ist in Ereignissen, Handlungen und deren Wirkungen zu Hause. Möglicherweise ist es deshalb einer Wesensphilosophie immer wieder entglitten. Das Böse ist ein Relationsbegriff; seine Sache hat mit Handeln und Erleiden, mit menschlichen und sozialen Beziehungen zu tun. Als böse wird erfahren, was bedroht, Ordnungen auflöst, Leben zerstört, Entwicklungen in Katastrophen enden läßt. Es bedeutet im Kern Angriff auf Dasein und Leben (Heering, 9–13). Seine Richtung ist der Tod. Augustinus nennt es in aller Kürze und wohl auch präzise: das was schadet.¹

Wer es durchschaut hat, der kann es deshalb (wenn er leben will) nur *kompromißlos* ablehnen. Flucht oder Widerstand sind dann die ersten und letzten Reaktionen. Wer die geschichtlich-globalen Dimensionen dieser Zerstörung entdeckt, der beginnt (falls er eine bessere Zukunft erwartet) zwischen Hoffnung und Verzweiflung zu wählen – dies jedenfalls in kritischen Situationen. Und wer das Böse schließlich als (durch Natur, Geschichte oder Gesellschaft verfügte) Macht über sich erfährt, die so weit reicht wie seine eigene Freiheit, der wird die Frage nach seiner Errettung nicht mehr von der Hand weisen. Daß das Böse mit seiner (selbst)zerstörerischen Kraft am Ende aber nicht sich selber zerstört (wenigstens das wäre konsequent und gerecht), ohne alles Leben mit zu vernichten, dieser Gedanke überschreitet gewiß allen metaphysisch ordnenden Horizont. Die äußerste Betroffenheit, die Unmöglichkeit zu objektivierender Distanz, und der Zwang zur unbedingten Selbstimplikation verweisen in einen ursprünglichen, aller Analyse vorgängigen Zusammenhang.

Das Problem des Bösen ist ursprünglich in den *Religionen* zu Hause. Sie haben es von Anfang an mit dem Tod und der Angst, mit Blut und Verfehlung, mit Rache und Untergang zu tun. In der betroffenen, zugleich bekennenden, darum indirekten Rede-weise des Symbols und des Mythos wird es ursprünglich verar-

beitet: gemäß Ricœur (1971, II) veranschaulicht in Bildern der Befleckung, des falschen Weges und der Restitution; rekonstruiert in exemplarischen Geschichten, die den Kosmos umspannen, von protologischer, darum eschatologischer Art; identifiziert im Schicksal des einzelnen, dessen Unheil eine sinnstiftende Deutung erhält. Dort herrscht nicht die Logik der analysierenden und objektivierenden Definition, sondern die Logik des menschlichen Staunens und des Erschreckens vor dem Geschehenen, der Gegenwart und der Zukunft, vor den eigenen Möglichkeiten sowie den Gefahren, denen der einzelne und die Menschheit unterliegen. Die Fragen nach Untergang und Rettung, Knechtschaft und Gottes befreiendem Reich kommen ins Spiel.

Daß auf die Fülle dieser Auseinandersetzungen hier auch nicht kurz eingegangen wird, kann zu Recht als ein *Mangel* betrachtet werden. Denn einer monotheistisch-theologischen Reflexion könnte es gut tun, sich zu den östlichen Wegen der Leidens- und Bosheitsbewältigung in Beziehung zu setzen, neben der Frage nach Gottes Handeln und menschlicher Schuld auch den Prozeß der Selbstversenkung und des Eingangs ins All zu verfolgen – um erst danach Kritik anzumelden. Und eine christlich-theologische Reflexion könnte von der Vielfalt der Erfahrungen profitieren, die sich in jüdischer und islamitischer Geschichte bis auf den heutigen Tag angesammelt hat. Der Chassidismus und die Wirkungsgeschichte des Holocaust, aber auch der Sufismus wären bereichernde Ansatzpunkte. Schließlich ist im folgenden – um die Liste der Einschränkungen vollzumachen – keine Beschäftigung mit der christlichen Mystik zu erwarten. Wir folgen vielmehr dem klassischen Weg der abendländischen Theologie, die sich immer auf dem Schnittpunkt zwischen Glauben und Philosophie bewegt und sich so als verantwortete Reflexion des Glaubens von der Philosophie unterscheiden hat.

2. Philosophie und Theologie

Literatur: Die Lexikonartikel von Bernhart, Hemmerle, Pannenberg; ferner Hebblethwaite; Ricœur (1971, II); Oeing-Hanhoff – Kasper.

Hinsichtlich des Bösen sollten die Religionen mit ihren spezi-

ihrem Anfang. Ihr Problem ist es, daß sie nicht ebenso eindeutig wie die Theologie auf eine sie tragende lebenspraktische Institution, somit nicht auf ein religiös vermitteltes Vorverständnis verweisen kann. Das Problem der Theologie dagegen ist es bis auf den heutigen Tag geblieben, daß sie keine eigene Methodik der Reflexion zu entwickeln hatte. Was kann sie anderes tun, als denkend (wenn auch geleitet durch das Material des Glaubens) den Fragen von Heil und Unheil auf der Spur zu bleiben, also in *rationaler Reflexion* (und was tut die Philosophie anderes?) den Umgang des christlichen Glaubens mit dem Bösen kritisch zu erhellen? Wenn also die Philosophie der Neuzeit dem Problem des Bösen nicht gerecht wurde (sagen wir: sie habe es vorschnell in Denksysteme integriert oder sich selbst der Sinnlosigkeit preisgegeben), dann ist damit der Theologie noch kein höheres Recht zugesprochen. Denn tatsächlich folgte auch sie methodisch (wie wir noch sehen werden) der Philosophie bzw. dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein, falls sie nicht in ein unfruchtbares antiphilosophisches Pathos flüchtete. Selbst dann aber blieb ihr das Denken nicht erspart.

Sinnlos (weil unreal) wäre es also, irgendein Glauben gegen das Denken setzen zu wollen. Etwas anderes aber ist es, an die spezifischen Möglichkeiten einer Religion und *religiösen Rede* zu erinnern. Sie kann das Böse (indirekt und so in seiner Gefährlichkeit) zur Sprache bringen und Gegenkräfte in emotionaler Tiefe mobilisieren. Religionen offenbaren die Situation, indem sie Gefahren und Hoffnungen ganzheitlich, voranalytisch also und pathetisch (d. h. mit der Stoßkraft des Betroffenseins) artikulieren. Der Appell an die je eigene Situation wird weder aufgehoben noch als bloße Denkkonsequenz neutralisiert. Er wird vorweggenommen und bestimmt (biblisch und abendländisch gesprochen) das Problem als Frage nach dem rettenden Gott.

Die *christliche* Theologie Europas steht in religiösem und philosophischem Erbe zugleich. Sie teilt beider Chancen und Gefahr, bringt sie gerade in der Frage des Bösen zu einem unabgeschlossenen Austrag. Wird sie durch ihre Vermittlungsfunktion nicht notwendig zum hölzernen Eisen? Hier sei keine Theorie der Theologie entwickelt. Die Beobachtung aber, daß sie gerade in der Frage des Bösen an religiöses wie philosophisches Bewußtsein appelliert, läßt deutlich werden, daß sie auf beide angewie-

Theologie, dann liegt es doch nahe, Philosophie und Religion vom Ursprung her aufeinander zu beziehen: als Frage nach der Situation des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, was immer auch dies bedeutet (Pannenberg [1977], 299–329).

Dies mag in der vorgelegten Studie deutlich werden. Als eine ihrer *Schwierigkeiten* hat sich erwiesen, beim theologischen Leisten zu bleiben: weder einfach die philosophische Denkgeschichte des Bösen an sich zu verfolgen (auch wo sie von Theologen geschrieben ist), noch in den Einzelthemen der religiösen Sprachgeschichte (Sünde, Schuld und Unheil) den verbindenden Hintergrund der Fragestellung auszublenden, die sich aus dem Basisatz des Bösen ergibt. Auf die Problemstellung vor allem kommt es an, nicht auf Lösungen. Denn sie würden wir – auf der Ebene des Denkens jedenfalls – vergeblich erwarten.

3. Problem des christlichen Glaubens?

Literatur: Haag (1978); Mostert.

Zugleich müssen wir versuchen, das Böse als religiöses Problem zu denken. Was aber ist das spezifisch religiöse Problem? Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Böse in den Religionen ganzheitlich, von einem ursprünglichen Erfahrungsgrund her, verarbeitet wird. Jetzt ist hinzuzufügen, daß dies im Blick auf eine welttranszendente, sinngebende Instanz geschieht, die zumindest in den drei monotheistischen Religionen *Gott* genannt wird. Diese Religionen bearbeiten also den Sinn (oder Unsinn) des Bösen im Blick auf Gott.

Es wäre jedoch nicht hilfreich, diesen abstrakten Satz in deduktiver Manier weiter zu entfalten. Denn er läßt ungefähr alles offen, was für die Religionen wichtig wird: Was ist mit Gott gemeint, und wie kennen wir ihn? Erst diese Auskünfte aber können die fundamentalen *Fragerichtungen* konkretisieren: Soll ein Sinn des Bösen herausgefunden oder sein Unsinn entlarvt werden? Sollen Menschen lernen, sich dem Bösen zu fügen, ihm zu entkommen oder es abzuschaffen? Geht es um Fragen der Wahrheit oder der Macht, der Vergeltung oder der Unterwerfung? Geht es in erster Linie um die Herkunft oder die

Deshalb grenzen wir das Thema von Anfang an auf den Bezugsrahmen der *biblisch-christlichen* Tradition ein. Dabei zeigt sich zunächst aber ein sehr sperriges Phänomen. Das Böse hat in der Geschichte christlich-religiöser Erfahrung – bei aller Konstanz der offiziellen Theorie – die *verschiedensten Gesichter* (Blank 1982). Sie sind in keiner Untersuchung umfassend aufgespürt und in einen schlüssigen Zusammenhang gebracht worden. Das Böse, das sind zur Zeit Jesu nicht nur die Übertretung des Gesetzes, die Unkenntnis der Schrift und der böse Trieb, der in jedem Herzen wohnt, sondern auch die Unterdrückung Israels, Herodes und die römische Besatzungsmacht. Bald werden ausgerechnet die Juden (in den Evangelien schon die Pharisäer) und das Gesetz diese Funktion übernehmen. Das Böse sind später (in einer gnostisch getränkten Epoche) die Welt und ihre Vergänglichkeit, der Leib, bisweilen die (vor allem weibliche) Sexualität. Höchst gefährlich waren für die Christen der ersten Jahrhunderte diejenigen, die für den Staat religiöse Verehrung forderten: Nero als Prototyp des Antichristen. Bald wird derjenige der Böse sein, der der öffentlichen Ordnung bedrohlich wird: der Ketzer im Hohen Mittelalter, später der Revolutionär, schließlich der Kommunist.

Aber da gab es auch die *Ausgestoßenen*, die das Böse symbolisierten: die Besessenen und die Hexen, deren Verfolgung sich, durch Jahrhunderte praktiziert, im 16./17. Jahrhundert zu einem Kollektivwahn steigerte. Ängste wurden auf Menschen projiziert. Die Gestalten des Satan und der Dämonen, selbst Entlastungsgrößen im Ursprungsproblem, wurden (und werden) in Einzelpersonen und Gruppen personalisiert (Haag [1974]). M. Luther war als der Erzketzer, der Papst als Antichrist davon nicht ausgenommen.

Diese bisweilen grausame Naivität ist inzwischen vielen, wenn auch nicht allen, Christen vergangen. Doch brauchen auch wir die Symbole des Bösen, um unsere Schrecken besprechbar zu machen. Es sind für unsere Erinnerung Hitler und Stalin, Auschwitz und Hiroshima, für die Gegenwart der Sadist und der Schreibtischtäter, für die Zukunft die atomare Vernichtung und der totalitäre Überwachungsstaat. Das Böse hat je nach Verhältnissen, nach Ängsten und Erinnerungen, je nach den Stabilitätsbedürfnissen einer Epoche seine Gesichter gewechselt

und Teufelsdiagnostiken, einen Hexenhammer und konfessionelle Polemik. Es gab die theologische Ideologie der Inquisition, die Theologie des Kreuzzugs, eine Legitimation von Kolonialismus und nationalem Größenwahn, die Verdammung des jüdischen Volkes. Von der (christlichen) Tradition oder der (christlichen) Theologie des Bösen kann kaum gesprochen werden. Das Ganze der Bosheitserfahrungen und seiner Korrelationen, seiner Psychosen und Verinnerlichungen ist nicht auf eine Formel zu bringen. Dies darf im Blick auf diese „Grundzüge“ nicht vergessen werden.

Fügen wir selbstkritisch hinzu: Entgegen einem allgemein akzeptierten (und richtigen) Begriff des Christlichen, entgegen der Formel also, daß Christentum eine Religion radikaler Liebe sei, lehrt die Geschichte der Bosheitserfahrungen und -personalisierungen ein anderes dazu. Oft hat der christliche Glaube (oder was man dafür hielt) entgegen dem eigenen Programm das Böse nicht überwunden, sondern lokalisiert und im Kampf für das vermeintlich Gute potenziert. Das *Sündenregister* des Christentums sei hier nicht eröffnet. Das Äußerste an Entschuldigung könnte noch der Hinweis darauf sein, daß auch die christliche Religion den individual- und sozialpsychologischen Gesetzen aller Religiosität (schwankend zwischen weltferner Indifferenz und kompromißlosem Fanatismus) unterliegt. Dann aber bleibt die Frage: gibt es in der Bearbeitung des Bösen eine spezifisch *christliche* Tradition? Und wo beginnt die entsprechende Theologie, die alle humanen Einsichten und Mittel der Problemlösung zu Hilfe nimmt, spezifisch *christlich* zu werden? Wir werden uns auch hüten müssen, diese Frage vorschnell zu beantworten.

Schließlich ist kritisch nach dem christlichen *Beurteilungsraster* zu fragen, das bestimmte Dinge oder Prozesse als (gut oder) böse ausweist. Denn zum einen hängen die Erfahrung und Beurteilung des Bösen von dessen Wirkung ab. Eine Enttäuschung kann zur Verzweiflung oder zum Engagement führen. Zum andern unterliegen solche Wirkungen keinem einheitlichen Urteil. Krankheit etwa, Armut oder der Tod können als Segen oder Fluch, als Katastrophe oder als Erlösung beurteilt werden. Der Krieg wird als Vater oder als das Ende der Dinge eingestuft. Rache erscheint als heilige Pflicht oder als Ungehorsam

benshaltung eines Menschen (wie beim Tod des Martyrers) Problemerkahrungen zuvorkommen, oder sie (wie bei sexueller Erfüllung) erst schaffen. Der Tod erscheint möglicherweise als Sieg, die Erfahrung der Liebe – aus welchen Gründen auch immer – als Schuld.

Glaube und religiöse Betroffenheit vermögen die Wirklichkeit sehr wirksam zu *interpretieren*; diese interpretierte Wirklichkeitserfahrung wiederum vermag den Glauben zu bestätigen. Der in monastischer Tradition gefestigte Asket etwa kann sich so in einem stabilen Zirkel bewegen. Und es ist nicht die geringste Leistung gewisser Theologien in der Vergangenheit, solche stabilen Kreise geschaffen zu haben, die sich in der Lebenspraxis der Kirchen zu plausiblen Strukturen verdichteten. Probleme entstehen spätestens dann, wenn neue Wertkonstellationen aufkommen. Dann brechen schwierige Fragen auf: Wo werden im Umgang mit dem Bösen Probleme produziert statt gelöst; wo werden sie verdrängt statt besprochen? Natürlich setzen auch diese Fragen Interpretationsleistungen voraus. Ihnen muß aber Raum gegeben werden, wenn die christliche Weltinterpretation sich nicht als Selbstinterpretation abkapseln will. Jede Theologie muß deshalb das vorgegeben Christliche kritisch auf das beziehen, das wir – aus welchen Gründen auch immer – als menschlich begreifen.

Diese kritische Korrelation aber kann *nie abgeschlossen* werden. Denn die Horizonte des Christlichen wie des Menschlichen wandern, verändern ihre Konstellation. Das Ursprungsverhältnis von Glaube und Bosheitserfahrung ist nicht eindeutig zu lösen. Unbestritten ist, daß die Erkenntnis des eigenen Unglücks zum Ruf nach einem rettenden Gott führt. Dies hat die Religionskritik scharfsichtig erkannt. Unbestritten ist aber auch (und in der Geschichte des christlichen Glaubens läßt sich das zeigen), daß sich der Glaube an einen abstrichlos guten Gott die Wahrheitsfrage einiges kosten läßt. Das Problem des Bösen treibt er auf die Spitze. Hier wird nicht nur der Glaube an Gott zum schärfsten Widerstand gegen das Böse; hier wird auch die Existenz von Bösem als unnachsichtige Frage an Gott wohl-gemerkt zugelassen. Das Böse wird zum eminent religiösen Problem. Die Auseinandersetzung mit ihm führt deshalb in die Mitte christlicher Theologie. Sie bringt deren Stärke und Schwäche, deren innere Konstitution zum Vorschein.

getriebenes Geschäft. Es kann nur vorsichtig (Brantschen) nachvollzogen werden, zumal „Grundzüge“ zur Pauschalisierung zwingen. Sie werden weder der historischen noch der denkerischen oder (wie schon gesagt) der gelebten Vielfalt der Zusammenhänge gerecht.

Wir beginnen mit einem *biblischen Teil*. Er soll nicht nur dafür sorgen, daß konfessionelle Grenzen von Anfang an überschritten werden (und bleiben). Er soll auch deutlich machen, daß die Frage nach dem Bösen nur unter großen Opfern auf eine einheitliche Formel gebracht werden kann, daß sie sich für Christen aber als Frage nach dem Sinn und Unsinn des Scheiterns zeigt, als Frage nach der Alternative von Täter und Opfer, als Frage nach Gottes Antwort auf den durch Menschen erzwungenen Tod. Es ist die sehr vitale Frage, ob Gott uns denn retten kann, nachdem uns die Freiheit zur Selbstzerstörung gegeben ist. Wie transparent und aktuell diese Frage wieder geworden ist, bedarf, nachdem eine klassische Meditation über die Atom-bombe geschrieben ist (Sloterdijk, 258 f.), keiner weiteren Begründung.

Erstes Kapitel

NOT UND ERRETTUNG – DAS THEMA DER SCHRIFT

Vorbemerkung:

Eine christliche Theologie des Bösen tut gut daran, sich kritisch auf das Problem des Bösen zu beziehen, wie es in den *Kanonischen Schriften* Israels und der Kirchen erfahren und verarbeitet wird. Damit folgt sie einer überkonfessionell gültigen Argumentationsstruktur und gibt (aus Gründen, die hier nicht näher zu besprechen sind) Rechenschaft über ihre christliche Identität. Allerdings geben diese Schriften eine Denk- und Erfahrungsgeschichte von gut drei Jahrtausenden wieder, eine komplexe Abfolge, bisweilen Überlagerung verschiedener Fragen, Problemrichtungen und polarer, nicht immer ausgleichender Antworten. Es ist für uns weder möglich noch notwendig, diese Theologien des Bösen aufzuarbeiten. Wir konzentrieren uns auf einige Gesichtspunkte, die sich für die christliche Theologie als zentrale Interpretationsstücke erwiesen haben. Dazu gehören die Frage nach der menschlichen Schuld, nach dem Unheilsverhängnis sowie nach der Güte und Gerechtigkeit Gottes.

Die *Konzentration* auf diese Problemlinien ist geleitet durch das Interpretationsgefälle, das schon innerhalb der Schriften Israels angelegt ist, aber erst durch deren christliche Interpretation in einschneidender Weise wirksam wird. Man muß allerdings wissen, daß damit die Kanonischen Schriften Israels gegen deren eigene Intention als „Altes“ Testament behandelt, nämlich ihrer Interpretation durch das „Neue“ Testament unterstellt und damit ihrem ursprünglichen Erfahrungsraum entzogen werden. Möglicherweise kommt so der größere und vielfältigere Teil der Kanonischen Schriften nicht mehr zu seinem Recht. Seine Wirkungsgeschichte gerät aus dem Blick.

Unter diesen *Vorbehalt* sei vor allem Kapitel I gestellt. Erst im letzten Kapitel muß sich erweisen, ob nicht unter gegenwartsbezogenen Gesichtspunkten die großen Sachfragen nach Unheil und Befreiung doch aufgenommen sind, aus denen die Schriften Israels leben und heute noch bedeutsam sind. Es wird dort darauf ankommen, daß auch eine christliche Theologie Jesus als Juden und seinen Gott als Gott Israels versteht.

1. Bosheit der Menschen

Literatur: Baumbach; Dexinger, 24–115; Haag (1978), 19–125; Knierim; v. Rad; Scharbert (1968); Schnackenburg. Die einschlägigen Artikel aus Fachlexika sind nicht genannt.

Das hebräische Wort *rāʿ*, *rāʿāh* bedeutet das „Schlechte“, in seiner uneingeschränkten, aus der Lebenserfahrung gewonnenen Bedeutungsbreite, bezogen auf die Wirkung von Mensch und Dingen, verstehbar deshalb als Abwertung von Dingen und Menschen, insofern kein überraschender, eher ein zu erwartender, normaler Befund. Schlecht sind das ungesunde Wasser (2 Kön 2, 19) und der unfruchtbare Landstrich (Num 20, 5), die verdorbene Feige (Jer 24, 1 f.) und die abgemagerte Kuh (Gen 41, 1 ff.). Schlecht sind die Früchte des entsprechenden Baumes (Mt 7, 18), und schlecht ist der Tag, der Unglück bringt (Eph 6, 13). Schlechtes widerfährt deshalb dem Menschen, gleich ob er ein Kind verliert (Gen 44, 34) oder in seinem Leben Not, Unheil erleidet (48, 16; Lk 16, 25), in der Gemeinde bloßgestellt wird (Spr 5, 14) oder im Kampf unterliegt (2 Kön 14, 10). Schlecht sind der Schlangenbiß, der Tod durch Naturkatastrophe (Gen 19, 19) oder Feindeshand (Ri 20, 34; 1 Sam 25, 17), natürlich die Verwüstung von Jerusalem (Neh 1, 3). Schlechtes tut der Mensch (Jer 44, 2 f.; vgl. 49, 9–44; Gen 39, 9; 50, 20). Schlechtes tut das ganze Volk (Jer 2, 13). Und kein Wunder, daß der Mensch selber „schlecht“ genannt werden kann. Man denkt dann jedoch nicht an den Verlust einer beliebigen Qualität (Kinder oder kranke, alte, schwache Menschen sind nicht „schlecht“), sondern an diejenige Eigenschaft, die Schlechtes tun läßt (spätestens hier würden wir von „böse“ reden). Und wenn nach prophetischer Überzeugung im Rahmen eines konsequenten Schöpfungsglaubens letztlich alles von Gott kommt, dann schafft Er neben dem Schalom (Heil) letztlich auch dessen Gegensatz, das Schlechte (Jes 45, 7). Er läßt von ihm ab (Jon 3, 10) oder bringt es über Jerusalem (Jer 44, 2 f.).

Das „Schlechte“ ist ein Begriff ohne Hintergedanken und aufgehoben in einen Sprachgebrauch, der auf den Umgang des Menschen mit seiner Wirklichkeit verweist. Da ist nichts Besonderes festzuhalten für die Problemstellung der Theologie, es

der Bezugsfelder läßt vermuten, daß man in Israel noch vieles andere schlecht hätte nennen können, was eben schlimm, gefährlich, angsterregend, ansteckend oder gar tödlich ist.

Die Frage jedoch bleibt, ob und wie Israel sich von diesem Schlechten – allgegenwärtig und doch auch unbestrittene Realität seines Lebens – religiös betroffen oder gar in Frage gestellt weiß. Zunächst wird das Schlechte überwunden oder in den Ablauf eingeordnet. Die verdorbene Feige wird eben nicht gegessen, die dünnen Kühe sind Zeichen für Jahre der Not. Das faule Wasser wird gesalzen, die Feinde sind schließlich überwunden. Davids Ruhm setzt sich trotz aller Hofintrigen durch, und der Zug durch die Wüste endet mit dem ersehnten Ziel. Auch hier gibt es keine besonderen Erfahrungen und Erkenntnisse, um deretwillen man die Bibel besonders erwähnen müßte, es sei denn die Tatsache, daß die theologische Frage nach dem Schlechten dessen vielleicht notwendige *Funktion und Überwindbarkeit*, dessen Präsenz und „Nutzen“ voraussetzen muß. Wer sich dem Leben stellt, erfährt eben, wie sehr Stärke aus der Bedrohung, die Bejahung eines Lebens aus der Konfrontation mit dem Tod kommt und das Wohl der Gemeinschaft mit dem sinnvollen Opfer des einzelnen gekoppelt ist, daß gerade die je neue und mühevollen Aufbruchsbereitschaft Bürgschaft für eine bessere Zukunft ist. Die Nüchternheit und Profanität dieser Gesichtspunkte, die in der Auseinandersetzung mit dem Schlechten zu allen Zeiten eine Rolle spielen, verhindert eine vorschnelle Überhöhung der Fragen auf ein (pseudo)religiöses Niveau, das von der Wirklichkeit eher wegführt als deren Tiefe enthüllt.

Hinzu kommt die Frage, ob das Schlechte für Israel auf religiösem Niveau überhaupt eine letzte, nicht aufhebbare Rolle spielen kann. Ist es nicht endgültig besiegt? Denn Gott ist für Israel weder Tyrann noch Willkürgott, sondern *Retter*. Spätestens der Jahwist¹ versteht zur Zeit der davidischen Dynastie

¹ „Jahwist“ wird gemäß der Exegese die größte der (hauptsächlich drei) Erzählvorlagen genannt, aus denen die gegenwärtige Form der Geschichtsbücher Israels komponiert ist. Der Jahwist ist u. a. daran zu erkennen, daß er den Gott Israels „Jahwe“ nennt.

Das folgende kann in der Regel verstanden werden, ohne daß die zahlreichen zitierten Schriftstellen nachgeschlagen werden. Anderer-

(ca. 950–900) die Geschichte Israels als Geschichte des von Jahwe unverbrüchlich gewährten Bundes (Gen 9; 15), als Geschichte des gelungenen Auszugs aus dem Haus der Knechtschaft (Ex). In Abraham und Moses, in der nomadisch-heimatlosen Existenz der frühen Stämme, verdichtet sich die Erfahrung des Weges aus dem Elend ins Heil, vom Schlechten zum Schalom. Der „umherirrende Aramäer“ (Dtn 26, 5) von ehemals hat seine Heimat gefunden, das Reich ist gefestigt. Um diese Erfahrung kristallisiert sich nun Israels Gemeinschaft stiftender Glaube. In David, so sagt die Schrift, ist die Hoffnung des sterbenden Moses (Dtn 34) endgültig erfüllt. Er, der gerechte Herrscher, „strahlt“ nun „wie das Licht am Morgen, wie die Morgensonne ohne Wolken“. Alles läßt Jahwe ihm zum Heil und zum Gefallen sprossen (2 Sam 23). Seinem Nachfolger sind Weisheit, Reichtum und Ehre über alle anderen Könige und deren Völker gewährt (1 Kön 3, 13). Der Tempel (1 Kön 6–8) wird zum Zeichen der Heimat, des überwundenen Elends, der göttlich sanktionierten Herrschaft.

Daß diese davidische *Herrscherideologie* voller Probleme steckt, liegt für uns heute auf der Hand.² Sie überhöht nicht nur die vorausgegangene, grausame Epoche der „Landnahme“ und den Aufstieg Davids zur politischen Macht, sondern legitimiert auch über Jahrhunderte hinweg im Namen Gottes einen Herrschaftsanspruch, der oft genug mit fragwürdigen Mitteln durchgesetzt und zu persönlichen oder nationalen Egoismen mißbraucht wurde. Allerdings wird der Jahwist diese Vergangenheit nicht leugnen, und der spätere Niedergang wird selbstkritisch interpretiert: „Wenn ihr euch aber von mir abwendet . . ., so werde ich Israel ausrotten aus dem Lande, das ich ihm gegeben habe“ (1 Kön 9, 6 f.).

Genau an diesem Punkt aber wird Israels Glaube an seinen Bund mit Jahwe für unser Thema interessant. Denn es läßt sich auch im politischen Untergang daran nicht beirren. Je mehr nämlich dieses Volk in die Bedeutungslosigkeit und Unfreiheit zurückfällt, desto schärfer zeichnet sich die Kraft der *Hoffnung* auf ein messianisches, nationale Grenzen sprengendes Gottes-

aus ihrem Zusammenhang verständlich wird. So geht es um Hinweise auf Ideen und Strömungen, nicht um Einzelverweise, die oft

reich ab, das dereinst hereinbrechen und sich in globalen Dimensionen verwirklichen wird. Die Propheten entwickeln seit dem ausgehenden 8. Jahrhundert ein kritisches politisches Bewußtsein. Jerusalem, zuvor Zentrum der Macht, Ausgangspunkt und Opfer ungezählter Kriege, wird bei Jesaja III schließlich zum Zeichen des Friedens, der Tempel zum Mittelpunkt des Heils (Jes 60, 1–22).

Diese Hinweise, Gemeingut alttestamentlicher Exegese und von systematischen Theologien auf verschiedene Weise in Rechnung gestellt, sind sicher richtig. In einem chronologischen Gang durch die alttestamentliche Literatur, vor allem im Umschlag von den Geschichts- zu den Prophetenbüchern, schließlich im Blick auf den Verfall des Reiches und die neue Identität, die das Volk nach seiner Verbannung durch Babylon gewann, läßt sich diese These ausdrücklich bestätigen.

Aber die Frage, warum es zu dieser Entwicklung kommen konnte, müßte doch intensiv bedacht werden. Ist der *Umschlag* in eine universale Hoffnung auf Gottes Herrschaft angesichts der politischen Realitäten im 6. Jahrhundert (721 Fall des Nord-, 597 des Südreiches) nicht absurd? Warum hat man, durch die Geschichte widerlegt, den Bund mit Jahwe nicht auf sich beruhen lassen? Warum ließ man sich nicht von den Gottheiten der jeweils neuen (assyrischen, babylonischen, persischen) Herren überzeugen?

Zu nennen ist eine erste Antwort, die sich durch Jahrhunderte schon vorbereitet hatte. Jahwe ist der *einzige, universale Gott* (Dtn 6, 4). Die Götter anderer Völker werden in wachsendem Maße entmythisiert (Ps 29), zu „Göttersöhnen“ degradiert und entmachtet (Ps 82, 1–6), als Kerube und Serafe zu Mitgliedern des himmlischen Hofstaats (Jes 6, 2 f.; Haag [1974], 163–166). Qualitativ neu und entscheidend wird im Verlaufe dieser Entwicklung der Glaube an den Ursprung der Welt in Jahwe. Es ist die Überzeugung, daß Jahwe schon am Beginn der Welt den Kosmos geordnet, ausgestattet und den Menschen als Mann und Frau übergeben hat (Westermann). Es bedurfte von dieser Überzeugung der Chaosbewältigung und Einhauchung des Lebens bis zur Idee einer Schöpfung durch das Wort, ja bis hin zur Erschaffung der Welt „aus Nichts“ (2 Makk 7, 28) nur noch der konsequenten Reflexion. Unverbrüchlich mit dieser

fung, ausgedrückt im jahwistischen Schöpfungsbericht durch den Kontrast von Paradieserzählung und Sündenfall (Gen 2; 3), im Bericht der Priesterschrift (Gen 1) durch den siebenfachen Hinweis, daß alles gut sei, in den Psalmen durch das Lob der Natur und von allem, was Gott gemacht hat. Die Abwehr aller Dualismen zwischen guten und bösen Göttern, der Glaube also an den einzigen Gott hält dazu an, alle Erfahrungen auf eine Karte zu setzen. Damit aber wird das Problem des Bösen nicht gelöst, sondern vorangetrieben. Denn Jahwe muß auch des Schlechten Herr werden können, oder ein Grund für dessen Existenz ist benennbar. Andernfalls kehrt die Frage nach Gottes Güte zurück. Woher also kommt das Böse?

Die Antwort des Jahwisten und der gesamten folgenden biblischen Literatur ist im Prinzip eindeutig: Adam, der Mensch als Mann und Frau sind es, die Böses tun, das von Gott Geschaffene und Geordnete zerstören, und deren böse Tat sich unaufhaltsam über die Erde ausbreitet (Gen 3–11). Als das Kernproblem alles Schlechten wird das Böse der Menschen identifiziert: ihre Gott widerstrebende *böse Tat*, ihre Sünde.³ Sie ist von ihnen, nicht mehr von Gott zu verantworten. Das „Herz“ der Menschen (Jer 5, 23 f.) wird in der Erklärung des Bösen zur komplementären Schlüsselkategorie des universalen Schöpfungsglaubens. Auf den Schöpfungsbericht, den Lobpreis von Gottes guter Schöpfung, folgt so mit innerer Konsequenz die Geschichte von der Bosheit der Menschen. Adam und Eva versagen exemplarisch gegenüber der Schlange, wer sie auch sei. Kain ist der Mörder seines eigenen Bruders. Die Hochmütigen wollen mit ihrem Turm die Höhe von Gottes Thron erreichen. Bewußt werden die Geschichte von Sodom und Gomorrha berichtet, die Vertreibung Hagens, der Betrug Jakobs, das Verhalten der Brüder des Joseph. Nicht nur die Heldengeschichten der Patriarchen, erst recht die spätere Geschichte des Volkes ist durch Bosheit und Schuld gekennzeichnet. Was der Jahwist schon in den ersten elf Kapiteln des Buches Genesis sagen will, „daß auf der Erde die Schlechtigkeit der Menschen zunahm und daß alles Sinnen und Trachten ihres Herzens immer nur böse war“ (Gen 6, 5), daß das Trachten des Menschen böse ist „von Jugend an“

³ Die Literatur zu Sündenfall a) und Sünde b) in den biblischen

(Gen 8, 21): diese Überzeugung hält sich durch. Sie schlägt sich etwa in den Königsbüchern nieder, wird in den Büchern der Chronik noch radikalisiert. Die Propheten, Jesaja etwa, sparen nicht mit Vorwürfen: „Sündiges Volk, schuldbeladene Nation, Verbrecherbrut, mißratene Kinder“ (Jes 1, 4). In der Gebetsliteratur schließlich findet sich die Selbstanklage in metaphorischer Steigerung: „Sieh, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde empfing mich meine Mutter“ (Ps 51, 7). Es ist die Schuld, die der Psalmist als seine eigene akzeptiert (V. 5). Menschsein und Schuld gehören geradezu zusammen: „Denn es gibt keinen Frommen auf Erden, der nur Gutes täte und niemals fehlte“ (Koh 7, 20).

Diese Überzeugung hält sich im *Neuen Testament* durch (Baumbach, Becker). Die bösen Gedanken kommen aus dem Herzen des Menschen, „von innen“, und machen ihn deshalb unrein (Mk 7, 20 f.). Der Nachklang von Jeremia (5, 21) ist dort ebenfalls zu finden: „Begreift und versteht ihr noch immer nicht? Ist denn euer Herz verhärtet? Habt ihr Augen und seht nicht und Ohren und hört nicht?“ (Mk 8, 17 f.). Auch die anderen Evangelisten und Paulus gehen von demselben Grundsatz des biblischen Glaubens aus: Der Mensch ist böse, wie sich das Volk Israel von Anfang an aus eigener Schuld in seine eigene Bosheit verstrickt. Faktisch kann die Sünde der Menschen jetzt als Grund für Gottes Handeln angeführt werden, auch wenn er die Menschen mit Elend schlägt. Im Fallbericht wird ihr Lebensweg paradigmatisch vorgezeichnet: Jahwe vertreibt Mann und Frau auf Grund ihres Ungehorsams aus dem Paradies, unterwirft sie der harten Arbeit, dem Schmerz und dem Tod.⁴ Die Idee von Sünde und Strafe ist spätestens seit dem Jahwisten als zentrales Element jüdischen Glaubens thematisiert, unter dem Moralismus der Propheten dann verschärft, so daß die Sünde (als Abwendung von Gott) als das schlimmste Übel überhaupt erscheint. Doch die Probleme sind damit nicht gelöst.

⁴ Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei darauf hingewiesen, daß der Fallbericht (Gen 3, 1–24) – eine der großen, auf ältere Mythen zurückgehenden literarischen Leistungen des Jahwisten – weder im Sinne eines historischen Berichts noch im Sinne der späteren Erbsündenlehre interpretiert werden muß. Zur systematisch-theologischen

Es kann nicht behauptet werden, die Menschen würden für böse erklärt, um Gott zu entlasten, wiewohl die Freiheit der Menschen in Israel wie auch später als Frage nach ihrer Schuld entdeckt wurde. Die prophetische Entdeckung der menschlichen Verantwortung hat ihre eigene, geistesgeschichtlich revolutionäre und im Interesse der menschlichen Würde nicht mehr rücknehmbare Wahrheit. Sie ist gekoppelt mit der Entdeckung einer dem Menschen eigenen personalen Identität vor Gott, gepaart zudem mit einem nüchternen, gegen Ideologien gewappneten Realismus gegenüber den Menschen und ihrer Geschichte; denn alle Freiheit ist gekoppelt mit einem schmerzlich erfahrenen Freiheitsverlust, den Ricoeur mit dem Begriff des unfreien Willens umschreibt (1971, II, 175–182). Aber es soll doch auch das Unverständliche verständlich gemacht werden, daß Gott nämlich *den Menschen widersteht*, obwohl er der unverdient Gute ist. Jahwe kann strafen. Er vertreibt den Menschen aus dem Paradies und schlägt sein Volk.

Hier kehrt nun doch wieder eine *unheimliche Seite* israelitischer Gotteserfahrung zurück. Auch Israels Gottesverständnis hat eine Geschichte. Der Glaube an Jahwes Güte ist nicht aus Naivität geboren (Haag [1978], 43–49). Dem Moses erscheint Gott einmal als Wüstendämon (Ex 4, 24–26), der ihn tödlich bedroht. Schon mit Jakob hatte er des Nachts gekämpft (Gen 32, 25–32). Jahwe ist es, der das Herz des Pharao verstockt (Ex 10, 1), um den Prozeß der Befreiung in Gang zu bringen. Und Jesaja erhält den ungeheuerlichen Auftrag: „Verstocke das Herz dieses Volkes, mache taub seine Ohren und blind seine Augen, daß es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren nicht hört, daß sein Herz nicht zur Einsicht kommt und wieder geheilt wird“ (Jes 6, 10). Jahwe, der Israels Geschichte lenkt, läßt das Reich zerfallen, führt Israel an den Rand des Ruins, läßt fremde Mächte einfallen, bringt Untergang und Tod. Er beansprucht das Recht, Israel wie der Töpfer die Schüssel wieder zu zerschlagen (Jes 45, 9; Jer 18, 6). Sollte dieser Gott mit dem Bösen nichts zu tun haben (Gnilka; Hesse [1955])?

Die Radikalisierung des Schöpfungsglaubens hält den Gedanken virulent. Denn schlechthin alles kommt nun von Gott: „Das Gute nehmen wir von Gott, und das Böse sollten wir nicht nehmen?“ (Ijob 2, 10). Und was Ijob im Blick auf seine Ergebung gegenüber Gott formuliert, ist im Grunde die gleiche Haltung, die

ich mache Heil und *erschaffe (!) Schlechtes*“ (45, 7). Wer die Schöpfung radikal in Gottes Hände legt, für den kann die Schuldzuweisung an den Menschen eben nicht mehr alle Fragen vor Gott erübrigen. Auch was vom Menschen kommt, kommt letztlich von Gott: „Ihr habt das Böse gesehen, das *ich* über Jerusalem und über alle Städte Judas gebracht habe: Sie liegen heute in Trümmern, und niemand wohnt darin, wegen des Bösen, das *sie* getan haben“ (Jer 44, 2 f.).

Spätestens im 2. Jahrhundert aber ist man gegen diesen Gedanken sensibel geworden. *Jesus Sirach* warnt, und der Kenner der Schrift entdeckt von Zeile zu Zeile die Polemik:

Sage nicht: Von Gott kommt meine Sünde.
Denn was er haßt, das schafft er nicht.
Sage nicht: er selbst hat mich verführt.
Denn er hat keinen Sünder nötig.
Böses und Greuliches haßt der Herr,
und denen, die ihn fürchten, läßt er nichts widerfahren
(15, 11–13).

Hier stehen also Jesaja, die Verstockungs- und Verführungs-theorien unter Kritik. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen wird in der Weise theoretischer Fragestellung thematisiert. „Man hat den Eindruck“, so Haag, „als ob die Reflexion über das Böse zur Zeit des Jesus Sirach einen bisher nicht bekannten Grad von Bewußtsein erlangt hätte. Zumindest hatte sich das Theodizeeproblem ... in dieser Eindeutigkeit bislang nicht gestellt“ ([1978], 59). Gottes Anklage wird hier abgewehrt. Das ganze, hellenistisch beeinflusste Werk ist durchzogen von der Überzeugung, daß die Schöpfung gut, weil *zweckmäßig* sei (39, 16–35). Die Menschen aber können, sofern sie nur wollen, Gottes Willen entsprechen: „Wenn du willst, kannst du das Gebot halten“ (15, 15).

Auf den ersten Blick ist in dieser deuterokanonischen Schrift das Böse als Frage an den Menschen festgehalten und mit rationalen Argumenten unterbaut. Es bestehen aber Zweifel, ob sie der religiösen Provokation standhalten, die durch das Böse gegenüber dem Glauben an einen treuen und mächtigen Gott schon zuvor entstanden sind. Die Provokation entsteht dort, wo Zweck und Gerechtigkeit, durch die Glaubenslehre behauptet

Probleme des Bösen und des Leidens sind offensichtlich zu groß, als daß sie durch die Menschen allein getragen werden könnten.

2. Ist Gott gerecht?

Literatur zu Ijob: Fohrer; Hesse (1978); Jung; Keel; Locher; Müller (1970, 1978).

Natürlich hält der jüdische Glaube immer daran fest, daß Gott das Böse zum Guten wenden *kann*. Exemplarisch ist diese Erfahrung im Bericht vom Auszug aus Ägypten aufgehoben. Aus Knechtschaft wird Befreiung, und jenseits der Wüste wartet das Gelobte Land. Exemplarisch ist diese Idee in der Josephsgeschichte niedergelegt: „Ihr gedachtet nur Böses zu tun, aber Gott hat es zum Guten gewendet“ (Gen 50, 20). Und so sehr man Jahwe selber – als Konsequenz des Schöpfungsglaubens – letztlich in ein positives Verhältnis zum Bösen setzen mußte, so sehr blieb dieser gefährliche Grenzfall glaubender Konsequenz aufgehoben in der Hoffnung, daß *am Ende das Gute* stehe: „Und wenn ich auch wandere im finsternen Tal, ich fürchte nichts Böses“ (Ps 23, 4). Das ist schließlich die Erfahrungsgrundlage des jüdischen Gottesverhältnisses, daß Er vor dem Bösen schützt: „Jahwe behütet dich vor allem Bösen, er behütet dein Leben“ (Ps 121, 7). In solcher Überzeugung ist der jüdische Glaube bis auf den heutigen Tag bei sich, und der christliche Glaube hat dem nichts hinzuzufügen.

Allerdings bleibt da das Problem der Gerechtigkeit, kraft der ja nicht nur dem Guten sein Recht, sondern dem Bösen seine angemessene Antwort zusteht. Der Gedanke solcher Vergeltung kommt im Fallbericht zum Zuge. Die Arbeit, die Geburt in Schmerzen, und der Tod, der Verlust des Paradieses finden so ihre Erklärung. Wenn Gott der Gerechte ist, dann vergilt er auch, als Lohn oder zur Strafe (Rut 2, 12): „dem, der Böses tut, gemäß seiner Bosheit“ (2 Sam 3, 39). Mehr noch, Rache ist letztlich das Privileg Gottes (vgl. Ps 94, 1): „Mein ist die Rache, spricht der Herr“ heißt es dann unter Verweis auf die Schrift in Röm 12, 19 und Hebr 10, 30. Doch diese Idee der Vergeltung, bisweilen zum „Aug um Aug – Zahn um Zahn“ (Ex 21,

nie zur Ruhe und mußte als Rechtfertigung Gottes scheitern (K. Koch).

Denn da gab es nicht nur ein Umfeld, das die Vergeltungs-idee von Anfang an *relativierte*: Alle destruktive Vergeltungsdynamik war (wie auch in anderen Religionen) ausgeglichen durch die Überzeugung, daß sich Gott durch Sühne beschwichtigen läßt; daß Er denjenigen nicht fallen läßt, der andere schon (2 Sam 14, 14), daß durch tätige Umkehr Rettung kommt (1 Kön 8, 33–36). Es gibt also das Wissen um die Tatsache, daß der gerechte Gott die fällige Todesstrafe nicht vollzogen (Gen 2, 17; 4, 15), die Menschheit nicht vernichtet hat (Gen 8, 21). Kurz: Bei Gott ist Vergebung (Ps 130, 4).

Da gibt es auch ein konträres Umfeld, das auf Rache besteht und in gegenläufiger Entsprechung am Ergehen der Menschen die moralische Qualität ihrer Taten mißt. Dem Gerechten geht es gut, dem Übeltäter schlecht. Verschiedene Problemstränge verknüpfen sich. Wir denken nicht so sehr an den (für gegenwärtiges Bewußtsein destruktiven) Rachedurst gegen die Feinde, der in manchen Psalmen religiös überhöht wird (z. B. Ps 137, 8 f.) und schon im Lamechlied grausam zur Geltung kommt: „Einen Mann erschlage ich für eine Wunde und einen Knaben für eine Strieme. Wird Kain siebenfach gerächt, dann Lamech siebenundsiebzigfach“ (Gen 4, 23 f.).

Problematischer kann die Überzeugung des Jahwisten werden, daß das Böse die Menschheit lawinenartig überschwemmt und Gott die Schuld *über Geschlechter hin* aufrechnet. Während in den Erläuterungen zu den Zehn Geboten betont wird, daß Gott „die Schuld der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht an den Kindern derer, die mich hassen“ (Ex 20, 5; vgl. Dtn 5, 9), und sich daran – vielleicht gegen die ursprüngliche Intention dieses Satzes – die Idee einer Erbhafung geknüpft hat, greift Ezechiel am Ende der Königszeit (ca. 590) ein Spottwort auf, das dagegen reagiert: „Die Väter essen saure Trauben, den Kindern werden die Zähne stumpf“ (Ez 18, 2). Ezechiel setzt die je individuelle Verantwortung dagegen: „Die Seele des Vaters wie die Seele des Sohnes – mein sind sie.“ Wer sündigt, muß sterben; wer gerecht ist, wird leben (Vv. 3–9).

Diese Idee der je individuellen Verantwortung gegenüber Gott steht seitdem mit der Idee der Generationenhaftung in

schon kennt und der gegen die Generationenhaftung gestellt ist, nun auf je persönliche Lebensschicksale einzuengen. Während diese Tendenz bei den Propheten noch im Dienste des Appells und im Blick auf das ganze Volk seinen Ort hat, wird der Zusammenhang in der Weisheitsliteratur mehr und mehr isoliert, als eine sich selbst stabilisierende Ordnung reflektiert. Dies läßt sich schon am Buch der Sprüche, der frühesten Weisheitsliteratur (vor allem Kap. 25–27) erkennen.

Welche Schlüsse lassen sich nun aus dem Schicksal eines Menschen ziehen? Vom Unglück eines Menschen auf dessen Schuld zu schließen, wird endgültig im Johannesevangelium – darin durchaus jüdisch – verwehrt (Joh 9, 2 f.). Um so brennender wird die Frage, warum es ihm schlecht geht. Denn die Frage nach Gottes Handeln läßt sich ohne Verzicht auf ein Vertrauen auf Gott nicht verdrängen. Sie kehrt, wenn auch unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, zurück. Die Idee einer sich selbst bestätigenden moralischen Weltanschauung zerbricht. Die Ethisierung des Sinnhorizonts nähert sich einer selbstzerstörerischen Grenze. Sirach beschränkt sich auf eine Tun-Ergehen-Lehre in ihrem *positiven Teil*: „denen, die ihn fürchten, läßt er nichts widerfahren“. Über die Bösen, denen es gut geht, schweigt er ebenso wie über den möglichen Umkehrschluß, daß die Elenden eigentlich böse sein müßten. Deshalb ist schon seine Behauptung zuviel.

Gewiß, die Erfahrung der eigenen, oft sehr verborgenen Schuld läßt im Unglück nach unbekannten, vielleicht unbewußten Sünden forschen. Wer um sein eigenes Unvermögen weiß, kann nicht den letzten, offenkundigen Beweis für sein Versagen fordern (Ps 51). Dennoch kommt eine Selbstanschuldigung, die nicht aus Schuld erfahrung, sondern aus dem Unglück lebt, an die Grenzen der Redlichkeit gegenüber sich selbst. Die Frage bleibt dann immer noch: Warum muß der Gerechte leiden? Dies aber ist nun endgültig eine *Frage an Gott*, nachdem Er als der Gerechte und Recht Schaffende zu gelten hat. Es ist, als brähe der ganze Moralismus des Glaubens an Jahwe zusammen. Das Buch Ijob ist für diesen Prozeß ein unübertroffenes und bestürzendes Dokument.

Das Buch Ijob nimmt, ähnlich wie das Hohelied, unter den Schriften Israels eine Sonderstellung ein. Wie andere Bücher

schichte Israels noch gibt es dazu (wie etwa die Prophetenbücher) einen kritischen und in Gottes Zukunft weisenden Kommentar. Weder läßt es (wie die Psalmen) die Bandbreite religiöser Erfahrungen erkennen, aus denen der Israelit im öffentlichen oder privaten Gebet unmittelbar lebt, noch entwirft das Buch (und sei es nur hinsichtlich der Frage des Leides) eine schlüssige, rational argumentierende Theologie, wie die Weisheitsliteratur es tut. Gerade an ihrem schwächsten Punkt wird die Theologie dieses aufgeklärten und rationalen Denkens kritisiert, dies aber ohne den traditionellen Rückgriff auf die altisraelitische Geschichtserfahrung. Im Verzicht auf eine Erklärung des Leidens, auf Argumente der Erinnerung und des Hoffens liegt seine Provokation. Das Buch Ijob mag mit seiner Dramatik von Hymnus und Psalm, göttlichem Thron und Theophanie, mit seinem Gegenüber von Klage und Dank formal in der Idee des Bundeskults verankert sein. Seine inhaltlichen Elemente tragen kaum das gewohnte israelitische Kolorit, lassen sich irgendwo zwischen nomadischen und sesshaft werdender Lebensweise entdecken. Ijob, kein Volksgenosse, mag östlich des Toten Meeres, im edomitischen Gebiet, anzusiedeln sein; seine Theologenfreunde tragen fremdländische Namen. Im Buch zerbricht die rational so schlüssige Korrespondenz von Tun und Erleiden. Dies verlangt vom Opfer des Konflikts seinen Preis.

Die Rahmengeschichte (1, 1–2, 10; 42, 7–17) ist weithin bekannt. Der Viehzüchter Ijob aus Uz, reich über die Maßen, gesund, fromm, gewissenhaft vor Gott in seiner Opferpraxis, Herr einer glücklichen Großfamilie, kurz: von Gott gesegnet und für seine Rechtschaffenheit über die Maßen belohnt. Die Frage des *Satans* an Gott: Würde Ijob auch im Elend gottesfürchtig bleiben? Gott läßt die Frage zu. Ijob verliert seine Herden, sein Haus, Töchter und Söhne, wird in seiner Armut noch vom Aussatz befallen, von seiner Frau in seiner Gottergebenheit verspottet: „Fluche Gott und stirb!“ (2, 9).

Das Ijobbuch bezieht seine Kraft aus der *Konfrontation* der Idee eines gerechten Gottes mit dieser ungerechten Situation. In den Reden des Ijob und seiner Freunde zerbricht das Argument von Lohn und Strafe Stück um Stück. Jetzt, da Ijob den Tag seiner Zeugung verflucht (3, 1–11), versagt die Rede von einem Erziehergott, der züchtigt, um zu retten (5, 17–26). Denn nur

das Verdorren des Gottlosen (8, 11–19) zerschellt an Ijobs eigener Schuldlosigkeit sowie an der Erfahrung der Geschichte: „Schuldlose wie Schuldige vernichtet er!“ (9, 22). Die Vorwürfe der Freunde (Kap. 11) offenbaren nur die Unbarmherzigkeit ihres Arguments, als müsse der Leidende schuldig sein („zum Gespött wird der Gerechte“, 12, 4), als stelle der Unschuldige seine Gerechtigkeit noch über Gott (Kap. 32–37).

So erfährt Ijob, von den Theologen der Gerechtigkeit im Stich gelassen und schließlich wegen Unglaubens angefeindet, *Gott selber als Feind* (30, 21). Gottes Blick erfährt er als bedrohend (7, 19), sein Handeln als tödlich (13, 15). Gott ist abwesend, wo er helfen müßte (23, 8 f.), bleibt stumm (30, 20). Zugleich ist seine Ferne Ijobs innerster Wunsch (7, 8 f.). Der Mensch wird vor Gott zum vergehenden Nichts (14, 1–14). Deshalb klagt Ijob (Kap. 3; 29 f.), weist die Erklärungen und Beschimpfungen seiner theologischen Freunde ab. Er beharrt auf seiner Unschuld (16, 17) und hält an seinem Weg fest (17, 9). Seine Plädoyers werden zur Anklage Gottes (13, 3), zum scharfen Protest gegen ihn.

Allerdings bleibt die Frage, gegen welchen „Gott“ Ijob protestiert. Nahezu alle Interpreten weisen darauf hin, daß sich Ijob in diesem Protest auf Gottes Wahrheit beruft. Ijob verharret also in der Haltung des Anrufs an Gott und nimmt deshalb die Situation des neuzeitlichen Atheismus nicht einfach vorweg. Weniger hat sich die Theologie C. G. Jungs Entdeckung zu eigen gemacht, daß in diesem Konflikt zwischen Gott(esbild) und Gott(esbild) nicht nur eine persönliche, wenn auch paradigmatische Situation extremen Leidens und deren religiöse Erschütterung, sondern – angesichts dieses Leidens – ein qualitativer *Durchbruch* in der Gotteserfahrung verhandelt wird. Gott wird gegenüber dem rechtschaffenen Frommen zum unmoralischen Despoten (vgl. auch Bloch).

Auf diesem Hintergrund erst gewinnt Ijobs *Gespalteneheit* ihre Schärfe: Einerseits wird ihm Gott zum bedrohlichen, tödlichen Abgrund: „Aus der Stadt stöhnen Sterbende, der Erschlagenen Leben schreit laut. Doch Gott achtet nicht auf ihr Flehn“ (24, 12). Dies betont Ijob um so deutlicher, je unverhüllter man ihn des Unrechts und der Arroganz bezichtigt. Er meint damit Gott, und nicht nur ein gescheitertes moralisches Gottesbild.

Gott als Willkürgott. Andererseits wird es Ijob durch diese Konfrontation möglich, gegen seine Theologenfreunde an einen besseren Gott zu appellieren: „Leg doch die Bürgschaft für mich bei dir nieder“ (17, 3). Dies aber wird unter der Hand – über einen moralischen Appell an Gott hinaus – zur (hoffenden?) Berufung auf Gott: „Seht, im Himmel ist mein Zeuge, mein Bürge in den Höhen“ (16, 19). Das kann nicht derselbe Zeuge sein, den Ijob gegen sich auftreten sieht (16, 8). Der Gott der Theologenfreunde wird damit – mehr faktisch als für Ijob bewußt – als unzureichendes Gottesbild entlarvt: „Ich aber weiß: mein Anwalt lebt, und ein Vertreter erhebt sich aus dem Staube. Selbst wenn die Haut an mir zerschlagen ist, werde ich Gott schauen . . . mir zum Heil . . . Es gibt noch ein Gericht“ (19, 25. 29 c). Gott, soviel scheint bei der Interpretation der schwierigen Stelle sicher zu sein, wird die Rechte Ijobs über dessen Tod hinaus und gegen allen Anschein der Scheinfrommen wahrnehmen. Gotteserfahrung steht gegen Gotteserfahrung, die angesichts des Leidens offensichtlich nie ausgeglichen werden kann. Die Erfahrung des Bösen erlaubt es nicht, die Idee Gottes mit dem Zustand der Welt auf rational schlüssige Weise zu vermitteln. Ijob bleibt nur übrig, selbst in der Gottverlassenheit an (den je wahreren) Gott zu appellieren.

bleibt ein anderer *Ausweg*? Sosehr das Ijobbuch in seiner Fragestellung modern anmutet, in seiner Abstraktion von spezifisch jüdischer Geschichtserfahrung und in seiner Konzentration auf eine leidende Gestalt dem Problem einen universalen Horizont verleiht, sosehr es gerade in der weitgespannten, nahezu verselbständigten Problematisierung der Idee einer letzten Gerechtigkeit sowie – durch die gegen Gott protestierende Berufung auf Gott – den kompromißlosen Widerspruch thematisiert, sosehr das Ijobbuch dadurch immer wieder zu verschiedensten (fideistischen, pessimistischen, atheistischen, aber auch spezifisch christlichen und christologischen) Interpretationen Anlaß gegeben hat: sowenig darf die ursprüngliche, wenn auch nicht voll kohärente *Konzeption des Buches* aus den Augen verloren werden.

Eindeutig *verabschiedet* wird der Gedanke einer rational schlüssigen, das Leiden im Angesicht Gottes erklärenden und Gott nachweislich entschuldigenden Theologie. Das Theodizee-

Menschen – so ist das Schicksal des Menschen vorbehaltlos interpretiert (9, 24) – im Verlauf der Gespräche so intensiv am Maßstab der Gerechtigkeit (einer den Menschen und Gott gleichermaßen bindenden Instanz) gemessen, daß auch die Idee des nach Willkür prüfenden und ganz offensichtlich auch vernichtenden Gottes in die Krise gerät. Die Frage nach einem guten oder bösen Gott kann auch vom Ijobbuch selbst nicht mehr zurückgenommen, geschweige denn gelöst werden.

Die für Israel zunehmend wichtige Frage nach der Gerechtigkeit des Menschen vor Gott aber wird nicht eindeutig beantwortet. Zwar pocht Ijob zu Recht auf seine Unschuld, ohne sich vor Gott sein Recht und einen Ausgleich erstreiten zu können. Gemäß der *Antwort Gottes* (Kap. 38–41) aber setzt sich auch Ijob ins Unrecht, wenn er von Gott Rechenschaft und Ausgleich verlangt und so, selber noch dem Gerechtigkeitsanspruch unbedingt verhaftet, zwischen Moralismus und Ergebenheit gespalten bleibt. Mit Gottes Antwort nämlich erreichen Geschichte und Diskurs den für unsere Frage kritischen Punkt. Ijobs Freunde bleiben zwar im Unrecht (42, 7–9); denn der Mensch darf in seinem Leiden mit Gott hadern. So stellt er sich Ihm, ohne seine Beziehung zu Ihm abbrechen oder verrechnen zu wollen. In dieser Botschaft sehen wir in der Regel die große Leistung dieses theologisch und literarisch außerordentlichen Dokuments.

Allerdings werden auch Anklage und Hadern an ihre Grenze gebracht. Denn sobald Gott das Wort ergreift, kehrt sich die Dramatik um. Nicht mehr Ijob, geschweige denn seine Freunde, sondern Gott bestimmt jetzt den Prozeß. Der Befragte ist nun Ijob, von dessen eigenem Schicksal nicht mehr die Rede ist. Gottes Macht und Weisheit erscheint vielmehr in der Größe der Schöpfung, im gebändigten Chaos eines Behemot (dem Nilpferd; 40, 15–24) und Leviathan (dem Krokodil; 40, 25–41, 26). Das *Maß und die Schönheit*, der Blick auf Gottes Übermacht und Voraussein sind die Antwort, der sich Ijob ergibt (Ricoeur 1971, II, 354–371). Das Tragische bleibt auch im biblischen Gottesglauben gegenwärtig.

Allerdings warnt Keel zu Recht davor, daß die modernen Kategorien eines existentialistischen, grenzerprobten Menschenbildes unkritisch in die Ijobsproblematik eingetragen werden (Locher). Ijob hat nicht sein Geschick in isolierter Weise beklagt.

Dinge. Wird das nicht beachtet, haben Bloch und Jung am Ende doch mit der These recht, daß es um die Moralität dieses Gottes, der nur auf seine Macht zu verweisen vermag, nicht gut bestellt sei. Denn nur auf diesem kosmo-theologischen Hintergrund kann die Antwort Gottes und die Reaktion Ijobs überzeugen. Der Tragik des Geschehens ist dadurch nichts genommen; sie wird nur noch tiefer in die gespaltene Schöpfung (Röm 8, 22) hineingetragen. Denn trotz seiner Verzweiflung legt Ijob aufgrund der Argumente Gottes die *Hand auf den Mund* (40, 4). Er widerruft, bereut seinen Protest in Staub und Asche (42, 6). Er lernt, sein Schicksal anzunehmen. Er, der die Antworten der Freunde abgewiesen hat, verzichtet – nun eingeordnet in den umfassenden Kosmos – auch auf eine Antwort durch Gott, die sich auf die Frage seiner Gerechtigkeit einläßt. In einem Glaubensverband, in dem die Verantwortung der Menschen vor Gott eine zentrale Rolle spielt, wird die Berufung auf die eigene Gerechtigkeit als Bezugspunkt unseres Gottesverhältnisses abgewiesen.

Das bringt dem Interpreten schon *Verlegenheit* genug. Und um sie voll zu machen – als wäre die Idee des gerecht belohnenden Gottes nicht in Zweifel gezogen – gibt Gott nun dem Leidenden und Stummen seine Gesundheit, Gemeinschaft mit Menschen, Kinder und doppelt das Verlorene zurück. Gott ist der Gute, auch wenn sich seine Güte nicht verrechnen läßt. Er hat die satanische Wette (1, 9; 2, 5) mitgespielt und bleibt der Alternative von Gut und Böse entzogen.

Also doch der Dulder Ijob? Also doch der übermächtige, abgründig belebende und vernichtende Gott? Also nicht einmal das Maß einer Gott und Mensch umgreifenden, an Güte und Gerechtigkeit orientierten Moralität? Zumindest wird einem *unlösbaren Problem* keine Scheinlösung beigegeben. Das Ijobbuch findet zu Recht keine endgültige Interpretation, da es den Zwiespalt des Glaubenden, der an Gott leidet, selbst übernimmt. Nach Ricoeur greift es das tragische Element auf, das in der Selbstverständlichkeit des biblischen Glaubens zu verschwinden droht. „Vielleicht darf die Möglichkeit des tragischen Gottes nie ganz ausgetilgt werden, damit die biblische Theologie vor den Platteheiten des ethischen Monotheismus bewahrt bleibe“ ([1971, II], 366 f.). Der Weg aber, den dieses Buch dazu einschlägt, muß

frage an Gott, nicht die Anfrage an den Menschen kann darüber wachen, daß die Frage nach Güte und Bosheit scharf genug gestellt wird und sich ihre Herausforderung für Glaube und Theologie voll entfaltet. Denn erst dann kann deutlich werden, warum sich das Böse des Menschen nicht an der einen oder anderen Übertretung des Gesetzes zeigt, sondern an seinem Unvermögen, Gott radikal (und damit Mitmenschen vorbehaltlos) zu vertrauen. Umgekehrt gesagt: daß angesichts des menschlichen Leidens ein solches Vertrauen, wo doch alles zu Mißtrauen und Anklage einlädt, der einzige Anfang vom Ende des Bösen sein kann. Es wäre an der Zeit, das christliche Verständnis der Rechtfertigung darauf zu beziehen.

3. Der Leidende als Maß

Literatur: Baumbach; Becker; Hengel; Limbeck (1974, 1975); Schillebeeckx (1977), 212–281.

Die Frage nach dem Leiden wird nicht nur im Ijobbuch gestellt. Die übrige Weisheitsliteratur, Kohelet insbesondere, ist von einem Hauch der Resignation durchzogen, in etwa der Bruder des Ijob (Lang). Praktische Lebensbewältigung, wirklichkeitsorientierter Optimismus und die Hoffnung auf einen belohnenden Gott werden gegen das Sinnlose aufgerufen. Der Fromme fragt Gott in den Psalmen, warum Er ihn verlassen habe (Ps 21). Eine tiefgreifende Wirkungsgeschichte erreichen in der christlichen Tradition die Lieder vom Gottesknecht (Jes 42; 49 f.; 52 f.), dem stummen und geschundenen Opfer, „verachtet und von den Menschen gemieden“ (Jes 53, 3), Sinnbild des Schicksals Israels. Zwar verdichtet sich im Ijobbuch die Theodizeefrage zum eigenen, universalen Thema. Aber deutlich bleibt auch anderswo: Nach den Maßstäben menschlich-gerechter Zurechnung wird das Leiden des Frommen sinnlos, sobald die Hoffnung auf Rettung schwindet. Doch gilt diesem individuellen und somit entgeschichtlichten Aspekt nicht das letzte Wort. Die Frage wird ja nicht im Diskurs, sondern im Verweis auf einen Weg (also narrativ) gelöst, an dessen Ende die Rettung durch Gott steht. Durch diese rettende Zukunft ist Er geradezu

wird die Möglichkeit gegeben, den Zusammenhang von Leiden, Schuld und Gerechtigkeit in innerer Freiheit zu bewältigen. Stellt sich aber diese Freiheit nicht ein, dann legen sich zwei Fehlentwicklungen nahe: Selbstgerechtigkeit oder Skrupulosität, vielleicht beides gemeinsam. Doch ist davon hier nicht weiter zu handeln.

Uns interessiert hier keine moralwissenschaftliche oder religionspsychologische Fragestellung. Das Augenmerk ist in viel grundsätzlicherer Weise auf die anthropologische Konzentration zu richten, die das Schlechte in der biblischen Tradition erfahren hat. Paradigmatisch sei noch einmal auf den *Fallbericht* verwiesen, dessen Absicht es ist, die Schöpfung als prinzipiell gut, den Menschen aber als den Urheber des Bösen, auch als Grund des von Gott zu Recht verfügbaren Schlechten zu betrachten. Das Schlechte ist primär böse Tat und Gesinnung, verstanden als gewollter Ungehorsam gegen Gottes Gebot. Das heißt aber im Rahmen einer von Unfreiheit und Befreiungshoffnung geprägten Erfahrung: der Mensch ist primär Sünder, Täter des Bösen vor Gott, angewiesen auf dessen Vergebung und Hilfe (Leroy). Weil Menschen das Böse tun, nimmt es auf der Erde überhand. Weil sie aus eigener Kraft den wahren Weg nicht mehr gefunden haben, bedurfte es der klaren Weisung Gottes. Die Konzentration des Schlechten auf die Frage der Sünde, auf die Ebene des Verhaltens, also der Moralität, ist – die hellenistische Entwicklung verlief nicht in gleicher Intensität – zu einem prägenden Bestandteil auch der christlichen Glaubenstradition geworden. Das Schicksal des Ijob bildete nach wie vor die Ausnahmesituation, dies gilt wenigstens auf den ersten Blick.

Es sollte auch nicht verwundern. Denn das „Neue“ Testament kann auch von der christlichen Theologie begriffen werden als eine kritische Interpretation und Wiederaufnahme der biblischen, damit auch frühjüdischen Tradition. Wie *Jesus Jude* war, so sind auch die meisten neutestamentlichen Autoren Juden nach Abstammung oder Mentalität. Sie übernehmen die jüdische Sündenlehre, Anthropologie und Frage nach Gott, alles in deren Einheit und Vielfalt zugleich. Deshalb können wir uns zunächst auf einige Gesichtspunkte beschränken, aus denen diese jüdischen Wurzeln deutlich werden.

Jüdisch ist – auch im Blick auf die radikal asketischen Bewe-

die Geschichte (ohne eigentlich gnostische Konzeptionen zu übernehmen) als einen eschatologischen Kampf zwischen gut und böse begreift, der durch das Wort Jesu und seine Auferstehungsbotschaft entschieden wird.

Jüdisch ist die Frage des *Matthäus* nach dem verschuldeten Unverständnis des Menschen, der Appell für eine bessere Gerechtigkeit im Rahmen der Erfüllung des neuen Gesetzes, die unaufgebbare Polarität zwischen dem unheiligen Menschen und dem Heiligen Gott (Limbeck [1974], 330).

Jüdisch ist die sozialkritische Armutstheorie des *Lukas* und dessen Ruf zur Weltferne, seine Warnung vor der Sorge und Angst um die Dinge dieser Welt, seine Gegenüberstellung von Welt und erwählter Gemeinde, über die der Geist ausgegossen ist.

Jüdisch ist schließlich *Johannes*, der die lukanische Polarität zwischen Erwählten und Welt ungleich mehr polarisiert (man vergleiche nur die essenische Weltbetrachtung), Welt und Gemeinde nicht mehr auf die Zukunft (oder das baldige Ende) hin sieht, sondern die Frage nach dem Bösen in einer „präsentischen“ Eschatologie als einen Unglauben bestimmt, der sich selber schon gerichtet hat. Für Johannes ist ja die „Welt“ schon auf eine erstaunlich unvermittelte Weise zum Ort der Bosheit und Gottferne geworden: Ort des Teufels, bewohnt von dessen Söhnen, seien sie Juden oder Heiden.

Und jüdisch ist die *paulinische* Überzeugung, daß kein Mensch mehr aus eigener Kraft das Heil erlangen kann, und richte sich dieses Bemühen auch auf die Beobachtung des Gesetzes; jüdisch ist seine hochgespannte Erwartung des endgültigen Endes der Zeit, sowie die damit gegebene Frage, in wessen Machtbereich im großen Endstreit das Herz des Menschen steht.

Neu sind deshalb auch nicht die *Namen*, die das (oder der) Böse als letzte Ursache und polemisch entlarvende Benennung enthält: Teufel, Satan, Feind und Drache, Beelzebul und alte Schlange, Beliar und Herrscher dieser Welt, der die Menschen in Unfreiheit niederhält, das Böse in Gottes guten Acker sät, der Besessenheit, Krankheit, Tod und Unglauben bewirkt, den Menschen ins Verderben reißt (Limbeck [1974], 273).

Radikal biblisch ist deshalb die Konzentration des Problems auf „die“ Sünde bei Paulus und Johannes. Als Grundhaltung

In quellenkritischer Arbeit könnte man deutlich machen, wie sich – bester prophetischer Tradition gemäß – *Jesus* gezeigt hat: kritisch gegenüber einem verselbständigten Kult, einer machtwilligen Hierarchie und gegenüber dem Anspruch gerade frommer Menschen, gut und gerecht zu sein, als könnten sie sich das Heil in buchstabengetreuer Gesetzeserfüllung sowie durch fromme Sonderleistungen erwerben. Auf biblischer Linie liegt seine radikalisierte Naherwartung bis hin zur Überzeugung, jetzt breche das Reich an.⁵ Nach Johannes dem Täufer konnte man (falls man ihn ernstnahm) kaum noch anderes tun. Urbiblisch ist sein entschiedenes und vorbehaltloses Ja zum Guten – bis hin zur Forderung, dem Bösen nicht zu widerstehen (Mt 5, 39).

Gewiß, in der Verheißung eines vorbehaltlos guten und *bedingungslos* vergebenden Gottes (Mt 7, 1–5), im Abblenden der Gerichtsbotschaft vor der Botschaft des Heils (Mt 5, 3–10), in der als skandalös empfundenen Zuwendung zu Sündern und Ausgestoßenen (Mk 2, 16 f.), in der eindeutigen Radikalisierung des Liebesgebots zur Feindesliebe (Mt 5, 43–47) und dessen Gleichordnung mit dem Gebot der Gottesliebe (Mt 22, 34–40), schließlich im kritischen Umgang mit dem Gesetz (Mk 2, 23–3, 6 u. ö.) – dies um des Menschen willen (Mk 2, 27), in all dem zeigt sich wohl eine *kritische Grenze* des zeitgenössischen jüdischen Denkens. Ein religionsstiftender Durchbruch war jedoch von da aus nicht zwingend. Jesus selber, sehr früh verstanden als der eschatologische Prophet, wollte wohl „nur“ die jüdische Tradition neu zu sich und zu ihrem prophetischen Mandat zurückbringen, wenn auch aus dem Impuls einer neuen und unablenkbaren Gotteserfahrung (Mt 11, 25–27).

Nicht Jesu Lehre für sich also kann eine definitive Antwort geben auf die Frage nach dem Neuen des „Neuen“ Testaments. Zu blicken ist auf Jesu *praktischen Umgang mit dem Bösen* (begleitet dann allerdings von einer polemisch zugespitzten Theorie): Er hat diejenigen, die als böse galten, offensichtlich in äußerster Selbstverständlichkeit angenommen und ebenso selbstverständlich das Gute getan. Obwohl gemäß biblischer Tradition nicht gerade werden kann, was krumm ist (Koh 1, 15; vgl. 7, 13),

⁵ Die Literatur zu Person und Werk Jesu ist so uferlos, daß hier nur stellvertretend auf einige Bücher verwiesen werden kann. Sie

und Jesus das Böse mit verschärftem moralischen Bewußtsein anprangerte, und obwohl gemäß Dtn 13, 6 das Böse aus der Mitte Israels zu schaffen war und auch aus Jesu Botschaft um der Nächstenliebe willen das „Weichet von mir“ (Mt 25, 41) nicht gedankenlos eliminiert werden kann, nimmt sich Jesus der Sünder an und pflegt mit ihnen zum Ärger der Frommen Gemeinschaft. „Dieser nimmt Sünder an und ißt mit ihnen“ (Mt 9, 11). Der Moralismus wird also nicht verlassen. Er bildet für Jesus aber den Ausgangspunkt für ein schöpferisches Handeln, das die Scheidung von Gut und Böse überwindet. Viele Gleichnisse zeigen, daß er darin Gottes Handeln, den Beginn seines Reiches entdeckt: die Suche nach dem Verlorenen, Freude über die Rückkehr, Geschenk ohne Leistungsnachweis. Man kann allenfalls darüber böse sein, daß Gott gut ist (Mt 20, 15). Neben den Blick auf den schuldigen Menschen und die Frage des Leidenden an Gott tritt der praktische Neubeginn, der nicht im moralischen Appell steckenbleibt, sondern die Bedingungen der Schuld und des Leidens durch unbedingte Solidarität überholt.

Jesus nimmt – und das hat wohl bahnbrechend gewirkt – *sich selbst* so abstrichlos *beim Wort*, daß sein Verhalten nach aller späterer Interpretation zur Realisierung und Realität seiner Verkündigung wird. Er lebt den Appell, dem Bösen nicht entgegenzutreten und die andere Wange hinzuhalten (Mt 5, 39). Er läßt das Lob der Gewaltfreiheit an sich Wirklichkeit werden (Mt 5, 5). Zwar übernimmt er auch damit eine Handlungsanweisung aus alttestamentlicher Tradition. „Rege dich nicht auf über die Bösen und ereifere dich nicht wegen der Übeltäter ... Vertraue auf Jahwe und tue das Gute“ (Ps 37, 1. 3). Und doch ist die zentrale Stellung neu, die Friedenswille und Friedenshandeln in Jesu Lebenspraxis erhalten, die seinen Tod unter Gewalt mit einschließt. Das Echo in späteren Schriften hat diese Radikalität behalten: „Vergeltet niemand Böses mit Bösem! Seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht“ (Röm 12, 17; vgl. 1 Thess 5, 15; 1 Petr 3, 9). Oder wie es kurz darauf heißt: „Laß dich nicht besiegen vom Bösen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (Röm 12, 21).

Man mag auch hier noch einmal zurückfragen, ob Jesus nicht einfach die israelitische *Reich-Gottes-Erwartung* zeitlich und inhaltlich *auf die Spitze* getrieben und voll ausgeschöpft hat.

nes Handelns zu bringen, was längst schon bei den besten Repräsentanten jüdischer Tradition, im Pharisäismus etwa, in der Luft lag? Und hatte er es nicht durch sein Scheitern zulassen müssen, daß sein eigenes Wort und seine eigene Lebensweise, daß diese Utopie von der gewaltfreien und bedingungslosen Tat des Guten als Beginn von Gottes Reich nun erst recht in die Krise geriet?

Die Frage, so gestellt, ist nur hypothetisch zu beantworten. Wenn Jesus das unbedingt Gute tut und Gottes Willen erfüllt, dann erhält mit Jesus nun auch Israel ein neues Kriterium der Wahrheit; dann setzt sich jeder ins Unrecht, der Jesus ablehnt. Wer der Überzeugung ist, daß sich Israel seinem neuen Propheten und Gottessohn im Namen seiner eigenen Glaubenstradition nicht hätte versagen dürfen, der kann auch Inhalt und Praxis der jesuanischen Verkündigung nicht einfach auf Kosten der Glaubenstradition Israels profilieren. So kann für den christlichen Umgang mit dem Bösen *keine neue Lehre* entscheidend sein. Neu ist dagegen (und als Überlieferung der Schriften Israels entscheidend) die Interpretation, die Jesu Botschaft und Handeln nach dessen Tod durch die Gemeinde seiner Anhänger erfahren.

Jetzt nämlich wird das *Wirken eines einzigen Menschen* als der entscheidende Kampf gegen die Macht des Bösen begriffen (Limbeck [1974], 273). Jesus, als Messias verkündet, gilt als dessen definitiver Überwinder. Die Perspektive hat damit gewechselt. Der Bericht und die Erinnerung sind zum Bekenntnis geworden. An die Stelle der geschehensbezogenen Erzählung tritt nun (durchaus sachgemäß) die religiös metaphysische Sprache mit all ihrer Kraft der Enthüllung, die aus der Glaubensentscheidung für Jesus als den Christus lebt.

Jesus ist nun Herr über die Dämonen, d. h. nach Ausweis seiner Wunder der wirkmächtige Helfer gegen Krankheit, körperliche Gebrechen und Tod. Er ist der Befreier von *Satan*, den er wie einen Blitz vom Himmel fahren sah (Lk 10, 18). Der Satan, Verführer und Ankläger der Menschen vor Gott (Ijob 1 f.), hat seine Funktion verloren. Seine Macht ist durch Jesus endgültig gebrochen (Mk 1, 23–25; Lk 13, 16). Jesus also bricht nun endgültig den Bann des Bösen, da mit ihm Gottes Reich, die Befreiung zur Freiheit, tatsächlich beginnt.

vergibt (Mk 2, 5–11). Jesus wird schließlich zum Stifter und Beginner des *Friedens* (Joh 14, 27; Röm 14, 17). Er ist der Friede (Eph 2, 14), da er als Mensch und Menschenbruder dem Bösen zu begegnen, sich ihm zu stellen bereit ist. Jesu Tod wird so – im Glauben an ihn – als sachgemäß und paradox legitime Konsequenz seines Redens und Tuns erfasst.

Was aber meint die Behauptung, daß in Jesus das Böse überwunden sei; wie soll denn die Freiheit als Befreiung unter uns schon begonnen haben? Hier kann nicht die (je individuelle oder je gemeinsame) Erfahrung und Lebensoption wiedergegeben oder ersetzt werden, aus der ein solches christliches Bekenntnis lebt. Eine christliche, also diesem Bekenntnis verpflichtete *Theologie* muß den schwierigen Versuch unternehmen, nach außen hin eine solche Behauptung aus ihren Ursprüngen verständlich zu machen und zugleich den Zusammenhang aufzuzeigen, innerhalb dessen sie einsichtig und glaubwürdig bleibt.

Verständlich kann die Behauptung nur werden im Blick auf die schon angesprochene Lebenspraxis Jesu, also das Ineinander von Wollen, Handeln und Geschick. Zum Ausdruck kommt also die Überzeugung, daß mit Jesu damaligem Kampf und kraft seiner Methodik das Böse auch *definitiv zu überwinden* ist, sozusagen den entscheidenden Schlag erhielt, so daß eigentlich nur noch Nachhutgefechte zu liefern wären oder sind. Für diejenigen, die Jesus radikal ernst nehmen, liegt diese Überzeugung um so näher, als dieser im Namen Gottes und der beginnenden Errettung gehandelt hat. Für die anderen, die kritisch und vorurteilslos wählen möchten, ist die genannte Überzeugung zumindest eine Alternative, die ein hohes Sinnpotential in sich trägt. Geht es doch immerhin um die Frage, wie man besser und angesichts einer letzten Instanz überzeugender mit dem Bösen umgehen kann. Dieser Weg einer historischen Rekonstruktion bildet die Basis aller christlich theologischen Rechenschaft über das Böse.

Schwieriger ist die Frage, ob das Bekenntnis zu Jesus als dem Retter und Überwinder des Bösen auch für unsere Gegenwart einsichtig und glaubwürdig gemacht werden kann. Denn die Erinnerung an die Geschichte wird als Bekenntnis auf unsere *Gegenwart* hin erweitert: Jesus handelt, wie er gehandelt hat. Damit aber beginnt das Problem, das Jesus angesichts der ge-

Exemplarität in der Überwindung des Bösen aber führt notwendigerweise zu einem moralischen Appell, dem Aufruf zu einem bestimmten Handeln, das sich auf Jesus berufen kann und sich von ihm inspiriert weiß.

Es geht um den Ruf zur *Nachfolge*. Die Jünger Jesu, die den Weg mit ihm gingen und sein Schicksal bis an den Rand des Leidens teilten, werden in den Evangelien zum Modell des christlichen Lebens. Die Bergpredigt und die Gerichtsrede (Mt 25) sowie das Doppelgebot der Liebe werden zu den klassischen Jesustexten christlicher Praxis in der jeweiligen Gegenwart. Nicht nur wir werden Jesus – so die Sprache des Glaubens – in denen begegnen, die uns brauchen. Sondern auch die Täter und Opfer des Bösen werden in uns Jesus begegnen wollen, die sein Handeln fortsetzen können. Die Glaubwürdigkeit unserer messianischen Überzeugungen liegt also an uns. Die Behauptung, in Jesus sei das Böse überwunden, entlastet uns nicht, sondern bindet unsere Existenz. An uns liegt es, ob wirklich nur noch Scheingefechte zu führen sind.

Da unser Versagen (unsere eigene Bosheit also) diese Hoffnung von Anfang an verwirkt hat, führt die bleibende Verbindlichkeit von Jesu Lebenspraxis konsequent noch eine Stufe hinter unsere Moralität zurück. Denn wie Jesu Moralität ihre Wurzel in seinem unbedingten Vertrauen auf Gott hat (von wo aus das Böse produktiv überwindbar wird), so kommt es für uns darauf an, in Jesus, dem Erreter, uns Gott ganz zu öffnen, in Ihm Stand zu gewinnen und so die existentielle Situation als die Voraussetzung zu ändern, die unser Tun und Lassen bestimmt, das Böse also überwindbar macht. Entscheidend wird in diesem Kampf für den Glaubenden also dieser sein Ausgangspunkt: der *Glaube an Jesus*, das Ja zur christlichen Botschaft des Heils.

Genau dieser Aspekt umgreift nun im Neuen Testament die Frage nach gut und böse mehr und mehr. Nur der kann geheilt und nur dem kann vergeben werden, der glaubt (Mk 9, 23). Johannes und Paulus sind die Repräsentanten einer reflektierten Glaubenstheologie. Unglaube oder Glaube sind die Grundalternative der Welt (Joh 1, 10–12). Sie bedeuten nun Gericht oder Errettung (Joh 12, 44–48), Bosheit oder Heil: „Der aus Glauben Gerechte wird leben“ (Gal 3, 11). Weiter kann im

religiös zu besprechende Größe) nicht mehr vorangetrieben werden, als dies in der Rechtfertigungslehre geschieht. Das Böse erscheint im religiösen Sprachfeld als widergöttliche, den Menschen bindende „Macht“, „Herrschaft“, „Gewalt“ (z. B. 1 Kor 15, 24). Die neutestamentliche Satanologie und Dämonologie haben hier ihre Wurzeln (Limbeck [1974], 346–388; Schlier). Diese Macht des Bösen wird aber im Menschen als Nein zu Gott, als Unglaube entschlüsselt. Denn die endgültige Rettung ist in Gott.

Wer also der Überzeugung zustimmt, daß Jesu Handeln das Böse zu überwinden weiß, der kann auch die Behauptung einsichtig und konsequent finden, daß im Glauben an ihn das Böse überwindbar wird, so sehr dieser Sieg bislang aussteht, und so unglaublich diese Botschaft aus dem Munde der meisten, die sich Christen nennen, wird. Fatal ist nur, daß „Glaube“ nicht immer als Tat, d. h. als selbstentzogene Nachfolge und bedingungsloses Vertrauen, als dessen unmittelbares Bekenntnis verstanden wurde. Schon Jakobus behandelt Glauben und Tun als unterschiedene Größen (Jak 2, 14–26) und reagiert (übrigens nicht grundlos) auf eine Verschiebung der Perspektiven: zum Glauben müsse das Handeln kommen. Und andernorts wird deutlich, daß der „Glaube“ (wenn auch unreflex) mehr und mehr das gesunde, sich objektivierende Bekenntnis-, Lehr- und Vergemeinschaftungssystem der frühen Kirche umschließt (1 Tim 4, 6; Tit 1, 13): „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4, 5). Je mehr aber der „Glaube an Jesus Christus“ formalisiert und institutionell fixiert wird, desto mehr entsteht eine neue, unsachgemäße, zumindest *mißdeutbare Front* zwischen „Gut“ und „Böse“, den Gläubigen und den andern. Es gehört zur absurden Tragik von Jesu Wirkungsgeschichte, daß sie zur Spaltung von Juden und Christen, von Gläubigen und Ungläubigen, von Rechtgläubigen und Ketzern geführt hat und so im Kampf gegen das Böse das Böse um eine Front bereicherte. Man kann zweifeln, ob diese Sorte von Bekenntnis zu Jesus als dem Retter aus dem Bösen die Geschichte der Schrecken wert war, die sie gezeugt hat.

Wir haben deshalb die *Frage* noch einmal aufzugreifen, ob Bekenntnis und Glaube (Röm 10, 9) zu Jesus Christus wirklich ein neues, das entscheidende Maß sein dürfen, um gegenüber

ren, Schuld erfahrung und Schuldzumessung über das Erbe Israels hinaus verschärfen? Wird in diesem christlichen Streit um die wahre Interpretation des Bösen nicht die alltägliche Not in zynischer Weise bagatellisiert, allenfalls im Impuls religiöser Emotionen potenziert? Es sind dies Fragen an Bekenntnis und Glaube in ihrer kirchlichen Gestalt. Ihren Hintergrund bilden manch bittere Kritik an Kirchen, die sich (oft wider besseres Wissen ihrer theologischen Traditionen) anmaßen, im Namen Christi die Welt über alle moralisch-humanen Werte hinaus in eine gute und böse Hälfte aufzuteilen und der Minderheit ihre eigene Überzeugung um des vermeintlich Guten willen aufzuzwingen – dies im Namen Jesu, unter Berufung auf das neutestamentliche Schema von der bösen, Gottes Willen verkennenden Welt.

Die Frage kehrt also zurück: Was ist nun – im Blick auf Jesus, aber nach seinem Tod – das *Kriterium* für einen christlichen Umgang mit dem Bösen, das als überwunden angezeigt wird? Wie haben wir uns zu verhalten, wenn dieser Kampf in Wirklichkeit nicht mehr als ein Nachhutgefecht werden soll? Um einer Antwort näherzukommen, sei die vielschichtige Problematik des Bösen im Neuen Testament noch einmal auf drei spezifisch christliche Gegebenheiten hin durchstoßen, die Theorie und Praxis unseres Problems in bleibender Weise bestimmen.

1. Der Beginn des Reiches Gottes. – Das Bekenntnis zu Jesus wird, wie ausgeführt, nur legitim in der Annahme und Übernahme des von ihm verkündeten und gelebten Willens Gottes, in der Nachfolge Jesu. Sie aber gewinnt ihre spezifisch christliche Form an denjenigen Inhalten und Verhaltensweisen, die – wiewohl jüdisch-prophetisch im besten Sinn – vom damaligen offiziellen Judentum nicht mehr angenommen wurden. Es geht offensichtlich (doch mit einiger Vorsicht gesagt) um die Gestalt und Nachgestaltung Jesu genau an dem Punkt, an dem er nach christlichem Verständnis die partikulare Gestalt der jüdischen Religion auf deren *universalen Kern* hin sprengte, also „Neues“ brachte und eine Revision der faktischen jüdischen Glaubensgestalt provozierte.

Erinnert sei deshalb an die jesuanische und urchristliche Überzeugung, daß Gottes Reich als das endgültig Gute nicht Zukunft bleibt, sondern hier und jetzt, und zwar als *Tat der Liebe* ohne die Bedingungen des Gerichts beginnen kann. Genau deshalb

Sühne zu fordern. In ärgerlicher Selbstschwächung versagt er sich allen Versuchen, Wahrheit und Recht des Guten mit Gewalt durchzusetzen, das Böse also auszurotten. Ausgerechnet Jesus, der den Beginn des Gottesreiches proklamiert und sich über die Bedrängnisse sowie über die Macht des Bösen keine Illusionen macht, ausgerechnet er spricht entgegen aller gängigen Erneuerungsmentalität von der Geduld des Jüngers (Mt 13, 28 f.), von einem Gott, der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen läßt (Mt 5, 45), vom Feind also, der zu lieben ist. Denn Gottes Liebe hat auf alle Fälle das letzte Wort. „Jesu Jünger haben sich in allen Anfechtungen und bei allen Schwierigkeiten nicht gegen übermenschliche Feinde zu wappnen, sondern ihre vertrauende Hoffnung auf den gottgewirkten Ausgang zu bezeugen.“ Nur so „entsprechen sie der bedingungslosen Liebe Gottes, die ihnen schon heute gehört und die schon heute ihr Leben trägt“ (Limbeck [1974], 316).

Schon Gesagtes wird hier in geändertem Kontext wiederholt, um darauf hinzuweisen, daß diese „Lehre“ Jesu als Handlungsanweisung durch die Nachfolge Jesu selbst unter den Bedingungen der Kirche (also des Glaubens an Jesus) seine Gültigkeit und *Gleichzeitigkeit* behält. Jesus von Nazaret und seine Lebenspraxis werden hier nicht gegen den Christus der Kirche ausgespielt; sie gelten aber (gemäß dem Anspruch der Kirche selbst) als Kriterium gegenüber dem Interesse der Glaubenden, den Glauben an Jesus durchzusetzen und auf dessen theoretisierter Eindeutigkeit zu beharren. Nicht ohne Grund messen gerade die Evangelien und Paulus christliche Existenz und Gemeinde unachgiebig an der Bereitschaft zur Vergebung, an der Friedfertigkeit sowie am rückhaltlosen Vertrauen auf Gott, dessen Antlitz in Jesus selber bleibend erkennbar wird. erinnert sei deshalb an die Erfahrung der Jünger, die dann alles Spätere ausgelöst hat, daß sie nämlich von Gott angenommen und durch Jesus befreit seien.

Die Kirchen müssen also auch heute aus der Erfahrung leben (und die Erfahrung realisieren), daß *alle* Menschen von Gott angenommen und aus ihrer Not zu befreien sind. Der Glaube an Jesus erhält in der Solidarität mit den Menschen seine gegenwartsbezogene Gestalt. Spezifisch christlich ist also unter dieser Rücksicht der entscheidende Wille auch nicht gegen dasjenige

den Christen auch verletzbar gegenüber dem Zynismus derer, die den Widerstand gegen das konsequent gewaltlose, weil vorbehaltlos Gute mit Gewalt erzwingen. Diese Praxis des konsequenten Friedens muß unter den gegenwärtigen Bedingungen neu bedacht werden. Anders kann Gottes Reich hier und jetzt nicht beginnen.

2. Jesu Leiden und Tod. – Zu fragen bleibt, ob nicht die abstrichlose Güte Gottes, die sich ja irgendwo erweisen muß, durch den Tod Jesu und durch die ambivalente, von Gewalt durchsetzte Geschichte von Kirche und Christentum widerlegt ist. Auch für Christen muß sich hier das Problem zuspitzen. Denn Jesus hat nicht nur Sünden vergeben und dem Menschen zugestanden, als Opfer des Bösen statt als dessen Täter angenommen zu werden – Skandal für jeden moralisch denkenden Menschen. Sondern er ist nach Ausweis seines Geschicks mit dieser Gewaltlosigkeit gescheitert. Die (machtpolitisch gesprochen) konstitutionelle Schwäche seiner Konzeption, daß nämlich das Böse nicht durch entschiedenen Widerstand, sondern durch die Tat des Guten zu überwinden sei, kam offen zutage. Jesus ist schließlich selber und in faktisch unübertroffener Eindeutigkeit zum *Opfer des Bösen* geworden. Seine Praxis hat den Widerstand der Frommen geradezu provoziert, die Pfeile auf ihn gezogen und ihn selbst zum Leidenden gemacht. Wer in ihm (wie die Christen es tun sollten) das Maß des Menschen entdeckt, dem geraten Leid und Tod der Menschen zur einzig humanen Definition des Bösen und zur Signatur des Menschlichen überhaupt (Schütz).

Nicht nur Jesus ist der Leidende (Dömer, 70–93). Der Leidende ist mit ihm zusammen – wie schon in den Liedern vom Gottesknecht – *jeder Mensch*, der in der Auseinandersetzung dieser Welt steht. Jesu Solidarität mit den Menschen ist an deren Tiefpunkt angesiedelt und gewinnt ihre Kraft aus der Not und Schwäche der anderen. Die Folgen für eine christliche Anthropologie und die Kritik an unseren täglichen Ideologien der Stärke sind unübersehbar. Sie zerbrechen für jeden, der das Leiden ernst nimmt und sich ihm stellt.

Leiden: die Schrift kennt keine Verliebtheit in das Leiden selbst, wie es durch manche spätere Erlösungstheorie und -mystik nahegelegt, von Nietzsche und anderen dann denunziert wurde.

an den Ruf zur Geduld (Lk 8, 15), der dazu ermahnt, die bleibende Zeit zu nutzen, um sich in Gehorsam gegen den Herrn zu bewähren. Zu denken ist nur in zweiter Linie an die in neutestamentlicher Zeit naheliegenden, tröstend apokalyptischen und zugleich wohltuend aufmüpfigen Appelle an die Leidenden, die schlimme Endzeit durchzustehen bis zum großen Gericht mit darauf folgendem Lohn (Käsemann). Und gemeint ist schließlich nicht die Frage des Paulus, ob angesichts der noch zu leistenden Aufgabe Leben oder Sterben besser seien (Phil 1, 21–23). In all diesen Gestalten ist der Blick vom Hier und Jetzt schon abgewandt: Was hier zu tun ist, sei im Grunde schon erledigt. Dem ist aber heute nicht so. Gemeint ist deshalb in erster Linie die (all diesen Anwendungen vorausgehende) Erkenntnis, daß der Weg des Leidens im vorbehaltlosen Tun des Guten als *Kreuzesnachfolge* begriffen und als guter Weg angenommen werden kann.

Den Evangelisten war bei ihrer theologischen Aufarbeitung des Lebensweges Jesu diese Dimension wichtig. Jesus erscheint als derjenige, der mit den Menschen Mitleid hat (Mt 9, 36) und deshalb selber zu Entbehrungen bereit ist. „Der Menschensohn hat keinen Ort, wo er sein Haupt niederlegen kann“ (Mt 8, 20). Er steht selbst unter Anfechtung und hat sich – wie immer man im einzelnen die Versuchungsgeschichten interpretieren mag – in religiöser Auseinandersetzung zu bewähren. Angesichts der zu erwartenden Katastrophe macht er seinen Jüngern den Weg zum Kreuz deutlich (Mt 16, 21–23) und richtet seine Augen entschlossen auf Jerusalem, wo die Entscheidung fallen muß. Paulus, auch er um derselben Sache willen verfolgt, sieht Jesus als den leidenden Herrn mit sich. Vor allem der Hebräer- und der erste Petrusbrief sind es, die das Thema des Leidens dann aufgreifen und – im Vergleich zur antiken, biblischen und auch frühjüdischen Leidensliteratur – eine neue Basis der Bearbeitung gewinnen: sie erinnern sich gerade des *Menschen* Jesus (Hebr), der sich selbst der Sache anheimgestellt hat. Sie erinnern sich des wahren Themas eines christlich relevanten Leidens: Leiden um des Glaubens an Christus, d. h. um der Mitmenschen willen, und dies im konkreten Bezug von Hilfe und einer besseren Zukunft (Schillebeeckx [1977], 211–281): „Dazu seid ihr berufen worden; denn auch Christus hat für euch gelitten und euch ein Beispiel gegeben“ (1 Petr 2, 21). So ist es nicht nur besser, „für gute Taten zu leiden, wenn es Gottes Wille ist, als für

böse“ (3, 17), sondern die Leidenden werden (so wie es schon Jesus tat) selig gepriesen (3, 14).

Sollte an diesem Punkt aber der Verdacht zurückkehren, das Leiden wäre doch wieder zu einem Akt der Selbsttröstung hochstilisiert, zum Mittel der Selbstheiligung verfremdet oder in einer Sühnetheologie instrumentalisiert, dann kann nur noch darauf verwiesen werden, daß der Umgang mit dem Leid an diesem Punkt in eine *schwierige Dialektik* von vorausgreifender Befreiungshoffnung und bleibend widerspenstiger Gegenwartserfahrung geraten ist. Daß Gerechte leiden, ist für den christlichen Glauben keine Notwendigkeit, wohl aber ein Erfahrungssatz, der sich zumindest in der Nachfolge Jesu aufdrängt. Ob es aber gelingt, das Leiden als eigenes, durch Solidarität provoziertes Geschick zu akzeptieren (Limbeck [1975]) und es doch nicht zu verklären, es zugleich anzunehmen, zu bekämpfen und zu verarbeiten (Küng [1974], 568–572), das hängt von der Gewißheit ab, mit der sich auf eine endgültige Überwindung alles Bösen hoffen läßt. Das führt zu einem letzten Punkt.

3. Die Überwindung jenseits des Todes. – Im Blick auf die Geschichte der Menschheit haben wir nüchtern zu bleiben. Leid in sich ist und bleibt *sinnlos*, oft nicht mehr zu korrigieren, und den Tod fürchten wir wie den Teufel, vor allem dann, wenn er unter Schmerzen oder zu früh kommt. Auch wer für sich Leiden akzeptiert, muß etwas über dessen Ende zu sagen wissen. Natürlich kann eine selbstvergessene solidarische Praxis in hohem Maße leidensfähig sein. Manches wird nicht als Leiden erfahren, weil die Wirklichkeit der andern und der Kampf gegen ihre Not wahrgenommen wird. Auch gibt es eine Selbstverständlichkeit des Guten. Seine Wahrheit wiegt die Banalität des Bösen auf weite Strecken hin einfach auf.

Doch damit ist der *Problemhorizont* des jüdischen und des christlichen Glaubens noch nicht ruhiggestellt. Die Tatsache, daß sich in der Erinnerung an das Schicksal Jesu das Böse als Leidenserfahrung verdichtet, darf nicht vergessen lassen, daß für die Schrift das Problem des Bösen einen objektiven Horizont hat.

Die Sache des Bösen lautet Zerstörung und *Tod*. Auf die Schriften Israels sei hier nicht noch einmal zurückgegriffen. G. v. Rad weist darauf hin, daß dieser Tod als Gottverlassenheit schon mitten im Leben beginnen kann, daß aber die Toten zugleich für das Leben Israels eigentümlich bedeutungslos geblieben sind. Gerade in diesem „Unvermögen, des Todes ideo-

logisch oder mythologisch Herr zu werden“, so v. Rad, habe Israel „einen in der Geschichte der Religionen einzigartigen Gehorsam der Wirklichkeit des Todes gegenüber bewiesen“ (402). Es gibt ihn als die absolute Grenze des Lebens, wenn auch durch Jahwe verfügt. Der Blick Israels aber bleibt auf die Zukunft seines Volkes gerichtet. Mit dem Tode hört das Leben, hören das Geschenk und die Treue Jahwes eben auf.

Vor diesem Hintergrund muß der Tod Jesu zur Katastrophe seiner Hoffnung werden. Denn als Toter wird er von Gott verlassen sein (Mk 15, 34). Hier aber setzt die entscheidende *Wende* ein, der keine historische Rekonstruktion standhält, weil sie als Erfahrung der Jünger zur Kenntnis zu nehmen ist. Paulus schreibt: „Wir wissen, daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt“ (Röm 6, 9). Gemäß dem Bekenntnis des christlichen Glaubens hat Gott selbst die Grenze des Todes niedergerissen. Denn kein Mensch hätte dies tun können. Wenn aber im Tod die Macht des Bösen seinen endgültigen Sieg erringt, dann hat alles Böse am Ende verloren. Die Selbstverständlichkeit, mit der in der religiös-metaphorischen Sprachgestalt vom Sinn des sinnlosen Leidens, vom Tod des Todes und vom Herrn über alle Mächte des Bösen gesprochen werden kann, hat in dieser Hoffnung auf einen endgültigen Sieg der Güte, auf die Zukunft des Reiches ihren Grund. Ob am Beginn dieser Erfahrung aber die innere Freiheit im Leiden der Siegeshoffnung, ob diese Siegesgewißheit der Freiheit vorausging, diese Frage muß und kann wohl nicht entschieden werden.

Wir brechen die Überlegungen hier ab. Fragen sind zwar gestellt, Lösungswege angegeben, das Problem aber ist nicht erledigt. Denn auch die Auferstehungshoffnung wird mißverständlich, wenn sie nicht in der weltzugewandten *Praxis* der Nachfolge Jesu zu Hause bleibt. Und der frühchristliche Jubel über den erweckten, stets gegenwärtigen Herrn kann nicht über die Probleme hinwegtäuschen, die nach wie vor mit der Erinnerung an Jesu Leiden und Tod gegeben waren. Denn wenn Gott Jesus als seinen Sohn bestätigt und legitimiert, wie konnte er ihn dann dem Tode überlassen? Wenn Gott sich als Herr über den Tod erweist, warum darf dann der Tod zuvor herrschen, zumal über den Gerechten?

Die *Theodizeefrage* hat durch den Tod Jesu ihre christliche

tastend. Sie berufen sich auf ein göttliches, in der Schrift bezeugtes Muß (Lk 24, 26). Sie entdecken das Schema von Verheißung und Erfüllung. Sie beginnen leider, die Schuld der Juden und Römer gegeneinander abzuwägen und begreifen schließlich Jesu Tod als den endgültigen Beginn der letzten Zeit, in der dem Bösen noch eine letzte, aber aussichtslose Chance bleibt. Trotz dieser Versuche schuf die Praxis der Christen doch die Möglichkeit, Gottes Ohnmacht zu akzeptieren und in der Hoffnung auf den Tod des Todes an seine Treue zu glauben. Es scheint die innere Überzeugungskraft der Liebe selbst zu sein, welche Ohnmacht und Unwiderlegbarkeit zusammenhält. Gott wird für das Neue Testament nur begreiflich unter dem Antlitz von Jesus selbst, mit dem das Böse sein Spiel getrieben hat.

Heute haben wir, so scheint es, für diese untheoretisch geschichtliche Weise der christlichen Gotteserfahrung neues Verständnis bekommen. Das heißt aber nicht, daß mit dem Referat der biblischen Verhältnisse alles gesagt ist. Wir werden im letzten Teil noch einmal darauf zurückzukommen haben.

Zweites Kapitel

DAS GUTE WELTSYSTEM –
DIE NEGATION DES SCHLECHTEN

Eine phänomenologische Analyse des Bösen könnte bestätigen, worauf schon in der Einleitung hingewiesen wurde. Das Böse ist prädikativ, relational; es besteht in seiner Wirkung. Es spielt deshalb in je umfassenderen Zusammenhängen, kommt erst in Vernichtung und Tod voll heraus. Das ist seine Stärke. Solange es noch etwas gibt, ist es nicht definitiv am Ende. Bis dahin ist ein Spiel mit verdeckten Karten möglich. Es verschleiert seine apokalyptische Dimension. Das Böse fordert im Gesamtprozeß des Wirklichen unsere unterscheidende, so auch entschiedene Position, Ablehnung, Warnung, Kritik. Das aber ist zugleich seine Schwäche. Solange die Welt nicht am Ende ist, kann es immer wieder aufgehoben und eingeordnet werden. Dies macht überhaupt unseren stets neuen Widerstand möglich. Diese Grunderfahrung hat im antiken Denken eine zentrale Rolle gespielt. In ihrem Gefolge sei hier die Frage gestellt: *Was ist denn das Schlechte dieser Welt?* Wir fragen nach seinem Ort und seiner Funktion, dann nach seinem Wesen. Auch wenn sich die Frage nicht durchhalten läßt, kann sie als Eingangsproblem nicht von der Hand gewiesen werden, zumal nicht von einer christlichen Theologie. Denn wenn die Welt als Gottes Schöpfung in sich gut sein soll, dann muß auch besprochen werden können, was das Böse *in sich* bedeutet. Wir gehen von Lösungsmodellen aus, die in den ersten Jahrhunderten von der christlichen Theologie aufgegriffen wurden, und wählen als Einstieg Augustin, der für die Übernahme des Neuplatonismus wie überhaupt antiken Denkens in die Theologie des Westens eine Schlüsselrolle gespielt hat. Wenn in diesem Kapitel II vom „Bösen“ die Rede ist, dann ist es (sofern nicht anders vermerkt) wie zuvor schon verstanden in seinem allgemeineren, Übel und moralisch Böses umgreifenden Sinn, das von Griechen und Römern jeweils noch mit einem Wort (*κακόν* und *malum*) umschrieben wird.

1. Das Böse im Rahmen höherer Ordnung

Zur Voraussetzung und ständigen Herausforderung im besonnenen Umgang mit dem Bösen gehört dessen *Einordnung* in eine umgreifende Ordnung. Im Rahmen eines umfassenden Ganzen kann es nicht nur neutralisiert werden, sondern auch eine positive Rolle spielen. Es erweist sich dann als Element eines höheren Systems und erhält von dort her seine Funktion. Dieser Grundtypus der Problemlösung hat sich bis in die Gegenwart hinein durchgehalten. Die Metamorphosen dieser Ordnungsdeutung werden wir unter den Stichworten „kosmologisch“, „naturwissenschaftlich“ und „ontologisch“ behandeln. Einige Beispiele sollen die Reflexionsfigur illustrieren.

a) Kosmologisch: Die Ordnungsidee der Antike

Literatur: Häring, 73–136; Rief; zu Augustin und Plotin Anm. 1.

Die Idee des geordneten Kosmos steht nicht nur im Mittelpunkt religiöser Mythen von Schöpfung und Zerwürfnis der Welt. Auf dem Wege fortschreitender Ent-mythisierung wurde sie im griechisch-hellenistischen Denken in verschiedener Richtung und über einen langen Zeitraum hin ausgebildet. Vorsokratiker und Pythagoräer, Cicero und Varro haben sie gestärkt. Die überaus erfolgreiche Philosophie der Stoa hat sie in ethisch praktischer Absicht ausgebaut zur Lehre von der rationalen Ordnung der Welt. Eingegangen ist sie schließlich in die universal ausgerichtete Ordnungs- und *Kosmosidee* der spätantiken Philosophie, die mit Plotin einen letzten hervorragenden Höhepunkt erreicht. Im Vergleich seiner Doppelschrift ›Über die Vorsehung‹ mit Augustins Frühdialog ›Über die Ordnung‹ (386) läßt sich die Grundidee exemplarisch ablesen.¹ In folgenden Grundgedanken kommen die Werke überein:

¹ Plotins Schriften sind zugänglich in: Plotins Schriften, übers. v. R. Harder, R. Beutler – W. Theiler, 6 Bde., Hamburg 1956–1971. Zitiert wird gemäß der (von Harder unabhängigen) klassischen Zählung: Enneade, Schrift, Paragraph. Die genannte Doppelschrift (III 2 und III 3) erscheint dort als Schrift 47 und 48. Andere Schriften

1. Der Gang der Dinge ist miteinander eindeutig *verkoppelt*, der Geschehenszusammenhang also immer „in Ordnung“:

Was Plotin eher voraussetzt, wird bei Augustinus vielfältig illustriert. Die Natur handelt in eindeutigen Folgeketten, im Prinzip genau berechenbar: sei es der Rhythmus für das Plätschern eines Bachs oder der Fall der Blätter. *Kein Zufall* formt die Gliedmaßen eines Insekts, kein Baum wächst grundlos. Das Reich der Zahlenverhältnisse (für die Antike von hoher Bedeutung) ist unwandelbar, Erweis für die Unsterblichkeit der Vernunft. Den Zufall also gibt es nicht (Häring, 81). Die Frage, worin diese Ordnung gründet, in einer umfassenden Weltvernunft (Stoa), einem letzten Weltprinzip (Plotin) oder in Gottes gütiger Führung (Augustinus), steht hier noch nicht zur Debatte.

Entscheidend ist zu sehen, daß diese Überzeugung nicht naiv, sondern bei antiken Schriftstellern *reflektiert* ist. Schon für die Vorsokratiker und Platon war die Vielfalt des Wirklichen ein ernstes Problem. Sie macht das Übel überhaupt erst möglich. Plotin weist auf Unglück, Leid, das Fressen und Gefressenwerden in der Natur, auf Unrecht, Armut und Krankheit hin. Auch Augustinus greift darauf zurück: auf Unrecht, Verdächtigung, Feindschaft, Verrat, Aufstand, Mord, Krieg und unsicheren Frieden. Für Plotin aber gehören Leben und Tod, Körperlichkeit und Krankheit, Vielfalt und Schlechtes nun einmal zusammen. Und diesem realistischen Prinzip entsprechend empfiehlt er den Kampf. „Gerettet wird, wer tapfer streitet, und nicht, wer betet“ (III, 2, 8). Und für Augustinus wird die Anfrage an die Weltordnung zur *Kritik am Kritiker* selbst. Intellektuelle und moralische Unordnung machen es unmöglich, die Ordnung der Welt zu erkennen. Wer unstet und ziellos dahintreibe, der gleiche einem Menschen, „der auf einem Mosaikboden steht, und dessen kurzer Blick nicht über den Umriss eines einzelnen Steinchens hinausreicht“ (I, 2, 3).

Ethisch gefärbte Antikritik also macht solchen Optimismus *inappellabel* und universal: „Wo waltet denn kein Gesetz?“ Er lebt aus der platonischen Teilhabeidee: „Wo nicht ein Abbild

allgemein s. Brown; zu Augustins Plotinismus s. Boyer, Mühlenberg; zur Schrift ›De ordine‹ s. Rief, Zuiderna. Die Schrift ist zugänglich in CCL 29, 87–137; ins Deutsche übertragen von C. J. Perl: A. Augu-

der wahrhaftigsten Schönheit? Und wo kein Maß?“ (I, 8, 26). So unbarmherzig aber die Folgerungen bei Plotin sind, der in stoischer Unerschütterlichkeit für das Leiden keinerlei Sinn hat („Alles ist nur Kulissenschieben und Szenenwechsel“ [III, 2, 17]), so sehr nimmt Augustinus entgegen dieser Apathie das Leiden des Menschen ernst, wenn auch unter Vorbehalt: Tränen haben ihr Recht; der Mensch bedarf der gütigen Führung. Und dennoch bleibt „in Ordnung“, was ist, weil es in den Kosmos des Weltablaufs eingeordnet ist. Die Ambivalenz dieses Ordnungsvertrauens, seine gleichermaßen entlarvende und stabilisierende Funktion, ist offenkundig. Dies zeigt sich am Problem der Gerechtigkeit noch deutlicher.

2. Der Gang der Dinge ist *gerecht*. Auch Unglück und Leid müssen also „in Ordnung“ sein: Solange die Menschen vom Kosmos her und ihre Geschichte als dessen geregelter Ablauf begriffen werden, bleibt die Idee einer *ausgleichenden Gerechtigkeit* – innerhalb dieses Kosmos realisiert – unangefochten. Sie ist selber ein kosmisches Gesetz. Dies gilt zunächst für Plotin. Es bringt Übeltat und Strafe in eine strenge, dreifach gestufte Korrespondenz. Jetzt schon erniedrigt sich der Täter; im Jenseits muß er sühnen. In einem zweiten Leben wird er durch gleiches Unrecht büßen. Rückschlüsse sind deshalb möglich. Der Arme war ein böser Reicher. Schicksal wird also als Strafe erklärbar.

Und Augustin, der neubekehrte Christ? Gerechtigkeit wird ja, solchermassen auf die Spitze getrieben, zum *sterilen Prinzip* und kann so vom biblischen, ungleich differenzierteren Problembewußtsein aus nicht übernommen werden (s. u. 154 f.). Dennoch hält Augustinus an dem allgemeinen Prinzip fest, daß „jedem je nach seinen guten und schlechten Taten das Seine zugeteilt wird“ (I, 7, 19). Damit aber ist die Frage nach dem Verdienst des Menschen, nach seiner Freiheit im Rahmen der Weltordnung gestellt.

3. Die Ordnung des Ganzen wird durch die *Freiheit* des Menschen nicht zerstört:

Das Prinzip von der einen, allumfassenden Ordnung ist weder hinreichend beweisbar noch widerlegbar. Es schließt Vielfalt gerade nicht aus. Aber alles einzelne ordnet sich in diesen *Plan* ein. Für Plotin ist dieser Einklang aus metaphysischen Gründen

aber so ist, dann stellt der Logos (etwa mit „Weltplan“ zu übersetzen) die Teile gegeneinander, bewirkt „Kampf und Schlacht“ (III, 2, 16). Augustinus kann das Eine, das er mit „Gott“ übersetzen müßte, so nicht in Anschlag bringen. Deshalb bleibt er beim Reflexionsbegriff der Ordnung. Er definiert sie theologisch. „Ordnung ist, wodurch alles gelenkt wird, was Gott gegründet hat“ (I, 10, 28); an anderer Stelle nennt er Ordnung einfach das, wodurch Gott alles lenkt. Auffällig ist, daß er die Ordnung in bezug auf Gott nun *formal*, ohne inhaltliche Präzision *definiert*. Der Akzent der Definition liegt so auf der Universalität. In Gottes Hand wird natürlich *alles* in Ordnung gelenkt. Wer diese Definition also annimmt und zugleich behauptet, das Böse durchbreche die Ordnung, setzt sich mit sich selbst in Widerspruch. Denn (man lese die Definition als These!) Ordnung (und nicht Unordnung) ist es, wodurch alles gelenkt wird (Häring, 113). Auch durch des Menschen Freiheit, so die Folgerung des neuplatonischen Christen Augustin, kann diese Ordnung nicht gestört werden. Ist der Mensch also noch frei?

Es ist wichtig, bei dieser Frage keine falschen Positionen aufzubauen. Zum modernen *Freiheitsbegriff* ist noch ein weiter Weg. Jedoch erscheint die Frage schon bei Plotin und Augustinus als Problem. Nach Plotin kann ja eigentlich überhaupt nichts Übles sein, das nicht Teil der universalen Ordnung wäre, weil der Weltlogos es so will. Vorsichtiger geht da Augustinus als Christ zu Werk, obwohl auch für ihn jede Unordnung auf höherer Ebene Teil einer umfassenderen Ordnung ist. Diese Ordnungsphilosophie führt zu einer *ästhetischen Betrachtungsweise*. Das Häßliche eines Bildes, die Gegensätze von Licht und Dunkel also, von Angenehmem und Erschreckendem, können nur noch dessen Dynamik steigern (I, 7, 18). Augustins Verachtung des (moralisch) Bösen können dessen ästhetische Rechtfertigung offensichtlich nicht verhindern. Die Frage nach der menschlichen Freiheit bleibt gestellt.

Plotin kann konsequenter bleiben. Die Weltseele regiert das All unfehlbar, hat also alles zu verantworten und ist über alle *Schuld* erhaben. Trifft sie den Menschen also nicht? Gedankenführung und Argumentationsstil machen an diesem Punkt deutlich, daß Plotin an ein *Grenzproblem* seines Weltkonzepts stößt. Er vergleicht den Weltplan mit dem Dichter und Regisseur, den Menschen mit dem Schauspieler, der den Part auf eigene Verantwortung hin spielt: gut oder schlecht. Und damit hat er zu-

gestanden, daß der Mensch über seine geschaffene Natur hinaus noch „ein anderes Prinzip (archē), ein freies“ hat (III, 3, 4): „In Wahrheit muß doch jeder Einzelne ein Einzelter sein. Es muß Handlungen und Überlegungen geben, die unsere eigenen sind. Die guten wie die bösen Taten des Einzelnen müssen aus ihm als Einzelnen kommen, und man darf nicht dem All ihre Hervorbringung zuschreiben – auf keinen Fall die der bösen“ (III, 1, 4). Man weiß sich an die besprochene Passage aus dem Buch der Weisheit erinnert (s. o. 19).

Plotin erkennt also eine eigenverantwortliche Freiheit des Menschen an. Aber dieses „freie“ Prinzip hat doch primär zu tun mit der Schuldfähigkeit zur Entlastung des Logos. Damit ist die wahre Freiheit, nach Plotin nämlich die Fähigkeit, Materie und Körperlichkeit zu überwinden, nicht abgegolten. Denn gerade wer an seiner Verantwortung für Böses behaftet wird, ist „unfrei“. Freiheit, das ist Plotins anthropologische Paradoxie, kommt dort nicht mehr zum Tragen, wo sich die Schuldfrage des Menschen, seine Unverrechenbarkeit zuspitzt. Hier nun kehrt sich Plotins Argumentationsrichtung um, so daß sein metaphysischer Ausgangspunkt ungeschmälert zur Geltung kommt. Die *Vorsehung* hat ihr Werk in steter Gegenwartigkeit immer schon vollendet. Auch die menschliche Freiheit kann sich ihr nicht entziehen. Absolute, der Ordnung selber mächtige Freiheit erscheint als Illusion. „Du magst meinen, es steht bei mir, mich für dies oder ein anderes zu entscheiden; indessen wofür du dich entscheiden wirst, ist mit in der Weltordnung befaßt; denn dein Anteil am All ist kein Augenblickseinfall, sondern wo du bist, wirst du *verrechnet*“ (III, 3, 3). Plotin, der Metaphysiker von äußerster Konsequenz, ist damit aller Empirie vorausgeeilt.

Für Augustinus verschiebt sich hier der Horizont. Zwar muß es auch das Schlechte geben. Vom Horizont des christlichen Glaubens aus lautet jetzt aber die Frage, *ob Gott das Böse liebt*. Zunächst antwortet er wiederum formal: genau das sei nicht in Ordnung, daß Gott das Übel liebt. Wenn es aber ist, muß es in dieser Ordnung aufgehoben sein. Ein Widerspruch? Für Augustinus bedeutet es eine ordnungstheoretische Differenzierung. Das Üble geschieht nicht aufgrund der Ordnung Gottes. „Erst nachdem es entstanden war, ist es in die Ordnung eingeschlossen.“ Im Blick auf die Sünde tritt diese Nuancierung noch deutlicher hervor: „Alle Naturen also hat Gott gemacht, nicht nur diejenigen, die in Gerechtigkeit und Tugend verharren, sondern

auch diejenigen, die sündigen werden: Nicht damit sie sündigen, sondern damit sie das Universum schmücken, gleich ob sie sündigen oder nicht sündigen.“²

Dieser Satz gibt präzise das *Problem* an, das zwischen einer moralischen und einer kosmologischen Weltbetrachtung bleibt. Zwar ist das Böse nicht verneint, aber ihm ist der Stachel genommen. Für Ijob bleibt kein Platz, eher für die übrige Weisheitsliteratur der kanonischen Schriften. Indem die ordnungstheoretische Reflexion sich selbst bestätigt, hat sie aber ihre Grenze erreicht. Sie versteht sich als die endgültige, aber transempirische Auskunft über den Sinn des Ganzen. Augustinus paßt diese Ordnungstheorie in seinen theologischen Ansatz eines monotheistischen Schöpfungsglaubens ein. Aber die Problematik von Bosheit und Sünde kann er nicht lösen. Bosheit oder Güte, das ist ein Problemzusammenhang, der am Ende zu einer universalen Ordnungstheorie dann doch quersteht. Ob die Freiheit des Menschen letztlich geleugnet, zum Lückenbüßer der Bosheitsproblematik degradiert, ob das Böse unangemessen relativiert wird, das hängt letztlich von ordnungsfremden Prämissen ab.

Hier ist vom jungen Augustinus die Rede, weil seine Begegnung mit dem Neuplatonismus den Gang der *abendländischen Theologie* bis in unsere Gegenwart hinein prägt. Die Frage ist deshalb bis in unsere Gegenwart hinein akut, ob eine ordnungstheoretische (in diesem Sinn kosmologische) Betrachtungsweise das Rätsel des Bösen löst. Schon der Vergleich zwischen Plotin und Augustin kann deutlich machen, daß diese ordnungstheoretische Denkfigur in verschiedene umfassende, philosophische oder theologische Konzeptionen integriert werden kann und ganz offensichtlich zunächst auch ohne „Überbau“ zu überzeugen vermag. So ist es auch heute noch eine erste, notwendige, vor-philosophische und vor-theologische Möglichkeit, das Schlechte im Blick auf den Lebensalltag zu bewältigen.

Auf folgende Gesichtspunkte sei verwiesen:

1. Der ordnungstheoretische Zugang kann an Alltagserfahrungen anknüpfen und lebenspraktische Maximen des Alltags aufnehmen. Nichts, das im Alltag geschieht, ist auf sich bezogen übel, sondern als Gutes oder als Übel *situationsgebunden*. Es ist geradezu lebensnotwendig, unser Tun und Erleiden in umfas-

sendere Zusammenhänge einzuordnen. Ungezählte Erscheinungen des Alltags, die schmerzhaft oder zerstörend wirken, sind im Rahmen umfassenderer Funktionssysteme immer schon akzeptiert, weil sie als unausweichlich oder als nützlich und lebensnotwendig gelten. Auf zahlreiche Beispiele ließe sich verweisen. Nicht nur die Übergänge zwischen Gift und Medizin sind fließend. Auch der Schmerz kann vor größerem Schaden behüten. Leiden und Entbehrung führen oft genug zur größeren Reife. Was zudem den einen niederdrückt, richtet den anderen auf.

Für umfassende Funktionssysteme lassen sich zahlreiche, in sich grausame Zusammenhänge anführen, ohne die nach allgemeiner Überzeugung das Leben überhaupt nicht funktionieren würde. Nur durch Fressen (und Gefressenwerden) bleiben Kreislauf und Zukunft des organischen Lebens gewahrt; ohne Aggression keine Möglichkeit des Überlebens; ohne den Tod für den Menschen keine Überlebenschance auf dieser Erde; und überhaupt: Werden und Vergehen bestimmen den *Kreislauf* der uns alle tragenden *Natur*. Über Banalität oder Tiefsinn der einzelnen Beispiele sei hier nichts gesagt. Unbestreitbar aber ist, daß das Böse nicht verdinglicht werden kann. Auch unser Wohl und Glück bleibt in wechselseitige Prozesse des untergeordneten Vor- und Nachteils eingebettet. Das gehört gewiß zu den Basissätzen einer (von einem Grundvertrauen zur Wirklichkeit getragenen) *Lebensweisheit*. Und allein diese Weisheit kann es ermöglichen, mit den Widrigkeiten des alltäglichen Lebens in produktiver Weise fertig zu werden, auch das Üble – in bestimmten Grenzen zumindest – als sinnvoll und nicht als Widerlegung allen Lebenssinns zu begreifen. Unterhalb dieser Schwelle der Lebensintegration gerät die Lebensfähigkeit menschlicher Individuen und Gemeinschaften in Gefahr.

2. Dieser Zugang hat ferner den Vorteil, daß er den *Kosmos*, die in der Natur gegenseitig verschränkte Vielfalt der Geschehensabläufe als *Anschauungsmodell* zu Hilfe nimmt. Der Verweis auf diese übergreifende Ordnung ist von archaischer Überzeugungskraft und *religiöser Valenz*. Auch im Zeitalter der Raumfahrt trägt der Kosmos die (wenn auch ambivalenten) Züge eines Verfügtseins in den erschreckenden und faszinierenden Gang der Dinge selbst, so nüchtern oder fromm man ihn auch interpretiert.

Urteilenden selber abhängt. Die je umfassenderen Gesichtspunkte und die Wahrheit des Ganzen sind ja nicht eindeutig, durch partikuläre Erfahrungen und Interessen, durch umfassende Wertsysteme und Vorzugswahlen bestimmt. Plotin und Augustinus haben ihre Analysen deshalb mit moralischen Appellen verbunden, sich durch Ordnung im eigenen Leben der umfassenderen Erkenntnis zu öffnen. Sie nehmen dadurch die unüberholbare Frage wahr, welches nun das *entscheidende* Übel sei, und welche Verhältnisse das letzte Wort haben. Die ordnungstheoretische Diskussion kann im Blick auf das Böse nicht von inhaltlichen Fragen absehen.

4. Einer ordnungstheoretischen Diskussion des Bösen, den Auskünften einer auf Lebenszusammenhänge achtenden Erfahrung kommt also eine *unverzichtbare Aufgabe* zu. Sie weckt den Sinn für die Relativität des Bösen und bringt die Diskussion auf eine wichtige, weil kontrapunktische und selbstkritische Spur. Ohne solche Klärungen ist auch heute ein philosophisches oder theologisches Gespräch nicht möglich. Andererseits ist die *Grenze* dieses Ausgangspunktes zu sehen. Die Frage nach der Gesamtordnung hilft, den Normalablauf eines in Regelerfahrungen integrierten und stabil gehaltenen Lebens zu verstehen. Für Grenzerfahrungen aber und den Zusammenbruch ganzer Regelsysteme, für Tod und Vernichtung Betroffener, für das Grauen der menschlichen Geschichte bietet sie nicht das angemessene Instrumentarium, weil dann ihre eigenen Voraussetzungen in Frage stehen. Auschwitz einer ästhetischen Betrachtungsweise zu unterziehen, wäre blanker Zynismus.

Gewiß, die Ordnung und die Schönheit des Kosmos, eine letzte ausgleichende Gerechtigkeit, ein alles tragender Logos können auch dann noch behauptet werden. Sie sind aber dann in einem den Kosmos prinzipiell *überschreitenden* Prinzip zu verankern und der unableitbaren menschlichen Freiheit auszusetzen. Die Wirklichkeit bestätigt sich dann nicht mehr selbst. Ob das All letztlich nicht in einem Un-zusammenhang endet, bleibt dann offen. Von dieser Offenheit ist bei Augustinus einiges zu spüren. Und nicht ohne Grund sollte gerade er das Problem später noch weiter vorantreiben. Zuvor aber werden wir einen Brückenschlag in unsere Gegenwart versuchen.

b) Naturwissenschaftlich: Der Preis einer funktionierenden Wirklichkeit

Literatur: Habermas; Horkheimer; Horkheimer – Adorno; Kuhlmann; Stork; Weber; Zimmerli; zur Aggressionsproblematik: Denker (1974; 1975); zu Hobbes, Darwin, Freud: Anm. 3–5.

Die Naturwissenschaften erreichen ihre Erfolge durch den konsequenten Willen, jedes Phänomen als Ergebnis einer Wirkursache, zumindest als Element eines definierten Geschehenszusammenhangs zu begreifen. Ihr objektiviertes Wissen stellen sie einer Technik bereit, die ebenso konsequent nach Plan und Einsatz bestimmter Ursachen beabsichtigte Wirkungen erzielen will. „Naturgesetze“, also sich immer wieder bestätigende Regeln des Naturgeschehens, mathematisch formalisierbar und deshalb im Sinne empirischer Wissenschaften allgemein gültig, bieten das Ordnungssystem und somit die praktikablen Informationen, um *Geschehensabläufe voraussagbar* und verfügbar zu machen. Was an Naturgeschehen kausalursächlich (oder genetisch) erklärt werden kann, gilt als erklärt und – soweit die Kategorie verwendbar ist – auch sinnvoll. Der Kosmos ist rational begreifbar geworden, begriffen als ein im Prinzip einheitliches System der Abläufe, das als konstant angesehen und immer weiter in den Makro- und Mikroraum hinein verfolgt werden kann. Daran zu zweifeln erschiene – innerhalb der Grenzen des Kosmos – völlig absurd. Die Kategorie der Ursache wird zur spätesten Säkularisierung des göttlichen, schaffenden Prinzips (Denker [1975], 74). Solche Sinnerklärung aber funktioniert zumindest so lange, als die Normalsituation des Alltags nicht durchbrochen ist und gefragt wird, warum das alles so sei, wie es ist, oder so erklärt werde. Auch der Fortschritt fordert seinen Preis und seine Opfer. Ihn zu zahlen scheint die Sache wenigstens so lange wert, als wir dessen Nutznießer sind.

Unterschiede zum antiken Ordnungsdenken seien hier nicht eingegeben. Die Kosmologie gilt nicht mehr als *Topos* der Theologie. Das kosmomorphe Weltbild ist abgelöst (*Topitsch*), das Weltall am Ende eines langen Prozesses – nicht ohne Einfluß der biblischen Tradition – entgöttert. Die Natur haben wir uns in einem ungeahnten Maße verfügbar gemacht, indem wir sie dem Zugriff unserer Vernunft unterwarfen. Ihre *Entzauberung* (M. Weber) ist auch dort nicht zum Stillstand gekommen, wo

die Wurzeln und Baupläne unseres biologischen und psychischen Lebens bloßgelegt werden. Schon für die alltägliche Erfahrung des Bösen konnte diese Entwicklung nicht ohne befreiende Wirkungen bleiben. Auch Kulturkritiker können dies nicht verkennen. Es ist ja keine Frage, daß dieser Prozeß der Rationalisierung den Menschen Ängste genommen und die Lebensverhältnisse entschieden verbessert hat. Krankheiten und Naturkatastrophen gelten nicht mehr als Geißeln Gottes, Pest und Sonnenfinsternis nicht mehr als Repräsentanten eines von jenseits gelenkten Verderbens. Dem öffentlichen Hexen- und Besessenheitsglauben ist der Boden entzogen. Dämonen bevölkern unsere Umwelt nicht mehr. Nach wie vor können Gläubige die Natur als Buch Gottes lesen. Doch jetzt ist sie nicht mehr unberührbarer Ort, sondern Zeugin einer ihr gegebenen, durch sie realisierten, *geschlossenen Ordnung*. Wir durchschauen in wachsendem Maße den Gang der Dinge und greifen in ihn ein. Die Machbarkeit der Lebensumstände ist gleichbedeutend geworden mit der Beherrschbarkeit des Bösen: Bestätigung der in der Neuzeit zum Siege kommenden Fortschrittsidee (Blumenberg). Vor aller Kritik an Wissenschaft und Technik müssen diese Erfolge genannt und anerkannt werden.

Über Geschichte und Gründe dieser fortschreitenden Rationalisierung kann hier nicht gehandelt werden. Es muß M. Webers Hinweis genügen, daß der Beginn eines solchen Prozesses eng mit dem Theodizeeproblem verbunden ist (405). Eine Analyse der biblischen wie der griechischen Tradition könnten nach Habermas (I, 262–298) verständlich machen, warum dieser Prozeß gerade dort eine so dominierende Stellung erringen konnte, wo das kognitive Potential griechischer Welt-Anschauung und das ethische Potential jüdisch-christlicher Weltbeherrschung aufeinandertrafen. Diese „konsequente Anwendung der durch ethische und kognitive Rationalisierung errungenen Denkweise auf profane Lebens- und Erfahrungsbereiche“ (297) kann als Triumph jener Ordnungs idee angesehen werden, von der die Rede war. Allerdings wissen wir seit Horkheimer-Adorno auch von der *fatalen Dialektik*, in der dieser Rationalisierungsprozeß – als Bekämpfung allen Übels vorbehaltlos legitimiert – selber zum Erzübel wird, weil er sich als gesellschaftlicher Prozeß verselbständigt, Natur und Mensch unter dem Schein des Fortschritts instrumentalisiert und die Wahrheit den Zwecken unterordnet. „Die Selbsterhaltung des Individuums setzt seine

Anpassung an die Erfordernisse der Erhaltung des Systems voraus“ (Horkheimer, 96). Wenn alles, was ist, wie Augustinus und Plotin schon sagen, „in Ordnung“ ist, dann bleibt Einordnung wohl als letzte Rettung. Und sollte sie zum Untergang des Individuums führen, auch dies wäre um der Funktion des Systems willen gut. Wissenschaft und Technik sind damit nicht widerlegt, wohl aber die Verselbständigung der instrumentellen Vernunft und deren blinde, ein nicht mehr steuerbares System aufbauende Dynamik. Denn ihr gegenüber stellt sich die Frage nach Gut und Böse erneut. Wo die Funktion eines Systems dessen Teile legitimiert, erhält das Böse sein Recht, indem man es funktionieren läßt. Das Böse aufheben heißt für das Individuum dann, mit ihm leben. Und je mehr im Verlauf der Neuzeit das Böse magischen Bereichen entzogen und im Weltgeschehen konkretisiert wird (von dem ethischen Problem sehen wir hier noch ab), desto unbarmherziger wird den Menschen bedeutet, womit sie zu leben haben. An drei Beispielen sei dies verdeutlicht:

1. Th. Hobbes (1588–1679) entwirft mit seiner Staatslehre eine Konflikttheorie, in der das Böse und dessen Überwindung unter den Denkbedingungen der Neuzeit zum Austrag kommt. Der Ausgangspunkt ist ebenso pessimistisch wie undifferenziert. In seinem Staatsgebilde, vorgestellt im ›Leviathan‹ (1651),³ ist der Schein des friedlichen Zusammenlebens zerbrochen. Das Böse ist in der Natur des Menschen; denn er ist von Grund auf Individualist, *konkurrierendes Wesen*, dem Menschen ein Wolf. Deshalb ist die Frage zu beantworten, wie wir den Krieg aller gegen alle verhindern können. Gegen das Böse also ist anzugehen. Eine höhere Ordnung muß durch den Menschen geschaffen werden. An die Stelle des Kosmos oder der Sozialität des Menschen tritt jetzt die rechnende und planende Vernunft, die „natürliche Gesetze“ erschließt, ihre Einsicht in Verträgen und im Rechtsverzicht realisiert. Sie kriecht den Staat: „Die Verträge, welche die Teile dieses Staatskörpers verbinden, sind

³ Leviathan or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil; erreichbar in: Th. Hobbes, Opera philosophica quae latine scripsit omnia; Hrsg. v. W. Molesworth, London 1839–1845, 5 Bde. (Nachdr. Aalen 1961); deutsche, hier zitierte Übersetzung: Th. Hobbes, Leviathan. Erster und zweiter Teil, übers. v. J. Mayer, Nachw. v. M. Dießelhorst, Stuttgart 1970; Lit. s. Koselleck – Schnur.

jenem bei Erschaffung der Welt von Gott gebrauchten Machtworte gleich: Es werde, oder: Laßt uns den Menschen machen“ (Hobbes, 6). Dieser Staat, durch den „der natürliche Mensch geschützt und glücklich gemacht werden soll“ (ebd. 5), sorgt nun mit eiserner Hand für Ordnung. Streben nach Macht und Unterwerfung unter diese Machtansprüche sind seitdem die entscheidenden ordnungstheoretischen Kategorien neuzeitlicher Staatslehren geblieben (Pannenberg [1983], 440). Die Frage aber bleibt offen, ob das Böse nur überwunden oder als Herrschaft des Staates potenziert ist, ob nicht Aggression und Gegenaggression in einen gefährlichen Kreis zusammengeschlossen sind, statt daß die Vernunft des Staates ihn durchbricht (Hacker). Dieses Problem aber ist aus der inneren Logik der Theorie nicht mehr entscheidbar, so daß sie letztendlich den Terror der Machthaber legitimiert und der „Brutalisierung der modernen Welt“ (Hacker) Vorschub leistet. Der starke Staat funktioniert, jedenfalls nach den Maßstäben einer berechnenden Vernunft.

2. Allerdings waren zu Hobbes' Zeiten weder der Geschichte noch der Staatslehre ontologische Dignität zuerkannt. So kommt die ordnungstheoretische Diskussion des Bösen – von Leibniz noch in traditionellen Bahnen gehalten – erst durch die Evolution von *Ch. Darwin* (1809–1882) in Bewegung.⁴ Aus C. Linnés (1707–1778) Naturlehre wird jetzt Naturgeschichte. „Evolution“ heißt von nun an das alles Leben umfassende Prinzip. Der Durchbruch zu einer empirisch unterbauten dynamischen Kosmosidee, verstanden als die universale Selbstbewegung des Lebens, ist gelungen. Doch diese Einheit des Lebens erweist sich als eine Einheit mit doppeltem Boden. Denn die Entwicklung der Arten geschieht im Konflikt, durch „natürliche Zuchtwahl“ erzwungen, gesteuert durch den „*Kampf ums Dasein*“, wie die klassische, wohl verschärfte Übersetzung des Darwinschen „struggle for life“ lautet (Heberer [1963], 685 f.). Dieses Grundprinzip, dem Grundprinzip der Konkurrenz im liberalistischen Wirtschaftssystem merkwürdig gleichsinnig, deshalb von K. Marx (in einem Brief vom 16. 1. 1861 an Lassalle) mit einiger Ironie

kommentiert, galt ihm als der entscheidende schöpferische Faktor der Evolution. Darwin hatte als erster – allerdings im Anschluß an Th. Malthus – das elementare und lebenswichtige Phänomen des Kampfes in die Grundordnung des Lebens als unverzichtbar integriert. Damit aber war auch der Friede der Natur gestört, der Konflikt als fundamentales biologisches Elixier postuliert und anschaulich gemacht, obwohl auch nach Darwin Sympathie und soziales Verhalten höheren Tieren und Menschen angeboren sind.

Was Darwin allerdings als Ergebnis seiner Forschungen darlegte, riß ein Problem auf, das nun nicht mehr im Sinne des ersten Kapitels der Genesis beantwortet wurde. Denn daß die Welt gut sei, wird jetzt zweifelhaft. Ohne Kampf und Aggression, ohne dieses Böse also, können Art und Individuum nicht leben. Das Leben braucht Vernichtung und Tod. Warum aber ist die Natur so *grausam* eingerichtet? Es ist eine Frage, die sich bis in die Philosophie unseres Jahrhunderts durchgehalten hat (Jaspers). Und es wird wichtig sein, die Frage als Frage lebendig zu halten. Andernfalls wirkt die Auskunft der Evolutionstheorie als Entschuldigung und zugleich als Norm eines ebenso rücksichtslosen, das Individuum der Art nachordnenden Lebensstils. Kurz, der in der Naturwissenschaft plausible Satz von der Relativität des Bösen im Leben der Natur muß auf seine eigene Dialektik überprüft werden, die der objektivierenden, Mittel und Zwecke berechnenden Vernunft verborgen bleibt. Es gilt zu sehen, daß dieses „naturwissenschaftliche Modell nicht frischfröhlich und uneingeschränkt auf die Gesellschaft übertragen werden kann“ (Adorno [1982], 87). Doch ist hier noch ein Schritt weiterzugehen.

3. Die Entzauberung der Welt hat zu einer Entdinglichung und Dynamisierung des Bösen geführt. Zum Schlüsselwort wird mehr und mehr der *Konflikt*. Während Hobbes ihn aus staatspolitischem Interesse zwischen den Individuen ansetzt, dessen bösen Charakter nicht verhüllt und den aus Vernunft geborenen Leviathan für Abhilfe sorgen läßt, entdeckt ihn Darwin schon vor aller Vernunft, sozusagen im Rücken der Menschheit, in allem Lebendigen als fruchtbaren Lebenskampf. Die Frage nach gut oder böse zu stellen ist jetzt schon sinnlos, wenn auch die Anwendung auf Mensch und Gesellschaft offen (gerade deshalb

⁴ The Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of favoured Races in the Struggle for Life, London 1963; deutsch: Ch. Darwin, Die Entstehung der Arten durch natür-

psychische Struktur der Menschen eine neue Konflikttheorie.⁵ Damit ist schließlich auch der innere Friede des Individuums gestört. Eine zentrale Stellung nimmt dabei Freuds Verständnis von den *Trieben* ein, die er als „psychische Repräsentanz einer kontinuierlich fließenden innersomatischen Reizquelle“ (II, 16) definiert. Am Ursprung des Geschehens wirken ständige Antriebe als materielle Energie, auf der Ebene des „Psychischen“ unter bestimmten Gesichtspunkten und Zielen gebündelt. Nach dem Prinzip von Energie und Gegenenergie läuft dann das innerpsychische Geschehen ab, das in Freuds (mindestens zweimal korrigierter) Trieblehre interpretiert wird. Offensichtlich unternimmt er stets neu den Versuch, ständige Konflikterfahrungen, die sich *im* Individuum abspielen, auf seine innerbiologischen Ursachen hin zu analysieren. Das Problem einer herzustellenden Ordnung bedarf dann zusätzlicher, bio-transzendenten Gesichtspunkte. Allerdings lassen sich auch für Freud innere von äußeren Konflikten nicht angemessen trennen. Bezeichnen-derweise werden deshalb Freuds und andere Theorien über innerpsychische Konfliktprozesse zur Basis für ein Problem, dessen Schlüsselwort bis in die Gegenwart hinein *Aggression* lauten sollte. In der gebotenen Kürze kann auf die Diskussion nur sehr knapp eingegangen werden.

Ein erster Hinweis betrifft Freud selber. Die Ganzheit seelischer Prozesse konstituiert sich nach ihm in einer stets unabgeschlossenen Entwicklung, einem stets neu zu findenden Ausgleich von Wunsch und Wirklichkeit (Jones II, 378). In seinen theoretischen Entwürfen zu Wesen, gegenseitigem Zusammenhang und individueller Entwicklungsgeschichte der von ihm postulierten Triebe, mit seiner Zuordnung von Bewußtem, Vorbewußtem und Unbewußtem, seiner Verhältnisbestimmung von Lust und Realität, und schließlich seiner Instanzentheorie von Es, Ich und Über-Ich, immer geht er von einem Grundmodell des *innerpsychischen Konflikts* aus, der der Idee eines isolierten Aggressionstrieb vorausliegt. Damit sollte er den theoretischen Fragehorizont der Aggressionsdiskussion weitgehend bestimmen.

⁵ Wir zitieren nach A. Mitscherlich u. a. (Hrsg.), S. Freud, Studienausgabe (thematisch geordnet), 10 Bde., Frankfurt a. M. 1969–1978. Wichtig sind vor allem Bd. III (1975: Psychologie des Unbewußten) und Bd. IX (1974: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion);

Ein zweiter Hinweis betrifft den *Begriff der Aggression*. Er wird in Theoriebildung und Diskussion vielfältig und widersprüchlich definiert. Mit Erfolg hat er sich allen Versuchen entzogen, ihn in spezialisierte Fachwissenschaften einzumauern. „Aggression“, der alte völkerrechtliche und militärische Begriff (= „Angriff“) hält 1908 durch E. Simmel bzw. A. Adler (1870 bis 1937) als Qualifikation eines „Triebs“ Einzug in die psychologische Theoriebildung (Denker [1975], 30) und beginnt (durch das Interesse von Soziologie, Verhaltenswissenschaften, Pädagogik und Friedensforschung) seit den vierziger Jahren ein Eigenleben zu führen, indem er nun seinerseits verschiedenste Wissenschaften thematisch integriert.⁶

Vom Ursprung in einem angreifenden *Subjekt* her gesehen kann er Angriffstendenz (Wunsch, Absicht, Gefühle), Angriffsbereitschaft (= „Aggressivität“) oder das Angriffsverhalten (die Handlung im Wort, symbolischen Verhalten, in der Tat) bedeuten. Vom Ziel, also dem angegriffenen *Objekt* her gesehen ergeben sich wichtige Unterscheidungen. Zwar kann alles zum Objekt einer Aggressionshaltung werden. Im Zentrum unserer (auf das Verhalten von Menschen bezogenen) Frage steht die „*intraspezifische*“ Aggression, also der Angriff des Menschen auf Menschen, der von der Verhaltensforschung her mit der Aggression zwischen Tieren derselben Gattung in Korrelation gebracht wird. Weitgehend offen bleibt die Frage der „*extraspezifischen*“ Aggression, also das Angriffsverhalten zwischen Lebewesen verschiedener Gattung mit den Phänomenen des Beuteverhaltens, der Angst und der Verteidigung.

Aus diesen Hinweisen wird schon deutlich, daß „Aggression“ nicht eine Handlung an sich definiert, sondern sie (von Absicht, Ausdruck und Wirkung her) in einen *zerstörerischen Zusammenhang* stellt. Eine aggressive Handlung will (und bewirkt) physische, psychische oder soziale Schädigung, Minderung, bis hin zur Zerstörung (Mitscherlich [1970], 13). Damit wird aber zugleich verständlich, warum das Problem der Aggression so vielfältig, so kontrovers und von den verschiedensten Ansätzen her

⁶ Neben den einführenden Veröffentlichungen von Denker s. zur Aggressionsproblematik vor allem A. Mitscherlich; A. u. M. Mitscherlich; ferner Michaelis; Rattner (1972), Hacker. Auf verschiedene wei-

behandelt wird. Im Rahmen der empirischen, vor allem der anthropologisch orientierten Wissenschaften ist der Begriff zum Platzhalter dessen geworden, was wir zu Beginn als böse bzw. als schlecht definiert haben, allerdings auf die Perspektive sich verhaltender Subjekte zugespitzt. Denn im Unterschied zur traditionellen philosophischen (also ordnungstheoretisch vermittelten) Fragestellung wenden sich Psychologie und Verhaltensforschung der Empirie zu. Tatsachen und Handlungen müssen im Rahmen kohärenter, auf erfahrbare Wirklichkeit bezogener Theorien plausibel werden. So kehrt aber die alte Frage in das empirisch geschärfte Bewußtsein zurück, ob nämlich das Böse als Böses erfahrbar ist. Die rationale Entdinglichung des Bösen wird von der Suche nach dessen positivem Anhalt begleitet.

So wird verständlich, daß nun die Frage nach einem entsprechenden Instinkt bzw. Trieb verstärkt zurückkommt, auch wenn man ihn in szientistischer Objektivität nicht böse nennt. Er wäre dann die angemessene innerweltliche Erklärung für ein aggressives Handeln. Freud postuliert für bestimmte wiederkehrende, elementare Handlungsabläufe „Triebe“ und bestimmt sie als Regungen, die „auf die Befriedigung gewisser ursprünglicher Bedürfnisse zielen“ (IX, 41). Und so lag es nahe, auch einen *Aggressionstrieb* in das „Parlament der Instinkte“ (K. Lorenz) einzuführen. Kann aber die Aggression einem ursprünglichen Bedürfnis entsprechen, oder wird sie nicht erst als Mittel zu einem lebensfördernden Zweck verständlich? Mir scheint, daß mit diesem Problem zugleich die Grenze der Relativierung des Übelen auf ein umfassendes Ganzes angegeben ist. Daß die Natur und das Leben in ihren Abläufen rational durchschaubar sind, das ist spätestens seit Freud wieder ungewiß.

S. Freud nämlich setzt sich von Anfang an mit Phänomenen der Aggression auseinander, ordnet sie bis 1915 als Sadismus und Masochismus seiner Theorie vom Sexualtrieb unter, dann in der Polarität zur Libido den Ichtrieben zu: „Das Ich haßt, verabscheut, verfolgt mit Zerstörungsabsichten alle Objekte, die ihm zur Quelle von Unlustempfindungen werden“ (IX, 100). Über Gut und Böse des Triebes kann jedoch nichts ausgesagt werden. Denn entscheidend ist der hochkomplizierte, biographisch individualisierte Prozeß, der die Antriebe des ES im Widerspiel zum ÜBER-ICH ins ICH hinein integriert – oder

als gesund oder krank, reif oder unreif entschlüsselt: bei der Frage also, ob ein hochkomplexes inneres Ordnungsgefüge glückt oder nicht. Aber *daß* es glückt, das kann Freud aufgrund empirischer Daten gerade nicht mehr voraussetzen. Die nach Mittel und Zwecken ordnende Vernunft stößt an ihre Grenze. Dies wird aus Freuds Theorieentwicklung in exemplarischer Weise deutlich.

c) Anthropologisch: Grenze zwischen Leben und Tod

Literatur: Denker (1974); Hacker; Mitscherlich; Rattner (1970/72).

A. Adler (1870–1937), der sich wegen der Aggressionsproblematik 1911 von Freud trennte,⁷ schrieb schon 1908 die handfesten Worte: „Nach mancherlei tastenden Versuchen gelangte ich zur Anschauung, das Entscheidende im Leben des Kindes und des Erwachsenen sei seine Stellung zu den vor ihm liegenden Aufgaben. Wie einer diese Aufgaben anpakt, daran kann man ihn erkennen“ (1973, 53). Der Mensch wird von seinem „anpackenden“ Verhalten her definiert. Er steht nach Adler im Zwiespalt von „Minderwertigkeitsgefühl“ und dessen „(Über)kompensation“. „Männlicher Protest“ und „Geltungsstreben“ spielen neben dem begrenzenden „Gemeinschaftsgefühl“ eine zentrale Rolle. Der Mensch findet seine Identität, indem er seine *Macht-Ohnmacht-Beziehung* zum anderen definiert, und dies tut er in jeder Tätigkeit. Seine Haltung hat für Adler deshalb „immer etwas Angreifendes“, also Aggressives. „Ich nannte die Summe dieser Erscheinungen den ‘Aggressionstrieb’, um zu bezeichnen, daß der Versuch einer Bemächtigung,

⁷ Bezuggenommen wird im folgenden auf Adlers Vortrag in Salzburg (1908): Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose, in A. Adler – C. Furtmüller, Heilen und Bilden. Ein Buch der Erziehungskunst für Ärzte und Pädagogen, 1913, 1928, NA Frankfurt 1973, 53–62. Wichtig sind ferner: Die Theorie der Organminderwertigkeit und ihre Bedeutung für Philosophie und Psychologie (1907), a. a. O. 42–52; Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie, 1912, 1927, NA mit einer Einführung von W. Metzger, Frankfurt a. M. 1972.

einer Auseinandersetzung damit zur Sprache käme“ (ebd.). In ihn fließen also nicht nur die explizit destruktiven Erscheinungen ein. Er speist die Grundhaltung des Menschen, beherrscht dessen gesamte Motilität, das Bewußtsein. So ist der Aggressionstrieb allgegenwärtig, nicht nur selbständiges, andere Triebe in Dienst nehmendes Movens, die in allen Handlungen und Strebungen wirkende Grundenergie. Der Weg aller Befriedigung läuft über ihn als eine „Summe von Empfindungen, Erregungen und deren Entladungen, deren organisches und funktionelles Substrat dem Menschen angeboren ist“ (1973, 58).

Der theoretischen Fundierung dieser These sowie deren späterer Modifikation nachzugehen ist nicht unsere Aufgabe. Was Freud als analytisches Instrumentarium benutzte, um die innerpsychische Konstitution des Menschen in differenzierten Überlegungen und Beobachtungen zu entdecken, das wird bei Adler zur ganzheitlichen (und wohl auch summarischen) Definitionsschematik des menschlichen Charakters nach außen. Sein Aggressionsbegriff ist einerseits ausgehöhlt, weil er nicht nur Zerstörung, sondern alle Befriedigung umgreift. Andererseits wird er zum Repräsentanten eines Menschenbildes, das vom Individualisten Hobbes, vom Lebenskampftheoretiker Darwin, von der ökonomischen Konkurrenz aller gegen alle mehr übernommen hat, als Adler (angesichts seiner pädagogischen Ambitionen) lieb sein kann. Daß er sich auf Nietzsches ›Wille zur Macht‹ beruft (1972, 50 f.), desavouiert ihn nicht. Es entlarvt aber das Grundproblem, daß hier nicht von der Psychologie Empirisches zu einem Menschenbild beigetragen, sondern daß Empirisches von einem bestimmten Menschenbild her entschlüsselt wird. Zum Leben gehört eben die Aggression als *prinzipiell wertfreie Angriffskraft*. Sie ist ein gesundes Element normalen Verhaltens.

Hier ist nicht die Frage zu entscheiden, welche Berechtigung dieser Aussage als einer therapeutischen oder pädagogischen Arbeitshypothese zukommt. Sozialwissenschaftler und Friedensforscher werden jedoch aufmerken und fürchten, solch urgesunder Aggressionsjubiläum könne die Menschheit vernichten, bevor sie sich ausgetobt hat und erwachsen geworden ist. Leider hat sich Adler auf breiter Basis *durchgesetzt*. Aggression gilt weithin und undifferenziert als ein lebenskonstitutives Element. Ohne Aggression, wie *Hacker* sagt, kein Leben, weshalb er Aggression

den verschiedensten individuellen und kollektiven, sozial gelernten und sozial vermittelten Formen von Selbstbehauptung bis zur Grausamkeit ausdrückt“ (73). Dabei übersieht er, daß Selbstbehauptung Zerstörung nicht notwendig beinhaltet. *Schultz-Henke* baute Adlers Ansatz aus, indem er auf die motorischen Bedürfnisse des Kindes zurückgriff und aus ihnen die „aggressive“, aber keinesfalls feindselige Tendenz des Geltungsstrebens erklärte. Warum aber ist dann noch die Rede von „Aggression“?

Zu Recht wird der Empiriker antworten: Weil sich die Voraussetzungen und Erklärungsmodelle des Zerstörenden anders nicht eingrenzen lassen. Wie die Schädigung des Andersn eine graduell nach oben und unten kaum abgrenzbare Skala von Wirkungen umfaßt (und die Wirkung nie voll voraussagbar ist), so gibt es eine gleitende Skala des Verhaltenswillens, die nur im breiten Kontext positiver Zwecke Konturen erhält. Dies zeigt sich am reichen Schatz der *Unterscheidungen*, mit denen Aggressionstheorien arbeiten müssen. Mit Hilfe von primärer und sekundärer Aggression wird dann zwischen Ichstrebungen und eigentlichen Zerstörungstendenzen unterschieden. Der Zusammenhang beider aber bleibt ungeklärt. Instrumental erklärbare Aggression (K. Lorenz' sogenanntes Böse) wird gegen die eigentlich bösartige abgesetzt. Naturwissenschaftliche Analysen müssen aber die Frage offenlassen, wie es zu letzterer kommt. Aggression wird dann – wie in Hackers Zirkulationsmodell – als Gegenaggression verstanden. Der Zirkel aber vermag dem Aggressionsursprung gerade nicht mehr zu Leibe zu rücken. Die These von Dollard schließlich, daß alle Aggression durch Frustration ausgelöst werde, scheitert trotz aller Differenzierungen an der Tatsache, daß in frustrationsfreien Räumen die Aggression nicht verdampft. Der Verdacht läßt sich nicht ausräumen, daß im Kern des Lebens die Selbstzerstörung angelegt ist, gleich ob man die Aggression verniedlicht oder ihr Lob in peinlichem Pathos singt (Storr). Solange die Rolle der Gesellschaft nicht ebenso kritisch mitbedacht wird wie das unrückführbare Moment menschlicher Freiheit, versprechen die Lösungen mehr, als sie einlösen können. Darin liegt ihr Problem, nicht in der Tatsache, daß sie in sich falsch oder unsinnig sind. Theoretiker wie Mitscherlich, Adorno und E. Fromm haben dies richtig erkannt. Nicht wer Psychologie (welcher Richtung auch immer) vorträgt,

und die ihnen *notwendigerweise* entstehenden Probleme entdeckt.

Wir setzen noch einmal bei S. Freud ein, der 1920 seine Triebtheorie wieder revidiert. Erstaunliches geschieht. Denn der passionierte Wissenschaftler versucht nun – in ›Jenseits des Lustprinzips‹ – eine Gesamtdeutung des Seelenlebens, die „metapsychologisch“ ans Werk geht: „Was nun folgt, ist Spekulation, oft weit ausholende Spekulation, die ein jeder nach seiner besonderen Einstellung würdigen oder vernachlässigen wird“ (III, 234). In einer Art Befreiungsschlag stellt er nun die ganze Psychologie in die Grundspannung von Leben und Tod. Triebe nennt er nun konservativ; sie drängen nicht nur zur Wiederholung, sondern auch zurück in den Zustand, der vor den Konflikten herrschte, in den Ursprung des Lebens überhaupt. Was aber ist dieser ihr Ursprung? Freuds lapidare Antwort lautet: „*Das Leblose war früher da als das Lebende*“, deshalb: „*Das Ziel alles Lebens ist der Tod*“ (III, 248). Die Todestriebe stürmen voran, die Lebenstribe zaudern (III, 250); die Verhältnisse erscheinen nun verkehrt. Das Leben der Menschen ist am Tode orientiert.

Natürlich ergeben sich jetzt *methodische Schwierigkeiten*. Analytisch, mit den Methoden des Messens und des Experiments, ist dieser Todestrieb nicht verifizierbar. Der Lebenstrieb hingegen (in welchen Formen auch immer mit Händen zu greifen) paßt nicht mehr ins theoretische, metaempirische Konzept. Die Aggressionsdynamik aber hatte jetzt – als außengewendeter Todestrieb – gegen alle analytische Vernunft eine selbständige Stellung erreicht, die offensichtlich der vorwissenschaftlichen und ärztlichen Lebenserfahrung Freuds entsprach. Die menschliche Psyche war jetzt – Rahmenbedingung aller weiteren Forschung – aus den Konflikten von Leben und Tod (von Liebe und Zerstörung), damit metaempirisch definiert. Die Triebe stehen sich jetzt härter gegenüber denn je und scheinen einen tiefen Abgrund im Menschen offenzulegen, den Freud von nun an immer schärfer sieht: das Problem der Destruktivität (s. edit. Vorbemerkung, III, 215 f.). Je moralischer der Mensch wird, je pflichtbewußter er lebt (so 10 Jahre später), desto mehr wird er von Schuld gepeinigt (IX, 252 f.). Die *Mechanismen der Zerstörung* bauen sich hart und unbarmherzig auf zwischen dem ICH und dem vom ES gespeisten, immer Fremabhängigkeit signalisierenden ÜBER-ICH. Wenn nicht eine kulturbedingte

(organische) Änderung eintritt, besteht keine Hoffnung: weder für den inneren Frieden des Menschen noch für den der Kultur.

In unbedingter Redlichkeit geht Freud so den Weg über die Grenzen der individualpsychologischen Analyse hinaus. Er wird durch *gesellschaftliche Erfahrungen* bestimmt. 1915 veröffentlicht er ›Zeitgemäßes über Krieg und Tod‹ (IX, 35–60). Die Staaten gebärden sich unsittlich: Unrecht, Gewalttätigkeit, Lüge und Betrug, Treue- und Vertragsbruch, Habgier und Machtstreben kennzeichnen sein Verhalten. Die Einzelnen stehen ihm in ihrer Brutalität nicht nach (IX, 39 f.). Seine Enttäuschung sucht Freud damals noch rational zu bewältigen. Denn weniger Triebe sind veredelt, als wir annehmen, und weniger edle Triebe sind uns angeboren, als wir vermuten. Die Triebe, so mit empirischem Pathos, sind eben, wie sie sind, „an sich weder gut noch böse“. Aber neben dem An-sich der Triebe steht auch ihre „Beziehung zu den Bedürfnissen und Anforderungen der menschlichen Gemeinschaft“ (IX, 41) zur Debatte. Als Wissenschaftler hat er dieses Problem nicht bewältigt, obwohl es ihn nie zur Ruhe kommen ließ. Er beschwört es noch 1929 in seiner großen kulturkritischen Spätschrift über ›Das Unbehagen in der Kultur‹ (IX, 193–270): „Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. In diesem Bezug verdient vielleicht gerade die gegenwärtige Zeit ein besonderes Interesse. Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten“ (IX, 270).

Aber der moralkritische Moralist setzt sich nur bedingt durch. Das Gebot der *Nächsten- und der Feindesliebe* wird ironisch zerpflückt (IX, 238 f.) und – vielleicht zu Recht – sein oft scheinheiliger und naiver Mißbrauch angeprangert: „Denn die Kindlein, sie hören es nicht gerne, wenn die angeborene Neigung des Menschen zum ‘Bösen’, zur Aggression, Destruktion und damit zur Grausamkeit erwähnt wird“ (IX, 247 f.). 1933, in seinem berühmten Brief an A. Einstein („Warum Krieg?“) schlägt er allerdings noch einmal einen betroffenen Ton an. Die wissenschaftliche Distanz, das Pathos der Rationalität wird immer schwieriger. Zwar führt Freud noch einmal seine Theorie von Eros- und Todestrieb ein. Im Heraufkommen des National-

sozialismus bahnt sich für ihn eine globale, weltpolitische Bestätigung seiner Aggressionstheorie an. Aber stärker als 1929 wird nun nach einer Rettung gegen den Destruktionstrieb gesucht: „Wenn die Bereitwilligkeit zum Krieg ein Ausfluß des Destruktionstriebes ist, so liegt es nahe, gegen sie den Gegenspieler dieses Triebes, den Eros, anzurufen“ (IX, 283). Und zum ersten (wie zum letzten) Mal äußert er sich, ganz im Gegensatz zum Jahre 1929, positiv zum Gebot der Liebe: „Die Psychoanalyse braucht sich nicht zu schämen, wenn sie hier von Liebe spricht, denn die Religion sagt dasselbe: 'Liebe deinen Nächsten wie dich selbst'. Das ist nun leicht gefordert, aber schwer zu erfüllen“ (IX, 283). Eine wenigstens operative Verständigungsmöglichkeit zwischen „Religion“ und seiner Position ist somit auf der Basis dieser moralischen Forderung gegeben.

Freud ist, wie allorts betont, einer unangemessenen Kategorialität verhaftet geblieben. Aber er hat sie – was seltener gesehen wird – selber (wenn auch dies nicht angemessen) relativiert (IX, 283). So ist durch ihn auch deutlich geworden, daß und warum sich das Problem des Bösen einer *rationalen Analyse* im Leben *entzieht*. Denn wird das Weltsystem als gut (sagen wir: als geordnet) angenommen, dann *muß* ja alle Aggression einen Grund, einen Sinn, in ordnungstheoretischer Betrachtungsweise eine lebenserhaltende Funktion erhalten. Der Opfer wird dann nicht gedacht. Der Naturwissenschaftler spinnt sich in seine eigenen Voraussetzungen ein. Wird die Aggression als destruktive Tendenz aber verallgemeinert, dann gerät der Glaube an ein geordnetes Weltsystem ins Schwanken. Probleme tauchen auf, die denen einer naturwissenschaftlichen Welterforschung vorausgehen. Es gehört aber zu den Problemen der Theologie unseres Jahrhunderts, daß sie dies lange Zeit – ihrerseits eingesponnen in eine geradezu weltflüchtige Tendenz – nicht mehr verdeutlichen konnte. Und was hätten wir aus dem Fundus unserer Weisheit entgegensetzen sollen? Zu sehr hatten gerade wir uns von den Lösungsmodellen der Antike leiten lassen, die das Böse auf ein „höheres“ Gut hin funktionalisierten, damit das Personale in einen Funktionszusammenhang hinein zu liquidieren suchten. Die Naturwissenschaft liegt nur im Fluchtpunkt dieses (allerdings verabsolutierten) Ansatzes, wenn sie das Böse zum „sogenannten“ Bösen erklärt, die Aggression zur „sogenannten“ Aggression, wenn sie Zerstörung, Konkurrenz und Konflikt als Motor des Fortschritts legitimiert, dies

trotz der unbarmherzigen Folgen für die unterlegenen Männer und Frauen, Völker und für ganze Kulturen. Diese Bosheit des Bösen bleibt jedoch der unzugängliche Kern eines auf weite Strecken hin kognitiv und ethisch entwirrbaren Problems.

2. Das Böse als Mangel an Gutem

Literatur: Billicsich I, 221–286; Häring, 23–53; Jolivet; Krämer; Mühlberg.

Wir kehren zu *Augustinus* zurück, der sich mit der ordnungstheoretischen Lösung nicht zufriedengeben konnte. Hinter der Frage nach der Funktion des Bösen wartete die Frage nach dessen Herkunft und – Fortschritt der spätantiken Reflexion – nach dessen Wesen.

Beginnen wir mit der neunjährigen manichäischen Periode Augustins (373–382), die für immer Spuren bei ihm hinterließ. *Mani*⁸ (216–276), eine faszinierende Gestalt und Gründer einer Weltreligion, die – aus Elementen iranischer Religion geformt – gnostische Daseinserfahrung aufgriff: die Erfahrung der Angst und der Fremde in dieser Welt; die Frage nach der Erlösung aus dem Gefängnis dieser Welt, in dem die Seele gefangensitzt. Jenseitssehnsucht und Weltflucht also, verbunden mit einem Leib-Geist-Dualismus. Augustinus taucht in diese Denkwelt ein. Das Böse wird ihm als ungeheure Macht bewußt. Die *Materie* wird ihm zum religiös hochvalenten Repräsentanten des schlechten, zu meidenden, weil niederhaltenden Prinzips. Aber für Augustinus stellt sich nach Ausweis seiner Bekenntnisse die Frage nach Gottes unumschränkter Macht. Wenn nämlich das Böse (als zweites Prinzip) außerhalb der Macht Gottes steht, dann gibt es faktisch einen zweiten Gott, gleich, wie man ihn nennt. Der Mensch wäre dann schicksalhaft dem Bösen verfallen. Wie also kann – ontologisch gefragt – die Materie in sich, d. h. kraft ihrer Substanz schlecht sein? Religiös gefragt: Kann Augustinus auf Gott hoffen, oder muß er an ihm wegen des Schlechten ver-

⁸ Zu Mani und Manichäismus: Nagel; Roll; Widengren; zum Manichäismus Augustins: Geerlings. Augustins Bekenntnisse, auf die im folgenden Bezug genommen wird, sind in einer lateinisch-deutschen Ausgabe erhältlich: Augustinus, *Confessiones*/Bekenntnisse, eingel., übers. und erl. v. J. Bernhart, München 1966.

zweifeln? Im 7. Buch der Bekenntnisse (VII, 7, 11) wird die Dramatik deutlich, die für Augustinus mit dieser Frage verbunden war. Daß Gott unveränderlich sei, daß wir durch Jesus Christus erlöst, auf dem Weg zu einem ewigen Leben seien, das alles stand für Augustinus unerschütterlich fest, „aber in Ängsten wälzte ich die Frage, woher das Böse sei. Was für Qualen des gebärenden Herzens, welches Seufzen, mein Gott! ... Du allein wußtest, was ich litt; von den Menschen keiner.“ Auf der einen Seite also hielt Augustinus an Gottes guter Schöpfung fest. Auf der anderen Seite hatte sich ihm der ganze Dualismus seiner manichäischen Frömmigkeit in die eine Frage nach dem Gegensatz des Guten gegen das Böse gebündelt. Angesichts von Freuds Triebdualismus kann Augustins Fragestellung heute noch nachvollzogen werden.

Plotins monistisches System ebnete den Weg für eine philosophische Lösung. Gott ist das „Eine“. Er entläßt im Akt des Schauens den alles schaffenden Geist („Nous“), dieser wiederum die alles regierende Weltseele („Psyche“). Sie erst steigt in die vergängliche Welt hinab und entläßt die Wesen dieser körperlichen und vielfältigen Welt. Das Viele wird verstanden als das Andere dessen, von dem es getragen ist. Aus sich ist es, strenggenommen, nichts. Allein das Eine ist es selbst. Probleme tauchen deshalb auf, wenn jenes Stück Welt bestimmt werden soll, das nicht mehr wie die Seelen in die eine Weltseele zurückkehren kann, die *Materie*. Sie wird für Plotin nicht nur zur untersten Seinsstufe, zum „Letzten“, geradezu zum Grenzfall des Seins zum Nichtsein. Sie muß durch und durch negativ begriffen werden als die kontradiktorische Ferne und Entmächtigung von Licht, Geist, Idee: Dunkel als Nicht-Licht, Schein als Nicht-Geist, Veränderlichkeit als Seinsflucht, Seinsferne als Nichts (Mühlenberg, 230). Sie wird zum Widerspruch in sich: „Wirklich und eigentlich nichtseiend, ein Schatten und Trugbild der Masse, ein Trachten nach Substanz ... Daher lügt sie in allem, was sie verspricht; erscheint sie groß, so ist sie klein, erscheint sie mehr, so ist sie weniger, und das Seiende, das man an ihr vermeint, ist ein Nichts, wie ein flüchtiges Spiel“ (III, 6, 7).

Die Materie also ist nichts und doch *unversöhnbar*, undenkbar deshalb, weil sie zu sein scheint, obwohl sie doch eigentlich nichts ist. Denn das ist der Fortschritt in Plotins Denken, daß er die ganze Wirklichkeit strikt zwischen Sein und Nichts einordnet. Auch hierin ist ihm Augustinus gefolgt. Nicht mehr gut

und böse, sondern das Sein und Nichts spielen (in Überwindung des Manichäismus) eine Rolle. Und dennoch hat die Metaphysik hier kapituliert und eine Denkfigur geschaffen, mit der – in auffallender Parallelität zu dieser Ontologie der Materie – das Böse metaphysisch depotenziert, wenn auch nicht gelegnet werden kann.

Das Sein ist nämlich das Gute schlechthin. Also bleibt auch für das Böse nur noch der Ort übrig, an dem die Materie angesiedelt ist. Auch das Böse ist Nichts und Dunkel, in sich zerfallender Gegensatz: „Es ist gewissermaßen Ungemessenheit gegen Maß, Unbegrenztheit gegen Grenze, Ungestaltetheit gegen gestaltende Kraft und ewige Bedürftigkeit gegen Selbstgenügsamkeit, ist immer unbestimmt und niemals ruhend, jeglicher Einwirkung unterworfen, nie zu ersättigen, vollständige Armut.“ Es ist – wie die Materie – *Beraubung* schlechthin. Zwar läßt sich im Rahmen dieser Dialektik nicht behaupten, die Materie sei an sich böse. Denn böse an ihr ist ja nur, was *nicht* an ihr ist. Plotin verweist aber auf sein anthropologisches Problem. Schlecht sind für ihn die Körper, sofern sie *der Seele im Wege* stehen (I, 8, 4) und zur Ursache ihrer Schwäche werden. Indem die Seele dies Materielle nämlich betrachtet, wird sie beschmutzt. Sie stürzt hinab in den „Schlamm der Finsternis“. Sie bleibt dort tot liegen, „bis sie dereinst hinaufsteigt und irgendwie den Blick abwendet von dem Schlamm“ (I, 8, 13).

Augustinus also braucht, wie wir sahen, nur auf diesen Entwurf zurückzugreifen, um die Frage nach dem schlechten Prinzip zu überwinden. Und er muß Plotins Seinshierarchie konsequent zu Ende denken, um auch dem Materiellen allen Schein von Schlechtigkeit zu nehmen. Die ganze von Gott geschaffene Wirklichkeit ist, sofern sie ist, gut. Das aber heißt, daß auch dem Bösen alle Identifikation mit irgendeinem Geschaffenen genommen ist. Was also ist es seinem Wesen nach? Auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik kann jetzt Augustinus übernehmen, was er möglicherweise schon vom Prediger Ambrosius hat hören können, daß nämlich die Bosheit nichts anderes sei als der *„Mangel an Gutem“*. Es ist keine Substanz (Häring, 34 f.; 50 bis 53). So hat das Böse im Seienden keinen Anhalt mehr. Es ist nur noch die durch Gutes im Dasein erhaltene Nichtigkeit. Denn je böser es wird, desto mehr wird es selber zum Nichts: „Nicht gewußt hatte ich, daß das Schlechte nur eine Beraubung des Guten ist, bis dahin, daß es überhaupt nicht ist“ (III, 7, 12).

Damit aber hat sich Augustinus endgültig vom Manichäismus distanziert. Und die Biographie der Distanzierung gibt über die Hintergründe dieser Entwicklung hinreichend Auskunft. Augustinus' Problem war nicht die Materie. Er kämpfte auch nicht in erster Linie für die Güte des Menschen. Er leugnet die Übel nicht, relativiert sie aber ontologisch, somit gegenüber Gott. Es geht hier schon um dessen unbedingte Güte und Macht angesichts der Übel der Welt, um die Frage der Theodizee. Die Formel vom Bösen als der *privatio boni* entlastet den Schöpfer. Dies ist der Grund, warum diese Definition sich bis weit in die Neuzeit hinein gehalten hat und sich für die Theologie bis hinein ins 20. Jahrhundert als konstant erwies. Es ist in der Tat eine radikale Formel. Sie spricht dem Bösen nicht nur sein Existenzrecht ab. Sie erklärt es schlicht und einfach für in sich nicht existent. Setzen wir voraus, daß Augustinus dies nicht aus Naivität tat, dann bleibt nur noch das Zugeständnis übrig, daß er dem Bösen einen radikaleren Kampf angesagt hat, als es je ein christlicher Denker vor ihm tat.

Dann aber wird auch einsichtig, warum Augustinus trotz dieser radikalen Depotenzierung des Bösen die Wertung von Materie und Körper in der Schwebeließe ließ. Der damals wichtigen Klarstellung, daß Gott Geist sei, dieser Spiritualisierung Gottes also, entspricht die *Verinnerlichung* der Anthropologie. Das Böse entscheidet sich nun letztlich im Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott. Der menschliche Leib ist ontologisch gut, gewiß, und doch wird die Materie zum Vorläufigen und Vergänglichen gestempelt. Für sie bleibt eine Art von ontologischer Gottesferne übrig. Wer ein Gespür bekommen will, wofür Augustinus' Herz schlägt, wenn er von Gott redet, und in welcher Indifferenz es alles Körperliche verschlägt, wenn er seinem Gott nahekommt, der lese in den Bekenntnissen den Bericht über die Vision, die er zusammen mit seiner Mutter Monnika in Ostia hatte. Dort schwinden die sinnlichen Eindrücke, die „Inbilder von Erde, Wasser, Luft“, das Himmelsgewölbe. Es verstummen Träume und Phantasien, alle Sprachen und Zeichen, das All. Und dies muß dann Augustinus noch einmal betonen, um Gottes Wort dagegen abzusetzen, als habe er es nicht deutlich genug gesagt:

... und wenn nun Er allein spräche, *nicht* durch die Dinge, *nur* durch sich selbst, so daß wir sein Wort vernähmen *nicht* durch Menschenzunge, auch *nicht* durch Engelsstimme und *nicht* im Donner aus Wol-

ken, *noch* auch in Rätsel und Gleichnis, sondern Ihn selbst vernähmen, den wir in allen Geschöpfen lieben, Ihn selbst *ganz ohne* dieses, wie wir eben jetzt uns nach ihm reckten und in windschnell flüchtigem Gedanken an die ewige, *über* allen beharrende Weisheit rührten; und wenn dies Dauer hätte und alles andere Schauen, von Art so völlig *anders*, uns *entschwände* und *einzig* dies den Schauenden ergriffe: ... ist nicht dies es, was da gesagt ist: „Geh ein in die Freude deines Herrn“? (IX, 10, 24 f.).

Diese Weltflucht muß begriffen haben, wer Augustinus' Depotenzierung des Bösen einordnen und beurteilen will. Von daher wird dann auch deutlich werden, warum das Problem des Bösen später dennoch einen so breiten Raum einnehmen wird: Weil nämlich die Welt, der er entfliehen möchte, Lebens- und Erfahrungsraum des Menschen, auch des Christen, selbst des Mystikers bleibt.

Die Definition des Schlechten als Mangel an Gutem ist geblieben und spielt in der Theologie bis auf den heutigen Tag eine entscheidende Rolle. Sie hat alle Ordnungstheorien *stabilisiert* und den ontologischen Einklang mit der biblischen Überzeugung ermöglicht, daß alles sehr gut sei (Gen 1, 31). Nicht ohne Grund hat Augustinus die *Schöpfungsberichte* wiederholt kommentiert und in den Horizont seines plotinischen Wirklichkeitsverständnisses gestellt. Er hat Glaube und Theologie damit nachhaltig beeinflußt. Die Vorstellung von einer ursprünglich unberührten, guten Natur hat unter den Vorzeichen einer Wesensmetaphysik überzeugt. Schöpfungs- und Erlösungslehre konnten unterschieden, wenn nicht gar getrennt bleiben.

Neu zu übersetzen aber ist diese Idee vom nichtigen Bösen, seitdem die Geschichtlichkeit der Menschen erkannt worden ist. Wir sind auf Geschichte angewiesen und in Geschichte verfügt. Das Böse „ist“ nicht; es geschieht. Dieser Tatsache kommt eine am Wesen von Dingen orientierte Ontologie nicht bei. Allerdings kam dem Bösen auch Hegel (1770–1831) – der hier (Vertreter des Idealismus) als Pendant zu behandeln wäre – nicht bei. Für ihn ist die Bosheit des Bösen (also das Einzelne, das in seiner Partikularität verharrt) kein Thema mehr, nachdem er es im Gang der Weltgeschichte aufgehoben hat (Geyer, 119–122). Auch er bewältigt es, indem er es auf der Ebene der Geschichte letztlich ignoriert, wie Augustinus es auf der Ebene der Ontologie verneint hat. Wer allerdings mitbedenkt, daß sowohl Hegel als auch Augustinus von der absoluten Güte Gottes bzw. des

absoluten Geistes ausgegangen sind und nur dies in der Reflexion durch die Wirklichkeit der Welt hin vermitteln wollten, den verläßt nicht der Verdacht, daß ihre vom Individuum abstrahierte Bestimmung des Bösen eine *Tautologie* sein könnte. Auf Augustinus zugespitzt: Was das Böse ist, wird klargestellt, *bevor* die Geschichte erst richtig beginnt. Das Paradies ist so Grenz-, nicht Inhaltsbestimmung, die Wirklichkeit in vorgeschichtlicher Lehre, in der das Böse „tatsächlich“ noch nichts ist. Mögliches Unheil oder Unglück (und ist diese Möglichkeit vom Üblen wirklich reinzuwaschen?) müßte aber mitbedacht sein. Nicht umsonst gehört zum Paradies – auch sie von Gott geschaffen – die Schlange.

Im Rahmen seiner Problemstellung scheint mir Augustins Definition des Bösen verständlich, ja sogar zwingend. Er nimmt aber nicht zur Kenntnis, daß sich uns die Frage nach dem Bösen immer schon angesichts von gescheiterten Situationen stellt, daß das Gute nur im Gegenzug gegen Ordnungsverfall erscheint (Schulz [1972], 722). Dann aber entpuppt sich die Rede vom ontologisch Guten als Hinweis darauf, daß aus dem Zustand der Welt Gutes, sehr Gutes werden *kann*, genauer gesagt: sehr Gutes hätte werden können. Genau dies aber fordert mehr als eine rational argumentierende Betrachtung der Welt. Es setzt das Vertrauen in einen guten Gott voraus, ist somit eine Aussage der Hoffnung. So läßt sie auch die manichäische (und moderne, eminent religiöse) Frage offen, warum denn die Welt so ist, wie sie faktisch ist. Deshalb weisen wir noch einmal auf den Zusammenhang hin, in dem sich Augustinus auf die These von der Nichtigkeit des Bösen eingelassen hat. Es war die manichäische Überzeugung, daß im Ursprung der Welt das Böse schon zu Hause sei und so aus einem Stück dieser Wirklichkeit – dem Leiblichen nämlich – nichts Gutes kommen kann. Gegen diese These vom *Ursprung* des Bösen setzt Augustinus mit Recht die kritische Frage nach dessen *Wesen*. Erst dann wird er wieder auf die Frage nach dessen Ursprung zurückkommen, wenn auch (wie wir sehen werden) in anderem Gewand.

3. Das Böse zwischen dem Sein und dem Nichts

Die Denkgeschichte des Abendlandes war bis ins 19. Jahrhundert hinein geprägt von der neuplatonisch-augustinischen Idee, daß das Böse als Mangel an Gutem zu begreifen, also ein durch

und durch dialektisches Phänomen sei. Bei Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin läßt sich das ebenso nachlesen wie bei Leibniz (s. u. 132–134). Mit der Abwendung von der Wesensmetaphysik ging eine Absatzbewegung von diesem Bosheitsverständnis Hand in Hand. K. Barths Lehre vom Bösen nimmt in der theologischen Literatur unseres Jahrhunderts deshalb eine Sonderstellung ein. Denn wie kein anderer Theologe dieser Zeit läßt er sich auf die klassische Theorie vom Bösen ein, um sie – je nach Standpunkt seines Lesers – streng auf den theologischen Begriff oder ad absurdum zu führen. Er bespricht es im Rahmen der Schöpfungslehre (Die kirchliche Dogmatik III/3): das Problem des Bösen, seine Verkennung, seine Erkenntnis und schließlich seine Wirklichkeit. Es ist für ihn also wirklich, obwohl er es das „Nichtige“ nennt.⁹

1. Mit dieser Doppelung beginnt für Barth schon das *Problem*. Denn gleich, ob wir von Gottes Weltherrschaft und erwählendem Willen oder von einer alles umgreifenden Vorsehung sprechen, es gibt eben das Böse, das da nicht hineinpassen will und wogegen sich aller ordnende Sinn sträubt. Barth nennt diesen „Widerspruch und Widerstand, dieses störrische Element, diesen Fremdkörper ... das *Nichtige*“ (327). Es ist nicht nur kaum auszumachen, was es nun eigentlich ist. Es ist auch nicht auszumachen, wem es zuzuordnen ist: Nicht Gott, denn Gott hat den Abgrund des Bösen nicht in sich. Nicht dem Menschen, denn Gott kann es nicht einfach aus der Hand geben. Dieses Problem ist uns im biblischen Zusammenhang (s. o. 19) schon begegnet.

So bleibt Barth konsequent, indem er keiner der beiden Lösungen zustimmt. Sehenden Auges verstößt er deshalb gegen das Grundprinzip abendländischen Denkens, das sich immer zwischen Sein und Nichts entschieden hat. Es gibt für Barth neben Schöpfer und Geschöpf „dieses *dritte* Wirkende“ (330). Und die Notwendigkeit, so zu sprechen, ist ihm Zeichen dafür, daß unser Denken – durch dieses Nichtige selbst – gebrochen ist. Er nimmt also den Kampf gegen die Alternative auf, die

⁹ Zu K. Barth s. Krause; Krötke; Lüthi. Es sei eigens darauf hingewiesen, daß mit dem folgenden Abschnitt keine abschließende Würdigung von K. Barths Lehre des Bösen, geschweige denn von dessen Einordnung in das Gesamt seiner Theologie gegeben wird. Die folgenden Zitate beziehen sich auf K. Barth, Die kirchliche Dogmatik III/3, Zürich 1979, 327–425: § 50. Gott und das Nichtige.

sich in der Theodizeefrage stellen wird: ob Gott nämlich gut oder mächtig ist. Die Tradition, so Barth, hat die Grenze ihres Denkvermögens nicht erkannt, die Gebrochenheit der Zustände nicht auf sich selbst, den Denkenden angewendet. Die Derealisierung des Bösen durch eine tautologische Definition vollzieht er nicht nach. Ebenso wenig will er es vorschnell an irdischen, gewiß nicht angenehmen Zuständen objektivieren.

2. Darin sieht Barth die eigentliche *Verkennung* des Nichtigen. Er bringt die Konflikte, die Gegensätze, die Ungereimtheiten der Schöpfung, die Grenzen, Mißstände und das Unrecht in Anschlag. Aber auch hier bricht Barth (nun sozusagen nach rechts) aus den gewohnten Denkbahnen aus und erklärt, nun plötzlich auf die Idee der Ordnung zurückgreifend, „daß eben die gute Schöpfung, das gute Geschöpf, auch darin *gut* ist, daß alles, was ist, in diesem Unterschied und Gegensatz ist . . . *auch* auf ihrer Schattenseite, *auch* in ihrem negativen Aspekt“ (336). Die Übereinstimmung mit einer ordnungstheoretischen Behandlung des Bösen scheint perfekt zu sein; seine Erscheinungen sind nicht nur legitimiert, sondern zur bloßen Schattenseite der Schöpfung verniedlicht. Barths Nähe zu den bekannten Verharmlosungsstrategien überrascht und widerspricht seiner eigenen Absicht. Er will ja ein Verfahren bekämpfen, an dessen Ende „schließlich Alles gar nicht so gefährlich ist“ und außer „ein bißchen Erschrecken, Tragik und Reue“ nichts übrig bleibt (341). Bleibt bei ihm mehr übrig als nur ein „*relativer* Ernst“ (342)?

Manches ist bei Barth nicht hinreichend deutlich, so etwa die Metapher von der Nachbarschaft zwischen dem Nichtigen und den *Schattenseiten* der Welt. Wenn alles auf deren Unterscheidung ankommt, warum und wie liegen sie doch beieinander? Und wenn sie trotz allem beieinanderliegen, wie kann dann die Grenze zum Nichtigen hin von den Schattenseiten her erkannt und gezogen werden? Auch Barth kann das relativierende Dilemma einer ordnungstheoretischen Betrachtungsweise nicht überwinden. Allerdings treffen diese Fragen für K. Barth gerade nicht das Problem. Und man wird zugeben müssen, daß der genannte Widerspruch die Fundamentalunterscheidung übersieht, die über alles hinausgeht, was bisher in Kapitel II angemerkt wurde. Das Böse nämlich wird überhaupt nicht mehr im Widerspiel weltlicher Prozesse angesetzt, sondern erst dort, wo das

relativieren. Die Naturwissenschaft erhält für ihre immanente Rationalität freie Bahn. Denn erst dann, nachdem alle Regionalisierung und Positivierung durchgespielt (und überwunden) ist, beginnt für Theologen vom Zuschnitt K. Barths das Problem. Die Bosheit des Bösen nämlich, in dem wir selber befangen sind, können wir aus eigener Kraft überhaupt nicht mehr entdecken, so sehr es in dieser Welt zu Hause ist. Neben den Naturwissenschaften hat auch die Philosophie ihr Rederecht zu diesem Thema verloren. Denn „Tarnung und Camouflage“ (341) betreiben sie notwendigerweise beide. Diese Position, so meinen wir, ist – unabhängig von ihrer Problematik – zumindest konsequent. Die Frage bleibt dann aber, von welchem Standpunkt aus das Böse wirklich erkannt werden kann.

3. Zu Recht will K. Barth also den Weg seiner *Erkenntnis* offenlegen, bevor er auf die Sache selber zu sprechen kommt. Allerdings kann er diese Unterscheidung nicht durchhalten, weil er den Erkenntnisweg (ausgehend von Jesus Christus als dem „Erkenntnisgrund“) gar nicht abstrakt darlegen kann oder will, sondern im Vollzug selber, also an Hand konkreter Sachentfaltung offenlegen muß. Es ist im Prinzip der klassische Weg der hermeneutischen, geschichtlich verstehenden Wissenschaften, wenn auch als Präzisierung hinzuzufügen ist, daß Jesus Christus als der entscheidende Text – in dem, was als seine entscheidende Wahrheit erkannt und wohl auch kritisch durchdacht ist – unbedingte Zustimmung erfordert. Da wird zum Bösen nun das, was sich an Jesus Christus als das Böse erweist. Und da wird entgegen allen analytischen (rational die Grenzen und Zusammenhänge berechnenden) Erkenntniswegen nun *in einer Person* ein Sinnzusammenhang – genauer: eine Entlarvung von Sinnlosigkeit – verstehbar, der die Bosheit des Bösen aus seinen *geschichtlich wirksamen* Inhalten heraus eindeutig macht. Die Entdeckungsmatrix lautet nun etwa: „Was Jesus Christus ans Kreuz gebracht und was er am Kreuz besiegt hat, *das* ist das wirklich Nichtige“ (346). Und das heißt u. a. angesichts des Todes Jesu: es ist derjenige Tod und dasjenige Übel, das alles auslöscht: „Es ist die *umfassende* Negation des Geschöpfes und seiner Natur“ (353).

Von diesem geschichtsbezogenen Ansatz aus versteht sich nun, daß keine strukturellen oder ontologischen, sondern geschehens-

liche Tat der Menschen (347–352), zugleich aber auch als ein Geschehen, unter dem wir leiden und die Schöpfung „gestört, verletzt, zerstört“ wird (353–355). Im Blick auf Jesus Christus erscheint das Böse nicht mehr als Frage der Ordnung, sondern in den Kategorien der *Macht*. K. Barths Sprache macht das deutlich:

Diesem wirklich Nichtigen hat sich Jesus Christus, hat Gott selbst sich gestellt (!), indem sein Wort Fleisch wurde. Diesem wirklich Nichtigen gegenüber hat er sich als Sieger (!) erwiesen. Und eben dieses wirklich Nichtige hat er damit offenbar gemacht, ins Licht gestellt (!): sein Wesen, seine Gefahr (!), seine Ohnmacht (!) dem Geschöpf, seine völlige Ohnmacht (!) ihm selbst, dem Schöpfer gegenüber (355).

Die gekennzeichneten Worte verweisen auf eine Terminologie der Macht, des Siegens und Verlierens. Vermutlich hat Barth, der sich hier in religiöser (wenn auch reflektierender) Sprache äußert, das Böse in seinem Kern getroffen. Das Böse, im bösen Sinn des Wortes, ist das nicht Gebändigte, das zerstören will und die Gefährdung bedingungslos, weil absolut setzt. Es wirkt im Spannungsfeld von Leben und Tod. So erhält es eine quasi-transzendente Qualität. Es spricht nicht in den Ordnungen mit, sondern quer durch alle Ordnungen, so daß es am Ende der *Ordnung als ganzer* gegenübersteht. Auf dem Hintergrund christlicher Schöpfungslehre kann das nur heißen: Das Böse steht gegen Gott selber und deshalb auch gegen den Menschen.

4. Was ist nun die *Wirklichkeit* des Nichtigen? Eigentlich, so könnte man meinen, ist im Rahmen des Erkenntnisweges auch inhaltlich zur Theologie des Bösen alles gesagt, was zu sagen ansteht. Barth leistet dieser Meinung Vorschub, indem er das letzte Stück über das Nichtige (402–425) als Zusammenfassung charakterisiert. Sie sei hier nicht wiedergegeben, zumal es sich immer schon gelohnt hat, Barth selber zu lesen.

Es bleibt aber ein Überschuß, der (ohne hier besprochen zu sein) schon im dritten Stück Barths mit dem ihm eigenen Pathos zum Ausdruck kommt. Er spricht dort vom „wirklichen“ Übel, vom „wirklichen“ Tod, von der „wirklichen“ Sünde, vom „überhaupt“ Nichtigen (353). Wie aber will man Tod und Nichtiges eigentlich differenzieren oder gar steigern, ohne dann doch eine andere (unwirkliche?) Sorte von Tod oder Nichtigem zu entwerfen? Nun, die wirklichen Verhältnisse werden gemäß Barth an

weil er Gottes Sohn ist. An ihm wird also der Gegensatz des Bösen „zu Gott dem Schöpfer selber“ offenbar (346). Das ist mehr, als wir bislang ausgeführt haben. Um diese *strikt theologische*, für Barth einzig gültige *Dimension* hat es zu gehen, wenn von der Wirklichkeit des Bösen die Rede ist. Auf sie ist das Problem noch zuzuspitzen. „Der ganze theologische Begriff des Nichtigen hängt daran, daß der Urgegensatz und die Urbegegnung, in der es sein Wesen hat, seine Gegenüberstellung zu Gott selber ist“ (416). Dabei kehrt die Dialektik des Ausgangspunkts (das Nichtige zwischen Sein und Nichts) zurück, wenn auch durch den Blick auf Jesus Christus auf die rechte Spur gesetzt.

Sie ist aber zugleich in eine Dialektik hineingetrieben, in der es keine Vermittlung mehr gibt, weil der Vermittelnde seinen Gegensatz immer schon überholt hat: „Das Nichtige ist das, was Gott *nicht* will.“ Und um den Eindruck des Wortspiels zu vermeiden, wird hinzugefügt, daß dieses Nichtwollen „kräftig“ sei und so eine reale Entsprechung haben müsse (406). Hier stoßen Gedanke und Sprache an ihre *Grenze*. Der Satz kann dem nichts mehr sagen, der ihn nicht als Systemüberspitzung (als das überschießende Pathos) des Barth'schen Durchbruchs begreift. Denn dem „Nichtwollen“ entspricht in Wirklichkeit eben das – Nichts.

Es ist erhellend, daß auch Barth genau dort von der Tradition des Nichts, also der *privatio boni*, eingeholt wird, wo er das Verhältnis von Gott und Bösem *zugunsten Gottes* zu Ende denkt. Es rächt sich also doch, wenn das Nichtige „nicht Gegenstand einer dem Geschöpf natürlichen Erkenntnis“ (404) ist. Denn dann verflüchtigt sich der Erkenntnis- und Erfahrungsgehalt dessen, der leidet und gerade so die Wahrheit Jesu Christi entdeckt.

Mit diesem (notwendig kurzen) Abschnitt ist nicht alles über K. Barth gesagt. Es galt nur, auf die *Einordnung* des Bösen in ein Umfassenderes hinzuweisen, die sich hier auf exklusiv theologischer Ebene (und somit unter erheblichen erkenntnistheoretischen Kautelen) wiederholt und wiederum in einer Aporie endet, auch wenn K. Barth sie grandios durchgespielt hat. Ein Ausweg aus dem Engpaß wird allerdings gegen Ende sichtbar, wo der Faktor der Zeit wieder ins Spiel kommt. Dort geht es dann in nichtdialektischer Manier um die Hoffnung, daß das

jetzt schon Schein. Das Reich des Nichtigen ist zerstört (424 f.). Auch er weiß, daß das Böse noch wirkt, uns bedroht, daß es tötet. Seine Antwort aber stellt das Verhältnis von Schein und Wirklichkeit auf den Kopf und läßt *Jesus Christus* jetzt schon als den einzigen und siegreich Handelnden erscheinen:

(Das Böse) ist in dieser seiner schon ungefährlich gewordenen Gestalt als dieser Nachklang und Schatten ein Werkzeug seines Willens und Tuns. Er heißt es gut, daß wir noch immer existieren müssen, „als ob“ – hier mag nun wirklich ein „als ob“ am Platze sein – er mit dem Nichtigen nicht auch uns zugute schon fertig geworden wäre (425).

Ich gestehe gern, daß ich diesen Satz bewundere, aber wegen seines Zeitverlustes nicht mehr nachvollziehen kann. Die Hoffnung auf das Gute hebt Leiden und Tod der Gegenwart nicht auf, und sei es in Gottes ureigene Ordnung.

4. Die Achse des Problems

Die spätantike Philosophie versteht das Übel mit hoher Einhelligkeit als ein nur scheinbar störendes Element der *kosmischen Ordnung*, der lange das ungebrochene Vertrauen einer rational argumentierenden Vernunft gilt. Dazu gehört die Überzeugung, daß es eine streng ausgleichende Gerechtigkeit gibt. Diese ordnungstheoretische Behandlung des Bösen (die auch den Schriften Israels nicht einfach fremd ist) wird von der christlichen Theologie übernommen und als Argumentationsfigur in die Schöpfungslehre integriert. Für die Theologie des Westens kommt dabei Augustinus eine Schlüsselrolle zu. Daß Menschen aber trotz der umfassenden Ordnung frei sind und willentlich gegen sie verstoßen können, erfährt etwa Plotin schon als Problem. Es verstärkt sich im Rahmen christlicher Theologie, weil nun dem persönlich handelnden Gott und der freien Verantwortung der Menschen ein hoher Stellenwert zukommt.

Diese ordnungstheoretische Behandlung des Bösen hat sich nicht nur durchgehalten und im Rahmen der neuzeitlichen Rationalisierungsprozesse verstärkt. Sie hat auch einen *wirksamen Kampf* gegen die (physischen) Übel der Welt sowie gegen die magische Verdinglichung des Bösen ermöglicht. Auch heute noch

der Welt unvermeidbar, wenn nicht gar als Durchgangsstufen zu höheren Gütern zu loben sind.

Dabei können wir aber nicht stehenbleiben. Signal dafür sind einerseits die Verwissenschaftlichung und Technisierung unseres Zusammenlebens, die inzwischen zum Selbstzweck geworden sind, andererseits die *Instrumentalisierung* und Ideologisierung von Tendenzen und Verhaltensweisen, die den Ruin oder Tod von Menschen oder Menschengruppen um eines umfassenderen (?) Zieles willen in Kauf nehmen. Ein Böses kann auf dieser Reflexionsebene am Ende dann nicht mehr angegeben oder abgewiesen werden. Zu fragen ist also, wem eine Ordnung zu dienen hat und welcher Preis in Kauf genommen werden darf. Dies kann von der berechnenden und ordnenden Vernunft selber nicht mehr erschlossen werden.

Ein zweiter Gesichtspunkt kommt hinzu. Von den Voraussetzungen einer Philosophie her, die nach dem Wesen der Dinge an sich fragt und Gott (oder das Sein) als gut begreift, kann das Böse nur dialektisch als Negation (*Beraubung*) *am Guten* begriffen werden. Das führt an der Grenze dieser Denkfigur zur zwingenden, aber doch auch absurden Konsequenz, daß das Böse an sich nichts sei – oder: daß es das Böse in Reinkultur überhaupt nicht geben könne – oder: daß etwas um so weniger sei, je böser es ist. Wer sich aus dieser Paradoxie mit dem Hinweis rettet, das Böse sei eben absurd, gegen alle Vernunft und Wahrheit (und doch aus ihr lebend), trifft zwar das Problem, aber auch er gibt noch nicht an, von welchem Standpunkt aus dann diesen Konsequenzen einer Wesensphilosophie zu begegnen ist. Dies ist noch kein Ruf nach der Theologie, wohl aber (auch in ihrem Namen) der Ruf nach einem Standpunkt, von dem aus die Philosophie (zusammen mit einer philosophisch belehrten Theologie) die Bosheit des Bösen nicht verflüchtigt, sondern entlarvt.

Angesichts der heutigen Weltsituation ist es ein schlechter Dienst am Menschen, wenn Gottes Güte mit der *Depotenzierung* des Bösen gerettet wird. Allerdings ist auch ein Dienst gefährlich, der das Böse an bestimmten Orten der Welt festmacht oder einer *Topik* nicht entgegenwirkt. Materie und Leib, Triebe und Sexualität sind solche Repräsentanten gewesen. Magie und Besessenheitswahn haben einer Identifizierung Vorschub geleistet,

etwas in sich, sondern immer als Prozeß, an dessen Ende Tod und Zerstörung statt des Lebens stehen.

Doch oft führt zum Guten, was als Zerstörung gedacht war oder dorthin hätte führen können. Und zu Tod und Untergang kommt es oft nicht, trotz entsprechender Tendenz. Daß wir den Untergang der Menschheit vorbereiten, wäre erst bewiesen, wenn sie untergegangen ist. So ist die Methodik der instrumentellen Vernunft nie einfach gerechtfertigt, nie einfach widerlegt. Dies ist für die vielen Bereiche festzuhalten, in denen unser Leben, unsere Biographien und unsere Pläne in überschaubaren Bahnen sich entfalten. Die *Geduld*, das Hier und Jetzt im Abwägen von Ziel und Kosten zu bewältigen, bleibt auch Christen auferlegt. Allerdings, diese Grenzen werden enger, unsere Gesellschaften sind weniger steuerbar; die globalen Ziele, die wir nicht mehr überschauen oder als katastrophal erkennen, überlagern das Planbare unseres Lebens immer mehr. Es wird später noch nach dem Mittel gegen Resignation zu fragen sein, falls man nicht mit Freud das Leben vom Tod her definieren will.

K. Barth durchschlägt den Knoten unserer erkenntnistheoretischen und lebenspraktischen Unsicherheit, indem er nach dem Bösen dieser Welt strikt und *exklusiv theologisch* fragt, dies entgegen aller theologischen Tradition schon im Rahmen der Schöpfungslehre, in ihr schon vorgängig zur Anthropologie. Damit gelingen einige Klarstellungen, die für die bisherige Problemfaltung wichtig sind:

1. Das Böse kann nicht an bestimmten, uns in der Schöpfung vorgegebenen Zusammenhängen oder Prozessen festgemacht werden. Ob und inwiefern diese im Dienst des Bösen stehen, ist eigens zu begründen.
Wir fügen hinzu, daß dieses selbstkritische Prinzip Teil einer jeden wirklich kritischen Theorie von Natur, Mensch, Geschichte oder Gesellschaft sein muß. Wer das Böse ohne diese Vorbehalte und Begründungswege *objektiviert*, stellt sich in unkritischer Naivität außerhalb dessen, das nach seiner Theorie doch die ganze Wirklichkeit bestimmt. Schuld sind dann das andere oder die anderen (vgl. Marquard [1973]).
2. Das Böse der Welt wirkt nämlich in Gesamtzusammenhängen, denen wir selber (handelnd oder leidend) ausgeliefert sind. Eine ordnungstheoretische Betrachtungsweise muß also (wie schon Plotin und Augustinus gesehen haben) damit

rechnen, daß wir die wahren *Zusammenhänge verkennen*. Zu einer angemessenen Reflexion gehören also die Offenlegung und Rechtfertigung des eigenen Standpunkts. Dies setzt die Bereitschaft voraus, sich auf diesen Standpunkt in einem Prozeß der Selbstkorrektur einzulassen.

Wir fügen (um einiges vorsichtiger) hinzu: Da das Böse der Welt – nicht als Element, sondern als Störung der Gesamtordnung begriffen – nie vom Umfeld des Systems getrennt werden kann und eine Tendenz zur Allgegenwart aufweist, müssen Theoretiker und Kritiker des Bösen darüber nachdenken, ob und wie der von ihnen gewählte *Ausgangspunkt* diesem Gesamtzusammenhang entzogen oder verhaftet ist. Nur so können sie die (zwischen Verdammung und Verherrlichung oszillierende) Ambivalenz beurteilen oder gar eindämmen, die etwa im Gefolge von Ch. Darwins Evolutionstheorie oder der Aggressionsproblematik aufgekommen ist.

3. Ein ordnungstheoretisch rationaler Umgang mit dem Bösen ist darauf angelegt, das Böse als Wirkung bestimmter Ursachen zu begreifen und eine Funktion zu erkennen. Wo dies gelingt, kann es oft verhindert oder in seinen Wirkungen aufgehoben werden. Wir sollten jedoch nicht übersehen, daß das Böse oft engstens mit *menschlichem Verhalten* verflochten ist.

Für K. Barth ist die Sünde (als gegen Gott gerichtete Tat des Menschen) die wichtigste Gestalt des Nichtigen. Wir fügen hinzu, daß sich das Problem des Bösen in dem Moment verdichtet, wo es als Eigenschaft menschlichen Handelns erscheint, das nicht mehr verrechnet werden kann. Die Freiheitsfrage, die in einer Ordnungstheorie als Randproblem erscheint, bildet deshalb den Kern des Problems. Bedenkt man ferner, daß das Böse als (von der Wahrheit getrennte) *Macht* erscheint, die gegen Menschen gerichtet ist, dann wird klar: die Achse unserer Frage liegt in der philosophischen bzw. theologischen Anthropologie.

4. Für die Theologie erreicht das Böse der Welt dort seine entscheidende Qualität, wo es als Nein zur Ordnung Gottes erkannt wird. Seine entscheidende Paradoxie liegt darin, daß es dennoch nicht aus der Schöpfung Gottes herausfallen kann und so im Zeichen eines unbedingten Selbstwiderspruchs steht. Von dieser umfassenden Perspektive aus legt

sich eine *Differenzierung der Übel* nach Qualität (physisches, moralisches, absolutes Übel) und Reichweite (vom kurzen Schmerz bis zur Ausrottung von Völkern) nahe. Die Unterscheidung zwischen den „Schattenseiten“ der Schöpfung und dem „wirklich“ Nichtigen hat dabei eine wichtige Funktion. Wir fügen allerdings hinzu: Die Unterscheidung kann *nicht objektiviert* werden; deshalb ist eine Abgrenzung zwischen beiden weder nach der Faktizität noch nach der Modalität bestimmter Prozesse möglich. Denn deren Qualität bemißt sich nach den (je verschiedenen) Wirkungen an ihren Opfern; diese Wirkungen wiederum hängen von kulturellen und gesellschaftlichen Umständen, von biographischen und anderen unmeßbaren Voraussetzungen ab. Die Unterscheidung hat aber (im Zusammenhang des Kap. II) eine *hermeneutische* Funktion: die wahren Dimensionen des Bösen sind nicht zu vergessen; die Schöpfung Gottes kann (gemäß christlicher Überzeugung) nach wie vor gut genannt werden. Sie ist vom Menschen allenfalls geschändet, er nicht mehr mit ihr vertraut. Dies gilt sogar angesichts von Krankheit und Tod. Wer jedoch Leid und Katastrophen anderer als notwendige Schattenseiten der Schöpfung relativiert und nicht mit ihnen dagegen angeht, der mißbraucht die Unterscheidung in zynischer Weise.

Die *Theologie* ist in Kapitel II kaum ausdrücklich zu Wort gekommen, aber das Thema ist theologisch von hoher Bedeutung; denn im Umgang mit dem Bösen der Welt erweist sich schon der Glaube an Gott: theoretisch wie lebenspraktisch, im faktischen Verhalten also wie in der Theologie. Es wäre unrealistisch und zuwenig, wollte man in einem Glaubensgespräch über die Übel der Welt die Frage ausklammern, wie sich Gott zu ihnen stellt. Zugleich werden glaubende Menschen den Umgang mit diesen Übeln von ihrem Glauben an Gott bestimmt sein lassen. Er wird sie hoffentlich zu Nüchternheit und Engagement ebenso befähigen wie zu Differenzierung und ungebrochenem Mut. Der Anstrengung des Begriffs und der rationalen Analyse dessen, was der Fall ist, müssen aber auch sie sich zuwenden, wenn sie sachgemäß erkennen, urteilen und handeln wollen. Dieser methodische Schritt wurde in diesem Kapitel behandelt.

Einige *Ergebnisse*, die für den Fortgang der Grundzüge wichtig sind, sind erzielt. Es ist deutlich geworden, daß die Übel

der Welt in größere Zusammenhänge zu stellen sind. Darin kann heute ein breiter Konsens erzielt werden. Aber wiederholt stießen wir auf die Frage, wer im Sog der Relativierungen für einen Standpunkt sorgt. An diesem Punkt ist nicht nur die Philosophie aufgerufen. Auch die (christliche) Theologie bringt an dieser Stelle ihren Standpunkt ein, der im letzten Teil näher besprochen wird. Vorerst muß eine (noch) sehr abstrakte Formel genügen, der ebenfalls viele Philosophen zustimmen können: *Das entscheidende Kriterium*, gemäß dem (trotz aller Übergänge, Zusammenhänge und Abhängigkeiten) das Böse böse zu nennen ist, ist die Bedrohung, Verletzung oder *Vernichtung von Menschen in ihrer Gemeinschaft und mitmenschlichen Integrität*.

Damit kehrt die Definition des Bösen zurück, von der wir ausgegangen sind. Haben wir also keinen Fortschritt erzielt? Im Gegenteil, denn dies muß als wichtiges Ergebnis der Überlegungen festgehalten werden: Trotz aller ordnungstheoretischen Behandlung gibt es keinen hinreichenden Grund, von jenem ersten, auf Wohl und Wehe von Menschen bezogenen Ausgangspunkt abzugehen. Die Achse des Problems bleibt *konstant*. Unnötig, darauf hinzuweisen, daß damit die theologischen Aspekte nicht zu bloß humanen (was aber soll das heißen?) eingeebnet sind, auch wenn die Auseinandersetzung mit dem Bösen Gottes „eigenstes Problem“ (K. Barth) und von der Theologie als solches zu beschreiben ist. Dieser Aspekt wird noch zur Genüge deutlich werden. Es kommt jedoch darauf an, dies am geeigneten Ort zu tun.

Drittes Kapitel

DAS BÖSE ALS SCHULD
UND INNERER ABGRUND DES MENSCHEN

K. Barth hatte mit seiner Theorie vom Nichtigen den Rahmen des II. Kapitels in doppelter Weise gesprengt. Zum einen stellte er die theologische Frage nach dem Handeln Gottes (siehe Kap. IV), zum andern hat er das Böse als Sünde bestimmt. Damit steht er in der langen Tradition einer christlichen Anthropologie, die in diesem Teil besprochen werden soll. Daß über Sünde und Schuld, über Erbsünde und die inneren Grenzen menschlicher Freiheit, über vieles also immer nur wenig gesagt werden kann, liegt in der Eigenart (oder Unart) des Bösen selber. Es hat *viele Gesichter*, und alle zusammen ergeben erst das Problem, weil sie sich widersprechen. Menschen (nicht nur Helden oder Schurken) sind frei, sofern sie für ihr Tun verantwortlich sind; zugleich erweist sich die Freiheit als leerer, inneren Zwängen ausgelieferter Schein. Umgekehrt zeigt sich hinter vielem, das sie anscheinend nicht können, daß sie es gar nicht wollen. Menschen (nicht nur Philanthropen oder Tyrannen) gestalten die Geschichte und bestimmen ihre Gesellschaft; zugleich werden sie von dieser Geschichte gestaltet und dieser Gesellschaft bestimmt. Umgekehrt machen sie unter Berufung auf Geschichte und Gesellschaft von ihren Möglichkeiten oft keinen Gebrauch. Menschen (nicht nur Weise oder Demagogen) entdecken schließlich gegen alles Überkommene die neue Wahrheit; zugleich sind sie immer schon von Ideologien bestimmt. Umgekehrt zehren die Ideologien von unserem Unwillen, uns der wahren Wahrheit zu stellen. Sie würde ja unser Leben ändern.

Schon in der Spätantike waren solche Probleme bekannt. Der Ruf nach Freiheit und wahrer Erkenntnis, die Klage über deren Verlust und die Hoffnung auf Neugewinn bestimmten die gnostischen Strömungen. Sie gingen mit dem biblischen Aufruf zu Lebensänderung und Neubeginn eine Synthese ein. Erst in der Neuzeit aber verdichteten sich die Fragen zu einem unentwirrbaren Knäuel. Das kosmomorphe Weltbild trat allmählich zu-

grandiosen Umbau der Gesellschaftsformen und -verständnisse – von K. Marx entschieden auf den Begriff der konkreten Befreiung aus sozialer Unterdrückung durchstoßen wurde. War „Freiheit“ zuvor also der große Sammelbegriff einer Epoche, die erstaunlich individualistisch auf Autonomie, das Recht zur Selbstbestimmung und eigenverantwortete Erkenntnis setzte, wird „Befreiung“ jetzt zum Kampfbegriff. Er ist aktiver und aufständischer gemeint als Freiheit. Denn er nimmt das Unterdrückende und die Unterdrückter scharf ins Visier.

Kommt der „*Befreiung*“ mehr Werbekraft zu; kommt dieser Begriff der Wirklichkeit näher? Zumindest verweist er nicht mehr aus der Perspektive der Arrivierten auf eine nur scheinbar errungene Freiheit (Ziel, Anspruch und Hoffnung gerne verwechselnd), sondern gerade darauf, daß sie erst noch zu erringen ist, oder zumindest darauf, daß wir im Westen bislang die Freiheit von wenigen durch die Hintansetzung der vielen erkaufte haben (womit die Vorwürfe des Imperialismus, [Neo]-kolonialismus und der Ausbeutung, der Abhängigkeit der Dritten und Vierten Welt von der Ersten und Zweiten nur zart angedeutet sind). So wird die Frage nach der wirklichen Freiheit kritischer, d. h. im Blick auf die Unfreien, gestellt. Unter dieser Voraussetzung kann dann die Diskussion über die Frage eröffnet werden, welches die rechte Freiheit ist. Denn sie hat ganz wesentlich mit Not und Errettung (Kap. I) zu tun. Deshalb kann auch wieder konkreter gefragt werden, wie Gott – als Garant der Befreiung behauptet und als ihr Verächter verschrien – in der Sache menschlicher Befreiung mitspielt. Damit gewinnen wir einen neuen Anschluß an die christliche Tradition, die wir uns allerdings kritisch anzueignen haben. Im folgenden soll deutlich werden, daß die *theologische* Rede von menschlicher Freiheit ganz wesentlich mit der Frage nach menschlicher Schuld zusammenhing, also nie undialektisch zu verstehen war.

Schuld ist ein ebenso komplexer, in der Philosophie aber weit weniger reflektierter Begriff (Splett). Er ist im Recht zu Hause, in den Religionen und schließlich (als Gefühl oder Bewußtsein von Schuld) in der Psychologie. Er meint den Zustand des Vorwurfs, der zu erfüllenden Genugtuung; oder weniger verkürzt: die Verpflichtung, einen Zustand wiederherzustellen, den jemand durch sein/ihr falsches und zurechenbares Verhalten ver-

den noch sehen, daß dem Begriff mit rationaler Analyse nicht voll beizukommen ist. Man kann sich zur Schuld nur bekennen, d. h. angemessen nur in bekennender Sprache reden. Für Ricoeur heißt das: indirekt, metaphorisch, wenn nicht gar in Mythen. Das heißt allerdings nicht gedankenlos.

Doch ist dies nicht der einzige Grund, warum der Begriff es in der Neuzeit schwer gehabt hat. Hauptgrund war wohl das Freiheitspathos, das im 19. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichte. Wer undialektisch auf seine Autonomie bedacht ist, wird den Vorwurf der Schuld – oder gar des Schuldigseins – als *Bedrohung* erfahren. Dieses Freiheitspathos verdankte sich aber zugleich (wie wir sehen werden) einem Schuldverständnis, das der Freiheit des Menschen keinen Raum mehr zu lassen schien. Nicht grundlos weckt der Begriff deshalb seit Freud ideologiekritischen Verdacht. Er wird an Angst, überstarke normgebende Instanzen und Herrschaftsinteressen gekoppelt.

Doch nützt es nichts, die Schuld zu verabschieden. Jeder erfährt sie im alltäglichen Leben. In kritischen Theorien ist sie *wieder stark* geworden. Denn man weiß nicht, wie sie (d. h. die jeweils irreparable Situation) zu beheben ist, obwohl wir mit Recht versuchen, die Schuldigen zu benennen. Es besteht die Gefahr, daß man sich „in ein endloses Raisonement über die Verantwortlichkeit des Menschen im Regelkreis von Individuum und Gesellschaft verliert“ (Mieth, 224). Wege aus dieser schlechten Unendlichkeit können für das Überleben der Menschheit von Bedeutung sein. Daß wir wieder mit Augustinus beginnen, mag sich aus sich selbst rechtfertigen.

1. Die Tat freier Menschen (Augustinus)

Literatur: Dinkler; Evans; Häring (137–180); Seybold; Sievernich; zu Augustinus Anm. 1.

Augustinus glaubte offensichtlich nicht, mit Plotinismus und Ordnungsphilosophie das Problem des Bösen gelöst zu haben. Innerhalb des christlichen Glaubens hatten diese Theorien höchstens eine entlastende Funktion. So fragt Augustinus weiter. 387 beginnt er mit einem Dialog ›Über den freien Willen‹ (ein Titel, der noch Theologiegeschichte machen sollte).¹ Das Problem war

¹ Augustins *De libero arbitrio* (CCL 25, 211–321) ist zugänglich

ja geblieben: Die Existenz von Bösem trotz metaphysischer Nichtigkeit; bedrängende Bosheitserfahrung trotz der Entlastung Gottes; eine undurchsichtige Menschheitsgeschichte trotz Gottes Gerechtigkeit. Die zentrale, am Willen des Menschen festgemachte Antwort soll lauten: *Das Böse muß nicht sein*, da es frei gewollt ist. Diesen Grundsatz wird Augustinus zeit seines Lebens und trotz aller Spannungen zu späteren, kritischeren Positionen nicht mehr aufgeben. Diese neue Perspektive differenziert den Ausgangspunkt. Der Frage, ob Gott der Urheber des Übels sei, folgt jetzt die Gegenfrage, welches Übel gemeint sei. Danach bestimmt sich der Urheber. Das Übel der Menschen kann deshalb durch Gottes Gerechtigkeit kommen, wie schon in der Schrift ausführlich erwogen wird. Aber es kann auch vom Menschen kommen. Dann aber muß keine weitere Ursache mehr angegeben werden, denn „jeder Schlechte ist der Urheber seiner eigenen Übeltat“ (I, 1, 1). Er ist dazu frei.

Zwar bleibt die Übeltat des Menschen auf die Gesamtordnung des Kosmos bezogen. Aber es wird nun ein Prinzip eingeführt, das für die biblische Tradition verständlich und selbstverständlich, für die neuplatonische Metaphysik aber doch erstaunlich ist – und für die Metaphysik bis in die Neuzeit hinein erstaunlich bleiben, gar zu deren Sturz führen wird. Die Freiheit des Menschen erhält eine zentrale Rolle. Das Böse wird durch die menschliche Freiheit, somit durch den Menschen erklärt. Damit sind ein Ursprung und eine Folgekette des Übels angegeben, die *Gott nicht belasten*. Zunächst ist es der Mensch, der Böses tut, dann sind es die übrigen Übel, die als Gottes gerechte Strafe verstanden werden können. Alles Übel läßt sich so als Sünde und Sündenstrafe zusammenfassen. Es ist eine Art Weltformel zur Erklärung des Schlechten, dessen Unterscheidung in physische und moralische Übel, also in Schlechtes und Böses jetzt notwendig wird. Die Bosheit des Menschen wird zum zentralen Problem der Frage nach dem Schlechten. Umgekehrt wird zum zentralen Problem des Menschen die Tatsache, daß er sündigen kann. Sünde und Freiheit treten gemeinsam ins Zentrum des Interesses.

in einer Übersetzung von C. J. Perl, Aurelius Augustinus, *Der freie Wille*, Paderborn 1977; ferner in einer Übersetzung v. W. Thimme, A. Augustinus, *Theologische Frühschriften*, Zürich – Stuttgart 1962. Die Schrift wird in der gewohnten Weise (Buch, Abschnitt, Paragraph) zitiert: Lit.: Huftier (1966); O'Connell.

Nun weist Ricœur ([1971, I], 14) zu Recht darauf hin, daß damit der Mensch sich ganz auf sich selbst bezieht: „Das Schuldbewußtsein zeigt mir meine Kausalität gewissermaßen zusammengezogen, eingegrenzt in einen Akt, der ganz mich selbst bezeugt.“ Schuld wird also auf die Freiheit bezogen. Im bösen Wollen erst kommt für uns die Erfahrung heraus, daß Menschen sich eben (gegen alle Vernunft) auf ihr Wollen, damit auf sich selbst zurückziehen können. Andererseits wurde diese menschliche Freiheit in der christlichen Theologie seitdem vorrangig auf ihre *Verfehlung* und ihr Vermögen hin analysiert, zu sündigen. Neben dem Blickpunkt der Bosheit wurde der Rest der Möglichkeiten sozusagen uninteressant. Es scheint, als komme die menschliche Verantwortung erst in dieser negativen Struktur zum Vorschein. Freier Wille zeigt sich als freie Willkür. Warum das so ist, wird uns später noch beschäftigen.

Doch kehren wir zu Augustinus zurück. Unter drei Gesichtspunkten läßt sich sein damaliges Freiheitsverständnis im Blick auf die Sünde zusammenfassen. Es wird sich zeigen, wie sehr sich diese Merkmale bis in unsere Gegenwart hinein gehalten haben.

1. Unumschränkte Verantwortung. – Gott hat uns nach Augustinus die Gewalt des freien Willens gegeben. Er ist ein letztes, durch keine Macht mehr relativierbares Prinzip. Diese Freiheit ist (als *Möglichkeit* zum Bösen) völlig bei sich, unüberwindlich: „Wer in keines Macht steht, der kann auch durch keine Kraft überwältigt werden“, und in eines anderen Macht gibt er sich nur aus freiem Willen. Der Mensch also ist hier begabt mit einer (nachtridentinisch gesprochen) ungebrochenen Natur und einer Individualität, die hinsichtlich Gott zu bestimmen er selber die Macht hat. Jeder ist Urheber seiner eigenen Tat. Der freie Wille ist einem jeden individuell zugeeignet. Denn jeder steht als einzelner verantwortlich vor Gott. Augustinus läßt hier einen ungebrochenen Optimismus erkennen, der das Böse in den *freien* – also vom Täter rundum zu verantwortenden – *Gegensatz* zum Guten bringt (Häring, 144–147).

Freiheit enthält aber die Funktion der uneingeschränkten *Verantwortlichkeit*. Anders, so Augustinus, wäre Gottes Strafe nicht gerecht. Entlastende Ausflüchte werden abgelehnt. Das Böse kann man nicht lernen, zum Bösen ist keiner vorherbestimmt, und das Böse muß (jetzt hat sich die Entschiedenheit verstärkt) nicht um der Ordnung des Ganzen willen sein. Der

Beweisgang also hat sich verschoben. Der Satz von Gottes Gerechtigkeit ist zum unbefragten Beweisgrund für die Sünde des Menschen geworden. Denn auf dem Hintergrund von Freiheit und Verantwortlichkeit werden nun Gutes und Schlechtes als Lohn und Strafe begreiflich. Von Gottes Gerechtigkeit aus gesehen bleibt die Waage zwischen beiden in der Schwebelage. Der Mensch aber bewegt sich als abstrakt freies Individuum zwischen ihnen. Doch seine Taten erlangen kosmische, Gottes Reaktion bestimmende Dimensionen. Das Verdienst „liegt im Willen“ (I, 13, 30). Der Mensch ist seines eigenen Glückes Schmied. Die Last, die da auf den Menschen zukommt – das ist voraus sagbar –, muß ihn erdrücken. Gut und böse schrumpfen vor Gott zu einem Formalismus zusammen, der ohne innerweltliche Vermittlungen bleibt. Im Blick auf die Welt bleibt das menschliche Ich auf sich zurückgeworfen.

Der Grund liegt in einem *spiritualistischen* und somit individualistisch pointierten *Freiheitsbegriff*. Die Seele wird nicht zur Mitte des Menschen, sondern mit ihrem Freiheitsvermögen in der Mitte zwischen Gott und menschlichen Körper eingeordnet: „Schaust du nach unten, ist es der Körper, schaust du nach oben, ist es Gott.“ In der Partizipation des Lebens steht sie deshalb zwischen beiden, geht dem Leib sozusagen voraus: „Denn es lebt mein Leib von meiner Seele, und es lebt meine Seele von Dir.“² Das aber gibt der Seele eine unbedingte Überlegenheit, solange sie sich nicht von sich aus verlieren will. Nichts kann über sie bestimmen als „der eigene Wille und die freie Wahl“ (I, 11, 21).

Natürlich sieht auch Augustinus, daß die menschliche Freiheit eingeschränkt werden kann. Dies aber bringt ihn dazu, innerhalb ihrer zwischen dem Wollen und dem Können zu unterscheiden, dem Wollen selber einen letzten Freiraum vorzubehalten. Der Begriff der Freiheit ist so prinzipiell von seinen leiblichen und sozialen Dimensionen *losgelöst*. Das Wollen bestimmt undialektisch meine Identität, „denn überhaupt nichts gehört mir, wenn der Wille, durch den ich will, nicht mir gehört“ (III, 1, 3).

Genau dies aber ist zum Problem geworden. Freier Wille bedeutet für Augustinus eine Selbstmächtigkeit, aus der Leiblich-

² Häring 149 f. Zitate: In Joh XX, 11 (CCL 36, 209); Conf. X, 20, 29 (CSEL 33, 248).

keit und Sozialität prinzipiell ausgeschlossen sind. Vor Gott steht meine Seele in individueller Vereinzelung. Es spricht nur scheinbar gegen diese ungeschichtliche Konzeption, wenn er den Kern der Sünde als *Hochmut* definiert. Denn dieser hochmütigen Selbstliebe steht primär die Gottesliebe gegenüber: „Siehe, es ist die Wahrheit selbst: umfasse sie, wenn du kannst, und genieße sie und freue dich im Herrn“ (II, 13, 35). Augustinus, nicht zu verwechseln mit Kant, ist von aller harten, lustfreien Pflichtethik weit entfernt. Diese Lust aber zielt unzerstörbar auf Gott. Deshalb gilt nur die eine Gefahr: Gott sein zu wollen, statt Ihn anzuerkennen. *Gottesliebe oder Eigenliebe*, das ist die innere Alternative, an der sich gut und böse entscheiden, und nach der sich gemäß dem Werk über den Gottesstaat die gesamte Weltgeschichte bestimmt. Nicht in der theologischen Präzisierung, wohl aber in ihrer Exklusivität liegt das Problem, das der Theologie bis in unsere Gegenwart hinein zu schaffen macht.

2. Gott oder die Welt. – Wir leben in der Welt. Deshalb muß der inneren Alternative von Gottes- oder Eigenliebe eine äußere, sozusagen lebbare Alternative entsprechen. Ein zweiter Grundsatz lautet deshalb: Die Sünde als Eigenliebe zeigt sich in der Hinwendung zur Welt. Gott und Welt geraten in eine tiefgreifende *Konkurrenz*. Faktisch wohnt die Seele im Körper, ist also (noch) nicht bei sich selbst. Sie kann Gott nicht schauen, die Erinnerung an ihren Ursprung hat sie verloren, die Mühe des gegenwärtigen Lebens, Unwissenheit und Beschwernis, die Lenkung des Körpers sind ihr Los. Körper und irdische Welt werden zum Ort ihrer Bewährung und zur Herausforderung an ihre Freiheit.

Die Seele hat so nur eine Möglichkeit, den Weg nämlich nach oben zu gehen. Schon das Nichtstun und Verharren ist Sünde. Die Abwendung von Gott ist identisch mit der Zuwendung zu den Geschöpfen und umgekehrt. Augustinus geht unmerklich von der inneren zur äußeren Alternative, vom metaphysischen zu einem psychologischen Modell über. Darin liegt seine Stärke. Der Mensch strebt immer; liebt er Gott nicht, dann liebt er sich selbst (Macht), andere Dinge (Neugier) oder den Leib (Lust). Er ist „hochmütig, neugierig oder lasziv“. Der Hochmut gegen Gott zeigt sich faktisch in der *Begierde*, die nichts anderes als eine fehlgeleitete Liebe ist: „Wir ermahnen euch also nicht, daß

liebt.“³ Die Begierde macht unfrei, weil das Vergängliche nicht halten kann, was es verspricht.

Es ist allgemein bekannt, daß damit ein kritischer Punkt der augustiniischen Ethik getroffen ist. Zwar unterscheidet er formal richtig zwischen dem *Genuß* (frui) der Dinge und deren *Gebrauch* (uti). Aber es bleibt die Frage nach dem kritischen Punkt, an dem sich die beiden unterscheiden (Huftier, 60–91). Natürlich kann der Genuß der Dinge seine eigenen gefährlichen Teufelskreise entfalten (Moltmann [1972], 306–308). Aber die bei Augustinus nachwirkende stoische Anthropologie verhindert, daß der Mitmensch um seiner selbst willen geliebt (d. h. für Augustinus: genossen) werden kann. Natürlich vermittelt Augustinus seine Ethik des Genusses und Gebrauchs rational zu einer Weltethik hin. Man liebt Gott, indem man die Ordnung der Welt, deren hierarchische Stufung also und die vielfältigen Beziehungen des Nutzens und guten Zwecks ernstnimmt. Aber er hält daran fest, daß der Verstand über die Emotionen herrschen muß (I, 8, 18). Auch dies ist angesichts der Erfahrung gesagt, daß sich der Genuß – und somit eine Unterordnung unter ein Irdisches – faktisch nicht umgehen läßt. An sich kann der Mensch ohne moralische Bosheit nach den irdischen Dingen verlangen. Faktisch aber wird die verselbständigte „Konkupsistenz“ selber zum Objekt des Wollens: der Mensch hat Freude an seiner Lust, er will sein Begehren, und damit sich selber. Faktisch wird die Konkupsistenz also zu einer *in sich schlechten Regung*, weil sie nach aller menschlichen Erfahrung die Trennung von Gebrauch und Genuß durchbricht (Häring, 162–170).

Da vor allem der Vollzug der *Sexualität* notwendig mit Lust verbunden ist, verschärft sich in ihr das Problem. Obwohl Augustinus, der Realist, noch keinen Ehemann getroffen hat, der mit seiner Frau „nur in der Hoffnung auf Empfängnis verkehrt hat“, entwirft er das Ideal des Ehegatten, der das Ewige liebt, das Vergängliche haßt, der diese sterbliche Verbindung verab-

³ In Ps 121, 1 (CCL 40, 1801). Evans zeigt überzeugend, daß und wie die innere Verkehrtheit des Herzens nicht nur das Begehren und das Machtverlangen, sondern auch die Erkenntnis falsch zu steuern und zu verwirren vermag. Eine Aufarbeitung dieser Aspekte wäre im Blick auf die moderne Problematik von Ideologie und Ideologie-

scheut und seine Frau für das ewige Reich zu formen versucht. Er „liebt in ihr, daß sie Mensch ist, und haßt, daß sie Gattin ist“⁴. Und das paßt zu diesem heroischen Prinzip, daß auch die *Liebe zum Nächsten* neben der Gottesliebe keinen gleichrangigen Platz erhält. Neben dem Glauben hat sie nur eine propädeutische Funktion (Ratzinger, 39). Wenn der Nächste und die Gemeinschaft innerhalb der Kirche dann doch einen zentralen Stellenwert erhalten, dann wird dies ausschließlich mit der durch Gott geschenkten Caritas begründet (Nygren). Die Folgen dieser Trennung von Seele und Leib sowie der damit gegebenen Kritik an der Begierde sind noch nicht überwunden. Dies kann aber nur dann sachgemäß gelingen, wenn wir das Sachproblem Augustins aufnehmen.

3. Die Gefährdung der Freiheit. – Die Auseinandersetzung Augustins mit dem – sachlich heute noch dringlichen – Problem der Begierde wirft Fragen auf. Denn ganz offensichtlich steht die Seele nicht in abstrakter Freiheit zwischen Gott und Welt. Auch zwischen Seele und Leib bedarf es einer Vermittlung, die in der Neuzeit unter den Voraussetzungen einer Subjektphilosophie durchdacht wird: Wie kann das Subjekt zu sich kommen, solange es nicht bei sich ist; wie vermitteln sich Ich und Selbstbewußtsein, Selbstbewußtsein und das Bewußtsein von Welt? Im kosmomorph-hierarchischen Modell Augustins ergibt sich innerhalb der Seele (anima) noch einmal die Unterscheidung zwischen dem „Geist“ (animus) als deren oberem Teil, zu dem das Vermögen des Willens (voluntas) gehört, und jenem „mittleren“, vermittelnden Gut, das als *Wahlfreiheit* (liberum arbitrium) uns erst dazu befähigt, uns so oder anders für Gott oder die Welt zu entscheiden. Wenn aber schon die Wahlfreiheit Zeichen einer Seinsminderung ist, warum wird sie dann mißbraucht? (II, 19, 51 f.).

Augustinus kann also (was er später gegen Pelagius wohl eingesehen hat) seine Konzeption von der unbewegbaren Freiheit nicht durchhalten. Denn die Rede von der Wahlfreiheit gegenüber dem Guten, Chiffre für den noch unentschiedenen Ursprung menschlicher Freiheitskonkretion, kann ja nur noch sagen wollen: Diese Freiheit hätte sich anders verwirklichen müssen. Ihre Grenze liegt nicht nur in den äußeren Bedingun-

⁴ De serm. Dom. I, 15, 41 (CCL 35, 45). Zur Gesamtproblematik und Wirkungsgeschichte s. M. Müller.

gen der Welt. Sie liegt in ihrer inneren Unentschiedenheit selbst, in ihrer *inneren Gefährdung*. Zwei Willen sieht Augustinus in sich kämpfen. Ihre Zwietracht zerreißt seine Seele (Conf. VIII, 5, 10; vgl. Röm 7, 14–25). Der freie Wille ist immer schon vom Reiz der Dinge *affiziert*. Die Lust an den Dingen ist immer schon seine eigene Lust; bevor er sie erfährt, hat er eine Vorstellung von ihnen; er tut das Böse also, indem er ihm nachgibt (Häring, 170–177).

Das Freiheitsproblem gerät so aber in einen Strudel verzerrender Voraussetzungen (Evans). Will der Wille gut bleiben, dann darf er auf die Affektionen der Begierde nicht einschwimmen. Das Problem der *Schwäche* kommt in den Blick. Damit aber kann ein individualistisches Freiheitsbild nicht mehr zu Randekommen. Im 3. Buch der hier besprochenen Schrift (offensichtlich später als das Vorhergehende geschrieben) ändert sich dann auch der Ton. Es geht nicht mehr um das Pathos der selbstverfügenden Freiheit, auch nicht nur um die Tatsache, daß diese Freiheit ihr Ziel faktisch verfehlt, sondern um die biblisch bezeugte Erfahrung, daß *andere vor uns* gesündigt haben. Der Mensch, bisher als Individuum und Täter betrachtet, erscheint in der Solidarität der Menschheit als Opfer.

Das aber weckt neue Rückfragen: „Was taten wir Unglücklichen, daß wir mit der Blindheit des Nichtwissens und mit der Qual des Unvermögens geboren werden?“ (III, 19, 53). Der Mensch, so Augustinus, habe wegen Adam *nichts Besseres verdient*. Gott bleibt also gerecht. Dennoch wird sorgfältig zwischen Adams und unserer Sünde unterschieden. Unwissenheit und Schwäche also haben keinen bedrohlichen Pessimismus zur Folge, sondern den *Appell*, unsere Lage zu überwinden. Für die spätere Ursündenlehre ist noch kein Anhalt zu finden.

So hat Augustinus eine ausgewogene Position entworfen, human im Namen der Freiheit des Menschen vor Gott, biblisch in der Übernahme der Verantwortung für das eigene Handeln. Zugleich aber wird sichtbar, wie wenig diese Position mit einer Anthropologie zu harmonisieren ist, die den Geist über den Leib stellt und Freiheit als abstrakte Selbstmächtigkeit konzipiert. Begehren und Lust nämlich werden dann nicht mehr kritisch integriert, sondern zum großen Störfaktor, zur (nur) faktisch schlechten Wirklichkeit. Die Frage bleibt noch offen, ob die Schwäche die Verantwortlichkeit mindert. Im Verweis auf Adam wird der Gesichtskreis dann erweitert. Dem Appell an

die Freiheit tritt (wenn auch erst auf einer Nebenlinie) der Gedanke des „unbegreiflichen *Verhängnisses*“ (III, 19, 53) gegenüber. Stabil (und zentral christlich) wird von nun an im Westen die biblische Überzeugung bleiben, daß das eigentlich Böse das schuldhaft (also zurechenbare) menschliche Handeln ist: im Kern also schuldhaftes, zurechenbares Verhalten gegen Gott, *Sünde*. Die Frage wird jetzt sein, wie angesichts der menschlichen Schwäche und der Sünde Adams die menschliche Freiheit und die Zurechenbarkeit des Bösen aufeinander bezogen werden. Daran wird sich zeigen, in welcher Weise wir angewiesen sind auf die Rettung durch Jesus Christus.

2. Die Sünde aller in Adam

Literatur: Baumann; Dexinger; Gross; Sage; Vandervelde; Vanneste.

Der Durchbruch zu einer moralischen Interpretation des Bösen hat in der jüdisch-christlichen Tradition stattgefunden (s. o. 16–18), ähnlich wie in der Tradition des Griechentums. Aber der Durchbruch hat sich in der biblischen Tradition intensiver ausformen können als in der hellenistischen (Ricœur [1971, II], 117 bis 137). Das ganze Volk stand – sozusagen in öffentlich bindender Interpretation – vor Jahwe. Mehr und mehr aber war die einzelne Person angesprochen. Dieser Individualisierungsprozeß wurde durch die christliche Verkündigung intensiviert. Denn die Berufung zum Heil war nun nicht mehr an Abstammung und Beschneidung, sondern an Wort und Glaube gebunden. Damit war (entgegen mancher neuzeitlichen Verengung) der universale Charakter von Unheil und Bosheit nicht verkannt, eher verschärft. Aber ebenso unbedingt bleibt nun gerade dort, wo Sünde und Tod als mythische Mächte vorgestellt werden, die Verbreitung des Bösen durch die einzelnen bedingt. Die Bosheit (Sünde und Tod) breitet sich aus, „*weil alle sündigten*“ (Röm 5, 12 d; Käsemann [1973], 138–140).

Adam, von dem alles Unheil ausgeht, wird darin Prototyp der Menschheit, daß sich niemand an Gottes Weisung hielt. Daß die Sünde alle wie eine *Macht* überfällt, sie aber dennoch „selber“ sündigen, das ist für Paulus kein Widerspruch. Im Gegenteil, gerade ihre persönliche Bereitschaft zur Sünde zeigt, wie tief diese Macht die Menschen verlockt und in Besitz genommen

hat. Nicht nur ihre Taten, ihre Situationen sind verändert, so wie Freiheit nicht ihr Willensvermögen, sondern ihre Situation meint. Paulus interpretiert seine Erfahrung geschichtlich, d. h. von dem aus, was geschehen ist.

An diesem Punkt hat sich die Problemkonstellation bei Augustinus entscheidend geändert. Die philosophische Tradition des Hellenismus war an der *Wesensfrage* orientiert und auch nicht in spätantiker Zeit auf die Individualität der Menschen bezogen. Der Begriff der Person mußte als Problemanzeige der Christologie erst mühsam entwickelt werden. Signal dafür sind die besprochenen Reflexionen Augustins, in denen Freiheit nun – in nur uneigentlicher Individualisierung oder gar Personalisierung des Problems – zu einem indifferenten Vermögen wird (dem „mittleren Gut“), das gegen alle konkrete Erfahrung dem Guten und dem Bösen vorausliegt. Er hat seine Erfahrungen nun – bei allen möglichen Differenzierungen – metaphysisch zu interpretieren, d. h. von dem aus, was prinzipiell sein kann (Schneider). Es war dies wohl die einzige Möglichkeit, die einzelnen in ihrer Verantwortung vor Gott so zur Geltung zu bringen, daß es philosophisch ernstgenommen wurde. Wer aber die von Anfang an verzerrte Situation des Menschen aus religiöser Betroffenheit ernst nahm und im Rahmen einer Wesensphilosophie besprechen wollte, der konnte wohl zu keiner spannungsfreien Aussage kommen. An diesem Erbe arbeiten sich heute noch Philosophie und Theologie des Westens gemeinsam ab.

Schuld und eine begrenzte Freiheit sind, wie schon gesagt, genauer als bisher aufeinander zu beziehen. Die beiden Aspekte haben, aufeinander angewiesen, das Problem immer wieder weitergebracht. Und geistesgeschichtliche Umbrüche der letzten 1500 Jahre lassen sich immer auch an der *Umschichtung* in diesem sensiblen Bereich identifizieren. Schuld und Freiheit sind nie zu voll durchsichtigen Begriffen geworden. Sie verbinden sich mit bestimmten Wert- und Unwertzuweisungen; sie ändern also ihr Bezugsfeld, sobald sich Lebensvoraussetzungen ändern. Und sie sind utopische Grenzbegriffe, oft Kinder der Sehnsucht oder Angst, nie ganz eingelöst, aber immer umstritten, zumal in der christlichen Tradition.

Hier endlich ist der Punkt, an dem Augustinus unbedingt Erwähnung verdient. Er nämlich hat seit 397, also in einer späteren Etappe seiner Reflexion, die Grenze der moralischen

Lösung aus einer spezifisch theologischen Fragestellung heraus noch einmal thematisiert. Als erster abendländischer Denker hat er die *innere Grenze* menschlicher Freiheit mit dem Postulat zu-rechenbarer Verantwortlichkeit des Bösen zu vereinen versucht. Dabei war wieder die Rechtfertigung Gottes von tragender Bedeutung. Diese Leistung Augustins muß anerkannt werden, bevor man seine Lösung kritisch betrachtet, die sich unter dem Begriff der Ur- und Erbsünde in der abendländischen Christenheit durchgesetzt hat.

Greifen wir noch einmal zurück: Augustins bisherige Antwort war nicht spannungsfrei. Die Dialektik von Wille und Begierde war nicht geklärt. Der Prozeß, in dem ein guter Mensch zu einem bösen wird, wurde nicht mehr voll reflektiert und konnte allein durch den Rekurs auf ein vormoralisches Prinzip der Indifferenz nicht mehr erklärt werden. Die Figur Adams ließ schon eine andere Lösungsebene anklingen. Der entscheidende Schritt aber fällt jetzt in eine veränderte Atmosphäre des *Pessimismus* und monastischer Bestrebungen in Nordafrika. Durch das Bischofsamt (395) ändern sich Augustins persönliche Lebensumstände. Wie wenig sich nach ihm der Mensch in innerer Freiheit für gut oder böse entscheiden kann, das wird bei der Lektüre des 10. Buchs seiner Bekenntnisse deutlich. Weniger denn je erscheint jetzt der Mensch als das freie Wesen, das die Sünde souverän bejaht oder verneint. Wie etwa Irenäus und der „Ambrosiaster“⁵ spricht Augustinus nun von der sündigen Natur (!) des Menschen. Eine gefährliche Metapher taucht also auf.

Vom selben Ambrosiaster übernimmt Augustinus wohl das Bild von der „Masse“. Offenkundig hätten, so heißt es dort, alle Menschen in Adam „gleichsam wie in einer Masse“ gesündigt.⁶ Offensichtlich werden die Menschen in ein Kollektiv der Sünde eingeebnet. Die Entschlüsselung der Bilder ist aber noch

⁵ Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas Paulinas. In epistulam ad Romanos (CSEL 81/1); zu Röm 5, 12: 162–167. Die Autorschaft dieses Kommentars ist nicht geklärt.

⁶ A. a. O. 165. Als unbestritten kann gelten, daß in Röm 9, 20 f. das Bild von Tonerde und Töpfer eine andere Sinnspitze hat: Gott bleibt der souverän erwählende Herr. Dies ist noch deutlicher bei der einen Bezugsstelle des Paulustextes, Jes 45, 9. Bei der anderen Bezugsstelle, Jer 18, 1–12, wird vollends deutlich, daß das Schicksal dem

nicht eindeutig. Verhängnisvoll wird deshalb die unkorrekte Übersetzung von Röm 12, 5: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu den Menschen.“ Augustinus liest weiter: „in dem alle sündigten“, und bezieht diesen Nebensatz auf den Tod, bald aber auf Adam. Diese Übersetzung entspricht noch durchaus einer Tendenz der damaligen Zeit. Denn alles tendiert darauf hin, das Verderben der Menschen in einen geschichtlich universalen Zusammenhang zu stellen, der mit Adam beginnt. Fachleute sprechen bisweilen von einer „*Erbsündelehre*“ (Gross I, 69–255), die gewiß (wenn auch pointiert) einen biblisch legitimierten Sachverhalt zur Sprache bringt.

Hier aber schiebt sich eine weitere Fehlinterpretation in die Kette des geradezu dramatischen Ablaufs, die nur aus dem Platonismus Augustins erklärbar wird. Wenn gemäß Röm 9, 12 Gott Jakob liebt und *Esau haßt*,⁷ dann heißt das für Augustinus ganz unbiblisch: Den einen erwählt Gott zur ewigen Begnadung, den andern schickt er in die ewige Verdammnis der Hölle, und dies ganz aus eigenem, dem menschlichen Handeln vorhergehendem (wenn auch nicht in dessen Bosheit vorherbestimmendem) Entschluß. Und vor diesem Hintergrund nun stellt Augustinus fest, daß wir ganz von Gott abhängen. Wir haben kein Recht, ihn irgendwie zur Rechenschaft zu ziehen: „Was hast Du, das Du nicht empfangen hättest“ (1 Kor 4, 7).

Der *entscheidende Schritt* erfolgt dann 397. Jetzt studiert er Paulus, Johannes, meditiert er die Psalmen, legt der Gemeinde den christlichen Glauben dar. Seine antimanichäische, auf die Freiheit der Menschen bedachte Frontstellung gerät in Bewegung. Eine „Offenbarung“, wie er sagt, wird ihm zuteil. Die Freiheit, gegen die Manichäer zum königlichen Privileg des Menschen gemacht, wird im Gefolge des Paulus zum königlichen Privileg Gottes allein. Die Menschen aber haben durch die Schuld Adams alle Freiheit zu Gott, selbst alles Recht darauf verloren. Denn wenn Gott gerecht ist, indem er Esau haßt, also nach seinem Willen verwirft, dann kann das nur heißen: Die Menschen haben die Verdammung verdient. Wir stehen also nicht nur in

⁷ Diese Stelle wird zum Problem in der Frage 68 des Liber de diversis quaestionibus LXXXIII (CCL 44 A, 9–248), 177, sowie in

einem Zusammenhang ererbten Unglücks. Uns alle trifft *Adams Schuld als die unsere*. Uns ist die Freiheit genommen, das Heil zu erwerben. Augustinus schreibt:

Gemäß dem Apostel sterben alle Menschen in Adam, von dem der Ursprung der Beleidigung Gottes auf das gesamte Menschengeschlecht hinführt. Deshalb sind alle Menschen eine Sündenmasse, die der göttlichen und höchsten Gerechtigkeit Strafe schuldet, die zu fordern oder nachzulassen keine Ungerechtigkeit ist.⁸

Ein höchst dramatischer Umbruch ist damit vollzogen. Augustinus wird zu Recht der *Vater der Erbsünde* genannt. Das Geheimnis der Bosheit des Menschen ist auf eine bestürzende Weise ins Zentrum der Reflexion gerückt und der Freiheit des einzelnen entzogen. Gott steht souverän über Heil und Unheil der Menschen. „Er erbarmt sich derer nicht, denen er ... keine Barmherzigkeit zu gewähren beschließt.“ Die Menschheit wird so in einem sehr massiven Sinn zur „*massa damnata*“. Die Verdammung muß nicht mehr ausgesprochen, sie kann allenfalls von ihr genommen werden.

Aber es gilt, den Problemverbund von Freiheit und Schuld wiederaufzunehmen. Augustinus greift auf Adam zurück. Und Jahre später erst (412) zeigt sich in den Auseinandersetzungen mit Pelagius, wie umfassend die Auswirkungen im Blick auf die Christologie, das Verständnis von Gnade und menschlichem Tun, im Blick auf Kirche und die Theologie der (Säuglings-) Taufe sind. Formal hat Augustinus sein *Paradox* gelöst. Er kann sagen, daß alle Menschen vorgängig zu ihrer möglichen Freiheitsentscheidung („*propagatione, non imitatione*“) schuldig sind. Zugleich kann er erklären, sie seien dies aus menschlicher, nämlich aus Adams, ihnen zuzurechnender Schuld. Die Schuld wird also universal, aus einem biologischen Zusammenhang erklärbar. Und doch ist es formal eine Erklärung aus der Freiheit des Menschen, die inzwischen verwirkt ist. Augustinus gibt eine geschichtliche Antwort, obwohl die Geschichte der Menschen mit Gott schon längst zur Katastrophe geronnen ist.

Inhaltlich aber bleibt doch die Frage, wie man sich denn diese Sünde in Adam zu denken hat, und wie denn die Übertragung solcher Sünde geschehen soll. Was nämlich das *Wesen* dieser „Erbsünde“ (*peccatum originale* = Ursünde) ist, hat weder Augu-

stinus noch die spätere Tradition eindeutig umschrieben. Die aus ihr folgende Unheilssituation war wichtiger als eine ontologische Definition. Seit Anselm von Canterbury, über Thomas von Aquin, bis hin zur Spätscholastik und den Neuthomismus hat man dann den Mangel an Urstandsgnade als Wesen der Erbsünde identifiziert, mehr und mehr ihren nur analogen Schuldcharakter hervorgehoben. Ihre *Übertragung* blieb ebenso wenig geklärt. Die Vorstellung des Traduzianismus hat Augustinus nie ganz aufgegeben, als würde ein Stück sündiger Seele der Eltern mitvererbt. Entscheidend blieb für ihn die Idee, daß jede Zeugung mit Lust verbunden ist (Häring, 224). Doch wurden solche leibfeindlichen Assoziationen später zumindest in der offiziellen Theologie überwunden (M. Müller).

Augustins Erbsündentheorie ist durch verschiedenste Theologen einer breiten *Kritik* oder komplizierten Uminterpretation unterzogen worden (Weger; Pannenberg [1983], 258–285). Angesichts der exegetischen Unhaltbarkeit und der anthropologischen Problematik sowie der geschichtlichen Gewaltsamkeiten muß gefragt werden, warum Augustins Theorie Jahrhunderte so prägen und ein so hohes Maß an Überzeugungskraft in sich tragen konnte. Dies sei in drei Punkten beantwortet.

1. Die Formel von allen, die „in Adam sündigten“, wurde trotz ihrer Widersprüchlichkeit eines letzten mythischen Restes, einer metaphorischen Verweiskfunktion nie beraubt. Sie funktionierte mehr als Denk- und *Bekennnisanweisung* denn als historische Information, obwohl sie als solche hätte entschlüsselt und kritisiert werden müssen.

2. Das fundamentale religiöse Problem war gewiß nicht die Sicherstellung menschlicher Freiheit, sondern die Erfahrung einer fundamentalen Unsicherheit, *Unfreiheit* und des Unvermögens, sich Gott (und dem Nächsten) wirklich zuzuwenden. Gleichwie man die Theorie Augustins im einzelnen bewertet, sie hat diese Erfahrung in bislang nie dagewesener Schärfe artikuliert. Dies erklärt auch das merkwürdige Phänomen, daß der Inhalt der „Erbsünde“ nie befriedigend geklärt, immer aber ihr „Daß“ bejaht wurde. Diese Reduktion hat auf dem Konzil von Trient eine zentrale Rolle gespielt (DS 1510–1516; Baumann, 59–81).

3. Auch der Begriff der *Schuld* hat – trotz allem Verweis auf die Verantwortlichkeit des Täters allein (!) für seine Tat – eine

gegen Augustinus die Frage zu stellen, ob denn die Schuld Adams wirklich seinen Nachkommen aufgelastet und mit der Strafe des Heilsausschlusses belegt werden darf. Unter dieser Perspektive fungiert die Erbsündentheorie als Hilfhypothese zur (ebenso fragwürdigen) Prädestinationstheorie (Kraus). Sondern mit Augustinus ist auch zu betonen: Über die individuelle ethische Zuschreibung von Schuld hinaus gibt es

- a) das Bewußtsein, aus eigenem *Verdienst* prinzipiell nicht besser zu sein als solche, die in ethisch greifbarer Weise schwere Schuld auf sich geladen haben (vgl. die Rechtfertigungslehre);
- b) ein *Geflecht* nicht verrechenbarer Verantwortlichkeit gegenüber dem Bösen, das Menschen tun oder nicht verhindern (z. B. wirtschaftliche und gesellschaftliche Zusammenhänge);
- c) die *Übernahme* von (tätiger) Verantwortung für das Böse von *Menschen*, mit denen ich mich solidarisch weiß (z. B. ein Volk, eine Familie, ein Kulturraum);
- d) die freiwillige Übernahme von Verantwortung in einer *Welt*, die ständig durch Menschen vom Bösen bedroht ist (als Voraussetzung der Solidarität mit den Unterdrückten).

Von hier aus erhält die Idee der Erbsünde eine politische Dimension (Wiedenhofer), sobald sie aus ihrer historisch-biologischen Engführung und ihrer Fixierung auf Vergangenheit und ewige Verdammung befreit ist.

Doch muß hier nicht eine vielfach vollzogene Kritik am Erbsündentheorem wiederholt, ebensowenig eine Neuinterpretation entsprechender dogmatischer Festlegungen versucht werden. Sowohl die historische als auch die systematische Fragestellung ist vielfach neu erarbeitet worden. Unabweisbar ist allerdings die Erkenntnis, daß das *religiöse Problem* des Bösen nicht mit dem ethischen Problem der Handlungsfreiheit und entsprechender Schuldzurechnung erschöpft ist. Es beginnt erst mit der Entdeckung, daß uns unsere Freiheit nie in unsere Hand gegeben, weil von innen her bedroht ist. Es geht um unsere Situation, die lautet: Unvermögen, frei und vorbehaltlos das Gute zu tun.

Die Dialektik sich verharmlosender Bosheit ist immer wieder entlarvt worden. Das Erschrecken vor ihrer *Macht* setzt religiöse Erfahrung in Gang. So kommt das Thema von Not und Errettung zurück. Es herrscht gegenüber Augustinus der Verdacht, als habe er – um den Triumph der Gnade Christi heller erstrahlen zu lassen – die Ausweglosigkeit unseres Heils mit

dem Argument eines verdammenden Gottes gegen alle biblische Tendenz untermauert. So gesehen trifft die Kritik Augustin den Vater der Erbsündenlehre weniger als den Vater der Prädestinationstheorie.

Der Gesamtkomplex der Lösung aber (Negativität des Bösen, menschliche Schuld, Sünde aller in Adam) war *enorm stabil*. Er kanalisierte nicht nur religiöse Erfahrungen. Er legitimierte zugleich den Heilsauftrag der Kirche (insbesondere die Säuglings-taufe), schnitt jeden Hiobschen Protest gegen Gott an der Wurzel ab. Denn Armut und Elend konnten als Vorwegnahme der Strafe dem Frommen nur willkommen sein. Die Gesamttheorie blieb durch das Mittelalter hindurch unverändert und fand bei *Thomas von Aquin* einen wohldurchkomponierten Abschluß (Sertillanges I, 195). Allerdings hat *Anselm von Canterbury* (1033–1109) eine folgenreiche, wenn auch kaum wahrgenommene Entschärfung der Erbsündentheorie erreicht, indem er die Erbschuld nun negativ, als Fehlen der Urstandsgnade definierte. Damit war die Gefahr des Manichäismus in der Theorie endlich ausgeräumt. Mehr und mehr aber verdichtete sich in den folgenden Jahrhunderten die Idee, daß dieser Mangelzustand bei entsprechender Sakraments- und Frömmigkeitspraxis, also durch eigene Leistung, doch wieder aufzuholen sei. Dieses Mißverständnis wurde virulent, als es im Rahmen des spätmittelalterlichen gesellschaftlichen Umbruchs zur Fiskalisierung des Heilserwerbs zu kommen drohte. Es war der Zeitpunkt, an dem das Problem neu zu formulieren war. Die Theologie des Bösen stand im Rückgriff auf Paulus und Augustin wieder neu zur Debatte.

3. Der Abgrund im Menschen (von Luther bis Kierkegaard)

Daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, ist eine zwar noch immer kühne, aber doch schon sehr früh gewagte Behauptung. Man kann sie bejahen oder verneinen. Daß der Mensch sich zum Maß aller Dinge macht, ist hingegen eine das Wesen der Neuzeit charakterisierende Feststellung ... Die Grundprobleme der sogenannten Neuzeit sind insofern allemal primär anthropologische Probleme (Jüngel, 16).

Wenn dieses Urteil über die Neuzeit stimmt, dann mußte das für die Problematik des Bösen tiefgreifende Folgen haben. Man hatte sich Erleichterung erhofft. Denn Gottes Wille bestimmte nicht mehr von außen, was gut und was böse sei. Alles Handeln

konnte jetzt in erfahrbarer Direktheit auf das Wohl des Menschen und die Gestaltung seiner Erde ausgerichtet werden. Mehr noch: was das Wohl des Menschen ist, wird er selbst bestimmen. Nicht ohne Grund verweist Jüngel auf einen Text von *Pico della Mirandola* aus dem ereignisreichen Jahr 1492. Dieser läßt Gott zum Menschen sagen: „In die Mitte der Welt habe ich dich gesetzt, damit du alles besser überblicken kannst. Weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich haben wir dich gemacht, damit du in Freiheit (arbitrarius) und Ehre gleichsam als Bildner und Gestalter deiner selbst dir die Form gibst, die du vorziehst.“⁹ Als vorgegebener physischer Kosmos war die Welt zerbrochen, der Mensch auf sich selbst gestellt. Die Welt kann er nun ganz auf sich beziehen. Als Handelnder und Schaffender steht er an ihrem Ursprung.

Damit wird das Problem des Bösen auch zurückgenommen auf das Verhältnis des *Menschen mit sich selbst*, und dies vom theologischen Standpunkt aus in doppelter Weise. Denn entweder man argumentiert strikt theologisch, also von Gott als der entscheidenden kritischen Instanz aus: Dann wird zu fragen sein, was der Mensch aus sich selber macht, und was er in seiner Selbstbezogenheit vor Gott eigentlich ist. Dies wird eine Neuinterpretation von Unheil, Sünde und Heil zur Folge haben. Oder man argumentiert anthropologisch vom Menschen aus, der nun auf sich selbst verwiesen ist: Dann wird zu fragen sein, wie dieser als Herr der Welt in sich selber steht. Dies führt zu einer Neuinterpretation des menschlichen Selbst. Der erste Weg – den exemplarisch Luther gegangen ist – bringt Gott als den absoluten Bezugspunkt des Menschen in Anschlag und stellt uns (nach dem Zerbrechen des Kosmos als vermittelnder Instanz) in die Alternative des Alles oder Nichts. Der zweite Weg – man denke an Pascal oder Kierkegaard – läßt die Selbstgewißheit des Menschen von innen heraus zerbröckeln und in theologischer Perspektive fragen, ob hinter diesem Nichts nicht noch einmal alles zu gewinnen ist. In beiden Fällen ist das Böse aber auf die Achse des Menschen zurückgenommen. Damit nehmen wir das Resultat des II. Kapitels in radikalisierte Weise auf.

⁹ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, Lateinisch-deutsche Ausgabe mit einer Einleitung von E. Garin, München 1968, 28 f.; zitiert von Jüngel, 16 f.

a) Zwischen Gott und Satan (M. Luther)

Literatur: Althaus; H.-M. Barth; Brecht, 173–230; Ebeling (1975); Echter Nach; Mc. Sorley; Pesch, 176–202; zu Luther ferner Anm. 14; zu Erasmus v. Rotterdam Anm. 15.

M. Luther (1483–1546) ist nicht zu verstehen ohne die ihm vorausgehende Zeit, nicht ohne die bunte und knisternde Vielfalt des Späten Mittelalters. W. v. Ockham schon hatte die Freiheit des Menschen zwar nicht geleugnet, aber doch deren Beweisbarkeit in Frage gestellt. In Erfurt war das Vertrauen in die Kraft menschlicher Erkenntnis beschnitten. Augustinus wurde auf der Suche nach einem *Neubeginn* entdeckt. Das neue Vertrauen zum Menschen, für den Wissenschaftler Luther später in Erasmus symbolisiert, forderte ihn eher zu kritischer, bald auch unbeugsamer Distanz heraus. Dies ist nicht zu verstehen ohne den Rückgriff auf mönchische und mystische Tradition. Bezeichnend für die Änderung der Mentalität war die Anfälligkeit der Christen für die Fiskalisierung des Heils, der Fetischcharakter dessen, was man Gnade nannte, geboren aus der *Angst* vor dem Unheil. All dies sind nur Symptome eines Gesamtphänomens, innerhalb dessen sich Erfahrung und Problem des Bösen, einer instabilen Schiffsladung gemäß, in gefährlicher Weise verschieben und durch die aufkommenden Unwetter um so gefährlicher den Schwerpunkt verlagern. Luthers neuformierte Rechtfertigungslehre und seine Provokation in Sachen menschlicher Freiheit haben hier ihre Widerlager.

Der oben charakterisierte neuzeitliche Mensch war Luther gerade nicht. Das Böse erfuhr er noch sehr massiv als kosmische Wirklichkeit. Seine Welt war eingebettet in ein Universum von Engeln und – vor allem – von Teufeln. Den mittelalterlichen *Teufelsglauben* hat er, so Oberman, vertieft und zugespitzt. Ein kosmischer Kampf zwischen Christus und Satan findet statt. Er ist „bedrohend und allgegenwärtig, und gerade deshalb bedürfen die Gläubigen der rechten Waffen, um seinen Zugriff zu überleben“ (109). Ohne Gespür für die Wirklichkeit der gottfeindlichen Mächte ist die neue reformatorische Entdeckung nicht möglich gewesen (110). Gott und Teufel treten – im Widerspiel von Glaube und Unglaube – perspektivisch geradezu ineinander (H.-M. Barth). Luther muß mit diesen Mächten neu zu Rande kommen.

Es wäre deshalb nicht falsch, wohl aber zu einfach, auf die Wiederentdeckung der Rechtfertigungslehre hinzuweisen. Es gilt nämlich zu sehen, daß das überlieferte, komplexe Antwortgefüge der zentralen Frage Luthers nicht mehr standhalten konnte: Wer bin ich eigentlich, was kann ich eigentlich vor Gott, und wie steht es mit meiner Freiheit? Die traditionelle Praxis der kirchlichen Heilsvermittlung war dem Problem ebenso wenig angemessen wie eine asketische, in Selbstdemütigung kulminierende Spiritualität. Die Ursünde ist nicht mehr wie in der hochscholastischen Gnadenlehre zum Mangel an Urstandsgnade domestiziert. Der Sünde kann nur noch *Christus* selber abhelfen. Für Luthers Ablassthesen¹⁰ ist deshalb im Herbst 1517 eben nicht mehr klar, was denn der „Schatz der Kirche“ (Th 56) sei. Die Verdienste Christi und seiner Heiligen „wirken beständig ohne den Papst“ (Th 58). Wie und warum? „Der wahre Schatz der Kirche ist das allerheiligste *Evangelium* der Herrlichkeit und Gnade Gottes“ (Th 62).

Damit kündigt sich die Erfahrung an, die nach Urteil der Kenner im Frühjahr 1918 zum Durchbruch kommt (Brecht; Pesch) und sich auf die Frage von Gottes Gerechtigkeit konzentriert, dies aber (gegenüber Ijob und dem Augustinus vor 397) mit bemerkenswertem Unterschied. Gott wird nicht befragt wegen der Übel der Welt und dem Unglück der Frommen; das Recht wird also nicht als Hoffnung eingefordert. Vielmehr schafft Gottes Gerechtigkeit jetzt Angst,¹¹ da sie auf die Bosheit der Menschen nur *reagieren* kann. Die religiöse Tragweite von Augustins Menschenbild kommt wieder voll zur Geltung, wird aber aufgehoben durch die Entdeckung, daß Gott nicht gerecht reagiert, sondern gemäß Röm 1, 17 demjenigen Gerechtigkeit *schenkt*, der auf Ihn vertraut. Gegenüber der Heilsgeschäftigkeit etwa eines Tetzels entdeckt er Gott als den eigentlich Handelnden. *Gottes Handeln allein* ist schöpferisch und der Bosheit gewachsen.

¹⁰ WA I, 233–238 (mit Erläuterungen 525–628); deutsch zugänglich in K. Aland (Hrsg.), Luther Deutsch II, Stuttgart 1962, 32–82; ferner in K. Bornkamm – G. Ebeling (Hrsg.), Martin Luther. Ausgewählte Schriften I (Frankfurt a. M. 1982), 28–37 (ohne die Erläuterungen).

¹¹ Deutlich im berühmten Selbstzeugnis aus dem Vorwort zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der Lateinischen Schriften Luthers (1545; WA 54, 179–187); Luther Deutsch II, 11–21; Bornkamm – Ebeling I, 13–25; vgl. Pesch 80–102.

Luther will *Augustinist* sein; die Reformation beginnt am Schreibpult des Theologen. Erst die spätere, alle Hörsäle sprengende Entwicklung bringt auch für Luther ans Licht, welche Gewichte zuvor bewegt wurden (Pesch), wie sehr sich der Problemkomplex des Bösen jetzt konzentriert hatte. Es hatte in frühen Disputationen¹² nicht so außerordentlich, wenn auch radikal augustinisch begonnen: Der Mensch suche, auf sich gestellt, nur das Seine, könne Gottes Gebote nicht halten, bleibe also unter der Sünde, und dies gerade dann, wenn er das ihm Mögliche tut: „Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, daß Gott Gott ist.“¹³ Er selber wolle Gott sein. Folglich sündige, wer außerhalb der Gnade ist, ohne Unterlaß.

Luther beruft sich mit Nachdruck auf Augustinus, doch hat er ihn nicht einfach wiederholt. Denn er verhandelt schon ein *Folgeproblem* der augustinischen Lösung: nicht mehr die Frage, warum alle in Schuld stehen, sondern (angesichts der Krise von Kirche, Sakrament und christlicher Praxis) deren verinnerlichte Variante, wie nämlich trotz dieser bleibend inhärenten Schuld eine Rettung möglich ist. Auch der Gerechte bleibt derjenige, der er ist, ein Sünder. Denn jetzt identifiziert sich das Individuum mit sich selbst, nicht mehr primär mit dem ihn umhüllenden Kosmos oder mit einer Institution, die den himmlischen Kosmos hier auf Erden repräsentiert. Ich stehe jetzt vor meinem mir bezeugenden Gott.

Damit sind wir in theologischer Transformation beim Thema der Neuzeit angelangt. Es wird verständlich, daß „Freiheit“ (und möge man es mit Erasmus noch in klassischer Terminologie „Wahlfreiheit“ nennen) sich jetzt nicht mehr in einem Vermögen der freien Wahl erschöpfen kann, die sich angesichts vorgegebener Tatbestände in Ja oder Nein verwirklicht, und sei es zu wählen zwischen gut und böse. Freiheit ist jetzt in jedem Fall die *Kraft der Selbstgestaltung*, der Selbstbehauptung. Es ist, wie Luther später sagen wird, ein „göttliches Attribut“. Der Mensch hat jetzt die Welt in sich zurückgenommen. Ist er frei, dann steht er als Handelnder und Schaffender an ihrem Ur-

¹² Gemeint sind vor allem die »Disputation über des Menschen Vermögen und Willen ohne die Gnade« (1516; WA I, 145–151) und die »Disputation gegen die scholastische Theologie« (1517; WA I, 224 bis 228); Luther Deutsch II, 345–354, 355–362.

¹³ Disp. gegen die schol. Theologie, Th. 17 (225/356).

sprung. Damit war aber auch die Erfahrung des Bösen (so es das gibt) von dieser Seite in den Menschen zurückverlegt. Luther fragt hellseherisch und konsequent, ob wir als Menschen dieses Programm erfüllen können. Und jetzt erhält der Augustinismus seine neuzeitliche Virulenz. Wir können unser Heil nicht nur nicht schaffen. Was uns bleibt, das ist die Gefangenschaft in unserer ursprünglichen Situation. Wenn das Heil und die Wahrheit von uns Menschen kommen muß, dann kann man nur vergebens hoffen. Der Abgrund des Bösen ruht *im Menschen selbst*, durch keinen Kosmos und keine Kirche, durch kein Handeln mehr aufgefangen oder entschärft. Es wirkt als Kraft der –Gott verneinenden – Selbstzerstörung.

Luther hat den Streit über die Freiheit des Menschen 1525 in seiner Schrift ›Vom versklavten Willen‹¹⁴ gegen Erasmus vom Zaun gebrochen – nicht mutwillig, aber doch in einer peinlichen Schärfe. Gerade dies zeigt, wie ernst er die Frage genommen hat, und der Vergleich mit der Abhandlung des Erasmus¹⁵ macht unmittelbar deutlich, daß (und warum) sich die beiden nicht verstehen konnten. Erasmus nämlich übernimmt die klassische Ontologie des Willens, der sich u. a. im freien Wahlvermögen äußert: jener Kraft, durch den der Mensch sich gemäß Erasmus dem zuwenden oder von dem abwenden kann, was zum ewigen Heil führt. Aus Erasmus spricht gerade nicht der selbstherrliche Held der Renaissance. Er unternimmt alles, um Gottes Vorrang auf dem Wege des Menschen zum Heil sicherzustellen. Aber mit seinem objektivierenden, versachlichenden und rational neutralisierenden Zug (so wie es einer rational argumentierenden Abhandlung eben gebührt) muß er an Luthers Anliegen vorbeiziehen. Denn so sehr Gott auch helfen mag, schließlich entscheidet sich nach Erasmus *der Mensch* und niemand anders für oder gegen Gott. In diesem Sinn ist er (mit Gottes Hilfe, gewiß) Herr auch über das Böse und die Sünde.

Das letzte ist zumindest Luthers Interpretation. Denn der (in einer anthropologischen Theorie objektivierte) strukturelle

¹⁴ De servo arbitrio, WA 18, 600–787; Luther Deutsch III, 151 bis 334; die Seitenangaben beziehen sich auf die WA. Lit.: McSorley, Kohls. Zur Frage nach dem verborgenen Gott neben der allgem. Lit. zu Luther Bandt, Schauenburg, B. Schulz.

¹⁵ Diatribe seu collatio de libero arbitrio, W. Welzig (Hrsg.), Erasmus v. Rotterdam, Ausgewählte Schriften IV, Darmstadt 1969, 1 bis 195; Lit.: Augustijn (1962, 1980), Kerlen.

Ablauf des Entscheidungsprozesses ist für ihn nicht mehr interessant. Ihn interessiert das dialogisch-personale *Gegenüber* zwischen mir und einem Gott, auf dessen Bejahung ich unbedingt angewiesen bin. Freiheit wird überhaupt erst in diesem Gegenüber möglich. Der andere schenkt also erst die Freiheit. Und jeder Versuch, die Anteile Gottes und des Menschen zu entwirren, muß den Verdacht aufkommen lassen, daß diesem Gott sein Vorrang, seine absolute Priorität als Gott entzogen wird. Alles verfällt jetzt der Kritik, das über die Tatsache hinweggeht, daß wir Gott in jedem Fall und unter jeder Bedingung alles, selbst unsere Freiheit verdanken. Ohne Ihn sind und bleiben wir uns selbst, d. h. dem Bösen, ausgeliefert. Deshalb riskiert Luther in dieser Frage alles, auch den von Erasmus so verabscheuten Tumult (625).

Erasmus oder Luther? Luther darf sich heute der Sympathien vieler (zumal katholischer) Theologen sicher sein, weil er die Grenzen dessen sprengte, das in der klassischen Philosophie und scholastischen Theologie an Erfahrung von Freiheit und Selbstverfall gesagt werden konnte. Der erasmianische zurückhaltende Diskurs gerät da schnell in den Verdacht, daß er den Kern des Problems übersieht oder verschleierte: dies nämlich, „daß der freie Wille ein völlig göttlicher Ehrenname ist“ (636). Die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch ist in der Tat zum Kernproblem eines theologischen Umgangs mit dieser Neuen Zeit geworden. Allerdings dürfen Sympathie und theologisches Verständnis nicht den Blick für das verdecken, was rational nicht mehr verantwortbar ist. Luther hat sicher alle Grenzen bisheriger und nachfolgender Denktradition zu Unrecht überschritten, als er die Unfreiheit des Menschen philosophisch aus Gottes Vorherwissen beweisen wollte (Pesch, 182). Damit wird Gott zur Projektion auch des Bösen in der Welt degradiert.

Inkonsequent ist das *Bild*, mit dem Luther sein Verständnis von der menschlichen Unfreiheit verdeutlichen will: der menschliche Wille sei

in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will ... Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen (635).

Dieses Bild ist inkonsequent, weil es den eigenen dialogischen Ansatz nicht durchhält. Das Böse in seiner entscheidenden Gestalt ist ja die Abwendung von Gott, der Rückbezug des Menschen *auf sich selbst*, nicht etwa auf Satan. Hier wird doch wieder ein kosmomorphes Weltbild übernommen. Das Bild ist deshalb gefährlich, weil es – aus Luthers Perspektive gesehen – in die Struktur einer gleichgewichtigen Alternative zurückfällt, als hinge es von Satans Stärke ab, ob Gott siegt. So spiegelt das Bild den latenten Dualismus, der Luthers Wirklichkeitsverständnis durchzieht. Und es läßt erahnen, warum die ›Freiheit eines Christenmenschen‹ (1521) zwar als Titel einer Programmschrift erscheint, später aber stark zurücktritt. Der Freie ist der ohne eigenes Verdienst Befreite. Freiheit heißt für ihn Selbstübergabe an Gottes Willen, der allein gegen meine Unfreiheit aufkommen kann.

Herr des Bösen kann also nur Gott sein. Er ist es in Jesus Christus. Dies ist die These, die Luther gegen den prometheischen Neubeginn stellt, der aus Pico della Mirandas Text spricht. Luther ist darin recht zu geben. Recht zu geben ist auch seiner Erkenntnis vom *verborgenen Gott*. Gott erscheint „im Gegenteil“, nicht nur im Zorn und Gericht, sondern auch im Übel der Welt, im Mißerfolg und im Elend, selbst in seiner Abwesenheit. Luthers Neuaufnahme Augustins und reformatorischer Durchbruch machen diese Erfahrung nicht überflüssig. In Luthers Wendung ist das tröstlich: „Wo man meint, es sei der Teufel und Tod, da ist Gott am nächsten“ (s. Pesch, 249). Die Frage ist nur, ob dann Luthers Bild vom Menschen zwischen Satan und Gott nicht auf dieselbe Weise zu entschlüsseln ist: Satan scheint zu erscheinen, weil der Mensch Gottes Wirken nicht versteht. Anders gesagt: Er meint, dem Bösen in sich selber ausgeliefert zu sein (und Satan ist dafür die Projektion), obwohl er in Gottes Hand schon gehalten ist.

Nein, so harmonisch wollte es Luther ebensowenig abgehen lassen wie derzeit Augustinus. Die Angst, Schuld vorschnell zu übersehen, ist bei ihm ebenso deutlich. Warum nämlich soll diese Art des Bösen, das meiner Selbstverfügung vorausgeht und sie vorgängig bestimmt, mir als Schuld zuzurechnen sein? Luthers trotziges: „Sie sind nicht frei . . ., allerdings nicht ungern“¹⁶

¹⁶ Über des Menschen Vermögen und Willen (s. Anm. 12), Th. 2, Zusatz 1 (WA I, 147 / Luther Dt. II, 149).

hebt sich auf und macht den Kernpunkt nicht besprechbar. Es ist Luther nicht gelungen, das Problem menschlicher *Unfreiheit* als ureigenes Problem des Menschen aus urmenschlicher Erfahrung mit sich selber begreiflich zu machen. So erst wäre das Nein zur prometheischen Selbstverherrlichung adäquat und stark genug gewesen, um die Nachdenklichen unter der Elite besonnener werden zu lassen.

Es ist deshalb verständlich, wenn auch von ungeheurer Tragik, daß sich an Luthers Kritik der aufkommenden Freiheitsideologie auf Jahrhunderte hin *die Wege* der philosophischen und der theologischen Reflexion unversöhnlich *geschieden* haben. Die Erbsündenlehre, im Protestantismus wie im Katholizismus reflektiert, wurde für viele zum unannehmbaren Element einer christlichen Anthropologie. So hat sich gerade am Problem des Bösen die neuzeitliche Denkgeschichte getrennt. Man hat dies schließlich von beiden Seiten auf lange Zeit hin verdrängt, weder in der Theologie noch in der Philosophie, geschweige denn in den neu aufkommenden Wissenschaften angemessen aufgenommen. Die Folgen sollten unabsehbar sein.

b) Sünde – Angst – Schuld (von Pascal bis Kierkegaard)

Literatur: Zu Pascal, Bayle, Kant und Kierkegaard Anm. 18, 20, 21, 23.

Luthers Rechtfertigungsverständnis hat zu einer *Verdichtung des Sündenbegriffs* geführt, hinter die keine Theologie mehr zurückfallen kann. „Sünde“ weist jetzt wieder wie bei Paulus vor allen Einzeltaten auf deren Wurzeln in der menschlichen Existenz. Sie ist und bleibt von Gott abgewandt. Gemäß dem Augsburger Bekenntnis kann der Mensch sich Gott nicht mehr zuwenden,¹⁷ und – das ist das Hoffnungslose – er identifiziert sich damit. Sosehr das Böse damit für Luther gerade nicht erklärt und sogar die Frage nach dem Abgrund in Gott nicht verdrängt ist, das Hauptgewicht der Bosheit liegt doch einzig

¹⁷ „Weiter wird bei uns gelehrt, daß nach Adams Fall alle Menschen . . . voll boser Lust und Neigung sind und kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können“ (CA II, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1952, 53).

und allein in diesem Abgewandtsein von Gott. Das einzige tödliche Unglück ist die Sünde. Und so sehr Luthers Theologie noch von Lebens- und Welterfahrung sprüht, so hat sie doch zur *Introspektion* verleitet und die Heilsfrage erneut nach innen verschoben. Die Sünde kennzeichnet die Haltung meiner Seele zu Gott; von da aus erhält mein Handeln in der Welt erst seine Qualität. Dieses Sündenverständnis und Sündenbewußtsein gerät in Luthers Gefolge zum Formalismus, mehr und mehr ohne weltlichen Inhalt (denn was heißt das, daß ich mich von Gott abwende?). Eine Synthese zwischen Glauben und einem mehr und mehr auf Empirisches bezogenen Denken konnte nicht gelingen.

Sie hätte vielleicht hundert Jahre später *B. Pascal* (1623 bis 1662), dem katholischen Dissidenten, gelingen können.¹⁸ Er bezieht nicht nur Front gegen Descartes, der vom *esprit de finesse* nichts begriffen habe. Er ist selber Mathematiker und Naturwissenschaftler, hat den auf sich bezogenen Verstand des Menschen ebenso entdeckt, interessiert sich für den ganzen Menschen. Aber er beobachtet und analysiert die Zweideutigkeiten und unlösbaren Paradoxien, in denen wir uns befinden. Die Überhebung des Menschen über die Welt ruft nicht unmittelbar das kritische Wort des Glaubens und den Vorwurf der Sünde wach, sondern schlägt ganz empirisch zurück als Erfahrung unserer Ortlosigkeit zwischen dem All und dem Nichts.

Pascal analysiert den freiwillig-unfreiwilligen *Selbstbetrug* der Menschen, wie wir uns selbst im Wege stehen: „Wir rennen achtlos in den Abgrund, sobald wir erst etwas gefunden haben, das uns den Anblick des Abgrundes verstellt“ (152/54). Und er entdeckt die Grenzen des Erkennens selber („unfähig zur völligen Unwissenheit wie zu zuverlässigem Wissen“; 155/45), sowie die durch uns selber produzierte Angst (wie Kinder, die sich vor dem Gesicht fürchten, das sie sich selbst geschwärzt haben; 153/32). Diese gesplante Situation hat für ihn mit Schuld und eigener Verantwortung zu tun. Und obwohl er nun schon (ähnlich wie manche seiner Zeitgenossen) Zweifel an der Erbsünden-

¹⁸ L. Brunschvicg u. a. (Hrsg.), *B. Pascal, Œuvres*, 14 Bde., Paris 1904–1914, ND New York 1966; *J. Chevalier, Œuvres complètes*, Paris 1954. Zitation nach der Zählung von Chevalier – Brunschvicg. Lit.: Bürklin; Gouhier (1974); Küng (1978), 188–192; Sellier; Ser-tillanges I, 210–213; Wasmuth.

lehre äußert (unmöglich, ungerecht, unbegreiflich), sieht er in ihr noch die einzige Erklärung dieser menschlichen Situation: „Ohne dieses Geheimnis, das unbegreiflichste von allen, sind wir uns selbst unbegreiflich“ (155/146). In einer Epoche wachsenden Begreifens der zu sich selbst kommenden Vernunft wird das Prinzip der Unbegreiflichkeit verlangt, dies nun doch wieder im Rückgriff auf jene alte Theorie. War Pascal darin nicht inkonsequent?

Ein Urteil ist schwer zu fällen. Sein geplantes Werk hat Pascal nie ganz geschrieben. Die Gedankenfragmente, in einem Sack gefunden, wurden von ihm nie geordnet. Folgendes aber läßt sich sagen:

1. Pascals *Methode* hätte der Sache denkerischen und denkwürdigen Raum geben können. Bei allem Bezug auf die Offenbarung (und deren augustinische Interpretation) und bei allem Pessimismus (der nicht nur theologische, sondern auch biographische Gründe hatte): zur Erkenntnis der Situation des Menschen hat er sich gerade nicht auf die Autorität anderer, sondern auf aktuelle *Erfahrung* und auf psychologische Beobachtung berufen. Pascal beobachtet den Menschen, sein Verhalten, seine Stimmung und Reaktion, seine prekäre Situation, schwankend zwischen Geist und Leib, zwischen Unendlichkeit und Tod, zwischen Gott und dem Nichts. Er sieht das Risiko und die Wette, die der Mensch eingehen muß, sein immer auch selbst verschuldetes Elend. Was dem Menschen (theologisch gesprochen) als „Sünde“ anzurechnen ist, erscheint zuvor als Gewebe aus abgründiger Situation und Schuld.

2. Und doch geht Pascal diesen Weg nicht zu Ende, indem er die Erbsündentheorie kritisch rezipiert, zumindest neu interpretiert. Er wiederholt sie mit ihren historischen Implikationen und den leib-, natur-, erkenntnisfeindlichen Assoziationen und deutet sie als Jansenist.¹⁹ Er wird zum radikalen *Skeptiker*, mißtrauisch gegen die Existenz des Menschen. „Höret auf Gott“ (154/42), das ist die Folgerung dieser Skepsis, die überzeugen

¹⁹ C. Jansenius (1585–1638) gilt als Begründer einer extrem augustinischen, gegen alle Scholastik sowie allen (Semi-)pelagianismus gerichteten Bewegung, die vor allem in Frankreich (u. a. durch Pascals Parteinahme) zu einem starken Echo, zu politischen Verwicklungen sowie 1710 zur Vernichtung des Klosters Port-Royal durch Ludwig XIV. führte (LThK V, 865–870; RGG III, 531–536; Laporte).

könnte, wäre sie nicht wieder an der Lücke Mensch festgemacht. So bleibt nur die Selbsterniedrigung übrig: „Die Religion, die der Natur, dem gesunden Menschenverstand, unserer Neigung zuwiderläuft, ist die einzige, die von je gewesen ist“ (154/43). Wegen seiner anthropologischen Analysen hätte er gehört werden müssen. Aber er selber hat den Bruch zwischen Vernunft und Glaube provoziert.

So geriet er, bezeichnenderweise wegen dieses Problems, *zwischen* alle Stühle. Er erschien den Philosophen als Theologe, aber auch den Protestanten als Katholik, den Katholiken aber als Häretiker. Daß er zu Recht dem Gott der Philosophen den Gott Abrahams entgegensetzte, wog die Härte nicht auf, mit der er sich auf das Problem des Bösen fixieren ließ. Weder die Philosophie noch die Theologie haben es in der Folgezeit bewältigt. Dessen wachsende Verinnerlichung ließ eine Lösung ohne Polarisierungen nicht mehr zu.

Spätestens hier muß dem Anschein entgegengetreten werden, als sei die geistesgeschichtliche Entwicklung einen systematischen Weg gegangen. Schon in Spätantike und Mittelalter hatte der augustinische Zug zur Verinnerlichung das christliche Sündenverständnis als Schuldbewußtsein nach innen wachsen lassen. Allerdings blieb Sünde als Verkehrung der Weltordnung definiert. Bei Luther ist diese Außenbestimmung zurückgetreten; die Verinnerlichung hat sich sozusagen potenziert und zusammen mit der Prädestinationslehre (bei Calvin etwa) einen gefährlichen Höhepunkt erreicht (Kraus, 157–207). Längst war – bei den Großen wie Augustinus, Luther, Pascal gut zu beobachten – ein *Rückkoppelungsprozeß* in Gang gekommen. Man weiß nicht mehr, ob die Gnade um unserer Bosheit willen gepriesen, oder ob der Gläubige um der Gnade willen auf die Bosheit fixiert wird (vgl. Häring, 211–213), was auch erhebliche sakramenten-theologische Konsequenzen hat (Simonis).

Jetzt aber zeigen sich Gegenreaktionen, die den Prozeß der Verinnerlichung zu sprengen suchen. *P. Bayle* (1647–1706)²⁰

²⁰ P. Bayle, *Ceuvres diverses*, 4 Bde., Den Haag 1727–1731, NA in 5 Bde., hrsg. v. E. Labrousse, Hildesheim 1964–1968; ders. hrsg., *Dictionnaire historique et critique*, 41730 (übers. v. J. C. Gottsched, Leipzig 1741, NA Hildesheim 1964–1968; Lit.: Jossua (1977); Labrousse; Rex. Das im Text folgende Zitat stammt aus dem Dictionnaire III, Art. Pauliciens, Remarque F, 629.

etwa bricht entschlossen aus der Verinnerlichung des Schuld- und Vorherbestimmungsglaubens aus: „Pest, Krieg, Hunger, Schmerz, Sorge und nach diesem Leben eine Hölle, in der beinahe alle Menschen ewig gequält sein werden.“ Kann Gott das zulassen? Kann der Mensch dafür die Schuld und Verantwortung tragen? Bayle reflektiert nicht mehr wie Pascal auf den Selbstwiderspruch einer in sich verkehrten Vernunft. Er verweist auf eine der Vernunft *begegnende*, unlösbare Dimension. Bayle ist vom Bösen besessen (Jossua). Das Scheitern der Vernunft erhält nun seine objektiven Gründe im Scheitern der Wirklichkeit, nicht einen nach innen gekehrten Selbstvorwurf. Aber dann beginnt Bayle einen gefährlichen Gang. Alle Argumente gegen Gottes Weisheit und Güte führt er nicht an, um Gott zu widerlegen, sondern um die Vernunft zur Verzweiflung zu bringen, den Glauben gegen die Vernunft zu retten.

Am Anfang der Aufklärung steht damit schon die Verzweiflung an ihrem vornehmsten methodischen Instrument. Diese Epoche wird nun von ihrer Schattenseite begleitet; deren Desintegration hat zur *Spaltung von Denken und Glauben* geführt. Bayle nimmt den Zusammenbruch der selbstaggressiven Verinnerlichung (Pannenberg [1977]) vorweg. Zum ersten Mal blitzt bei ihm die Gefahr eines wildgewordenen Pessimismus auf, der sich (wie bei Schopenhauer) den Bahnen der rechtfertigenden Vernunft nicht mehr zu beugen bereit ist. Zum ersten Mal wird der Glaube als menschlich absurde Antwort auf das Problem des Bösen aufgerufen. Die Spaltung von Denken und Glauben wird so nach zwei Seiten verhängnisvoll. Es wird sich zeigen, daß die beiden nur miteinander des Bösen ideell Herr werden können.

I. Kant (1724–1804) spielt dabei eine entscheidende Rolle. Er erkennt die zentrale Bedeutung des Bösen für die Religion und begreift seine Religionsphilosophie²¹ als eine Reflexion über das böse und gute Prinzip, über beider Kampf, den Sieg des guten

²¹ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793, in: W. Weischedel (Hrsg.), *Werke in zehn Bänden VII*, Darmstadt 1968, ND 1975, 649–879. Das erste der 4 Stücke (665 bis 705) handelt „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“. Lit.: Gerhardt – Kaulbach, Jaspers (1951), Löttsch. Zum Theodizeeproblem bei Kant s. u. 137–139.

Prinzips im Reich Gottes auf Erden. So beginnt er mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen und stellt sich ebenso wie die theologische Tradition der zentralen *Aporie* von Universalität und Individualität. Das Böse ist aller Erfahrung nach universal (insofern Eigenart der menschlichen „Natur“), aber jedem einzelnen als Schuld zuzurechnen (insofern Tat der menschlichen Freiheit). Was aber in der theologischen Tradition in religiös-metaphorischer Sprache gesagt wird, reflektiert Kant mit den Begriffen seiner Moralphilosophie. Er nimmt die auf die Haltung (das „Herz“) des Menschen gerichtete Fragestellung der theologischen Tradition auf und fragt (über das faktische Handeln hinaus), aus welchen Gründen der Mensch so oder anders handelt.

Es geht also um den Geist der Praxis, in Kants System also um die Wahl der Prinzipien. Denn Gutes zu tun ist, wie man weiß, nicht selbstverständlich. Die Wahlfreiheit des Menschen (bei Kant „Willkür“ genannt) kann sich nach verschiedenen Motiven richten. Danach bestimmt sich die moralische Qualität einer Handlung. Da der Mensch aber angesichts des moralischen Gesetzes frei entscheidet, also weiß, was er tut, ist zu fragen, nach welcher *Vor-Entscheidung* sich seine Handlungen richten. Wenn also die Menschen Böses tun (und sie tun es alle), dann müssen sie zuvor schon die Ordnung der Motivationen verdreht, die Selbstliebe dem moralischen Gesetz übergeordnet, ihr Herz verkehrt haben. Diese Vor-entscheidung, die sozusagen ein für allemal gefällt ist und durch den Menschen nicht widerrufen werden kann, diese Möglichkeitsbedingung zum Bösen überhaupt, die sich als natürlicher Hang zeigt, gilt es zu erkennen: „So werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst *ein radikales*, angeborenes (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) *Böse* in der menschlichen Natur nennen können“ (680).

Kant hat damit das traditionell in der Erbsündenlehre gestellte Problem auf den Begriff gebracht, neuzeitlich zugespitzt auf die Frage der *Selbstverfehlung*. Natürlich kann theologisch weiter gefragt werden, ob nicht diese Radikalentscheidung auf ein radikales Gegenüber verweist. Darauf kommen wir später zurück. Auf Adams Sündenfall aber braucht er (bei aller Hochschätzung) nicht mehr zurückzugreifen, wenn er die Erfahrung nicht auf die Summe hier und jetzt sündiger Individuen redu-

zieren will. Zum ersten Mal ist dessen Erklärungsleistung positiv ersetzt. Kant zieht alle empirisch-zeitlichen Bestimmungen ab. Die Verschuldung „ist intelligibele Tat, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar“ (679), also die natürliche Situation des Menschen gegenüber sich selbst, ohne daß eine Ursache dafür mehr angegeben werden kann. Sie ist uns angeboren, obwohl sie unsere Tat ist.

Die Bedeutung dieser Abhandlung über das radikal Böse für die Theologie ist kaum zu überschätzen. Denn zum ersten Mal wurde wieder die Schallmauer durchstoßen, die ein historistisches Adamsverständnis vor sich aufgebaut hatte. Allerdings war sie mehr *ein Beginn* als das Ende einer Fragestellung. Sie hatte Mühe, sich durchzusetzen, weil die wiederum aporetische Lösung „nur“ den Ort des Unableitbaren angegeben hatte. Die Herkunft des Bösen war alles andere als gelöst. Für Hegel war es – vom Negativen zu unterscheiden – in seiner Vereinzelung eigentlich ein Unproblem (Geyer, 119–122). Vom Problem der bleibend in sich pervertierten Freiheit ist nichts zu spüren. Weder Schleiermacher noch J. Müller²² hatten die Aporie so scharf aufgenommen. Erst 50 Jahre später (1844) wird die Frage in der Weise einer anthropologisch-psychologischen Reflexion über den Ursprung menschlicher Freiheit wiederentdeckt und verschärft. Es geht um die Unableitbarkeit der in Schuld verstrickten, in sich selbst gefangenen Freiheit. Wir meinen S. Kierkegaard.

S. Kierkegaard (1813–1855)²³ löst die Chiffre von Adam als

²² H. Peiter (Hrsg.), F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22) Tbd. 1 (KGA I, 7, 1), Berlin 1980, §§ 84–96, S. 261–312. „Das Bewußtsein der Sünde haben wir überall, wenn unser Selbstbewußtsein durch das mitgesetzte Bewußtsein Gottes als Unlust bestimmt wird“ (261). Weithin bekannt geworden und doch umstritten geblieben ist die Kritik von K. Barth (KD III/3, 365 bis 383) an Schleiermachers Sündenverständnis. Allerdings wird meist die Hochachtung übersehen, mit der Barth hier Schleiermacher behandelt. – Zu J. Müllers für das 19. Jahrhundert klassischem Werk siehe K. Barth, a. a. O. 355–360.

²³ Wir beziehen uns auf S. Kierkegaard, Der Begriff der Angst, in: E. Hirsch – H. Gerdes (Hrsg.), GW. Abt. 11/12, Düsseldorf 1965 / Gütersloh 1981. Zitiert wird nach der allgemein üblichen kritischen Zählung; Lit.: Schrey, Fischer, bes. Hansen.

historischer Figur endgültig auf. Adam darf gerade nicht „phantastisch außerhalb“ an den Beginn der Geschichte zu stehen kommen, denn die Erbsünde ist im Wachsen. Die Geschichte kann nicht vorüber sein „in dem Augenblick, da sie angefangen hat“ (305). Der Sündenfall ist eine Tat, die sich in jedem von uns wiederholt und auch in Adam hineingekommen sein muß. Der Abgrund kann nicht mehr quantifiziert und auf ihn abgeschoben werden, denn er tut sich in jedem auf. Wie?

Kierkegaard legt in ›Der Begriff Angst‹ eine Deutung vor, die er psychologisch nennt, über deren systematisch-theologische Bedeutung er aber keinerlei Zweifel läßt. Er sieht die Möglichkeitsbedingung des Bösen in der dualen Struktur des Menschen von Leib und Seele, die durch den Geist zusammengehalten sind. Solange der Mensch noch nichts weiß, der Geist noch schläft, der Mensch also noch selbstverständlich bei sich ist, befindet er sich in träumender Unschuld. Sie aber verharret nicht in sich. Denn träumend schon wendet sich der Geist dem Andern zu. „Was ist es denn? Nichts. Aber welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst. Das ist die tiefe Heimlichkeit der Unschuld: sie ist zugleich Angst“ (IV, 313) mit aller Zweideutigkeit des zugleich Süßen in ihr: abstoßend und anziehend zugleich. Wo nämlich nichts ist, ist dem träumenden Geist alles möglich. Selbst die Freiheit ist vor der Tat noch nicht, so sehr sie, so sehr der Mensch in ihr alles sein kann. Wer so in das Nichts und Mögliche seiner Freiheit blickt (den Blick eben nicht wegwendet), dem wird vor diesem Abgrund schwindeln. „Solchermaßen ist die *Angst* der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigne Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt, sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen“ (IV, 331).

Hier ist also ein Prozeß gezeichnet, den der Mensch unvermeidlich durchläuft, in welchem er in sich die Dialektik von Sinnlichkeit und Geist, von Zeit und Ewigkeit setzt. Und dieser Prozeß zwingt den Menschen in die fundamentale *Doppelseitigkeit* seiner Existenz. Seine Freiheit sinkt zusammen, er gerät in tiefste Ohnmacht und fällt ganz auf sich zurück. Angst, dieses Ohnmächtigste, ist zugleich das Selbstischste von allem. In diesem radikalen Selbstbezug ist die Schuld mitgesetzt. Sie

rung und eigener Schuld. Die Botschaft aber, die Kierkegaard mit dieser Analyse an Philosophie und Theologie verbindet, ist die des „*Sprungs*“, die zwischen beiden Augenblicken liegt: das Unableitbare, das „keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann“ (331).

Eine Überbietung dieser Theorie ist nur noch durch den Nihilismus eines Nietzsche oder J. P. Sartre möglich. Die eine Angst jagt die andere aus sich heraus und führt zur Verzweiflung. Die „objektive“ Angst in der Schöpfung ist nur von dieser subjektiven Angst des einzelnen um sich erklärbar; in der Scham zwischen Mann und Frau tritt die Schuld in Folge der Generationen ein. Die Angst vor der Sünde bringt die Sünde hervor; die Angst davor, schuldig zu gelten, läßt schuldig werden. Folge der Sünde ist wiederum die Angst. Der *Kreislauf* ist geschlossen. Der Zusammenhang des Unheils ist jedoch weniger denn je erklärt und wird durch Kierkegaards Affront gegen Hegel bewußt unterlaufen. Seine Dialektik von Zeit und Ewigkeit wird schwerlich der Geschichte gerecht. Seine Verdächtigung von Sinnlichkeit und Frau, zu sehr an eine unselige Tradition erinnernd, kann nur entschiedenen Widerspruch hervorrufen. Doch jenes neue Element ist kostbar: die Entdeckung der Angst im unentwirrbaren Beginn von Ohnmacht und Schuld.

Als psychologischer Beobachter hat er den Punkt festgemacht, an dem der innere Abgrund unüberwindbar wird. Die Möglichkeitsbedingung des Bösen ist mit unerhörter Eindringlichkeit empirisch beschrieben und bleibt nicht *ohne Ausweg*. Denn das letzte, das kürzeste und wenig besprochene Kapitel der Schrift über die Angst (vielleicht das inhaltlich geschlossenste und sprachlich stärkste Stück des Werkes) wirft das Steuer noch einmal herum. Denn so sehr die Freiheit Angst freisetzt, so sehr wird das Ausharren in der Angst zur „Möglichkeit der Freiheit“ (422). Wer bei der Angst bleibt und sie ernst nimmt, der läßt sich durch nichts mehr betrügen. Wer bei der Angst bleibt, wird sich endlich mißtrauen und aufgeben lernen. Er wird glauben. Wer es in Wahrheit gelernt hat, sich zu ängstigen, der „wird wie im Tanze schreiten, wenn der Endlichkeit Ängste aufzuspielen beginnen, und der Endlichkeit Lehrlinge Verstand verlieren und Mut“ (427).

Kierkegaard schreibt (Pascal darin vergleichbar) in *Betrof-*

ziert analysiertes „radikal Böses“ in einen individuellen Prozeß umzusetzen. Er bezieht die Leser von Anfang an in seine vorphilosophischen Voraussetzungen mit ein. Deshalb kann ihn nur verstehen, wer ihm auch folgt und mit ihm davon ausgeht, daß wir Menschen unser Zerstörungswerk in uns selber längst begonnen haben. Zugleich jagt er das Problem des uns gemeinsamen, dennoch je individuellen Bösen so konsequent durch das *Nadelöhr der Subjektivität*, daß es sich darin verfangen muß. Da ist nicht mehr wie bei Kant ein gutes Prinzip neben dem Bösen, sondern in jedem mit der Angst die Schuld. Kierkegaard hat u. a. aus diesem Grund die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts tiefgreifend beeinflusst. Die Dialektische Theologie ist durch ihn ebenso geprägt wie das Schuldverständnis P. Tillichs (Schepers). K. Barth allerdings hat den radikalen Subjektivismus Kierkegaards schon hinter sich gelassen. Dies kann und konnte nicht geschehen durch immanente Kritik. Denn Kierkegaards Resultat bleibt unwiderlegbar. Dahin kommt es mit dem auf sich bezogenen Individuum. Allerdings ist hinzuzufügen: ... wenn es sich in dieser Selbstbezogenheit versteht. Kierkegaard hat eine meisterliche Kritik an der menschlichen Subjektivität geliefert. Zu fragen bleibt aber, ob er nicht in erster Linie die Subjektivität des *neuzeitlichen*, bürgerlichen *Subjekts* getroffen hat. Damit hat er es neben K. Marx möglich gemacht, dessen selbstische Ideologie zu überwinden.

c) Schuld und Verfehlung

Literatur: Battke; Condrau-Böckle; Ricœur = Co-Autoren (1971, I).

Die Schuld hat als anthropologisches Korrelat der Sünde schon im Prophetismus Israels eine wichtige Rolle gespielt. Zwischen Gott und den Menschen bildet sich diese irreduktible Instanz heraus, auch aus Angst geboren, aber noch voll aufgehend als Zwischenbestimmung zwischen dem Handeln des Menschen und Gott. Je mehr dieser *anthropologische* Befund in der Neuzeit aber zur Zentralbestimmung des Bosheitsproblems wird, also entweder in das Zentrum theologischer Analysen tritt oder (wie sich bei Kierkegaard andeutete) die theologische Analyse

phisch zu betrachtende Restbestand, der sich nach dem Auszug aus einer theonomen Betrachtung gehalten hat.

Zur Debatte steht der Zustand der Verslossenheit nicht mehr als Entfremdung von Gott (= Sünde), sondern als *Entfremdung vom eigenen Selbst*, „ausgeschlossen von dem, was ich doch zugleich als Inhalt meiner eigenen Bestimmung, als Bedingung meines wahren Selbstseins weiß“ (Pannenberg [1983], 278). Diese Beschränkung hat unbestritten inspirierend gewirkt und den theologischen Problemfeldern Bereicherungen gebracht. Man denke nur daran, wie vielfältig und fruchtbar nun Adam – von seiner Rolle als Sündenbock der Menschheit entbunden – als Symbol des schuldverfallenen Menschen ausgelegt werden konnte (Drewermann I–III). Sie hat aber auch dazu geführt, daß die Psychotherapeuten zu den Nachfolgern der Beichtväter wurden – aus den Perspektiven entsprechender Anthropologien mit sachlichem Recht. Die Tragweite dieser Entwicklung wird meist übersehen. Denn offen ist die Frage, ob und inwieweit der Umgang mit der Schuld überhaupt aus dem religiösen Lebenszusammenhang herausgenommen werden kann.

Bevor darauf geantwortet wird, muß jedoch auf die unbestreitbaren Resultate hingewiesen werden, die dieser Prozeß mit sich gebracht hat. Die Theologie hatte umzudenken und die Formalisierung ihres Schuldbegriffs zu überwinden. Schuldverweisungen und -bestimmungen wurden nun in andere Theorien eingebracht, die auf innerweltliche Geschehens- und Erfahrungszusammenhänge bezogen sind. Gemeinsam ist all diesen Versuchen seit dem 19. Jahrhundert, daß sie (wie schon bei Schleiermacher) die Schuld in deren reflexiver Brechung, also *als Schuldbewußtsein* oder als Schuldgefühl besprechen. Damit wird die Möglichkeit gegeben, darauf zu achten, ob und inwieweit Schuld einer sachgemäß so bezeichneten Normverletzung entspricht, ob sie ihre wahren Gründe verschleiert, ob und unter welchen Bedingungen sich das Schuldgefühl verselbständigt und ohne sachlichen Anhalt von außen potenziert. Drei zentrale Interpretationsrichtungen sind für uns wichtig:

S. Freud führt die Schuldgefühle auf die Angst vor dem Über-Ich zurück, das die äußeren Norminstanzen nach innen vermittelt und bestimmte Triebbefriedigungen verhindert. Immerhin schlägt auch er (Relativierung aller Verinnerlichung) den

geben. Er läßt uns ferner (Relativierung allen Moralismus) nach der Utopie eines Normsystems fragen, das durch den erwachsenen Menschen integrierbar ist, ohne ihn krank zu machen. Man kann Freud lesen als Protest gegen die Leib- und Triebfeindlichkeit herrschender Moralen.

C. G. Jung verweist (Relativierung aller Moralgesezlichkeit) auf die tiefere Instanz des individuellen Gewissens und stellt die Frage, ob nicht gerade im Widerstreit von Sittenkodex und Gewissen Schuldgefühle entstehen. Im Gegensatz zu Freuds triebtheoretischem Ansatz macht er den Versuch, Schuldgefühle von der zerrissenen Ganzheit des Menschen aus zu erklären. Er stellt aber nicht mehr die Frage, unter welchen Bedingungen u. U. die menschliche Integrität von außen her verletzt wird. Dieser Zug zur Innerlichkeit wird aus seiner Theorie von *Licht und Schatten* im Menschen noch deutlicher, der zufolge der Mensch seine Schuldgefühle überwindet, indem er lernt, seinen Schatten anzunehmen, sein ungelebtes Leben nicht abzuspalten (Boss). Diese Dialektik kann auf die christliche Dialektik von Gesetz und Evangelium bezogen werden: Rechtfertigung geschieht in der Annahme seiner selbst als glaubendem Vertrauen auf Gott. Jung vernachlässigt aber den Welt- und Handlungsbezug einer durch ihre Tat u. U. unwiderruflich entfremdeten Existenz. Sowenig wie Freud stellt er die Frage, wie uns solche Schuld „genommen“ werden kann. Sie unternehmen das Äußerste, um sie aufzuheben, als Schuldgefühl verschwinden zu lassen. Das ist ihre Stärke und Grenze in einem.

Doch beide sind dort ernstzunehmende Gesprächspartner der Theologie, wo sie auf *Krankheitsbilder* verweisen, innere Polarisierungen und Selbstisolationen entdecken und mit Pathogenen ins Gericht gehen, die in der christlichen Schuldkultur häufig, wenn nicht gar für sie typisch sind. Beider Kenntnis kann dafür sorgen, daß wir die Schuld am richtigen Ort, nicht in ihren falschen Objektivationen suchen.

Wo aber ist dieser Ort? Die daseinsanalytische Auffassung eines M. Heidegger (280–289) hält Kierkegaards Anliegen in Erinnerung, daß ein Schuldverhältnis vor allen Schuldgefühlen gegeben ist, daß Schuldbewußtsein also zu Recht besteht. „Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich ‚auf Grund‘ eines ursprünglichen Schuldigseins“ (284). Ort der Schuld ist also das aller Handlung vorgängige Dasein. Doch ist auch Heidegger die

Frage zu stellen, die schon an Augustinus und Kierkegaard zu stellen war: Mit welchem Recht kann Schuld noch *zu verantwortende* Schuld und so Siegel menschlicher Freiheit sein, wenn sie mit dem Dasein (wenn auch in einem fundamental ontologischen Sinn) schon gegeben ist? Zwar besteht die Tiefe der Schuld darin, daß sie uns selber als böse qualifiziert, sich also über Zeit und Raum unserer Existenz ausdehnt. Allein durch Handeln und Verhalten aber kommt sie in uns hinein. Umgekehrt erscheint dieses Handeln immer schon wie das Zugeständnis gegenüber einer andrängenden Macht. Diese Aporie ist auch hier nicht aufgelöst, weil der Mensch zwar als geschichtlich charakterisiert, seine Geschichte aber existential aufgehoben wird.

Damit fordern wir keinen Verzicht auf eine existentialontologische Analyse. Es gilt aber, genau zu sehen, daß sie sich gegenüber dem Schuldproblem noch als eine Metaphysik verhält, in der Zeit und Geschichte auf eine übergeschichtliche Struktur reduziert werden. Sie selber werden als *Struktur* begriffen. P. Ricœur hat sich in seiner Monographie über die ›Fehlbarkeit des Menschen‹ (Ricœur [1971, I]) dieser Frage gestellt. Wichtig sind sein Ausgangspunkt und das Resultat. Ricœur will die genannte Aporie nicht auflösen, sondern deren Inhalt erkunden. Die Freiheit gerät ja gerade im Rahmen eines moralischen Ansatzes in Selbstwiderspruch. Das Böse wird als Ergebnis der Freiheit begriffen, zugleich aber nur durch deren vorgängige Einschränkung erklärbar. So geht es also durchgängig um „das Thema des unfreien Willens“ (Ricœur [1971, I], 11). Der Mensch setzt das Böse, indem er ihm (wie das Symbol der Schlange zeigt) nachgibt.

Diese Disproportion durchzieht das menschliche *Erkennen*. Jede Wahrnehmung ist *perspektivistisch*, obwohl sie zum absoluten Erkennen drängt. So fordert sie schon freie Zustimmung, wird also verletzlich (zu Thomas v. A. siehe Welte). Das Böse beginnt, wie Pannenberg eindrucklich ausführt, als „Macht der Lüge, die das Gute als schlecht und das Schlechte als gut hinstellt“ (Pannenberg [1983], 115). In dieser Disproportion steht dann der menschliche *Wille*, der die Unendlichkeit des Glücks sucht, dies aber nicht anders als aus der Perspektive meines Charakters (dem „Urpunkt Null meines totalen Motivationsfeldes“, Ricœur [1971, I], 88) tun kann. Auch hier gibt es Parallelen zu Pannenberg, gemäß dem jedes Individuum in seine Körperlichkeit und Lebensgeschichte hineinverfügt ist und sich als exzentrisches Wesen doch nur von außen empfangen kann (z. B.

Pannenberg [1983], 103). Es ergibt sich so die Möglichkeit der Willkür. Während Ricœur nun die Disproportion auf der Ebene des Erkennens mit Kants Begriff der reinen Einbildungskraft (der Offenheit des Erkennens zur Objektivität) erläutert und zeigt, daß Objektivität eben nie voll gelingt, greift er auf der Ebene des Wollens auf den Begriff der Achtung zurück: die Anerkennung der Subjektivität der andern, die nie zum Mittel werden kann. Die Analyse der Achtung aber macht noch deutlicher, warum die Liebe nicht erzwingbar ist wie das Gesetz und nur im Vorgriff auf ein Ideal, nicht als Realität besprochen werden kann. Die Liebe kommt nicht unbestritten zum Zuge, sonst bedürfte sie nicht der Achtung mit ihrem zwingenden Charakter als Gesetz.

Aber selbst der Grund dieses moralischen Gefühls der Achtung ist, wie aus dem Problem des radikal Bösen (s. o. 113–115) deutlich wird, unterminiert. Offensichtlich kommt jede Analyse hinsichtlich der Fehlbarkeit *zu spät*. Sie kann nicht in das Dasein an sich zurückgetrieben werden. Damit ist aber Ricœurs Resultat angegeben: „Wir haben keinen anderen Zugang zum Uranfänglichen als über das Verderbte“ (105). Er weist dies im Bereich des *Affektiven* mit hoher Eindringlichkeit auf. Die Spannung zwischen Lust (der „Augenblicksvollendung des wahren Lebens“, Ricœur [1971, I], 127) und Glückseligkeit (als deren nicht mehr vergänglichem Endziel) bringt nicht nur die Gefühle „zweiten Grades“ hervor (Freude an der Freude, vielleicht auch Lust an der Unlust), so daß die unmittelbaren Gefühle nie voll zu sich selber kommen. Sie zeigt auch, daß wir den Weg vom „unreinen“ zum „reinen“ Affekt nie voll gehen können. An Hand der Trias von Habsucht, Herrschsucht und Ehrsucht macht er das Gemeinte deutlich: „Die Formen dieser Leidenschaften entstehen aus anderen historischen Formen und immer so fort; und niemals wird mir die Psychologie die Entstehung des Unreinen zeigen können“ (Ricœur [1971, I], 152).

Allgemeiner gesagt: Wir haben uns nicht (mehr) in der Hand. Und so wenig wir den Gang unserer eigenen Geschichte begreifen, sowenig können wir praktisch oder intellektuell über den „Sprung“ vom „Urzustand“ zur Verfehlung verfügen. Dort, wo das Ich sich selber zu erschaffen und zu erhalten gedenkt, macht sich die Angst breit. Dahinter öffnet sich der Abgrund

Der Mensch als Maß aller Dinge rollt dann gemäß Nietzsche aus dem Zentrum ins x (s. Jüngel, 17). Schon bevor aber die neuzeitliche Anthropologie zu dieser Selbsterkenntnis gelangt war, hatte die neuzeitliche Geschichte des Unrechts und der Unterdrückung den Schein dieser Selbstherrlichkeit entlarvt. Schuld läßt sich weniger denn je auf Schuldgefühle reduzieren (gerade deshalb sind sie kritisch zu untersuchen). Sie gründet in Verfehlungen an Mitmenschen und Welt.

Wenn wir am Ende dieses Abschnitts nun behaupten, daß das Problem der Schuld wieder in seinen *religiösen Zusammenhang* zurückzubringen ist, dann wollen wir damit Gott nicht als Lückenbüßer ins Gespräch bringen (als ginge mit ihm alles besser). Wir sollten aber erkennen, daß über Böses und Schuld nur angemessen in einem auf die Menschheit bezogenen religiösen Zusammenhang gesprochen werden kann. Dies bedeutet keine Kritik am bisher Gesagten. Es ist vielmehr, wie wir sehen werden, dessen Ergebnis.

d) Auswege

Literatur: Pannenberg (1983), 236–303; Ricœur (1971, II); Schoonenberg; Sievernich, 33–288.

Luthers Behauptung vom versklavten Willen ist in der Folgezeit auf Widerstand gestoßen. Mit der Einschränkung seiner Kritik auf unser Verhältnis zu Gott hat er seine Position der Inkonsequenz preisgegeben und damit nicht glaubwürdiger gemacht. Die Situation unserer Freiheit muß *umfassend* angegeben werden können. Angemessener wäre es, vom verfehlten Ausgangspunkt und der ständigen Bedrohung unserer Freiheit durch eine sie verfälschende Macht zu sprechen. Aber wie nach K. Marx jede Ideologie eine notwendig falsche Interpretation verfälschter Verhältnisse ist, so kann die abstrakte Idee von Freiheit unsere menschliche Situation nicht angemessen beschreiben, wohl aber bestimmen (1). Von diesem Gesichtspunkt aus können wir dann präzisieren, in welcher Weise wir von Freiheit und Verfehlung angemessen sprechen (2), und wie ein Ausweg aus der neuzeitlichen Engführung gefunden werden kann (3). So ist der religiöse, theologisch relevante Zusammenhang des Schuldpro-

vieler Zeitgenossen gilt es als selbstverständlich, daß der Mensch ein freies Wesen sei. Damit ist eine hochkomplexe Behauptung zu einer unbefragten und undeutlichen Plausibilität degeneriert, die vornehmlich in einer wohlbehüteten Mittelschicht zu Hause ist. Daß der Mensch frei sei, war in den Religionen (zumal im Christentum) *nie unbestritten* und stößt in naturwissenschaftlichen Theoriezusammenhängen auf hartnäckige Widerstände. Den Systemen der neuzeitlichen Philosophie hat das Freiheitspathos meist erhebliche Mühe gekostet. Es wurde entweder zum politisch unerfüllten Postulat, oder auf eine Harmonie des Ganzen, auf die Selbstwerdung des absoluten Geistes, auf das Sich-Fügen in das erkannte Notwendige relativiert. Seit K. Marx nagt zudem ideologiekritischer Verdacht an der Überzeugung, wir seien frei. Vor diesem Hintergrund sprechen viele Theologen von der menschlichen Freiheit erstaunlich naiv.

Ricœur weist darauf hin, daß Freiheit keine selbstverständliche, beweisbare Voraussetzung einer Anthropologie sein kann. Wer von der Freiheit des Menschen, und sei es von einer gestörten, ausgeht, hat sich schon für ein bestimmtes Menschen- und Weltverständnis entschieden. Dies darf später nicht zugunsten analytischer Scheinobjektivität unterschlagen werden. Die Religionsgeschichte macht es zudem wahrscheinlich, daß wir uns der Freiheit erst in Konfrontation mit dem Problem des Bösen bewußt geworden sind. Wer also das Böse in den Rahmen einer moralischen Weltanschauung stellt, der *bekannt sich* schon zur möglichen Schuld, bevor er mit der Bosheitsanalyse im einzelnen beginnt: „Diese Entscheidung, das Böse durch die Freiheit zu begreifen, ist selbst eine Bewegung der Freiheit, die das Böse auf sich nimmt“ (Ricœur [1971, I], 12).

Diese Entscheidung ist weder unvernünftig noch ohne Anhalt an empirischem Material (Fromm 71–78; 174–179). Aber sie gibt dem Menschlichen eine Interpretation, die das stets Unerfüllte vorwegnimmt und dessen *Zukunft* in die Verantwortung der Menschen selber gibt. Dabei tritt vom Standpunkt verschiedener psychologischer Theorien aus eine bezeichnende Kehre ein. Wir Menschen sind nicht von Geburt an frei. Sondern unser Wachstums- und Reifeprozess kann innerhalb unserer biographischen und sozialen Situation mit guten Gründen als Weg zur Freiheit begriffen und entsprechend beurteilt werden. Nicht daß die einen (in Reaktion auf erfahrenes Böses) böse werden, ist dann erstaunlich, sondern daß andere trotz vergleichbarer Un-

rechtssituationen zu einem lebensbejahenden Charakter finden. Freiheit wäre dann eine *unerzwingbare Möglichkeit*, ihrerseits ein nur durch Freiheit erklärbares Ziel, während Unfreiheit deren bedauerlicher, wenn auch verständlicher Mangel ist.²⁴ Die Kategorien Verantwortung und Schuld tragen dann dem Vergleich der beiden rational unvergleichbaren Resultate Rechnung. Wie soll das geschehen?

2. Bekenntnis und Symbol (Ricœur). – Die Schuld, im Blick auf die Freiheit verstanden als Kluft zwischen Erwartung und Tat, kann von den Betroffenen nur indirekt besprochen werden, weil sie deren Identität qualifiziert. Ähnliches gilt für die Freiheit, verstanden als betroffene Hoffnung auf meine stets gefährdete Identität mit mir selbst. Deshalb entziehen sich Freiheit und Schuld jeder Definition. Sobald sie objektiviert werden, gerät ihr Eigentliches aus dem Blick. Wie Ricœur (1971, II, 9–32) verdeutlicht, äußern sich die Betroffenen im Bekenntnis über den Umweg des *Symbols*, wie es primär in der religiösen Sprache zu Hause ist. Jeder entsprechende Diskurs wird deshalb erst dann erhellend und wahrheitsgemäß, wenn er die Symbole als Symbole versteht.

Ricœur systematisiert diese um die Grundvorstellungen von Makel, Sünde, Schuld. Sie charakterisieren die Entwicklung von einem archaischen, vorethischen Schrecken vor Heiligem wie Unheiligem, über die Erfahrung der Verantwortung für den eigenen Weg weg von Gott, bis hin zur Entstehung der neuen Instanz des Gewissens, in dem sich die Erfahrung dessen zeigt, was Luther den unfreien Willen genannt hat. Um diese Symbole bilden sich die Mythen, unter denen der *Mythos* von Adams Fall für die biblische Tradition eine so entscheidende Rolle spielt. Er ist also nach den Gesetzen symbolischen Redens, nicht nach Maßgabe historisch oder juridisch rationalisierbarer Inhalte auszulegen. Adam also nur ein Mythos? Die Frage insinuiert einen Defekt. Zu besprechen ist aber nicht eine bloß einmalige Geschichte, sondern die dramatische Wiedergabe einer uns alle umfassenden Realität. Gerade die Individualisierung Adams hat eine angemessene Interpretation über Jahrhunderte hin verhindert (Scharbert).

3. Sünde der Welt (Schoonenberg). – Die Individualisierung Adams durch die frühe christliche Theologie sowie die Indivi-

²⁴ Zu Fromms Konzeption s. Bexell, Funk.

dualisierung des Subjekts seit Beginn der Neuzeit haben zu einer unheilvollen Verengung geführt. Die Erbsündentheorie war vollends ausgedünnt zur Begründung einer je persönlichen Schuld. Schon Schleiermacher spricht jedoch von einem „Gesamtleben der Sünde“, Ritschl von deren Reich, ebenso wie Kant, für den Reich und Macht angemessene Kategorien sind (Pannenberg [1983], 122–126). Die *soziale Dimension* unseres Verschuldungs-bekenntnisses war wiederzuentdecken. P. Schoonenberg hat diesen Ansatz auf seine Weise in den sechziger Jahren entwickelt und damit einen Durchbruch erzielt. Statt vom Reich der Sünde spricht er in Anlehnung an die Schrift von der „Sünde der Welt“. Und statt die Bilder der Schrift einfach zu wiederholen, führt er den Begriff der „Situation“ ein: den Komplex von Umständen, in die jemand sich gestellt sieht. Personen sind „situiert“, also durch die entsprechende Situation „im Spielraum der eigenen Freiheit“ bestimmt (890 f.). Existentiell bin ich situiert, sofern ich bestimmten Situationen gegenüberstehe (Beispiel, Appell, sozialer Druck). Das war sozusagen das Problem des Pelagius. *Existential* bin ich aber *situiert*, sofern eine Situation meinem Existieren vorausgeht und mich umfassen hält (894). Hier tritt jede Situation des Unfreiwillig-Freiwilligen ein, um welche die Reflexion immer wieder kreist.

Schoonenberg hat mit seinem Entwurf Wichtiges geleistet. Er hat über alle biologischen Fixierungen hinaus die soziale Dimension in die Debatte eingeführt und die Aporie erhellt, wie eine *Schuld universal* vorgegeben sein kann und gleichwohl in je eigener Freiheit realisiert wird. Durch seine Unterscheidung von existentieller und existentialer Situation hat er darauf hingewiesen, daß der Mensch *von innen* durch die ihn umgebende Situation bestimmt wird und dies gerade nicht als Unfreiheit erfährt. Die Neuentdeckung des Begriffs „Sünde der Welt“ aber kann als Zwischenbestimmung zwischen „Adam“ und unserer Gegenwart gelten.

Von hier führt ein Weg zu *späteren Entwürfen*. Wenn Böckle die Erbsünde 1981 – in übrigens freizügigem Umgang mit dem Konzil von Trient – eine Kurzformel dafür nennt, „daß die von der Schuld mitbestimmte geschichtliche Situation des Menschen von ihm aus gesehen nicht aufhebbar ist“ (Condrau-Böckle, 123), dann ist diese Neuformulierung ebenso Schoonenbergs Vorarbeit zu danken wie die Tatsache, daß G. Gutierrez von den Unrechtserfahrungen Lateinamerikas aus in scharfer

Sozialkritik von der „strukturellen Sünde“ sprechen kann (Sievernich, 232–288). Ob Schoonenberg und erst recht befreiungstheologische Ansätze hinreichend das „radikal Böse“ als verkehrte *Selbstentscheidung* berücksichtigen (Pannenberg [1983], 125), mag der interkonfessionellen Diskussion einstweilen überlassen bleiben. Ihnen kommt es wohl darauf an, daß diese Selbstentscheidung nicht mehr nur als ein je individuelles Geschehen isoliert werden darf.

4. Übernahme von Schuld. – Im III. Kapitel ist deutlich geworden, daß sich die Frage nach der Schuld, wirksam geworden in der Gestalt der an Adam gekoppelten Erbsündentheorie, in der Neuzeit als Frage nach der bösen *Selbstentscheidung* des Individuums verschärft und zugleich von religiösen Zusammenhängen abgekoppelt hat. Das Ineinander von Schicksal und Freiheit wurde ausweglos; die als Fehlverhalten gegenüber Gott begriffene Schuld hat sich als Fehlverhältnis des Menschen gegenüber sich selbst entpuppt. Diese Doppelentwicklung kann *theologisch begrüßt* werden; denn sie hat die Tiefe des Schuldproblems und deren innermenschliche Dimensionen deutlich werden lassen und zu vielen Zugangsweisen geführt.

Allerdings haben ein wachsendes hermeneutisches Bewußtsein sowie der Sinn für die Sprache der Schuld zur Erkenntnis geführt, daß der ursprüngliche *religiöse Zusammenhang* nicht straflos aus den Augen verschwindet. Inhaltliche Gründe können diese These verstärken. In der Schuld nämlich wird das Böse als Böses, die Sünde als Sünde erkannt, Freiheit als Verantwortung dafür vollzogen. Ähnlich wie am Ende des II. Kapitels stellt sich nun die Frage nach Achse und Kriterium von Freiheit und Schuld. Von Schuld kann nur gegenüber einem *unbedingten Bezugspunkt*, von Freiheit nur aus einer unbedingten Hoffnungsperspektive gesprochen werden. Es ist nicht falsch, Mitmenschen oder Menschheit in diese Funktionen einzusetzen. Der Tod der Menschen aber und die Ungewißheit der Menschheitszukunft überfordern ihre Aufgabe als ganze. Der unbedingte Bezugspunkt des Schuldbekenntnisses und der Freiheitshoffnung kann nur in Gott liegen. Wenn aber Freiheitshoffnung nur dann Sinn hat, wenn sie in Gott erfüllbar ist, dann kann die entsprechende Schuldübernahme nur in dem Wissen sinnvoll und heilsam sein, daß das Schuldbekenntnis angenommen wird. So *konvergieren Freiheits- und Schuldbewußtsein in der Zukunft*: vom Ende der Menschheit her, an dem die christ-

liche Tradition Gottes Erscheinen erhofft. Zuvor haben wir nie mehr als „Gedankenbewegungen des Unvollendbaren“ (Jaspers [1983], 384).

Erst in diesem Vorgriff (wie wir ihn in den eschatologischen Mythen finden), anders gesagt: erst in dieser *Retrospektive* wird die Universalität der Sünde erkennbar, „das Urteil der Schuld und Mitschuld an diesem Zustand den Individuen zumutbar und annehmbar“ (Pannenberg [1983], 133). Erst von dieser Gesamtperspektive her wird es aufs neue möglich, die von Schoonenberg angemahnte Weltlichkeit der Sünde wieder in den Blick zu nehmen. Schuldig werden wir nicht, weil wir für uns selber verantwortlich sind. In diesem Rückbezug führt sich das Problem als Solipsismus oder Nihilismus ad absurdum. Schuldig können wir nur werden, weil und sofern wir für Welt und Mitmenschen Verantwortung tragen, oder zu übernehmen gefragt sind. *Achse und Kriterium von Sünde und Schuld sind das Unheil von Mitmensch und Welt*. Ob wir dabei zuviel oder zuwenig, etwas Falsches oder bloß Irrtümliches getan haben, ist erst an zweiter Stelle zu besprechen und Sache der Moral. Es handelt sich um ein prinzipiell zwischen- und damit universal-menschliches Phänomen. Deshalb kann es mythisch als Gesamt-geschehen dramatisiert und in Adam symbolisiert werden. Es wird aber auch verständlich, warum für den christlichen Glauben Jesus Christus als der eigentliche und neue Adam auftreten (Röm 5, 12–21) und Gottes Hoffnung als Weltgeschehen realisieren konnte.

Viertes Kapitel

DAS BÖSE ALS FEIND GOTTES

Vor mir ist kein Gott gebildet, und nach mir wird es keinen geben. Ich bin Jahwe, ich, und außer mir gibt es keinen Retter. Ich habe es selbst angekündigt und euch gerettet. Kein fremder Gott ist bei euch gewesen. Ihr seid meine Zeugen (Jes 43, 10–12).

Dieser Anspruch geht aufs Ganze und überzieht das Konto der Neuzeit. Viele – auch unter den theologisch Gebildeten – sehen es so. Es gibt inzwischen zu viele Retter, so daß uns Jesajas Spruch nur schwer aus dem Herzen kommt. Und wo sie ausblieben, ist Gott nur selten eingesprungen. Er taugt nicht mehr als Lückenbüßer. Es gehört zur Erfahrung der Neuzeit, daß wir auch ohne ihn menschlich sein können (Jüngel, 18 f.). Dies wird auch durch die Katastrophen der Geschichte nicht widerlegt. Daß *Gott notwendig* sei, hält Jüngel deshalb für eine schäbige, Seiner unwürdige Aussage. Für Jüngel ist er mehr (31). Aber was?

Gott steht über der Frage nach Notwendigkeit oder Zufall. Gemäß biblischer und christlicher Tradition sagt er sich selber an und ist da, weil er da ist, eben anders als die vielen herbeigerufenen Retter. Die Gottheit Gottes ist nicht mit religiöser Erfahrung und menschlichem Hilfeschrei zu verwechseln. Viele warten auf ihn, ohne daß er sich ihnen zeigt. Andere entdecken seine Nähe nicht, weil sie das Falsche von ihm erhoffen. *Blockaden* also, währenddessen das Böse unsere Geschichten weiterhin prägt. Wie kann er sich da noch als Retter verheißen? Das ist die Frage des IV. Kapitels.

Übel und Schuld sind, wie wir sahen, durch uns Menschen unaufhebbar. Bislang wurde nur deren Achse bestimmt: Mensch (s.o. 82 f.), Mitmensch und Welt (s.o. 127 f.). Wir fragen deshalb, wie sich Gott zu dem Unaufhebbaren stellt; wie wir von ihm als Gott überhaupt noch reden können. Wir werden sehen, daß der klassische, „Theodizee“ genannte Diskurs zur Verteidigung Gottes gescheitert ist (1). Dies schafft uns aber die Freiheit, Jesu Lebens- und Todesgeschichte neu ins Spiel zu bringen (2). Dann erst wird zu fragen sein, ob zwischen Gott und dem Bösen eine neue Verhältnisbestimmung gefunden werden

kann (3). Wir werden wohl zu prüfen haben, ob und warum es außer ihm keinen Retter gibt. Unnötig ist es, anzumerken, daß dieses Vorhaben mehr Fragen offen läßt als es beantwortet; denn es bezieht sich auf eine Praxis, die allenthalben noch auf ihre Verwirklichung wartet. Daß wir uns ständig genötigt sehen, von Jesus als einem damaligen Geschehen zu sprechen, weist ja auch darauf hin, daß sein Geist in uns noch nicht verwirklicht ist. Diese Diskrepanz beschert uns das Problem der Theodizee.

„Theodizee“ ist kein eindeutiger Begriff. Drei Bedeutungen können unterschieden werden. *Strenggenommen* meint er den Versuch, Gott systematisch gegen die Vorwürfe zu rechtfertigen, die ihm aus der Existenz des Bösen (vor allem des Leidens) in der Welt als seiner Schöpfung erwachsen. Das denkerische Problem ist mit dem Trilemma von Gottes Allmacht, Gottes Güte, Übel der Welt umschrieben. G. W. Leibniz hat den Begriff 1697 im Anschluß an Röm 3, 5 gebildet. Dieser Versuch legt einen streng definierten Gottesbegriff zugrunde, der mit dem biblischen und christlichen Gottesverständnis nicht unbedingt übereinstimmt. Davon handelt Teilkapitel 1 (131–142).

In einem *weiteren Sinn* können unter diesen Begriff überhaupt alle denkerischen Bemühungen subsumiert werden, die mit dem philosophischen Erweis von Gottes Güte und Allmacht zusammenhängen. So ist aber keine sektorale Eingrenzung mehr möglich. In einer stets gleitenden Ausweitung umfaßte der Begriff bei V. Cousin 1840 schließlich den „Gesamtbestand der Probleme und Resultate der philosophischen Erkenntnis Gottes“ (Kern, LThK X, 26), war also mit der philosophischen Gotteslehre („theologia naturalis“) innerhalb der Schulphilosophie des 19., bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, identisch. Die uferlose Ausbreitung dieser Bedeutung kann als überwunden gelten.

In einem *weitesten Sinne* wird die Theodizee bisweilen als das Grundanliegen der Theologie überhaupt umschrieben. Es geht ihr ja um die Rechenschaftsablage nicht für Gott, sondern für den *Glauben an Gott* (vgl. 1 Petr. 3, 15), dies in einer faktisch bösen und vom Tod durchsetzten Welt, dies zugleich in einer für Theologie und Glaube mehr und mehr aporetischen Situation. Diesem Problem stellt sich dieses Kapitel als ganzes. Es ist allerdings deutlich, daß die rechtfertigende, defensorische Position dieses Unternehmens allein überzeugt, wenn ihr eine überzeugende und gegenüber dem Bösen offensive Glaubenspraxis entspricht.

1. Das Theodizeeproblem

Literatur: Hedinger; Hick; Janßen; Küng; Kushner, Sparr (Lit. u. Materialien); Urban – Walton (Textsammlung, engl.); zu Leibniz, Voltaire, Kant Anm. 2, 6, 11.

Die klassische Problemstellung war schon in der Antike gegeben, dort allerdings (im Übergang vom Mythos zur Philosophie) zum Zweck der Widerlegung Gottes. *Epikur* (341–270) formulierte folgendes klassische Dilemma:

Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht,
oder er kann es und will es nicht,
oder er will es nicht und kann es nicht,
oder er will es und kann es.

Epikurs Folgerung ist deutlich. Er will weder einen schwachen noch einen mißgünstigen Gott und verzichtet auf eine Erklärung des Bösen. Daß Laktanz (ca. 250–317)¹ sich (ebenso wie andere frühe Kirchenväter; Geyer, 68–72) für unsere Begriffe bei der Widerlegung schwertut, hängt wohl damit zusammen, daß er sich, von einem biblisch geprägten und religiös erfahrenen Gottesverständnis her bestimmt, nicht so vorbehaltlos mit den scheinbar klaren Begriffen von Gottes Allmacht und Güte anfreunden kann. Das Böse bleibt ihm ein Problem, das er nach Meinung vieler dualistisch löst.

Im 17. Jahrhundert hat sich die Lage geändert. Der Dualismus war aus der Gotteslehre abgedrängt und metaphysisch entschärft. Als unbestritten galt für Theologie und Philosophie, daß Gott der Herr der Geschichte sei. Calvin hatte den Vorsehungsglauben wie kein zweiter zur „doppelten Prädestination“ gesteigert. Bayles kritischer Weg (s. o. 112 f.) begann mit den Zweifeln an dieser Vorsehung, genauer: an deren Erkennbarkeit. Damit hatte sein Katalog von Fragen an Gottes Güte begonnen. Er hat die Reaktion seit dem 17. Jahrhundert auf den Plan gerufen und vor allem die Antwort von G. W. Leibniz (1646 bis 1716) provoziert. 1710 erschienen seine *Studien zur Theodizee*, in denen er seine philosophische Konzeption am Problem des Übels in der Welt erprobt. Was ihm gelingt, ist eher eine Behandlung verschiedener Probleme als ein geschlossener Ent-

¹ L. C. F. Lactantius, *De ira Dei* (CSEL 27, 67–132), 13, 20 f. (103 f.).

wurf.² Der Erfolg war allerdings ungeheuer. Das Werk bestimmte die Gespräche der europäischen Salons.

a) Die bestmögliche Welt (Leibniz)

Die philosophische Emanzipation aus einem spezifisch theologischen Kontext tat der Problembehandlung gut. Man nahm das Böse wieder sehr elementar als Unglück, als Scheitern, Schmerz und Leiden wahr. Allerdings, Leibniz ist nicht wie P. Bayle von persönlichem Schicksal geschlagen. Er entwickelte seine Gedanken im Gespräch mit Preußens Königin, bespricht die Probleme also vom Standpunkt seiner geordneten Welt. Er geht aus von seiner *Monadenlehre*, also von dem Menschenbild einer unbedingten *Freiheit*: „Das freie Subjekt entscheidet sich durch sich selbst, und zwar gemäß dem Motive des vom Verstande erkannten Guten.“³ Der Schöpfer aber ist notwendig, um alle Monaden von ihrem Ursprung an aufeinander abzustimmen. Leibniz spricht von einer „prästabilierten Harmonie“. Er geht aus von Gottes Existenz und Güte, deren Beweis er in den Bahnen der Tradition beginnt und teleologisch vollendet (Jalabert, 59–122). Die Theodizee wird also nur auf einer abgeleiteten Denkebene durchgeführt; denn das Entscheidende ist vorausgesetzt. Nötig ist nur noch die Vermittlung zwischen der apriorischen Überzeugung, daß alles gut sei, und der entsprechenden Interpretation des Übels. Zwei Eckthesen müssen dies bei Leibniz leisten:

Erstens, die Deutung der Endlichkeit als „*metaphysisches Übel*“, wodurch das moralische und das physische Übel von einem ontologischen Rahmen umgriffen werden. Jedoch steht diese Kategorie – wenn auch nicht dem Begriff, so doch der Sache nach – den traditionellen Rationalisierungen des Übels

² C. J. Gerhardt (Hrsg.), Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, Berlin 1875–1885, ND Hildesheim 1960, VI, 21–471. Dt. Übers. v. A. Buchenau, G. W. Leibniz, Die Theodizee, mit einem einf. Essay v. M. Stockhammer, Hamburg 1968. Zitiert wird nach den Paragraphen der Gerhardtschen Ausgabe. Lit.: Billicsich II, 111–170; Enge; Günther; Hildebrandt; Hübener; Sparrn, 19–41.

³ Theodizee 288. S. Leibniz, Monadologie (1714), in: Gerhardt VI, 607–623; deutsch v. A. Buchenau, in: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II, Hamburg 1966, 435–456.

näher, als es der Begriff vermuten läßt. Allerdings, Fehlentscheidungen führt Leibniz auf Leidenschaften und unklare Vorstellungen zurück (Billicsich II, 171 f.). Das physische Übel ist in jedem Fall verschuldet, oder es bringt größeres Glück (241 bis 245).

Zweitens, die These, daß Gott die *best-mögliche Welt* geschaffen hat (8): „Es gibt keinen besseren Plan, denn sonst hätte Gott ihn vorgezogen“ (224). Das ist ein rational naiver Satz; denn er läßt nicht mehr zu, daß die Erkenntnis von Gottes Güte durch die Erfahrung der Welt vermittelt wird. Zugleich ist er ungeschichtlich, weil er das Scheitern der menschlichen Freiheit übersieht. Jedoch lebt er nicht aus einem naiven Lebensoptimismus. Immerhin verneint Leibniz Lord Shaftesburys These von einer rundum herrlichen Welt. Für Leibniz bleibt diese von Gott geschaffene Welt durchaus doppelbödig, die beste aller Welten, die eben im Rahmen des metaphysisch und moralisch Schlechten *möglich* sind. Die Welt ist für ihn in vielem zwar unangenehm, aber doch annehmbar und durch den Menschen vollendbar (Bloch [1959], 1007–1011). Aber dieser Realismus wird dann doch metaphysisch verklärt. Ist nämlich die Welt so, wie sie ist, dann *muß* sie so sein. Die Übel konnten „vernünftigerweise nicht vom Universum ausgeschlossen werden, weil sie sich ja darin vorfinden“ (218). Gottes Zulassung des Bösen aber ist angesichts dieser Retrojektion des Faktischen auf das Notwendige zumindest unvermeidlich (Einl. 35). Das harte Problem des Bösen, das ist, aber nicht sein soll, ist somit verdrängt.

So entsteht dann doch eine serene Gesamtschau, in der die Übel ihre Schrecken verlieren. Leibniz' Weltoptimismus aber spiegelt im Grunde den *Optimismus* seiner Vernunft. Sie weiß in sich die Kraft, Welt und Lebensprobleme wenn auch nicht zu überblicken, so doch apriorisch zu begreifen (Cassirer [1902], 474). Aber ohne daß Leibniz es bemerkt, hat er die Übel mit einer metaphysisch höheren Weihe versehen. Gott ist zwar gut, aber nicht mehr des Bösen und des Übels erbitterter Feind. Die Herausforderung des Bösen ist ebenso entschärft, wie Gott zum Garanten einer je individuellen Freiheit verharmlost ist.

Von hier aus fällt ein Licht auf die geistesgeschichtliche Epoche der Aufklärung. Es fällt auf, daß in ihr das Böse neu zum Problem geworden ist. Einerseits hatte sich die Fragestellung, wie man an Bayle sehen kann, *verselbständigt* und in Gegensatz zur

herrschenden Attitüde des Denkens gestellt. Andererseits muß gerade dies zum Versuch angespornt haben, auch dieses Problems endlich in einer großen Synthese Herr zu werden, nachdem es in den bestimmenden Entwürfen von Descartes und Spinoza nur eine untergeordnete Rolle gespielt hatte und von Hobbes auf eine Weise behandelt worden war, die auf keine Gegenliebe stoßen konnte (Sparn, 23). Es ist Leibniz zugute zu halten, daß er durchaus kritisch auf aufkommende mechanistische Strömungen reagierte. Er setzte ihnen das Moment der (in der Weltharmonie herrschenden) Teleologie gegenüber und schloß sich bewußt an Denkelemente der christlichen Tradition (bis hin zum Glauben an eine ewige Verdammung) an.

Zugleich aber fand er die Verbindung zum ungebrochenen Pathos des *freien Individuums* seiner Zeit. Dies zeigt das Schlußbild seines Werkes, in dem – wie in einem großen, ungeheuer komplizierten Schauspiel – alle Kräfte ineinanderwirken und zu einem großen, schönen Geschehen führen. Das große Zusammenspiel freier und autarker Individuen wird zur göttlich legitimierten Utopie. Der Schulterschuß von Philosophie und dieser Art von „natürlicher“ Theologie sollte sich erst später als Pyrrhussieg erweisen. Die Simplifizierungen eines *Chr. Wolff* (1679–1754) mochten sie noch als Bestätigung einer neuen Welt-sicht mit dem lieben Gott an der Spitze präsentieren. In Wirklichkeit hatten Glaube und Theologie die Führung in ihren ur-eigenen Fragen eingebüßt.⁴

Nach E. Bloch war es das Problem dieser Zeit, daß sie mit dem Glauben an Gott allmählich – und dies leider kampflos – den Glauben an den Satan verlor; den Satan wohl gemerkt nicht als „Sparren“, sondern als *Erschrecken* vor dem Bösen. So sah man sich nicht gezwungen, das Böse auf den Begriff zu bringen. „Mit anderen Worten: wir haben keine Kategorien für das Böse.“⁵ Das ist nach Bloch – trotz Hegel, Schelling und Schopenhauer – unser Problem bis heute. Der Mangel an dieser Kategorie aber führte zu Zweifeln, die im 18. Jahrhundert dann zur Destruktion dieses rational argumentierenden Unternehmens wurden.

⁴ Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen . . ., Leipzig 1751. Wolffs Werk ist nicht gut erschlossen. Lit.: Günther, 55–69; Kremer, 94–96.

⁵ Bloch (1968), 318–327; ders. (1971); zit. 126.

b) Arbeiten ohne nachzudenken (Voltaire)

Voltaire (1694–1778), beherrschende Figur seiner Zeit und Inbegriff der französischen Aufklärung,⁶ setzt sich schon in einem Frühwerk (den ›Philosophischen Briefen‹) mit Pascals ›Pensées‹ auseinander. Er wirft ihm Beleidigung des Menschengeschlechts vor. Kein Verständnis zeigt er für dessen vermeintlich christliche, in Wirklichkeit aber dualistische Anthropologie. Das Christentum lehre nur die Einfachheit, die Menschlichkeit, die Liebe (*charité*). Und zu Pascals augustinischer These, man müsse Gott (um seiner selbst willen) lieben, nicht die Geschöpfe, sagt Voltaire: Nein, „man muß die *Geschöpfe* lieben, und zwar sehr zart; man muß sein Vaterland lieben, seine Frau, seinen Vater, seine Kinder; man muß sie so sehr lieben wie Gott sie lieben läßt, uns zum Trotz“ (25. Brief; Zit. 151). Das Ja zum Menschen steht für Voltaire zur Debatte.

Die Stoßrichtung Voltaires ist also klar: antimetaphysisch, als Schüler des englischen Empirismus auf die Erscheinungen dieser Welt, auf das Wohl von Menschheit und Mensch gerichtet, vom Glauben an die Vernunft getragen. Für Pascals Wette hat er kein Verständnis. Was er glauben soll, sei bitte zu beweisen (ebd. 147). Der Mensch ist nach Voltaire eben wie er ist, nur manche sind schlecht. Die Moral ist hedonistisch zu begründen. Und im Denkgefüge des *Nutzens für Mensch* und Gesellschaft hat er auch Interesse daran, daß es einen Gott gibt; denn ohne ihn verfällt alle moralische Ordnung (ebd. 147). Gäbe es Gott also nicht, man müßte ihn erfinden. Selbst sein so menschlich formuliertes Liebesgebot wird in einem späteren Zusatz auf die Notwendigkeit einer funktionierenden Gesellschaft zurückgeführt (ebd. 151). Hier scheint die Bruchstelle seines Konzepts zu liegen, zugleich allerdings auch ein entlarvender Scharfsinn, mit dem er der Kirche die Leviten zu lesen weiß. Im Namen der Menschlichkeit zieht er gegen Pascals pessimistische Anthropologie zu Felde. Dessen Problem aber nimmt er nicht auf.

Voltaires galanter Optimismus ist 1755 im Schock des *Erdbebens von Lissabon* mit seinen 30 000 Toten zerbrochen. Das 1756 erschienene ›Gedicht über das Unglück von Lissabon oder

⁶ Voltaire (Fr.-M. Arouet), GA besorgt v. L. Moland (Hrsg.), Paris 1877–1885 (52 Bde.). Lit.: Billicsich II, 193–205; Mason; Naves; Pomeau.

Prüfung des Axioms: Alles ist gut, bringt den Umbruch zur Geltung.⁷ In Frage gestellt wird jetzt der Optimismus von Shaftesbury, eines Bolingbroke und Pope;⁸ zur Debatte steht freilich auch die 46 Jahre zuvor erschienene Theodizee des Leibniz. Die zentralen Verse des langen Gedichtes lauten:

Unglück eines jeden Wesens, ein allgemeines Glück?
Welch ein Glück, o Sterblicher, schwach und elend?
Ihr schreit: Alles ist gut, mit einer jämmerlichen Stimme;
das Universum straft euch Lügen, und euer eigenes Herz
hat den Irrtum eures Geistes hundertmal widerlegt.

...

Eines Tages wird alles gut sein: das ist unsere Hoffnung.
Heute ist alles gut: das ist die Illusion.
Die Weisen täuschten sich, und Gott allein hat recht.
Demütig in meinen Seufzern und unterworfen in meinem Leid
Erhebe ich mich gegen die Vorsehung nicht.

Voltaire wird das Thema weiterhin verfolgen. Seine Betroffenheit verschwindet, wie es scheint. Und neu in der neuzeitlichen Geschichte der Thematik ist der *Spott*, den er dann 1759 in seinem Roman ›Candide oder Der Optimismus‹ über allen Optimismus ausgießt. Der metaphysische Optimist bleibt unbelehrbar, obwohl er schon längst eines Besseren belehrt ist. Was aber bleibt? Eben doch eine Resignation, der offensichtlich kein öffentlich überzeugender Glaube mehr zu Hilfe kommt. „Arbeiten wir ohne nachzudenken: dies ist das einzige Mittel, um das Leben erträglich zu machen.“⁹

Voltaires *Inkonsequenz* ist bezeichnend. Er spricht noch von der Vorsehung, traut Gott aber nicht mehr viel zu. „Lieber bete ich einen beschränkten als einen bösen Gott an.“¹⁰ Das klassi-

⁷ Poème sur le désastre de Lisbonne 1755 ou examen de cet axiome: TOUT EST BIEN (Vorwort und Gedicht), in: M. Beuchout (Hrsg.), Œuvres complètes, XII, Paris 1833, 183–204. Das lange Lehrgedicht ist (von den zitierten Zeilen abgesehen) in der Regel unbekannt.

⁸ Kremer, 95 f. Bekannt war damals vor allem Pope's Philosophisches Lehrgedicht vom Menschen (›Versuch vom Menschen‹ 1740). Auf die drei Genannten kommt Voltaire in seinem Dictionnaire philosophique (II, Art. Puissance) zu sprechen.

⁹ Ch. Thacker (Hrsg.), Candide ou l'optimisme, Genf 1968, Zit. 233.

¹⁰ Zitiert nach Billicsich II, 201.

sche Dilemma von Gottes Allmacht und Güte ist an dieser Skepsis zerbrochen, obwohl er auf Gott nicht verzichten will. Die religionssoziologischen Theorien von P. L. Berger (52–78) und N. Luhmann (182–224) finden bei Voltaire ihre Bestätigung. Es bedarf noch eines Systems, das dem Leiden in einer Gesellschaft Sinn verleiht. Gott wird also zu deren Funktion. Im Umgang mit dem Übel und dem Bösen kann Voltaire als *Prototyp* vieler Zeitgenossen gelten. Eine Mischung aus Verdrängung, Resignation mit gelegentlichem Aufschrei, oft ironische Distanz gegenüber den Optimisten und Utopisten einer besseren Welt. Keiner wird heute mehr behaupten, alles sei gut. Es gibt aber die diffuse und politisch mißbrauchte Idee von einer Vorsehung, die unserer Gesellschaft immer noch eine höhere Weihe verleiht (Moltmann [1972], 300 f.). Die Religionskritik hat ihre Wirkung noch nicht vollendet.

c) Rückkehr zu Ijob (Kant)

Bei I. Kant fand die Bewegung von Leibniz zu Voltaire ihren Endpunkt. 1791 erscheint der Aufsatz ›Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee‹.¹¹ Die Abhandlung ist schon deshalb lesenswert, weil sie Absicht und Argumentationsfiguren dieses neuzeitlichen Unternehmens in klassischer Weise zusammenfaßt. Kritiker Kants könnten darauf verweisen, daß er den reichen Nuancen der Argumentationsgeschichte nicht nachgeht. In Schwierigkeiten aber kommt die Theodizee dadurch, daß Kant seine Gegenargumente nun konsequent aus dem *Kontext* religiöser (bei Leibniz noch stark wirkender) Überzeugungen entläßt und dadurch zu Fundamentalfragen radikalisiert. So duldet für ihn das moralisch Böse keinerlei Relativierung. Die Rede von der Zulassung durch Gott setze die Schaffung endlicher Wesen voraus, diese Endlichkeit aber könne den Menschen nicht angelastet werden. Es sei nicht einzusehen, warum dem glücklichen künftigen Leben eine Prüfungszeit hier und jetzt vorausgehen muß. Und schließlich hat nach Kant die reine Vernunft keine Anhaltspunkte dafür, daß die Ordnung des künftigen Lebens besseren Bedingungen entspricht. Die Hoff-

¹¹ In Weischedel (S. 113, Anm. 21), IX, 105–124; Lit.: Geyer, 108 bis 113; Sparn, 42–62.

nung darauf „ist bloß ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft“. Sie mahnt zur Geduld, ohne den Zweifel auszuräumen (A 208 f.).

Wo also die Vernunft auf sich gestellt ist, da fallen in der Tat die Fragen auf dieses, nun aus dem Schutze des Jenseitigen entlassene Leben zurück. Wenn also schon akzeptiert werden muß, daß mit diesem Leben Übel verbunden ist, dann kann man auch fragen, *warum das so ist*, wie es eben ist: „Woher nämlich der Urheber unseres Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserem richtigen Überschlage für uns nicht wünschenswert ist“ (A 204). Damit aber fällt das Theodizeeproblem, das bei Leibniz noch den Anspruch einer Welt-erklärung erhob, zurück auf die Aufgabe, die individuellen Leid- und Bosheitserfahrungen verständlich zu machen. Kurz, es geht dann um die simple Frage, ob jemand „das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte“ (A 203). Alle weitere Spekulation erweist sich deshalb als Vernünftelei und – Gottes Existenz vorausgesetzt – als eine Anmaßung: „Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmaßenden, hierbei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft sein möchte“ (A 194). Die Vernunft wird also zur Herrin Gottes. So ist es für Kant nur zu verständlich, daß alle bisherige Theodizee nicht leistet, was sie verspricht.

Kant nennt nun diese „bisherige Theodizee“ doktrinal und stellt ihr eine „*authentische*“ gegenüber, von Gott selbst gemacht. Seine Stimme muß gehört werden können. Nicht mehr unsere Vernunft, sondern Gott ist Herr der Verhandlung. Zur Allegorie einer solchen Theodizee wird für Kant das Buch *Ijob*. Alle Spekulationen nämlich weist Ijob dort zurück. Gottes Ratschluß hat für ihn das letzte Wort. Dieser läßt ihn das Schöne der Schöpfung erblicken, aber auch Schreckliches, jedes für sich gut, für den Menschen aber zerstörerisch, im Letzten für uns ein Geheimnis. Doch Ijob tut zugleich das Entscheidende: er spricht, wie er denkt und wie ihm zumute ist. Darin kann er zwar unweise sein und irren. Aber er ist aufrichtig, auch im Blick auf das Unvermögen unserer Vernunft. Sie aber muß sich auf das verlassen können, was sich im Glauben als überzeugend manifestiert.

Die *Wende* klingt überraschend und dem Theologen sympathisch. Die Theodizee ist aus der Oberhoheit der reinen Ver-

nunft befreit und der glaubenden Auseinandersetzung zurückgegeben. Der Glaube, manifestiert im Machtspruch der praktischen Vernunft, hat sein ureigenes Terrain zurückgewonnen. Zwar bedeutet das für Kant keineswegs die Trennung von Vernunft und Glaube. Er will ja gerade „nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität“ gründen (A 217). Aber es ist genau darauf zu achten, was in dieser Antithetik im Blick auf die theoretische Vernunft spielt. „*Moralität*“ steht, wollte man gegenwärtige Problemkonstellationen eintragen, ja näher bei der Glaubensentscheidung als Lebensentwurf und Lebenspraxis; „Glaube“ dagegen eher bei der abgeleiteten Vernunft eines Glaubenssystems, das sich auf aussagbare Sätze konzentriert.

So bleibt doch die Frage, ob nicht gegen den Rationalismus der Aufklärungszeit jetzt eine Option eingetauscht wird, die das Wahrheitsproblem zur Not hintanstellt, zugunsten einer ungebrochenen *Wahrhaftigkeit* und Moralität. Man kann Kants Unterscheidung zwischen einer doktrinalen und einer authentischen Theodizee allerdings auch lesen als Kritik an allen Versuchen, die kraft eigener Vernunft über das Ganze der Wirklichkeit und über Gott glauben befinden zu können. Schließlich läßt Kant sich lesen als kritische Anleitung zur Suche nach jenen Elementen der traditionellen Theodizee, die unwissentlich von Überzeugungen und Haltungen des Glaubens gespeist sind.

Im Gegenzug aber ist Kant zu fragen, ob er nicht die praktische Vernunft (und die im eigenen Gewissen zu vernehmende Stimme Gottes) so weit von der Kritik des Denkens freisetzt, daß der Glaubensentscheidung ein autonomer Raum eröffnet wird. Angesichts des Bösen wäre dies gefährlich. Wollte man die Theodizee ganz in den Raum einer sich wahrhaft äussernden Moralität versetzen, dann würde dem Zeugnis *keine Rechenschaft* folgen. Daran aber muß uns trotz der aporetischen Situation alles liegen. Denn Kant konnte nicht vermeiden, daß sein Plädoyer von manchen mit den Augen P. Bayles, also fideistisch gelesen wurde (Geyer, 110). Die Philosophie nach Kant begann deshalb mit Recht, das Problem des Bösen außerhalb eines religiösen Kontextes durchzuprobieren. Sie wurde, in Schlagworten gesagt, zur Rechtfertigung des Menschen, der Gesellschaft und Geschichte: zur Anthropol-, Sozio-, Historiodizee.

d) Erneut: die Frage nach den Menschen

Die Philosophiegeschichte seit Kant ist hier nicht aufzurollen. Wir weisen nur verkürzt auf *G. W. F. Hegel* (1770–1831) hin, dessen Geschichtsphilosophie als Theodizee rekonstruiert werden kann.¹² Die Geschichte läßt er zum Ort des sich selbst entfaltenden absoluten Geistes werden. Das Böse, nur scheinbar in der Entgegensetzung von These und Antithese zu Hause, ist als Moment der nächsten Stufe zu begreifen. Dieser *Durchgang* gilt ebenso für die Sünde Adams wie für den Tod Gottes im spekulativen Karfreitag (Küng [1970], 207–222). Das bleibend Böse aber ist das bleibend Partikulare, das vor der Geschichte eben verschwindet und somit nicht ernstgenommen wird (Geyer, 119 bis 121; Sparr, 63–89). Die notwendige Folge einer jeden konsequenten Theorie des Ganzen stellt sich auch hier wieder ein. Die sperrige Frage nach dem Wohl der Menschen bleibt ungeklärt. Denn sie sterben zu früh, als daß sie sich mit dem Triumph der Geschichte versöhnen könnten. Die Rechtfertigung der Geschichte wird zum Wettlauf mit der Zeit.

Diese Perspektive änderte sich, sobald für *K. Marx* (1818 bis 1883) mit Feuerbachs Religionskritik auch das Theodizeeproblem erledigt war und sich statt des absoluten Geistes die Gesellschaft als Rahmen der Theorie, statt der Selbsterfahrung des Denkens die Selbstbestimmung des Handelns als Ausgangspunkt der Wahrheit erwies. „Ich mache Sie darauf aufmerksam“, schreibt Marx an Ruge, daß „alle denkenden und alle leidenden Menschen zu einer Verständigung gelangt sind ... Die Existenz der leidenden Menschheit, die denkt, und der denkenden Menschheit, die unterdrückt wird, muß ... für die Philisterei ungenießbar werden.“¹³ Die Geschichte wird so zum zentralen *Bewährungsfeld* der Frage nach dem Bösen. Das Böse aber fällt nun auf die Gesellschaft zurück, die ihre Leidenden selbst produziert und unabhängig von ihrem Unrecht nicht mehr gedacht werden kann. Ohne Hoffnung auf Rettung wäre ihr Selbstwiderspruch absolut. Die Frage wird sein, wieweit sie sich selber retten kann.

Das Werk von K. Marx braucht nicht als Widerlegung eines

¹² Geyer, 119–122; Küng (1970); Ringleben.

¹³ Brief v. Mai 1943, Werke (MEW) I, Berlin 1956, 338–343; zit. 343. Zum marxistischen Ansatz s. Geyer, 140–149.

Glaubens an Gott gelesen zu werden, wohl aber als unnachsichtige *Kritik* an dessen neuzeitlicher Gestalt, die zu viele Elemente des bürgerlichen Selbstbewußtseins in sich aufgenommen hatte, um den Protest gegen das Elend der Welt noch wirksam vorantreiben zu können. Seit Beginn der Neuzeit steht ja die Welt zur Eroberung bereit; Kontinente werden verteilt. Vieles, wenn nicht gar alles ist machbar geworden. Das *Individuum* kann sich jetzt aus eigenem Vermögen verwirklichen. Es ist Herr seiner eigenen Macht. Bürge für die Richtigkeit dieser Überzeugung ist die Idee vom allgemeinen Fortschritt der Geschichte zu einem Ziel der Vollendung.

Die genaue Analyse dieses Umbruchs wird gegenwärtig auch in der Theologie vorangetrieben (Eicher). Damit aber findet in der Frage nach dem Bösen ein entscheidender Umbruch statt. Wenn nämlich Menschen (als Individuum wie als Gemeinschaft) die Handelnden und für ihr Geschick Verantwortlichen sind (nehmen wir das neuzeitliche Autonomiebewußtsein einmal ernst), dann kehrt die Theodizee als *Anthropodizee* zurück. Sie kann aber beim Pathos um Freiheit und Würde des Menschen nicht mehr stehenbleiben, auch dessen Bosheit nicht mehr aus allgemeinen Prinzipien heraus rechtfertigen wollen. Das Böse wird den Opfern weder als Preis der Freiheit noch als Preis der Liebe noch als Durchgang zu einer besseren Zukunft plausibel. Schon konsequenter ist es, wenn die Anthropodizee die alte religionskritische Denkfigur umsetzt und in nagender Skepsis fragt, ob es den Menschen überhaupt noch geben dürfe (Cioran), ob wir nicht vor ihm fliehen müßten (Horstmann). Stendhals Entschuldigung für Gott, daß es ihn nämlich nicht gebe, müßte dann auf den Menschen, wenn auch unter Schwierigkeiten, angewendet werden.

So absurd ist dies jedoch nicht. Vielleicht gibt es den Menschen noch nicht, sind wir *noch nicht wir* selber? Nicht nur die Schrift kennt die Rede vom neuen Menschen und der neuen Schöpfung (2 Kor 5, 17). Bloch scheint angesichts des Todes, dieser radikalen Antiutopie, um der Hoffnung willen uns alle der Wirklichkeit zu entheben. Noch kein vorhandenes Individuum sei an den „Herd unserer Existenz“ getreten. „Ist aber unser Kern ... noch nirgends sich objektiv geworden: dann kann er als noch nicht real entstanden auch nicht real vergehen.“¹⁴

¹⁴ Bloch (1968), 288.

So mag man sich um den Sinn solchen Rasonnierens streiten, die Frage mit Schopenhauer zu unterlaufen suchen: wir seien überhaupt nicht da, um glücklich zu sein (Geyer, 128). Unbestritten scheint zu bleiben, daß genau dieser Abgrund, an dem der Mensch sich hier entdeckt, zu den Fragen zurückführt, die man abzulösen suchte. Leid, Bosheit, Tod sind Anstöße zu Religion, Theologie, Metaphysik. Sollen aber Menschenverachtung und Jenseitsflucht nicht zu den Extremen eines beliebig schwingenden Pendels werden, dann bleibt der Anthropodizee nur der dritte und schwierigste Weg: Sie muß die alte Frage nach unserer Schuld vor Gott als Schuld an Mitmensch und Gesellschaft aufnehmen und die *Möglichkeit eines Neubeginns* entdecken. Weil und sofern die christliche Botschaft genau hier ansetzen kann, ohne das Böse zu etwas Sinnvollem und Selbstverständlichem zu stabilisieren, wird die Theologie als deren Interpretin in das Gespräch mit eintreten können – dies allerdings nur, wenn sie sich zu dem unheilvollen Erbe bekennt, das auch sie bislang mitverwaltet hat. Denn deutlich muß bleiben, daß die Frage der Theodizee so lange unlösbar ist, als sie auf das Niveau einer Theoriebildung beschränkt bleibt, die sich weder mit bisheriger Praxis auseinandersetzt noch auf eine veränderte Praxis zielt. Insofern bleiben Achse und Kriterium auch dieses Fragekomplexes der Mitmensch, dies allerdings im Doppelbezug von Handeln und Leiden.

2. Geschichte der Entfremdung

Literatur: Concilium (1972); Dantine, 127–253; Küng (1974), 409 bis 426, 562–572; Schatz; Schillebeeckx (1977), 651–704; Sölle; Thaidigsmann (1978); Vierzig 45–64; zu T. de Chardin Anm. 15.

Es wäre aussichtslos, wollte man sich heute unter christlichen Theologen über eine bestimmte Theologie des Bösen verständigen. Gewiß, die theologische Tradition kennt einen *Grundbestand* christlicher Lehre über das Problem. Auch hier wurde auf sie zurückgegriffen. Seine Formalisierung und Isolierung hat aber nur begrenzten Wert; denn die Problematik läuft quer durch alle Fragefelder. Sie stößt allenthalben Lösungen an und wirkt zugleich als deren Störfaktor. Gerade wer das Böse als Glaubender für überwunden hält (und die Auferstehungsbot-

schaft muß keine Vertröstung sein), muß erklären können, was heute noch allenthalben an Zerstörung und Todestendenzen wirksam ist. Warnung und Kritik sind zudem eine notwendige Funktion des Glaubens an das Gute. So ergibt sich – nicht erst heute – eine doppelte Position:

Eine Theologie des Bösen ist, strenggenommen, *Unsinn*: ein Widerspruch in sich. Denn Gott ist unbedingt gut, die Dämonen aber sind nichts (Ps 96, 5). In Gott hat kein Fremdkörper Platz. Paulus zufolge ist das Böse überwunden, der Tod in den Sieg verschlungen (1 Kor 15, 54). Der Glaubende hat das Leben in Fülle. Wer das Heil also erfahren hat, wird sich vom Bösen nicht mehr fangen lassen. Muß er sich aber mit ihm beschäftigen, dann tue er es, wie K. Barth im Blick auf die Dämonen sagt: „Gerade ein *kurzer, scharfer* Blick darauf ist ... das *einzig Richtige*“ (KD III/3, 609).

Zugleich ist eine Theologie des Bösen, strenggenommen, *unverzichtbar*: Ohne es und die mit ihm verbundenen Verhüllungen, Kontrasterfahrungen und Irrtümer wäre eine Theologie überhaupt nicht nötig. Und so viele Gründe für die Nichtigkeit des Nichtigen anzuführen sind, so wiegt doch noch schwerer der Verdacht, daß das Böse in grandioser Weise verkannt und aus Eigeninteresse verharmlost wird. Die großen Relativierungen des Bösen haben ja dazu geführt, daß man es auf die individuelle Sinnebene reduziert, deren Auswirkungen in Welt und Gesellschaft aber allein als Geschichte der Schuld besprochen, als Grund zum Protest nicht mehr ernstgenommen hat. Wenn dagegen Theologie und Glaube heute den Menschen dienen, ihre Situation verstehen, die Konfrontation zwischen Gott und der gefallenen Schöpfung aufnehmen sollen, dann müssen sie ihre Bosheitstheorien aus der apologetischen Umklammerung befreien, die von Gott alles Negative fernhielt. Dies gilt zumindest für eine Epoche, da die Theodizee zusammengebrochen und der Glaube an Gott nicht mehr öffentlich plausibel ist. Es gilt, das Unheil der Geschichte zu erkennen und *anzuerkennen* (a). Wir Menschen sind nicht nur dessen Täter, sondern (zuvor?) dessen *Opfer* (b). Für Christen gibt *Jesu* Lebensgeschichte dieser Erfahrung eine exemplarische Bedeutung (c).

a) Das Unheil der Geschichte

Die Ideologie des Fortschritts braucht hier weder verteidigt noch widerlegt zu werden (Meyer; Horkheimer-Adorno). Ihre Kritik hat bei uns schon längst Heimatrecht gefunden, auch wenn die politischen Konsequenzen noch zu erkämpfen sind. Die Alternative ist aber nicht in Nietzsches Idee von der ewigen Wiederkehr zu finden. Die biblische Tradition zumindest läßt uns unsere Geschichte nach ihrem Weg, den Weg aber nach seinem Ziel bemessen, und dieses steht mehr denn je auf des Messers Schneide. Die Apokalyptik beschäftigt uns in tausend technisch realisierbaren Gestalten. Das ist im Blick auf die Menschheitsgeschichte eine qualitativ neue Situation, aus der Retrospektive lesbar als das äußerste Resultat einer zynischen Kultur (Sloterdijk). Offen bleibt allerdings, woher die Heilung kommt.

Der Zweck aber heiligt die Mittel nicht. Gegen keines Willen und (vor allem) aber keines Leide kann das Heil erzwungen werden. Das Mittel der Gewalt und des Todes würde sich im Ziel fortsetzen. Das Ziel der Geschichte aber gilt es im Auge zu behalten, um überhaupt noch über die Geschichte im ganzen handeln und über gut und böse in umfassendem Rahmen sprechen zu können. Dies gilt insbesondere für die Theologie. Gemäß biblischer Tradition ist und bleibt die *Geschichte* der originäre Raum, in dem sich das verheißene Heil der Menschheit realisiert. Unter diesen Vorbehalt sind die bisherigen Wege der Moralisierung, der Verinnerlichung und Theoretisierung des Problems zu stellen.

So bedeutet es eine ungeheure Entwirrung, daß die Frage nach dem Bösen seit *Beginn des 19. Jahrhunderts* (und dies unter Inspiration der Philosophie) wieder in den Anschauungsraum der Geschichte zurückgekehrt ist. Ähnlich wie in vielen Dokumenten der Bibel, entsprechend der (apokalyptischen) Fragestellung der Zeit Jesu und der ersten Gemeinden, sowie im Anschluß an den „eschatologischen“ Grundzug der urchristlichen Botschaft ist die Geschichte wieder das primäre Medium geworden, innerhalb dessen Böses besprochen, entdeckt, behandelt wird. Diesem theoretischen Paradigmenwechsel ist inzwischen unsere politische Welterfahrung gefolgt. Die Geschichten von Kontinenten, Kulturen, von Rassen und Völkern, aber auch die Geschichte von sozialen Klassen und Geschlechtern sind in einen

unabweisbaren gegenseitigen Zusammenhang eingetreten. Die neue Gemeinsamkeit in Heil und Unheil ist offenkundig. Die Dimensionen des individuellen Übels oder Versagens, selbst von Krankheit und individuellem Tod sind darauf bezogen. In dieser umfassenden, aus ungezählten Geschichten gewobenen Geschichte ist das Böse für unser Erfahrungsvermögen zu sich gekommen, offenkundig in seiner Lebensfeindlichkeit und Brutalität. Das Böse – dessen Achse der Mensch (II), der Mitmensch (III), dies in seiner Eigenschaft als Täter und Opfer ist (IV) – offenbart und definiert sich als lebensfeindlich *im Zusammenhang der Geschichte und deshalb von der Frage nach deren Ziel und Ende her*. Die erste Frage lautet also nicht, wie und was das Böse in sich ist. Die Frage lautet: Wohin führt und wie endet es (s. o. 127 f.)?

Diese Neuorientierung ist in der Theologie schon seit langem im Gange. Sie steht am Ausgangspunkt verschiedenster Neuentwürfe, in denen die Geschichte zum Tragen kommt. Auf K. Barth ist schon hingewiesen worden, der den dynamischen, eigentlich nichtigen und dennoch höchst wirksamen Charakter des Bösen zu denken versucht und damit eine Widersprüchlichkeit auf den Begriff bringt, die sich erst vom Ende (seiner Überwindung durch Gott) her auflöst. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die Neuentdeckung der *Eschatologie*, die das theologische Denken seit Jahrhundertbeginn nicht mehr in Ruhe läßt, zunächst aber durch die Einflüsse der Dialektischen sowie einer existentialistisch inspirierten Theologie aufgenommen und auf den Gesichtspunkt der jeweiligen Gegenwärtigkeit hin neutralisiert wird. W. Pannenberg macht dann deutlich, daß Theologie heute nur verständlich und argumentativ stark sein kann, wenn sie die Geschichte auf ihr Ende hin bedenkt (1961, 95–106). Hoffnung ist mehr als ein vitaler, zu theologischen Dimensionen hochstilisierter Impuls. Die Vorwegnahme des Ganzen sitzt schon im Denken und Begreifen der Wirklichkeit überhaupt.

Einen endgültigen, sozusagen öffentlichen Durchbruch bewirkte der Einfluß von E. Bloch, eingeleitet durch die Theologie der Hoffnung von J. Moltmann (1965). Gewiß kann von einer sensationellen Rückkehr utopischen Denkens in die Theologie gesprochen werden, das durch Jahrhunderte hin auf ketzerische und sektarische Kreise abgedrängt war. Genuin jüdische Impulse sowie aufständische Grundströmungen christlicher Denk-

und Lebensgeschichte wurden im Gegenzug zu einem kirchlich bzw. konfessionell integrierten Christentum wiederentdeckt.

Der schon vorbereitete Weg zu einer kritischen Marxrezeption war damit möglich geworden. Die *politische Dimension* von Glaube und Theologie wurde nun als zentral und unaufgebbar entdeckt (J. B. Metz; Küng [1974], 545–562). Damit wurde der Begriff des Bösen „von unten“ her mit gesellschaftlich relevanten Inhalten neu aufgefüllt. Es geht dann um Ungerechtigkeit und Unterdrückung, die Teufelskreise von Armut, Sexismus und politischer Gewalt (Moltmann [1972], 306–308), um den Zynismus gegenüber Leiden und Tod, die Ausbeutung und Verschmutzung der Umwelt, die Marginalisierung von Randgruppen, die unkontrollierte Macht in Politik und Wirtschaft, die Verblendungszusammenhänge in Wissenschaft, Kunst, Religionen, um Ideologie und Intoleranz, die ständig bohrenden Widersprüche einer auf Fortschritt bedachten Gesellschaft.

Eine noch nicht aufgearbeitete Sonderstellung nimmt die Theologie von *P. Teilhard de Chardin* (1881–1953) ein,¹⁵ der als Naturwissenschaftler das Problem des Bösen in seine große kosmisch-evolutive Schau der Wirklichkeit einzuordnen sucht. Er bespricht es unter der Chiffre der Erbsünde und in der ihm aufgezwungenen Auseinandersetzung mit der Lehre des Monogenismus (Schmitz-Moormann), versucht also das Böse nicht als ein durch Adam induziertes Ereignis, sondern als universales Phänomen zu begreifen, das die Totalität von Raum und Zeit affiziert. Böse ist, was bei der Entwicklung des Kosmos auf den *Endpunkt Omega* nicht Schritt hält, ihr zuwiderläuft und im komplizierten, die Menschheit einbeziehenden Gesamtprozeß – aus der Sicht des Naturwissenschaftlers gesehen – eine statistische Notwendigkeit darstellt.

Diese Lösung, die in der einschlägigen Literatur meist kritisch wiedergegeben wird (Broch, 501–513), kann hier nicht näher besprochen werden. Die moralische Dimension wollte Teilhard gerade nicht aufschließen, aber er redet gegen alle moralische Naivität, die glaubt, Übel und Böses auf klare Verantwortungen hin verrechnen zu können, und nicht sieht, wie tief die Probleme in *vorfreiheitlichen Dimensionen* verankert sind. Solche Naivität gibt es auch unter gesellschaftskritischen Theoretikern.

¹⁵ Zur Sachproblematik v. a. Schmitz-Moormann; ferner Broch, 501–513; Smulders.

Es geht, kurz gesagt, um die Frage, ob wir die Zeit des Heils vor dem Ende überhaupt erreichen können. So aber wird der relationale Charakter dort noch einmal deutlich, wo die Fragen nach dem Gang von Geschichte und Kosmos endgültig miteinander verschlungen würden. Die Freiheit des Menschen wird dort zur aporetischen Option.

Zwar kann das Böse eindeutig als lebensfeindlich (und damit als Widerspruch gegen Gott) umschrieben werden. Nicht eindeutig muß aber sein, ob eine Handlung oder Entwicklung als gut oder böse einzuordnen ist. Über das Ziel der Geschichte kann nicht idealistisch gesprochen werden, weil die Natur durch den Geist eben nicht aufgehoben wird. Er bleibt aber an sie ebenso zurückgekoppelt wie an den Bewußtseinsstand und die spezifischen Herausforderungen einer bestimmten Generation. Die Qualifikation des Bösen *verändert sich* mit dem Bewußtseinsstand, dieser mit den Verhältnissen. Das Problem von Energiegewinnung und Energieverbrauch, der Freiheit der Wissenschaft, aber auch demokratischer oder anderer Staatsverhältnisse bilden dafür gute Beispiele. Selbst die lästige Abwägung zwischen größerem und geringerem Übel läßt sich in angegebenen Grenzen nicht vermeiden. Und schwer ist die Behauptung zu widerlegen, in diesem Rahmen vollziehe sich normalerweise unser moralisches Handeln überhaupt.

Im Horizont der Menschheitsgeschichte werden so die wandernden Horizonte unserer moralischen Urteilkraft ebenso verständlich und hantierbar wie die *neuen Symbole* des Bösen, die entstanden sind und theologisch integriert werden müssen: Krieg und die Atombombe, Umweltzerstörung und Ausbeutung der Erde, Auschwitz, Verelendung und politische Gewalt. Denn mit ihrer Verwirklichung steht für uns die Zerstörung von Geschichte und Zukunft schlechthin an. Mit ihrer Bearbeitung als dem Gegenhorizont des Heils ist die Theologie wieder bei ihrem Thema.

Natürlich sind mit dem Zauberwort „Geschichte“ die klassischen ordnungstheoretischen Probleme des Bösen nicht ausgeräumt. Denn auch die Geschichte kann *nicht voraussetzungslos* betrachtet werden. Wie im 17. und 18. Jahrhundert die Voraussetzungen der Theodizee, so sind im 19. Jahrhundert die metaphysischen Voraussetzungen einer Geschichtstheorie verbrannt. Geschichte aber ohne metaphysische Voraussetzungen zu explizieren, das bedeutet zumindest, daß Zusammenhänge

offenbleiben, daß aus dem Fortschritt ein Auf und Ab, daß aus der Katastrophe nicht unbedingt die Vorbedingung zum neuen Aufstieg wird, daß die Schädelstätte der Geschichte nicht im vernachlässigbaren Nichts versinkt. Das heißt aber: ohne metaphysische Rahmentheorie wird das Böse in der Geschichte zum harten und unlösbaren Problem. Es raubt der Geschichte ihren Sinn.

Können wir aber dann über die Geschichte *überhaupt noch* sinnvoll reden? Wird dann nicht auch die geschichtsphilosophische Konzeption von K. Marx demaskiert, der mit seiner Erwartung einer klassenlosen Gesellschaft ebenso wie Hegel (und die christliche Theologie) von unbeweisbaren Voraussetzungen ausgeht, deren beste Teile er zudem mit dem Evangelium teilt: die Frage nach Gemeinschaft und Freiheit, beides als ein Gut, das noch zu erringen ist (Thaidigsmann [1978], 221–225)?

Genau besehen geht es nicht um das Problem einer voraussetzungslosen Bearbeitung der Geschichte. Die Alternative zwischen Theorie und der wahren Geschichte ist, wie man weiß, nicht überzeugend. Wohl aber geht es für uns um die (selbstkritische) Einsicht, daß – gegen Hegel formuliert – Geist und Realität eben nicht zur Identität gebracht werden können, der Mensch also mit dieser Wirklichkeit *nicht versöhnt werden darf* (Thaidigsmann, 221). Manche theologischen Richtungen mögen damit übereinstimmen. Sie aber sind von Marx her nun ideologiekritisch zu befragen, ob sie zwar die Welt als böse kritisieren, sich selber aber im Namen der Wahrheit außerhalb dieser Kritik stellen, oder ob sie bereit sind, diese Kritik auch auf Religion und Theologie – somit auf sich selber – anzuwenden. Aus guten Gründen entdeckt H. Gollwitzer darin die klassisch reformatorische Lehre von Gesetz und Evangelium wieder. Auch Verkündigung, Theologie oder christliche Praxis stellen nie die versöhnbare, endgültige Wirklichkeit dar. Und da sich die christliche Theologie ihrer eigenen Geschichte sowie der Geschichte des Christentums nicht entziehen kann, gehört deren *selbstkritische Rekonstruktion* unabdingbar zu unserem Thema. In zweiter Potenz ist dies die Geschichte der Bosheitstheorien, die Versäumnisse und Verharmlosungen legitimierten.

Wo also hat man Bosheitserfahrungen mißbraucht, um Menschen in Heilsangst zu jagen und in sozialer Abhängigkeit zu halten? Wieviel Kriege, wieviel Verfolgung und Tod wurde produziert im Interesse der „reinen“ Wahrheit? Warum wurden

reformatorische *Aufbrüche* durch Jahrhunderte in die Ketzerei *abgedrängt*; wie konnte es zum Hexenwahn und zu Religionskriegen kommen? War nicht alles wieder vorjesuanisch und unversöhnt geschieden: Heil und Unheil, Kirche und Welt, Täter und Opfer, Heilige und Sünder, auch Christ und Barbar, in bezug auf das Heilige sogar Mann und Frau? Wurde nicht Gottes Vorherbestimmung in dieses schlimme Geschäft mit einbezogen, nicht Jesu Tod zu einem Heilsgeschehen hochstilisiert, das neue Untaten legitimierte?

Kurz zusammengefaßt, die Lösung geschichtsphilosophischer Probleme des Bösen liegt nicht im Verzicht auf jedwede Theorie. Denn gerade unseren eigenen Standpunkt müssen wir theoretisch verantworten. Wohl aber beginnt sie mit dem Zugeständnis, daß keine Geschichte – auch nicht die des Christentums – von der unversöhnten Geschichte des Unheils ausgenommen ist. Eine Theologie des Bösen überzeugt heute nur, wenn sie für die Geschichte in Betroffenheit *Verantwortung* mit übernimmt. Denn wenn das Böse von seinem geschichtlichen Ende her zu ermaßen ist, dann hat das Böse schon vor uns, eben als Geschichte begonnen. Auschwitz liegt als das Ende von Millionen hinter uns. Angst, Hoffnung und Verantwortung bieten dann die metageschichtliche Basis, auf der Vergangenheit und Zukunft neu zu verhandeln sind.

Was aber ist mit dieser Erinnerung an das Böse und die Leiden der Geschichte gewonnen? Gewonnen ist der Zugang zu der einzig *angemessenen Haltung*, die der Situation angemessen ist. Christlich gesehen spielt sich unsere Gegenwart ab zwischen dem Tod und der Wiederkunft Christi. Beides sind Herausforderungen an unseren Glauben. Das Unheil der Geschichte ist nicht die Voraussetzung, erst recht nicht der Auslöser unserer Errettung. Und nirgendwo ist gesagt, daß sich die Geschichte zu einem guten Ende entwickeln wird. Ebenso wenig ist die Katastrophe gewiß.

E. Fromm (395–398) beschreibt Optimismus und Pessimismus als entfremdete Haltungen derer, die ihre eigene Passivität legitimieren. Pessimistisch kann man, optimistisch muß man nichts tun. Anders steht es mit den Haltungen, die er, der atheistische Humanist, *Glaube und Verzweiflung* nennt. In beiden bin ich kein bloßer Beobachter. Vielmehr bin ich Teil der Situation, bin ich engagiert. Der Glaube ist „eine Mischung von Wissen und Teilnahme“ (396). Wenn er sich (ähnlich wie eine entsprechende

Verzweiflung) auf die gründliche, kritische Kenntnis aller überlebensrelevanten Faktoren stützt, ist er rational. Die rational Glaubenden aber sind gemäß Fromm die wahren Radikalen: „Glauben heißt wagen, das Udenkbare denken und dennoch innerhalb der Grenzen des realistisch Möglichen handeln; Glauben ist die paradoxe Hoffnung, den Messias jeden Tag zu erwarten und doch nicht den Mut zu verlieren, wenn er zur festgesetzten Stunde nicht kommt“ (398).

Diese Beschreibung muß einer christlichen Theologie kostbar sein, weil sie unsere einzig sachgemäße Haltung verdeutlicht, die im Vertrauen auf Gott begründet liegt. Wer diesen Glauben als Gottes Verheißung begreift, der kann alles wagen, das Böse nur kompromißlos auch in seiner eigenen Geschichte anprangern. Er kann deutlich machen, warum es *jetzt schon* ungeachtet aller Unkosten den *Abschied* verdient. Denn es hat nicht nur Menschen als Täter (was selten vergessen wird). Es macht sie – dies scheint mir im Blick auf Jesu Geschichte entscheidend – zuvor noch zu Opfern. Wir haben dafür zu sorgen, daß dies nicht vergessen wird, weil die Geschichte der Entfremdung unsere Geschichte ist.

b) Täter und Opfer

Moralisches Bewußtsein (und damit Verantwortung vor Gott) entzündet sich nicht am Wert des Guten an sich. Keiner beginnt am Nullpunkt. Der Standpunkt eines naiven Guten ist für die Vergangenheit vielleicht eine verpaßte Chance, für die Zukunft eine Illusion. Nach aller menschlichen Erfahrung werden die Ordnung des Zusammenlebens und unbedingte Solidarität immer mühsam bleiben, weil wir stets *gegen zerstörte Ordnungen* und verletzte Solidarität angehen. Das erste Definitionselement der Liebe sind Nicht-Haß und das Ablassen vom Egoismus; die erste Definition des Friedens ist das Ende des Kriegs. Freiheit muß als Befreiung, als Ende der Gewalt beginnen. Das ist das unlösbare, unstillbare Problem. Das Böse wird nur überwindbar, indem wir gegen unsere eigene Vergangenheit, gegen die Welt, in etwa gegen uns selber angehen.

Was hier als Voraussetzung und Ansatzpunkt einer rational zu explizierenden Moral angedeutet wird (Schulz [1972], 718–738), bildet das eigentliche Problem einer theologischen Bearbeitung.

Unser Handeln ist von Machtverhältnissen umgeben und bestimmt. *Religion* geht deshalb der Moral voraus und folgt ihrem Versagen und Erfolg, kann in ihr aber nicht aufgehen. Nicht ohne Grund ist der Gedanke der Dialektik an der Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt, von Individuum und Gesellschaft geboren. Unsere Freiheit ist immer schon bestimmt und verengt, gerade weil sie durch die Gesellschaft getragen ist.

Darüber ist ausführlich gehandelt worden (Kap. III). Im Raum menschlicher *Freiheit* und der sie beengenden Unheilsituation ist die Theologie, wie wir sahen, zu Hause. In Sünde und Schuld aber hatte sie lange ihre Anthropologie konzentriert. Sünden- und Erbsündentheorie brachten in den verschiedenen konfessionellen Traditionen des Westens den Menschen auf je verschiedene Weise in eine Art passiver Abhängigkeit von Gott und dem menschlichen Geschick. „Da Du genau und gerecht bist, peinigst Du die Deinen nicht ohne Grund.“¹⁶ Menschen werden als Täter gebrandmarkt und dadurch zu Opfern gemacht. Das wirkt vernichtend. Ein so unverdächtig Zeuge wie W. Pannenberg (1977) weist darauf hin, wie sehr christliches Sündenverständnis der Gefahr der *Selbstaggression* ausgesetzt ist. Und E. Jüngel fragt ideologiekritisch im besten Sinn, ob „die Identifizierung der allmächtigen Herrschaft, von der der Mensch schlechthin abhängig sein soll, mit *Gott*, nicht die Kaschierung des elementaren anthropologischen Tatbestandes ist, daß der Mensch in schlechthinniger Abhängigkeit vom *Menschen* existiert, weil der *Mensch* über den Menschen total herrschen will“ (27). Denn es sind immer auch Menschen, die in Gottes Namen handeln.

Nein, so einfach kann die Lösung nicht sein. Zwar sind wir Menschen Täter, Macher und Zerstörer von Gesellschaft und Welt, Verbrecher an Mitmenschen und Menschheit. Zugleich wird man aber fragen müssen, welche Bosheit wir damit fortsetzen, und *warum* wir so wurden, wie wir geworden sind. Es bleibt ja nicht nur das Tragische im Fallmythos erhalten. Auch

¹⁶ Zitat nach Sölle, 17. Allerdings steht Calvin damit in einer großen Tradition. Schon gemäß Laktanz (s. o. 131) gilt gegen Epikur, daß es eine strafende Gerechtigkeit gibt. Verschärft und in gewissem Sinn verselbständigt ist bei Calvin allerdings die Prädestinationslehre mit allen Folgen für ein angstbesetztes Gottesbild (Kraus, 157–209).

psychologisch kann die Priorität von Schuld und Verhängnis nicht mehr entschlüsselt werden (Kierkegaard; Drewermann). Die Ausweglosigkeit des Problems entsteht aber nur dann, wenn das Individuum ausschließlich im Zirkel von Ich und einem Selbst betrachtet wird, das aus dem Ich entsteht. W. Pannenberg kritisiert diese Grundthese der idealistischen Philosophie auf Grund empirischer Daten. Das Ich entsteht aus dem Selbst, nicht umgekehrt. Die Entwicklung des Selbstbewußtseins „wird erst sekundär durch Hinzutreten des Ich erweitert“ (1983, 215). Damit aber ist zugestanden, daß auch das Ich *durch die Sozialbeziehung* geprägt ist (216). Der Kampf um die Identität eines Menschen vollzieht sich so primär als Auseinandersetzung mit seiner Umwelt. Sie ist ihm vorgegeben als sein bereicherndes oder behinderndes Geschick.

Im Blick auf die religiöse, in der christlichen Botschaft angenommene Erfahrung heißt das: Wir finden keine Freiheit zu Gott, weil und insofern es uns *verwehrt* ist, bei uns selber frei zu sein. Denn ich kann zwar nur zu mir kommen, indem ich mich dem andern öffne (ihn also liebe), aber ich kann den Nächsten (und Gott) nur dann vorbehaltlos lieben, wenn ich bei mir bin. Bevor wir die Liebe als diejenige Macht entdecken, die alle Sperren aufhebt und Unfreiheit überwindet, müssen wir hier jene Macht nennen, die das Ineinander von Öffnung und Selbstbesitz verhindert. Warum kommen Menschen nicht zu sich?

Paulus spricht von „der Sünde“, die über die Welt gekommen ist und uns alle tödlich bestimmt (Röm 5, 12–14). Diese Redeweise wurde in der Reformation neu entdeckt, aber in individualistischer Verengung aufgenommen. Hegel und der junge Marx stellen dafür den Begriff der *Entfremdung* zur Verfügung, der im schwäbischen Pietismus (F. Ch. Oetinger; J. A. Bengel), zuvor in der spätmittelalterlichen Mystik (Eckehard) und in gnostischen Sektenbewegungen des Mittelalters, schließlich gemäß E. Topitsch schon in den gnostischen Bewegungen der Spätantike beheimatet war. E. Fromm hat 1960 in einem lesenswerten Aufsatz auf die Entfremdungsprozesse beim modernen Menschen hingewiesen (s. Schrey [1975], 60–91). Vor allem P. Tillich hat den Begriff als kritische Übersetzungshilfe der Erbsündenlehre aufgegriffen (dazu und zum Folgenden: Schrey [1975]).

Dieser Begriff erweist sich als fruchtbar, weil er den Zusammenhang zwischen der „Sünde der Welt“ und der je persön-

lichen Situation besprechbar macht. Die religiös erfahrene und in der christlichen Botschaft bekräftigte Entfremdung der Menschen von Gott hängt ganz offensichtlich zusammen mit der Entfremdung zwischen Ich und Selbst, diese wiederum mit den Zügen *objektiver* Entfremdung, die sich in sämtlichen Lebensbezügen eines Menschen zeigen. Die Bedingungen aber bleiben gegenseitig. Die gesellschaftlichen Strukturen sind ebenso ambivalent wie der individuelle Lebensvollzug. Zwar läßt Pannenberg (1983) diese Züge objektiver Entfremdung nur „unter der Voraussetzung der Entfremdung im individuellen Verhalten“ gelten (277). Das Problem ist indessen, daß Menschen sich anpassen müssen, um in bestimmten Lebensräumen überhaupt lebensfähig zu werden. Schließlich erscheint diese entfremdende Situation als die einzig mögliche. So aber wird die Entfremdung doch zum universalen Schicksal. Die einzelnen sind schon immer Opfer der Sünde der Welt. Dieses Schicksal, diese strukturelle Sünde geht der persönlichen Schuld eindeutig voraus. Die Menschen sind als Opfer ihrer Situation ernstzunehmen, damit sie überhaupt wieder zu befreiten Tätern werden können.

Die Situation der Entfremdung kann deshalb als *anthropologisches Phänomen* begriffen werden (Schatz, s. Schrey [1975], 115–179). Das Zusammenspiel von subjektiver und objektiver Entfremdung bildet einen Sog und schlägt sich im Charakter einer Person oder einer Gruppe nieder (Fromm). Alle Aspekte unserer Umwelt werden so zu möglichen, sublimen oder massiven Trägern des Bösen: Nicht nur Unrechts- und Abhängigkeitsverhältnisse im Besitz und dem Zwang, die Arbeitskraft als Ware zu verkaufen; nicht nur im Warenfetischismus einer industrialisierten Gesellschaft, sondern auch in der zunehmenden Bürokratisierung und Differenzierung unseres Zusammenlebens in verschiedenste anonyme Systeme und Subsysteme. Hinzu kommen die objektiven Entfremdungen kultureller Institutionen: die Vergötzungstendenzen in Staat, Wirtschaft und Vergnügungsindustrie; die Verblendungen durch Großideologien sowie durch die Ideologien des kleinen Mannes; durch die tausend Verhaltensweisen, in denen man einzelne und Gruppen lehrt, sich gegen andere abzuschließen, um auf deren Kosten den eigenen Vorteil zu sichern. Gefährlich sind schließlich die Entfremdungen durch Religionen und deren Institutionen (mit ihrer Selbstgerechtigkeit, ihrem Moralismus, ihren oft autoritären Tendenzen). Gerade diese Gefahren sind ernst zu nehmen. Denn

sie siedeln sich an den Wurzeln derjenigen Institutionen an, innerhalb derer wir die Entlarvung aller Entfremdung und den Beginn der Abhilfe erhoffen.

Die Entfremdung wird dort schließlich himmelschreiend, wo Menschen die Menschheit selber in Hungernde und Satte, in Gefolterte und Privilegierte, in Eroberte und Aggressoren auseinanderdividieren. Um sie zu erkennen, brauchen wir keine komplizierte Hermeneutik oder Gesellschaftstheorie. Ihre Ursachen sind schlicht *abzuschaffen*. Kein Christ hat wohl von seinem Geschäft etwas verstanden, dem diese Frage nicht auf den Nägeln brennt. Es bedarf der Befreiung, wenn das Reich Gottes beginnen soll.

Die Folgerung aus dem Gesagten kann nicht lauten, daß alle Freiheit zerstört ist. Aber die Freiheit von Menschen liegt *mit diesen Mächten immer im Streit*. Daß sie Freiheit nehmen, das ist das Böse an ihnen. Deshalb sind sie Feinde Gottes, der hier außer uns Menschen keine Platzhalter hat. Es steht aber nicht mehr die Tatsache zur Debatte, daß das Schicksal der Entfremdung der eigenen Verantwortung vorausgeht. Zur Debatte steht das Wunder, daß viele dennoch zu ihrer eigenen Freiheit und Verantwortung finden, so begrenzt diese auch sei. Theologisch legitim und gefordert ist es, deshalb anzunehmen, daß Menschen – gerade in ihrer Entfremdung von Gott und vom Nächsten – beides in einem sind: *Täter und Opfer*, Schuldige und vom Schicksal Geschlagene in einem. Wenn sie aber beides sind, wie sind sie dann zu behandeln?

Zur Debatte steht noch einmal die moralische Weltanschauung (s. o. 86 f.). Denn offensichtlich *halbiert* sie die Wirklichkeit der Menschen. Sie werden auf ihre Taten festgelegt und so moralisch in ihr Geschick eingemauert – so wie es bei Luther verräterisch hieß, der Wille des Menschen sei nicht frei, „allerdings nicht ungern“ (s. o. 108). Diese Reduktion auf die menschliche Schuld hat religionsphänomenologisch nicht nur die Scheidung zwischen Gerechten und Sündern (Limbeck [1976], 16–18) zur Folge, sondern auch Selbstgerechtigkeit und eine Skrupulosität, die an ihren selbstgesetzten Maßstäben zerbricht (Ricœur [1971, II], 137–173). Paulus hat diese Gefahr in seiner Gesetzeskritik angeprangert. Offensichtlich zieht er – auf diese Problemsituation zugespitzt – die Konsequenz aus einer weiterführenden Option, die Jesus getroffen hatte.

Sie wirkt allerdings revolutionär. Denn Jesus reagiert genau

auf die gespaltene menschliche Situation. Und obwohl er nach Ausweis der Bergpredigt selber ein Moralist von hohen Graden ist, durchbricht er die Schematik von Schuld und Strafe. Er fordert und übt die *Vergebung* der Sünden (Thyen), verkündet – anders als Johannes der Täufer (Mt 2, 7–11) – vor dem Gericht das Heil (Mt 5, 3–12). Er zeigt eine provokative Zuneigung zu denen, die als Sünder galten und lehnt alle öffentliche Disqualifizierung ab. Und zur Rechtfertigung dieses Verhaltens herausgefordert, macht er in Gleichnissen den für uns entscheidenden Punkt deutlich. Gott empfängt den Weggelaufenen und sucht die *Verlorenen* (Küng [1974], 261–267), freut sich über das Gefundene (Lk 15, 1–32). Damit nimmt Jesus seinem Handeln den Ruch dessen, der sich als moralisch überlegen gibt. Auch hat er es nicht nötig, auf die Schuld zu verweisen, damit Vergebung möglich wird. Dieses Verfahren gehört in die spätere Kirchengeschichte. Sein Handeln erscheint selbstverständlich, weil er in den Schuldigen eben die Verlorenen entdeckt. Jesus kennt zwar Schuld und spricht die Menschen auf ihre Verantwortung an. Aber er ist bereit (und es ist ihm selbstverständlich), die Menschen, gerade die schuldigen, *als Opfer des Bösen zu identifizieren*: die Kollaborateure und Dirnen, die ehebrecherische und die mehrfach geschiedene Frau. Jesus kann so allen seine Gemeinschaft anbieten, weil sie von Gott immer schon angenommen (gerade nicht als Nachkommen Adams der Strafe ausgeliefert) sind (Schillebeeckx [1976], 164–179).

In einer moralischen Weltanschauung werden Menschen als Gruppen wie als Individuen auf ihre Schuld fixiert. Die Folge sind Verdrängung, Projektion und die Flucht in eine selbstentfremdete, wenn auch religiös umschriebene Existenz. Die Lösung aus dieser Selbstfixierung bietet Jesus an. Sie kommt also von außen, im Angebot der neuen Gemeinschaft. So wird deutlich, daß sogar die Rede von der Vergebung der Sünden nur die Chiffre dessen ist, was Jesus eigentlich getan hat. Er hat die Sünden nicht vergeben, indem er sie vergab (auch performatives Sprechen lebt aus einem umfassenden Kontext). Er hat sie aufgelöst, indem er hinter ihre Individualisierung als Schuld zurückging, sie in ihren Ursprungsort zurückversetzte und so Menschen die Möglichkeit gab, in *neuer Ursprünglichkeit* sich ihm (und wohl auch den andern) gegenüber zu verhalten. Die Vergebung der Sünden ist nur zu verstehen als Tat einer Liebe, die auf den andern unbedingt zugeht und hinter der Schuld den

Menschen findet. Sie ist bereit, alles zu geben, was an der gebrochenen Identität der andern fehlt. So können sie „neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17) sein, weil einer die Folgen des heillosen Ursprungs noch einmal rückgängig machen konnte: Die Schuld ist nichtig geworden (und nicht mehr zu besprechen), weil die Unheilssituation der Menschen ans Licht gekommen ist (und nicht deutlich genug besprochen werden kann).

Wie die Auseinandersetzungen Jesu mit seinen sadduzäischen und pharisäischen Kontrahenten zeigen, war sein Verhalten dem damaligen Bewußtseinsstand nicht angemessen, der von Sorge vor heidnischer Überfremdung geprägt war. Jesu *Parteilnahme für die Sünder* wird für die Jünger deshalb zur paradigmatischen Erfahrung: Er vergibt Sünden (Mk 2, 5–10; Joh 20, 23); er ißt mit Zöllnern und Sündern (Mk 2, 16). Diese Erfahrung geht in die christliche Rede von Gott ein. Jesus verläßt damit nicht die Möglichkeiten der jüdischen Tradition, wirkt aber als Katalysator in der Polarität von Verlangen nach rigoroser Gerechtigkeit und der Hoffnung auf einen menschlichen Gott. So ist für den christlichen Umgang mit der Schuld eine eindeutige Alternative vorgezeichnet. Erst in der späteren Geschichte ist sie zu einem Gegensatz geworden, mit dem man das Christentum gegen das Judentum abhob.¹⁷ Jüdische und christliche Tradition können sich jedoch darin wiedertreffen, daß im Blick auf die *objektive Entfremdung* der Menschen (d. h. zugleich: in der Hoffnung auf Gottes Reich) die anklagende Frage nach der Sünde der einzelnen relativiert und ihnen ein Neubeginn ermöglicht wird. Das ist allein in der Haltung der Liebe möglich. Jesus fragt deshalb seine Kontrahenten: „Bist du böse, weil ich gut bin?“ (Mt 20, 15 b). Und über eine Frau sagt er, ihr sei viel vergeben, „weil sie viel geliebt hat“ (Lk 7, 47).

Hier muß die Frage nach der Freiheit übergangen werden, kraft derer Jesus unter Berufung auf Gott die Fixierungen auf Schuld auflöst und zum Neubeginn befreien kann. Sie ergibt sich aus Jesu Bereitschaft zur Zukunft. Sollte in dieser neuen Freiheit aber keine Verantwortung mehr möglich und angemessen

¹⁷ K. Berger, 56–275; Leroy; Mußner, 176–211; Wahle, 9–34. Die Geschichte dieser Mißverständnisse wäre noch zu schreiben. Dies ist um so wichtiger, als sich ein großer Teil der christlichen Schuld am Judentum mit der These legitimierte, der Religion des Gesetzes stehe die Religion der Liebe gegenüber, die Sünden vergibt.

sen, Verfehlung also von vornherein eine überholte Kategorie sein? Diese Alternative ist nicht zwingend. Schon psychologisch spricht die Vermutung eher dafür, daß erst diejenigen Männer und Frauen zu sich (und damit zu ihrer Verantwortung) finden, denen Schuldgefühle und die Isolation der Selbstvorwürfe genommen werden, währenddessen den Beschuldigten und unter gnadenlose Anklage Gestellten der Mut genommen wird, sich zu ihrer eigenen Situation zu bekennen. Sie brauchen den Sündenbock (Schwager). Das Bekenntnis zur Verfehlung (s. o. 124 f.) bleibt also erhalten. Es bewegt sich nun aber auf der Brücke zwischen Schwäche und Tat (Mk 9, 24: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“) und ist – für die christliche Alternative entscheidend – nur Folge, nicht mehr Voraussetzung des Neubeginns.

So wird auch verständlich, warum die Parteilichkeit für den Sünder eine *eminente politische Tat* ist. Wem es ermöglicht wurde, sich selber anzunehmen, weil er sich von der Fixierung auf sein „privates“ Böses gelöst hat, kann seine Verantwortung für die Welt ohne Rückversicherungen und Angst vor der eigenen Freiheit wahrnehmen. Er weiß aus eigener Erfahrung, daß das Opfer nicht Opfer bleiben muß. Sein Handeln kann – statt auf Vergangenes fixiert zu bleiben – die Zukunft von Geschichte und Gesellschaft ins Visier nehmen. Während der unversöhnte Blick auf die eigenen Schatten die Bosheit nur potenziert (Neumann), kann es die Versöhnung mit der eigenen Situation aufnehmen mit der Macht dessen, das wir böse nennen, weil es als Unfreiheit beginnt. Schuld bleibt auch für sie eine wesentliche Bestimmung ihrer Identität, wandelt sich aber in Verantwortung.

Befreite Menschen brauchen ihre Energie nicht mehr an dem abzuarbeiten, woran sie schuldig geworden sind. Ihre Energie wächst vielmehr an dem, was zu tun ist den Mitmenschen schuldig sind. Die *Zukunft* wird zur Dimension des Lebens. Oder grundsätzlicher formuliert: „Das Schuldbewußtsein artikuliert dann die Tatsache, daß der Mensch noch nicht identisch ist mit der Idee seiner Bestimmung.“ Schuld übernimmt, christlich gesprochen, derjenige, der Verantwortung übernimmt für unsere Zukunft und deren Vollendung, damit aber Verantwortung „für den diesem Ziel noch fernen Zustand“ (Pannenberg [1983], 149). Wir machen Mitmenschen zu Opfern, indem wir nichts für sie tun und nicht mit ihnen sind. In einer frei gesetzten Ge-

meinschaft mit den Opfern, nicht in der Angst vor der ewigen Verdammung ist unser Schuldigsein zu Hause.

Damit kehrt die Frage nach unserem Versagen – wenn auch unter den Vorzeichen der gegenwärtigen Weltsituation – noch einmal zurück. Warum ist heute ein waffenstarrer Globus geworden mit zigtausend täglich verhungerten Kindern, was (europäisch gesehen) als christliche Kultur begonnen hat? Jesu Befreiung zum Neubeginn hat sich offensichtlich nicht durchgesetzt. Wir sind doch wieder *zurückgefallen* in Moralismus und in die Unterscheidung von Gerechten und Sündern, haben die Frage nach den Opfern doch wieder verdrängt. Der Begriff der Sünde aber ist dabei, im öffentlichen Sprachgebrauch zu verfallen. Er wurde nicht nur moralistisch, sondern zugleich sakral verengt, formalisiert zur je persönlichen Verfehlung gegen Gott. Dabei wurde vergessen, daß „Gott“ – gut jesuanisch – als „Gottes Reich“ zu verifizieren ist (Sobrino [1978], 55).

Die Sünde darf also nicht ihres *welthaften Materials* beraubt, nicht auf fromme Schuldgefühle zurückgestutzt werden. So bleibt sie für heilsegoistische Zwecke mißbrauchbar und lehrt uns nur, in den anderen (wie in uns selbst) die Schuldigen zu entdecken. Wenn sie theologisch und christlich verifizierbar bleiben soll, muß sie zum Indikator dessen werden, was wir für Mitmenschen und Gesellschaft noch nicht getan haben. Wer die Nächstenliebe nämlich der Gottesliebe gleichordnet, der muß den Mut aufbringen, den Nächsten als Opfer anzunehmen, obwohl dieser das Maß der Verfehlung ebenso gefüllt hat. Über den Grund dieser einseitigen Option sei im folgenden nachgedacht.

c) Die Erinnerung an Leiden und Tod

Welchen Gang die Geschichte geht, ist auch für Christen offen. Die Zukunft hängt von unserem Handeln ab. Das Engagement der Hoffenden sind wir im Namen der Opfer unserer Befreiung schuldig. Eine christliche Reflexion über das Böse darf im Atem der großen Geschichte und Geschichtstheorie, auch in einzelnen Formeln über Täter und Opfer deshalb den mühsamen Gang der Geschichte, die so unsystematische *Erinnerung* an Geschehenes nicht vergessen. Das Zufällige und Kontingente, nicht die große Konzeption hat es bestimmt. Nicht umsonst hat sich im Leiden die Frage nach Gott immer wieder konzentriert.

Glücklich, wer weiß, warum er leidet. Im unschuldigen und sinnlosen Leiden spitzt sich das Problem aber auf eine Weise zu, der keine Reflexion mehr standhält. Die täglichen Bilder und Berichte über Katastrophen und Grauen ertragen meist keinen Kommentar. Es ist für eine christliche Theologie unabdingbar, daß das Böse als menschliches Leid verstanden und dort festgehalten wird. Zwar ist das wiederholt Gesagte hier noch einmal in Anschlag zu bringen: Schmerz, Trennung, Enttäuschung können als Wege der Reifung, des Wachstums und tieferer Erkenntnis wirken. Vielleicht sind sie sogar notwendig. Damit aber ist nicht der *Protest* dagegen befriedigt, daß es überhaupt so ist, auch nicht der Protest gegen diejenigen Fälle, in denen Leid Menschenleben zerstört. Die Grenze zwischen der Lebens- und der Todeslinie des Leidens (bei jedem Menschen verschieden) ist ja nie von vornherein auszumachen. Nein, die Zahnschmerzen sind es nicht, die einen Christen auf die Palme bringen können, wohl aber das tagtägliche Unrecht, der Hunger, der Zynismus der Macht, der Raub am Lebensminimum, der Tod der Schwachen.

Die Wege der *Verdrängung* sind zahlreich und verschiedentlich angeprangert. Zu ihnen gehören die Vergötterung der Technik (Fromm, 310–325), die Leidensverbote und der Unschuldswahn (Hoffnung, 88–95), die Verdrängung von Alten, Kranken und Sterbenden aus der Öffentlichkeit. Zu ihnen gehört die Idee harter Männlichkeit und eine Heroisierung der Opfer der Kriege, die das Leiden hinter nationalem Ruhm und fragwürdigen Idealen versteckt. Holocaust wäre ohne diese Verdrängungstradition ebenso wenig möglich gewesen wie die beiden Weltkriege und die Rüstung zur Endlösung.

Wie war und ist das aber möglich im Kulturraum der christlichen Religion? Eine an Jesus von Nazaret orientierte Antwort kann nur darauf hinweisen, daß auch sein Leiden und Tod nicht mehr ernstgenommen, sondern überdeckt, bisweilen mißbraucht wurde. Damit erreichen wir einen sensiblen und schwer zu besprechenden Punkt. Denn der *Tod Jesu* war von Anfang an Problem und Katalysator aller christlichen Fragen nach dem Heil. Er hat verschiedenste Auslegungen erfahren. Bisweilen führte er zu einer passiven Leidensmystik, die von Kritikern als Masochismus interpretiert wurde. „Das Leiden ist dazu da, daß unser Stolz gebrochen, unsere Ohnmacht erwiesen, unsere Abhängigkeit ausgenutzt wird“ (Sölle, 29).

Jesu Leiden wird als nachahmenswerter, von Gott gewollter Wert in sich dargestellt. Die Erlösungstheorie des *Anselm von Canterbury* wird von vielen Kritikern als sadistisches Heilsprinzip ausgelegt: Gott läßt sogar seinen Sohn sterben, um Genugtuung zu erhalten.¹⁸ Eine solche Interpretation aber lehrt, den Tod als Mittel zu höheren Zwecken zu sehen. Von beiden Fehlformen sind die neutestamentlichen Interpretationen weit entfernt. Zwar werden dort verschiedenste Metaphern aus Kult, Handel und Krieg eingeführt (Küng [1974], 409–417), die heute noch zu Mißverständnissen führen können. Deutlich aber sind zwei Linien, an deren Wiederentdeckung einer christlichen Theologie des Bösen viel liegen muß:

1. Der Tod Jesu hat *stellvertretenden Charakter*. Das aber kann ursprünglich nicht heißen, daß Jesus für uns in die Bresche springen *muß* (vgl. Anselm von Canterbury), sondern daß Jesus für die Sünder und Verlorenen eingetreten *ist*. Der frühen liturgischen Formel, daß Jesus „für unsere Sünden“ gestorben ist (1 Kor 15, 3), läßt sich dann ein historisch verifizierbarer Sinn zuordnen. Dann aber zeigt der Tod Jesu, wohin der Einsatz für die Verlorenen und Armen im Namen Gottes führen kann. Diese Erkenntnis macht sehr nüchtern und sagt eher etwas aus über uns Menschen als über Gott.

2. Der Tod Jesu *entlarvt die politische Situation* seiner Zeit und hilft die unsere entlarven. Dem Kreuz stellt sich, wer wie Jesus das Leben liebt. Deshalb kann das Leiden (nur) dann einen christlich positiven Sinn erhalten, wenn es für die Mitmenschen und zu deren Vorteil ertragen wird (Schillebeeckx [1977], 212–281). Wer Jesus aber als Gottes Sohn bekennet, für den haben die Menschen sich durch diese Untat endgültig als böse entlarvt. Das Kreuz ist das Zeichen menschlicher Destruktivität (Vierzig, 47).

So wird auch verständlich, warum in den frühesten Stellungnahmen zu Jesu Tod noch nichts von dessen Heilsbedeutung zu spüren ist. „Den Anfänger des Lebens aber habt ihr getötet“,

¹⁸ Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* – Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch, Darmstadt 1970. Anselm führt in den Kapiteln 6 und 7 (97–99) aus, daß die Genugtuung für die Sünden, durch die allein die Menschheit gerettet werden kann, nur ein Gott-Mensch leisten kann. Die hier geäußerte Kritik bezieht sich auf die Wirkungsgeschichte und spätere Rezeption von Anselms Theorie.

sagt Petrus (Apg 3, 15), und die Jünger von Emmaus: „Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen sollte“ (Lk 24, 21). Jesu Tod erscheint also als die große *Katastrophe*, die den Beginn des Reiches Gottes verhindert. Wer den Tod Jesu begreifen will, muß durch diesen Schrecken und durch diese Enttäuschung hindurch. Anders gesagt: Wer sich auf Jesus als den Ort göttlicher Wahrheit einläßt, kann sich die Erinnerung an Leiden und Tod – d. h. an das, wozu Menschen fähig sind – nicht sparen. Sein Menschenbild hat einen eindeutigen kritischen Punkt.

Wir sind damit im christologischen Zentrum einer Theologie des Bösen und sehen, daß die *Christologie* denselben Versuchungen unterliegt wie der Umgang mit der Geschichte. Auch das in Jesus aufgehobene Leiden wurde verdrängt, sakralisiert und zu heilsegoistischen Zwecken mißbraucht. Inzwischen ist deutlich geworden, daß dem verkörperten Herrn (als der Hoffungsfigur unseres Glaubens) der Leidende, die Mitmenschen liebende Bruder (als Erfahrungsfigur glaubender Erinnerung) vorausgeht, ohne „überflüssig“ zu sein. Mit dem Erschrecken vor der Not dieses leidenden, von Gott verlassen Menschen, mit dem unabgegoltenen Skandal des Kreuzes beginnt die christliche Neuinterpretation des biblischen Heils.

Das Böse der Welt konzentriert sich nach christlichem Verständnis im *Schicksal Jesu*. Es wird gegen Gott zum Austrag gebracht; denn Jesus hat zwar nicht mehr als andere gelitten (das zu denken wäre naiv und vielleicht zynisch), aber er „mußte“ leiden (Lk 24, 26), weil er die Leidenden vorbehaltlos ernstgenommen hat. Er hat definitiv unschuldig (auch nicht zu einem höheren Zwecke) gelitten, es sei denn, man wollte sagen: im Kampf gegen alle Schuld. Er „mußte“ also leiden, weil er auf Seiten der Leidenden stand. Christen finden darin ihre Identität, daß sie sich dieses Geschehens immer wieder erinnern. Eine Geschichte wird nicht analysiert, sondern mitgegangen. Das Böse aber kann nicht in der Theorie, es muß jedoch im Gedächtnis gegenwärtig bleiben (Concilium 1973): als geschichtliche und geschichtlich verantwortete Erinnerung, der Vernunft zur Analyse offen, obwohl sie es nicht begreifen kann.

Das ist die christliche Grunderfahrung in der Erinnerung an Jesu Leben und Tod (seit frühester Zeit als „Evangelium“ umschrieben): wer parteilich bei den Verlorenen steht, der muß dafür büßen, obwohl er Gottes Willen erfüllt. Und das ist der

Gang der Geschichte: sie produziert Unterdrückung, weil sie dadurch Macht, Vermögen und eine Freiheit zur Verfügung stellt, die nur auf Kosten anderer möglich ist; dies gilt, obwohl Gott uns das Reich der Freiheit in Aussicht gestellt hat. Und dazu ist der Mensch fähig: daß er den Mitmenschen aus Gründen einer ihn begünstigenden öffentlichen Ordnung, und sei sie auch religiös legitimiert und ständig überprüft, quält und vernichtet. *Exemplarisch ist für die christliche Erinnerung* nicht der vollkommene und erfolgreiche, sondern *der gequälte und getötete Mensch*. Bei ihm ist das Evangelium vom messianischen Heil zu Hause. Von diesem Problemhorizont her und auf solche Folgerungen hin hat eine Theologie des Kreuzes nach wie vor eine unverzichtbare Bedeutung. Sie ist aber, gemessen an der objektiven Vernunft, *einseitig* und kann den Eindruck der Willkür nicht ausräumen – es sei denn, sie entspreche der ebenso einseitigen Situation von Welt und Geschichte.

Deshalb reicht es an dieser Stelle nicht aus, allein auf diese Eigenart des christlichen Glaubens zu verweisen, um dann doch wieder in eine Art sublimen Welt- und Selbsthasses zu verfallen, der in der Geschichte des Christentums immer wieder aufgetaucht ist. Das Problem ist ja, daß die christliche Glaubens-tradition für viele gerade an dieser Stelle unglaublich wurde. Offensichtlich hat das auf der einen Seite mit der Individualisierung und Verinnerlichung des Bösen, auf der anderen Seite mit der Privatisierung des Leidens zu tun. Das eine Erbe wurde seit Augustinus übermächtig, das andere ergab sich aus der Tatsache, daß die Kirchen eine wachsende Affinität zur Macht entwickelt und sich in der Neuzeit meist undialektisch als staats-erhaltende, wenn nicht gar staatliche Institution begriffen haben.

Bevor wir also die Erinnerung an das Leiden Jesu als Hilfe für die Auseinandersetzung mit dem Bösen in den allgemeinen Diskurs einbringen, ist eine entsprechende *Klarstellung* nötig: Leiden und Tod betreffen zwar immer die persönliche Identität, ja Existenz von Menschen (dies darf nicht verdrängt werden). Ihre Macht aber hängt von gesellschaftlichen Zusammenhängen ab; ihre Verdrängung führt zu gesellschaftlich destruktiven Tendenzen. Es geht also zugleich um politische und gesellschaftliche Größen von allerhöchstem Rang. Ihre religiöse und theologische Bearbeitung begänne dort zu versagen, wo sie sich von dieser Dimension abdrängen ließe.

Nach dieser Klarstellung sind drei weitere Hinweise möglich:

3. Leiden und Tod werden ursprünglich *als Mächte erfahren*, die uns in ihren Bann schlagen. Der wirksame Kampf gegen sie wird nur möglich, indem wir sie besprechen und ihre (uns unangenehme) Destruktivität anhand dessen offenlegen, was sie – etwa an Jesus – erreichen (Sölle, 79–109). Die Untersuchungen von R. Girard über Gewalt und Sakralität, die R. Schwager aufgenommen und ins theologische Gespräch eingebracht hat, sind von unschätzbarem Wert. Girard macht deutlich, daß im Raum des Sakralen Rivalitäten besprochen werden, welche die tiefsten Leidenschaften der Menschen wecken und auf Leben oder Tod durchgetragen werden. Die Gewalt entfaltet eine faszinierende Kraft. Riten des Opfers sollen sie bannen, den Tod also abwehren und ein Zusammenleben ermöglichen. In etwa also wird Gewalt nur – wie Schwager ausführt – auf den Sündenbock umgeleitet. Zugleich aber wird dieser immer noch destruktive Mechanismus in der jüdischen Tradition durch eine lange und mühsame Entwicklung hin durchschaut. Den Höhepunkt stellen die Schriften des Neuen Testaments dar, die – angesichts des Todes Jesu – alles menschliche Verhalten unter die Frage von Leben oder Tod, Haß oder Liebe stellen. Opfer sind deshalb überholt. Über die literarkritischen Analysen Girards hinaus läßt sich sagen, daß Jesus in einem historisch vertretbaren Sinn selber Opfer dieser Gewalt wurde und sie so entlarvt hat. Der Glaube an ihn muß sich deshalb als Parteilichkeit für die Opfer verifizieren lassen. Die Erinnerung an sie ist wachzuhalten, denn die Wahrheit von Leiden und Tod bleibt an geopfertem Subjekte gebunden. Sie ist konkret.

Eine neue, auf breiter gesellschaftlicher Basis gewachsene Sensibilität für diesen Zusammenhang ist auch der Grund dafür, daß neben gesellschaftskritischen Theorien verschiedene *subjektbezogene Theologien* entstanden sind. Sie verstehen sich als Aufklärung über und als Kampf gegen Unrecht und Tod, der sich als Einsatz für bestimmte (benachteiligte oder unterdrückte) Gesellschaftsgruppen vollzieht. Unter diesem Programm ist etwa die „politische Theologie“ angetreten, deren bekanntester Wortführer J. B. Metz ist. Sobald bestimmte Gruppen aber ihre Befreiung selber in die Hand nehmen, spaltet sich eine solche Theologie notwendig in konkurrierende Theologien auf. So gibt es heute eine lateinamerikanische Befreiungstheologie, eine Schwarze Theologie nordamerikanischer und süd-afrikanischer Prägung, eine feministische Theologie. Sie alle be-

sprechen und entlarven auf ihre Weise die Mechanismen des Todes und des Leidens, um sie zu durchbrechen. Solange sie beim Thema von Unterdrückung und Befreiung als überindividueller Mächte bleiben, leisten sie einen hohen gesellschaftspolitischen Beitrag, an dem zugleich das Theologische zu messen ist. Solange sie dies in der konsequenten Erinnerung an Leiden und Tod Jesu tun, tragen sie Sorge für ihre christliche Identität. Jedoch ist es nicht unsere erste mitteleuropäische Aufgabe, über die Christlichkeit von Mitchristinnen und Mitchristen zu wachen. Wenn wir am Ende einer patriarchalischen, kolonialen, nationalistischen und rassistischen Epoche die Anklagen derer ernstnehmen, die unter uns litten und für deren Tode wir verantwortlich sind, dann werden wir vielleicht die Themen wiederfinden, die angesichts unserer Todesbedrohung öffentlich besprochen werden müssen. Vielleicht hat dann der Tod Jesu auch für uns einen Sinn gehabt.

4. Aus dem Bisherigen ist deutlich geworden, daß Leiden und Tod nicht nur theoretisch zu besprechen und anzuklagen sind. Jede Religion ist Lebenspraxis. Auch eine christliche Theologie ist auf sie angewiesen und versteht sich als deren Reflexion. Zudem hat sich der Umgang mit dem Leiden für Christen nicht an die Erinnerung an Jesus gekoppelt, weil er eine Leidens-theorie entfaltete, sondern weil er gelitten und dieses Leiden im Blick auf die Mitmenschen angenommen hat. Die *Praxis der Leidensannahme im Dienst an anderen* ist also das Thema des christlichen Glaubens. Die Auseinandersetzung mit dem Leiden wurde deshalb als Nachfolge thematisiert. In ihr wird Leiden kein Selbstzweck. Wohl aber nimmt sie am Leiden der anderen teil und läßt es darauf ankommen, daß sie den Haß auf sich lenkt und mit dem Tod bezahlt. Was in Mitteleuropa pathetisch klingt, ist in anderen Ländern u. U. harte Wirklichkeit. Der Tod kann zum Zeichen von Christen werden.

Vor einem Mißverständnis ist jedoch zu warnen. Christen haben *kein Leidensprivileg*. Es ergeht ihnen aber, wie es allen Menschen ergeht, die sich dem Leiden und Tod im Interesse des Lebens aller stellen. Christen haben auch kein Handlungs- oder Erkenntnisprivileg. Auch sie folgen dem Gebot der Liebe und Solidarität, wenn auch im Vertrauen auf Gottes rettende Macht. Der für sie exemplarische Weg Jesu verbietet es ihnen, sich als Interessengruppe abzugrenzen. Das schließt die Erwartung nicht aus, daß sie als Gruppe mit einer gewaltfreien und friedfertigen

Gemeinschaft beginnen, in der soziale, biologische und kulturelle Schranken aufgehoben sind (G. Lohfink, 89–170). Dies kann aber nur als der Beginn und Ausgangspunkt einer weiteren Solidarität gesehen werden, die die Schranken religiöser Gruppenbildung zugunsten der Mitmenschen durchbricht. Das Gute beginnt nämlich dadurch, daß Menschen es beginnen lassen.

5. H. Haag macht in seinem wichtigen Buch über das Böse (1978) auf die entscheidende Zuspitzung aufmerksam, die der Umgang mit dem Bösen durch Jesus erhielt. Bei Kohelet etwa ist die eindeutige Position zu finden: „Was krumm ist, kann nicht gerade werden, und was fehlt, kann nicht gezählt werden“ (1, 15). Dahinter scheint kein Problem zu liegen. Und wo es um die Ordnung des israelitischen Staatswesens ging, war das Böse aus der Mitte des Volks auszurotten (Dtn 13, 6). Zu verbannen war es auch aus der Gemeinde der Christen (Mt 18, 15–17; 1 Kor 5, 5). Das Neue Testament kennt aber noch eine andere Linie. Jesus scheint zur Bekämpfung des Bösen nicht aufzurufen: „Ich aber sage euch, ihr sollt *dem Bösen nicht entgegenreten*“ (Mt 5, 39). Er will Friedensstifter, deshalb keine Gewalt (5, 5). Auch das Unkraut soll deshalb bis zur Ernte wachsen (Mt 13, 24–30). Darin zeichnet sich ein Charakterzug der Botschaft Jesu ab, der bei Paulus und in anderen Schriften einen Nachhall findet. Es ist die Ermutigung zur Feindesliebe, zugleich die Ermächtigung des unbedingt Friedfertigen, der wehrlos zum Leiden bereit ist. Die Logik dieser Haltung lautet: Die Reaktion mit Gewalt wäre ein Sieg des Bösen. Paulus faßt es so zusammen: „Laß dich nicht besiegen vom Bösen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (Röm 12, 21).

Hier scheint das Geheimnis derer zu liegen, die gelernt haben, das Böse als Leiden anzunehmen. Erst in der „Wahrheit der Annahme“ (Sölle, 111–148) können wir uns *dem Zugzwang entziehen*, den das Böse ausübt, wenn wir auf es reagieren. Die Gegenkraft wird um so stärker sein, als wir im Gegenzug gegen das Böse nichts unbedingter als das Gute tun. Erst dann ist dem Bösen die Initiative aus der Hand genommen. Mit ihm beginnt – biblisch gesprochen – Gottes Reich. Die als Theorie gescheiterte Theodizee könnte nun als praktische Anthropodizee gelingen. Zwei Fragen sind dann noch offen: Warum ist von diesem Gelingen seit Jesu Tod so wenig zu spüren; und haben wir überhaupt noch auf Gott zu hoffen, wenn die Handlungsanweisung doch so deutlich und menschlich plausibel ist? Beide

Fragen werden wir im letzten Teilkapitel abschließend aufeinander beziehen.

3. Gott in Ohnmacht

Literatur: Concilium (1983); Jüngel; Kitamori; Küng (1970), 207 bis 222, 622–631; Kushner; Moltmann (1972); Momose; Thaidigsmann (1983).

Vergegenwärtigen wir uns zu Beginn des letzten Teilkapitels noch einmal den *Verlauf des bisherigen Problems*. Nach einem ersten, biblischen Kapitel setzten wir ein mit der Frage nach dem Bösen im System der Welt als einer objektivierbaren, uns umgebenden *Wirklichkeit* (Kap. II). Darin zeigte sich, daß das Böse nur durch seine Einordnung in größere Zusammenhänge objektiviert werden kann. Dieser Prozeß der Relativierung führte (im Rahmen der Frage nach dem Wesen des Bösen) bis zu dessen dialektischer Verneinung als Mangel an Sein. Dagegen war auf den Menschen zu verweisen, um dessen Heil und Rettung der Kampf gegen das Böse ohne Einschränkung geführt werden muß. In Kap. III fragten wir nach der *menschlichen Freiheit* als Ursprung des Bösen. Dabei zeigte sich, daß diese zugleich (oder zuvor) als dessen Opfer begriffen werden muß. Je konsequenter die Subjektivität des Menschen die Problemstellung bestimmt, desto aussichtsloser erscheint unsere Freiheit als ein Bündel aus Angst und Selbstverstrickung, das sich selber in den Abgrund reißt und möglicherweise in Verzweiflung endet. Entgegen der ordnungstheoretischen Relativierung im II. Kap. haben wir es hier mit einer subjektbezogenen Verabsolutierung zu tun. Dagegen kommt es darauf an, daß der Blick auf Mitmenschen und Gesellschaft von Anfang an in die Diskussion miteinbezogen wird.

In Kap. IV schließlich wurde die Frage nach *Gott* explizit in die Diskussion mit einbezogen. Keine Lösung brachte der Versuch, das Übel der Welt von ihm her verständlich und annehmbar zu machen. Ijobs *Protest* gegen das *Leid* blieb unbeantwortet und stellte Gott selber in Frage (IV, 1). Es zeigte sich vielmehr, daß aus christlicher Perspektive gerade die entfremdeten, die leidenden und vom Tode bedrohten Menschen den Brennpunkt unserer Frage bilden, damit auch das Kriterium aller vorausgehenden Praxis: Einsatz für die Abschaffung des Leids. Diese Einseitigkeit muß sich eine christliche Theologie nicht nur gefallen lassen, sondern im Blick auf den leidenden und getöteten Jesus fordern. Denn unser Ziel ist es gerade nicht, Gott mit dem Elend der Welt zu versöhnen (Hedinger), sondern für die Abschaffung des Elends, für die Gerechtigkeit des Reichs zu sor-

das uns Mögliche oder wir erkennen die Grenzen dessen, was zu tun uns möglich ist. Im letzten Teilkapitel ist die Spur zu legen, auf der eine christlich legitime Antwort gesucht werden kann, die auch für Nichtchristen des Nachdenkens wert ist.

a) Verzicht auf Erklärungen

Nichts wäre verkehrter, als wollte man auf die Theodizeefrage wieder zurückkommen, nachdem die Aufforderung zu solidarischer Praxis und zum Neubeginn im Guten ergangen ist. Nachdem die Rede von Gott, gar von Jesus Christus, ihre allgemeine Geltung verloren hat (P. L. Berger, 1–29), muß eine theoretische Theodizee *aporetisch* bleiben, auch wenn sie von einer überzeugenden Praxis begleitet ist – es sei denn, sie beschränkt sich auf den gläubigen Kommentar dieses Tuns, aus dem sie ihr Überzeugungspotential bezieht. Sie wird also zur Weisheit, zur Theodizee im weitesten Sinn (s. o. 130). Ebenso aporetisch aber bleiben die Ersatztheorien. Eine Entschuldigung des Menschen zu Lasten Gottes etwa, die in Atheismus endet (s. o. 140–142), führt nicht weiter, ebensowenig der Umweg über die ersatzgöttliche Größe einer Gesellschaft, also der Umweg einer Soziodizee.

Denn dort kehren ähnliche Problemfelder in verschärftem Maße zurück. Es ist die Frage nach dem bestimmenden oder zulassenden Subjekt (wer lenkt Geschichte und Gesellschaft?), nach der Aufhebung der fundamentalen Dichotomie (wer versöhnt zwischen antagonistischen, erwählten und zu verdammenden Klassen?), nach dem Verhältnis von Tätern und Opfern, sobald sich im Gottesgericht der Revolution beider Verhältnis umkehrt: Ist der revolutionäre Ritus der Liquidation der Feinde der Beginn des ewigen Friedens? Auch hier münden alle unlösbaren Fragen wieder in die eine, *warum* nämlich die Gesellschaft (nun in und aus sich betrachtet) so ist, wie sie ist. Warum zerstören wir? Warum sind wir von Egoismus statt von Menschlichkeit, von Haben-Wollen statt vom Willen zum Sein, von Machtanwendung statt von Freundschaft, von Aggression statt von behütender Rationalität geprägt? So werden wir von denselben Fragen eingeholt, welche die Theodizee sogar in Zeiten nicht lösen konnte, da der Glaube öffentliche Geltung besaß.

Das ist allerdings unsere große Chance. Denn in der Ehrlichkeit dieser Situation *ohne Illusionen* ist ein neuer Zugang zur Gottesfrage möglich. Gott kann nicht mehr als ein Lückenbüßer ausgegeben werden, der dort in Aktion treten soll, wo eine moralische Ordnung aus den Fugen geraten ist oder wo Menschen einander vernichten (Duquoc). Gottes Güte erschöpft sich, wenn es sie gibt, nicht in Reaktion; denn dann wäre sie halbiert. Sie muß auch angesichts des Leidens bezeugt werden können.

Das aber ist unser großes Problem, dem wir uns sehenden Auges stellen müssen, weil es die christliche Tradition selber herausgefordert hat. Denn einerseits wird Gott als der unbedingt Gute gedacht. Wäre dies nicht der Fall, man hätte die Frage eben mit einer Mischung aus Optimismus und Resignation lösen können. Andererseits denken wir den Menschen als von Gott geschaffen, mit unverwechselbarer Würde ausgestattet, keinem anderen Ziel mehr unterzuordnen. Wer also vom Scheitern in der Theodizee spricht, der muß hinzufügen: Gerade der christliche Glaube ist es, der diesem ehrgeizigen Vorhaben nichts, aber auch gar nichts schenkt. Die *strengen Maßstäbe*, die die Religionskritik an Gott und Religion angelegt hat, sind die Maßstäbe der christlichen Glaubensgeschichte. Nicht ohne Grund ist der öffentliche, argumentativ agierende Atheismus im Schoß der christlichen Tradition entstanden (Ebeling I, 393–406). Und die christliche Theologie tut gut daran, ihn als die permanente Destruktion vorschneller Erklärungsmodelle in die eigene Diskussion mit einzubeziehen.

Oder sind Erklärungen überhaupt nicht mehr möglich? Es geht allenfalls noch darum, den *Kern der Herausforderung* zu verstehen. Wo das gelingt, ist aber – christlich gesehen – alles verstanden: dies eine nämlich, daß Gott das Böse nicht erklären, daß er aber als befreiende Macht erfahren werden kann.

Rekapitulieren wir: Das Böse erfahren wir als Macht, die uns durch Natur, Gesellschaft oder Geschichte vermittelt ist und uns in der für die Analyse ungeheuer komplexen Konstellation verschiedener Faktoren trifft. Macht aber läßt sich nicht objektivieren, weil sie die Gesamtheit einer Menschengruppe immer schon mitbetrifft und deren Theoriebildungen über diese Macht prägt, sich über Interessen und Ablehnung in den Verstehensprozeß einschleicht. Sie ist eine geschichtliche Größe, je und je verschieden in die Subjekte hinein vermittelt. Keine Kommunikation

über das Böse kann deshalb von der subjektiven Situation der Betroffenen absehen. Zu Recht spalten sich die subjektbezogenen Theologien in konkurrierende Unternehmen auf (s. o. 163 f.). Denn wie der Mißerfolg den einen erschlägt, die andere aber zu höherer Leistung anstachelt, so erfährt die eine als Zynismus, was den anderen in seiner Situation zu trösten vermag. Die Ambivalenz und *Mißverständlichkeit* religiöser Sprachmöglichkeiten ist heutzutage besonders deutlich. Religiöse Formeln können beim „falschen“ Adressaten geradezu verdecken, was mit ihnen gesagt werden soll, während äußerste Zurückhaltung und Nüchternheit Prozesse und Verstehenswege in Gang setzen können, deren Inhalte religiös und theologisch von höchster Bedeutung sind.

Dies alles weist darauf hin, daß zwischen den Partnern des Gesprächs über Gott nicht in erster Linie Argumente ausgetauscht, sondern Erfahrungen vermittelt und *Bürgschaften* angeboten werden müssen. Das Gespräch wird selber zum religiös sachhaltigen, erst so öffentlich relevanten, obwohl subjekt- und situationsbezogenen Prozeß. Nehmen wir aber an, die Auseinandersetzung von Gottes Güte angesichts des gegenwärtigen Leidens verläuft sachgemäß (d. h. als Auseinandersetzung über das Schicksal der leidenden Person oder Gruppe) und als der Versuch, die Lebenswahrheiten zu konfrontieren mit dem Zweifel und dem Glauben der Leidenden an Gott, dann arbeiten sich die religiösen Vorgaben der Leidenden ab an ihren Erfahrungen mit der Wirklichkeit. Ihre Vorstellung von Gott, dessen Güte und Vorsehung, von dessen Handeln in der Welt werden dem *Wahrheitstest* der von Gott geschaffenen *Wirklichkeit* unterzogen. Im Prozeß dieser „authentischen Theodizee“ (Kant) muß sich erweisen, wie weit ihre Gottesidee trägt, ob sie wahr, wie beständig sie ist. Für die Leidenden selber ist das allerdings die Frage nach Gottes Wahrheit selbst.

Damit kommen wir einer wichtigen *Unterscheidung* auf die Spur. Der Gott Jesu Christi, von Jesus offensichtlich in neuer Ursprünglichkeit erfahren (Mt 11, 25–27) und den ersten Zeugen ganz neu offenbar, wird verkündet in Bildern und Formeln seiner Zeit, bald im Amalgam hellenistischer, mittelalterlicher, schließlich bürgerlich-neuzeitlicher Ideen und Problemkonstellationen, im Kontext aller Legitimationsprozesse, zu denen sich Theologie, Philosophie und Kirche den Gesellschaften ihrer jeweiligen Zeit gegenüber verpflichtet sehen. Gottes Eigenschaften

werden vorausgesetzt, nicht erfahren oder wenigstens nachvollzogen. Er steht dann am Ende der Lehre, ebenso zerbrechlich wie diese, nicht mehr an deren Beginn. Er verschwindet u. U., sobald eine Kultur an ihr eigenes Ende kommt. Gott wird so unvermeidlich und leicht zum überlieferten, zum überkommenen, gelernten, nur in dieser Verfremdung erfahrenen *Gott aus zweiter Hand*, der angesichts des Leidens verbrennt.

Wir treffen uns an diesem Punkt mit dem Anliegen einer „negativen Theologie“ (Hochstaffl), ohne deren meist weltflüchtige Tendenz zu teilen. Es ist die durchaus „mystische“ Erfahrung,¹⁹ daß die Erfahrung Gottes (oder: der Wirklichkeit) einen Grad der *Ursprünglichkeit* erreicht, gegenüber der alle überkommenen Kategorien und Metaphern banal und irreführend wirken. Solche Erfahrungen bleiben dann unaussprechlich, d. h.: diese Unaussprechlichkeit kann dann in eindeutigen Situationen mitgeteilt, nie aber in einen allgemein zugänglichen, gar argumentativ zwingenden Diskurs eingebracht werden.

Leiden, Abschied und die Erwartung des Todes können ebenso Orte solcher Erfahrung sein, wie das Mitleiden und die gemeinsame Sprachlosigkeit, die sich dort einstellt, wo kein Argument und kein Ideal mehr hilft, wohl aber die angebotene Hand. Es ist dort, wo hinter den Kategorien sich *Theismus und Atheismus* noch einmal treffen. Adorno spricht dann von der „innersten Zelle des Gedankens“. Dort haben „die kleinsten innerweltlichen Züge ... Relevanz fürs Absolute“. Und im Hinblick auf sein – durchaus atheistisches – Denken kann er sagen, es sei „solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“ ([1975], 400). Gottes Geist schwebt dann über dem Abgrund (Gen 1, 2). Mit dieser Erfahrung muß es die Theologie aufnehmen, wenn sie dem Sturz der Theodizee Rechnung tragen will. Und diese Erfahrung wird sich dann als Ort der Gotteserfahrung erweisen, wenn sie zum Ausgangspunkt befreiter und unerwarteter Hoffnung, zum Ausgangspunkt der Liebe werden kann.

Überall dort, wo *Liebe* geschehe, soll Bloch einmal gesagt haben, „sei der Weg zu Ende, sei keine Dialektik mehr, seien

¹⁹ Hier ist das Zugeständnis am Platz, daß die mystische Tradition in diesen Grundzügen nicht zur Sprache kommt, obwohl D. Sölle eindringlich auf sie hingewiesen hat, und obwohl sich wichtige Verbindungen zu religionskritischen Ansätzen ziehen ließen. Zu E. Bloch s. Martin.

wir dem Negativen entronnen“ (Martin, 127). „Gott“, heißt es im Neuen Testament, „ist die Liebe.“ Und ohne auf die abstrakte Frage einzugehen, ob dann die Liebe auch Gott sei, wird in hinreichend deutlicher Weise hinzugefügt: „wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott“ (1 Joh 4, 16). Dieses Verhältnis der Verifikation zwischen Gott und seinem Reich reicht für unsere Zwecke aus. Anders gesagt, wir haben nicht ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis am Gottesbegriff zu verifizieren, wenn wir theologisch dem Bösen beikommen wollen. Vielmehr müssen wir es darauf ankommen lassen, welche Gotteserfahrung sich an der durch und durch ambivalenten Wirklichkeit verifiziert.²⁰

Zugleich aber kann das Problem des Bösen – das läßt sich a priori sagen – damit *nicht spannungslos* gelöst sein, weil der Macht des Bösen eben nicht die Gegenmacht Gottes, sondern dessen (machtlose?) Liebe entspricht. Es hängt dann von der Erfahrung mit den eigenen Erfahrungen ab, was wir in der Solidarität des Leidens wählen, wenn Macht und Liebe nicht zugleich zu haben sind. So steht das Zeugnis all derer, die in Auschwitz und in Folterkammern an Gott *verzweifelt* sind, gegen uns. Es gibt Gott nicht, oder wir haben einen falschen bezeugt, oder wir haben Gott gar durch unser Verhalten desavouiert. Das Zeugnis der andern aber, die in diesem Grauen an Gott *glauben* lernten, spricht dafür, daß Gott in der Ohnmacht (und das heißt doch: als Rettung) erfahren wurde. Aber da ist wohl noch die Gruppe derer, die in ihrer Not nach Gott als ihrem Retter zu rufen beginnen. Sie sehen Gottes Güte und Treue nicht voraus, um danach enttäuscht zu sein. Sie fordern Gottes Güte und Treue dann erst heraus, weil er ihnen – bei allen Zweifeln – die *letzte Möglichkeit* der Rettung bedeutete. Wie Gott ihnen begegnete, das bleibt eine Frage, auf die wir besser schweigen, solange wir ihnen nicht gezeigt haben, was Liebe ist.

²⁰ Hier sehe ich den entscheidenden Punkt, der in der Diskussion zwischen Theologen und einer rationalistischen Bestreitung allen Rechts, vernünftig von Gott zu reden, noch nicht hinreichend besprochen ist. S. Albert, Suchla.

b) Nachfolge als Angebot des Reichs

Deshalb kann es bei den Hinweisen zur Erfahrung Gottes im „mystischen“ Neubeginn nicht bleiben. Der Ausgangs- und entscheidende Wendepunkt des Glaubens an Gott (in der Tradition „Bekehrung“ genannt) erweist sich erst in der Änderung von Lebensstil und -interpretation. Gott läßt sich (christlich gesprochen) nicht an bestimmten Augenblicken, sondern anhand von Lebenswegen und Lebenswirkungen verifizieren. Der Glaube von Christen sollte gerade nicht als ein Augenblicks- oder Sonntagereignis, sondern als ein *Lebensprozeß* betrachtet werden, der in eine umfassende Geschichte von Mitmenschen und Mitchristen eingegliedert ist. Das Leben von Christen wird als *Nachfolge* Jesu überprüfbar; denn Jesus von Nazaret gilt als das Urparadigma dieser Lebenspraxis (als „Urheber und Vollender des Glaubens“, Hebr 12, 2). Das spezifisch Christliche im Umgang mit dem Bösen können wir deshalb nicht in der Weise des zwingenden Diskurses, wir müssen es als (freilich reflektierenden) Bericht über eine historische Identifikation zur Geltung bringen. Es wäre deshalb hier zu wiederholen, was schon über den Umgang Jesu mit dem Leidenden gesagt wurde (s. o. 37 bis 41). Zugleich wäre darauf hinzuweisen, daß Nachfolge jenen Umsetzungsprozeß meint, in dem Menschen versuchen, die Lebenspraxis Jesu gemäß den Bedingungen ihrer Gegenwart wieder aufzunehmen.

Dieser Versuch kann sich (auf unsere Frage bezogen) an allgemeinen *Regeln* orientieren, wie sie etwa H. Küng ([1974], 567–573) aufgestellt hat. Das Leid ist nicht zu suchen, wohl aber zu ertragen, zu bekämpfen und zu verarbeiten. Sogar eine innere Freiheit im Leiden ist nach Ausweis von Paulus (2 Kor 4, 8 f.) aufgrund des Glaubens an Gott möglich. Solche Anweisungen, die mit Recht alle Mystifizierung des Leidens ablehnen, müssen jedoch im Gesamtthema des Lebens Jesu gehalten bleiben, der bereit ist, zugunsten der Leidenden und der Verlorenen alles aufs Spiel zu setzen. Denn nur dann sieht sich Jesus berechtigt, im Namen Gottes zu handeln; nur dann haben deshalb Christen das Recht, sich des Bösen im Namen Jesu praktisch anzunehmen. Was aber soll das heißen? Man mag die Lebenspraxis Jesu als einen moralischen Appell, als Willensäußerung Gottes verstehen: So, wie Jesus gelebt hat, sollen auch Christen gemäß den geänderten Bedingungen leben. Der Glaube an Jesus be-

stünde dann im Vertrauen darauf, daß seine Lebensmaxime der bedingungslosen Solidarität noch heute als Gottes Wille gelten kann. Jesus wäre dann das große ethische *Vorbild*, und in der Erinnerung an sein Handeln lägen die Inspirationen für unsere christliche Lebensform.

Das kann nicht falsch sein, nicht einmal zu wenig, sofern wir die theologische Implikation nicht vergessen, die Jesus etwa in der Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) verdeutlicht hat. Gottes Wille ist ja gar nicht so eindeutig, daß ein Handeln aus ihm deduziert werden kann. Was Gott will, zeigt mir erst die jeweilige Situation. So wird derjenige, der mich braucht, zu Gottes Interpreten. Die Geschichten des Helfens und der Gemeinschaft mit ihren Erfolgen und ihrem Scheitern werden zum Ort von Gottes Reich. Wir wissen nicht, wer Gott ist (das bleibt Geheimnis); wir wissen mit Jesus aber, wo wir ihn finden, nämlich *in den Situationen der Ohnmacht* und der Unterdrückung, die zugleich den Beginn seines Reiches markiert (Sobrinio [1982]). Jesus ist deshalb für diejenigen, die sich als Glaubende auf ihn einlassen, ethisches Vorbild (Wegbegleiter also) und mehr: derjenige, der deutlich gemacht hat, wo Gott eindeutig zu finden ist, nämlich in der Liebe.

Was oben als „mystisches“ Ereignis besprochen wurde, das den Kleinen geoffenbart ist (vgl. Mt 11, 25–27), hat Jesus als exemplarische Lebensgeschichte realisiert. Christen haben Gott gar nicht in Situationen weltlicher Macht zu erwarten, sondern in Situationen der menschlichen Solidarität, die auch Ohnmacht und Tod auf sich nimmt. Das zu wissen und leben zu können heißt frei und in Gott *befreit* zu sein. Nachfolge bedeutet deshalb Kampf gegen das Böse und Begegnung im Absoluten zugleich.

Aus beiden Gründen spielt deshalb der *Tod Jesu* in der Geschichte der Nachfolge und des Reichs eine zentrale Rolle:

1. Der Tod Jesu kann als Vollendung und Zusammenfassung von Jesu Leben gesehen werden. Hier wird alles *eindeutig*: sein Einsatz für die Menschen, sein Vertrauen auf Gott und den Beginn Seines Reiches, die Gewaltlosigkeit seines Handelns, seine Ohnmacht gegenüber menschlicher Lüge und Gewalt. Erst im Tod, dem letzten Schweigen, konnte gesagt werden, was nur durch die Nachfolge als Übernahme seiner Lebenspraxis weitergegeben werden kann. Das ist für den Beginn einer neuen Praxis sicher genug, somit eigentlich schon alles. Das Reich beginnt mit

der zum Tod bereiten Liebe zum Nächsten und Feind. In der Option für die Armen findet es seine unverwechselbare Qualität. Jesu Tod wird also zur Inspiration vorbehaltloser Solidarität. Darin kommen christliche und nichtchristliche Nachfolge Jesu überein.

2. Allerdings endete Jesu Handeln im *Mißerfolg*. Das ist für die Eindeutigkeit seiner Sache ein mißlicher Preis, der bis heute noch ausgesetzt ist. Deshalb bricht gerade im Tod, wo die Spannung von Wahrheit und Ohnmacht unversöhnlich wird, die Frage nach Gott auf. Steht er auf der Seite der Wahrheit oder der Macht? Und damit verbunden: hat, wer in der Erinnerung und Nachfolge Jesu steht, in Gottes Namen wirklich recht? Schließlich, als Frage nach der An- oder Abwesenheit Gottes formuliert: Hat Gott Jesus verlassen, oder *ist Gott bei ihm*? Die Erfahrung von Gottes Ohnmacht und Abwesenheit weckt keine Scheinfragen, wenn man den Verlassenheitsruf Jesu (Mk 15, 34) ernst nimmt. Zu diesem Gott gehört es offensichtlich, daß er – falls er auf Jesu Seite ist – hier und jetzt nicht machtvoll auftritt. Genau deshalb aber braucht diese Frage eine Antwort, die Jesus selber nicht mehr geben konnte.

Diesen kritischen und für eine Theologie des Bösen entscheidenden Punkt thematisiert die *Theologie des Kreuzes* von M. Luther (Loewenich; Thaidigsmann) bis J. Moltmann (1972) und E. Jüngel. Sie war immer wieder Opfer innerer und äußerer Mißverständnisse. Deshalb ist hier der Hinweis notwendig, daß Gott nicht in der Ohnmacht zu finden ist, weil Ohnmacht und Untergang seine Sache sind. Gott ist dort zu finden, weil und insofern – nach Ausweis der Lebensgeschichte Jesu und vieler Gerechten – Macht und Besitz faktisch unter den Bereich des Bösen, also der Todesbedrohung, geraten sind. Wo aber Macht und Liebe als geschichtlich wirksame Sphären auseinanderklaffen, da ist Gott eben nicht bei der Macht zu suchen (wie wir erwarten), sondern bei der Liebe, der ihre geschichtlich wirksame Macht (für die Gegenwart wenigstens) genommen ist.

Eine Theologie des Kreuzes will deutlich machen, daß diese entscheidende Entdeckung durch Jesu Tod möglich wurde. Und zusammen mit aller christlichen Theologie geht sie davon aus, daß diese Entdeckung (also der Tod Jesu selbst) befreiend, als Beginn des Reiches gewirkt hat. Da sich die Wahrheit von Gott und Mensch aber in diesem Prozeß des Todes enthüllte, besagt sie schärfste *Kritik am Zustand der Welt*, dies im Namen eines

Gottes, der ihr widerspricht. Die Welt ist böse, sofern die Menschen Opfer sind. Das Gute aber beginnt dort, wo die Stellvertretung füreinander im Tun des Guten möglich wird. So gesehen aber kann ein christliches Gottesverständnis durch die Frage der Theodizee eigentlich nicht mehr erschüttert werden. Es gilt nur deutlich zu machen, daß der christliche Glaube erst dann zu seiner Wahrheit kommt, wenn er diese Fragen ernstgenommen und auf sich genommen hat.

Ist also Gott im Tode Jesu bei ihm? Die christliche Botschaft lebt davon, daß sie diese Frage *eindeutig beantwortet* hat. Sie betrachtet diese Antwort (als Botschaft von der Auferstehung) als Kern der Offenbarung. Doch die Offenbarung kann sich nicht als reine Lehre geben, weil sie die Verhältnisbestimmung von Gott und Bösem in der menschlichen Geschichte vermittelt. Der Beginn des Reiches ist nicht mit Jesu Tod abgeschlossen. Nachfolge geschieht – ihn wiederholend – auch im Sterben. Und wenn Gott bei dessen Tod an Jesu Seite war, dann ist Gott (unabhängig von Glaube, Moral und Umständen) an der Seite eines jeden Menschen, der das Opfer des Hasses wird. Die Identitätsbestimmung aber von Gott und Leidenden kommt – ebenso wie die Identitätsbestimmung von Gott und seinem Sohn Jesus – dort an ihre Grenze, wo Macht und Ohnmacht, Leben und Tod nicht mehr den Gesichtskreis bestimmen. Dies aber kann nur in der Erinnerung, im Bericht geschehen. Es ist der *Bericht* von Jesu Tod mit dem Bekenntnis des Soldaten: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15, 39). Es kann aber auch folgende Geschichte sein, die deutlich genug erkennen läßt, was den Kern einer christlichen Theologie des Bösen ausmacht, und woher sich Widerstand und Hoffnung in einem formen können:

Die SS erhängte zwei jüdische Männer und einen Jungen vor der versammelten Lagermannschaft. Die Männer starben rasch, der Todeskampf des Jungen dauerte eine halbe Stunde. „Wo ist Gott? Wo ist er?“ fragte einer hinter mir. Als nach langer Zeit der Junge sich immer noch am Strick quälte, hörte ich den Mann wieder rufen: „Wo ist Gott jetzt?“ Und ich hörte eine Stimme in mir antworten: „Wo ist Er? Hier ist Er ... Er hängt dort am Galgen ...“ (zit. nach Sölle, 178).

c) Gott in Ohnmacht?

Wir haben über Jesus und die christliche Überzeugung gesprochen, daß Gott sich in dessen Tod verifizieren ließ, wie er sich im Tod aller Ausgeschlossenen verifizieren läßt. Zu fragen bleibt, was das für *Gott selber* bedeutet. Doch bevor wir uns dem Verdacht reiner Projektion oder träger Traditionsübernahme aussetzen, sei klargestellt, warum Gott in unserer Frage notwendig zur Debatte steht.

G. Janßen weist im Zusammenhang des Theodizeeproblems darauf hin, daß *Theorie und Praxis* dialektisch aufeinander zu beziehen sind. Dies zu sehen ist theologisch unabdingbar: Wer gut handelt (und darum weiß), der handelt praktisch-rational. Diese dem Handeln eigene, theoriefähige Vernunft dürfen wir nicht übersehen, wenn etwa Jesu unmittelbar praktischer Beginn mit dem Reich Gottes herausgestellt wird. Andererseits ist eine Theorie auch schon Praxis, wie ja jedes Gespräch und Gebet, jede Meditation und jedes Zeugnis als Praxis zu sehen ist. Aktionismus ist es gerade nicht, der dem Bösen in hinreichender Radikalität die Stirn bietet. Praxis der Solidarität beginnt u. U., indem wir beim andern (nichts tuend) verweilen. Sehr weit führt das schweigende Ertragen einer gemeinsam übernommenen Situation, in der allein sich die Kräfte des Guten – vor aller Aufspaltung in Praxis und Theorie – versammeln können – so, daß das Böse weder wegdiskutiert noch durch Tätigkeit verdrängt wird.

Und doch bleiben diese Situationen selten, sozusagen außerordentlich. Im Gewährwerden dessen, daß Theorie und Praxis im beschriebenen Sinn nie voll zusammenkommen, obwohl sie im Beginn des Guten zusammenkommen müssen, konstituiert sich die religiöse Dimension des Problems. Sie erhält sich zudem im *Dilemma*, daß eine leidensfreie Zukunft zwar erstrebenswert, alles andere aber als machbar ist (Hoffnung, 89). Es gibt Grenzen, an denen unser Handeln endet: an Katastrophen, an Ängsten, am Tod. Deshalb bedarf das Handeln nicht nur einer guten, von der Zukunft geleiteten Theorie. Die Frage richtet sich von dieser Grenze her an Gott. Denn wenn er ist, dann ist er als Retter. Anders lohnte es sich nicht, über ihn in unserem Zusammenhang nachzudenken.

Dieses Nachdenken aber hat *Folgen*. Für E. Jüngel entsteht die neuzeitliche Theodizeefrage in dem Augenblick, da die „mit

der eigenen Subjektivität belastete übergewichtige Welt an den Rand des Nichts“ gerät, „in das hinein sie seiner Verantwortung eben aufgrund dieser seiner Verantwortung zu entgleiten droht“ (68). Was er Welt nennt, bedarf aber, wie gesagt, einer Interpretation, die allen Verdrängungen widersteht: der Konstellation von Macht, endloser Befriedigung der Bedürfnisse, des kollektiven Egoismus weniger (gegenüber der Mehrheit) technisierter Länder gegenüber den armen, der westlichen Welt gegenüber den anderen Blöcken. Dann wird nämlich klar, warum das Theodizeeproblem unlösbar wurde. Man kann eben nicht zugleich die Atombombe haben wollen und Gott. Wo der Mensch sein Ebenbild in der Potenz von Weltvernichtung schafft, hat er als Gottes Ebenbild verdienstermaßen ausgespielt. Denn obwohl Liebe und Macht, wie oben ausgeführt, nicht angemessen vergleichbar sind, erscheinen Gut und Böse in der Geschichte wie Macht und Gegenmacht. Von *Gegensätzen* ist unsere Gegenwart geprägt; sie können nicht aufeinander zurückgeführt werden: Natur – Zivilisation, Reichtum – Armut, Herrscher – Beherrschte, Schwerter – Pflugscharen. Sie alle wirken wie Macht und Gegenmacht. Die christliche Tradition war von solchen Gegensätzen durchzogen, auch sie mit eindeutiger moralischer Konnotation: Kirche – Welt, Christ – Heide, aber auch Geist – Leib, Mann – Frau, Priester – Hexe. Teilweise wirken sie bis heute, obwohl die Theologie verschiedentlich versuchte, paramanichäische Dichotomien zu überwinden. Und wie Paulus von Mächten und Gewalten spricht (Schlier), so gab es lange die großen Figuren der Dämonen und Engel (Winklhofer; Petersdorff). Satan gar steht gegen Gott. Und für Luther schieben sich die Bilder von Gott und Teufel ineinander, je nach gläubigem oder ungläubigem Standpunkt der Menschen (H.-M. Barth).

Die klassische Tradition einer philosophisch verantworteten Theologie nun suchte *Gott über* diesen Gegensätzen zu halten. Das Böse blieb deshalb defektiv bestimmt. Gott an sich konnte mit dem Antagonismus von gut und böse nichts zu tun haben. Als die absolute Synthese stand er über allem. Hervorragender Zeuge dafür ist nach wie vor Hegel. Doch hat die Theologie des Bösen in den vergangenen Jahren unbemerkt eine dramatische Wende angenommen, die geistesgeschichtlich vorbereitet war. Nach einer langen Geschichte der Kritik an der Metaphysik wurde nämlich ein neues Nachdenken möglich. Auch die Systematiker unter den Theologen entdeckten Gott wieder als

den geschichtlich handelnden Gott, der seinem Volk und den Verlorenen die Treue hält. Wie aber sollte er dies heute, in der so profanen und verzweifelte Geschichte der Menschen tun?

Die Kritik an einem „theistischen“ Gott (Hedinger) simplifizierte zwar das Weltverständnis Gottes, wie es schon in der christlichen Antike und im Mittelalter gedacht wurde. Gott war nicht nur der undialektisch ferne, sondern immer auch ein der Welt immanenter Gott, mir innerlicher als mein Innerstes (Augustinus). In wachsender Direktheit aber nahm man Bild und Wirkung jenes *herrschaftlichen* Gottes aufs Korn, der als Schöpfer und Lenker einer guten Welt überlegen über dieser thront und mit allen (ins Eminente gesteigerten, aber analog benennbaren) Eigenschaften menschlich-männlicher oder geistiger Größe ausgestattet ist (Moltmann [1972]). Dieses Gottesbild bildete ja die Leitlinie der klassischen Theodizee. Gegen diese falsche Versöhnung mußte protestiert werden (Hedinger). Konnte es nicht intellektuell verantwortbar sein, Gott zugunsten der Leidenden und gegen die Gewaltigen (nicht mehr in erster Linie gegen die Sünder und zugunsten der Herrschenden) in Anspruch zu nehmen?

Wer aber das Böse strikt theologisch ernst nehmen und nicht schon ordnungstheoretisch, ontologisch oder moralisch stillstellen will, für den ergeben sich gefährliche Fragen. Da er biblisch (und in unserer Tradition wohl auch philosophisch) keinen Dualismus dulden kann, muß er das Böse auf Gott selber beziehen, wie das in verschiedenster Weise schon Böhme, Baader und Schelling getan haben.²¹ Tut also Gott Böses? Auf der Spur dieser Frage schien kein sinnvolles Weiterkommen möglich. Aber es läßt sich auch fragen, *ob Gott leidet*, zumindest leiden kann. Dies führt aber auf einen erstaunlichen Weg; denn die Frage ist so alt wie die christliche Theologie. Im 5. und 6. Jahrhundert hatte sie einen ersten Höhepunkt erlebt (Küng [1970], 622 bis 631). Und dem platonischen Satz von Gottes Apathie (er *kann* nicht leiden, das wäre nämlich unvollkommen) steht der christologische Satz gegenüber, daß (sofern Jesus Christus wahrhaft Gott genannt werden kann) Gott gelitten *hat*, oder daß ihn (vorsichtiger formuliert) das Leiden Jesu nicht unberührt ließ.

²¹ Zu J. Böhme: Delhay; Lemper; zu F. v. Baader: Hartl; Hemmerle (1963); Wehr; zu F. W. J. Schelling: Geyer, 122–127; W. Marx; Korsch.

Zumindest von seinem Schmerz muß die Rede sein können (Kitamori).

Was sich also aus christlicher Erinnerung nahelegt, das bereitete aus Gründen einer metaphysischen Philosophie Schwierigkeiten. Gott wäre nach dieser (uns zutiefst prägenden) Denktradition so fern, daß Er sich das Böse nicht auf den Leib rücken läßt, eben *a-pathisch*, leidfrei ist. Und ein diesem Gott gemäßes Christentum müßte sich nach Möglichkeit „in Geduld, Ertragen, Unerschütterlichkeit und Distanz vom Leiden“ üben (Sölle, 58). Es würde selber apathisch. Alles Leiden wäre auf das Kreuz konzentriert; Jesus bliebe seinem Schicksal überlassen, das er zum Zwecke unseres Heils über sich hereinbrechen lassen muß. Es ist unbestreitbar, daß unsere Vergangenheit von dieser Verengung und Apathie nicht freigeblieben ist, daß sie heute in dem noch wirkt, was man gerne christliche Kultur nennt.

Hier aber ist Umkehr nötig. Denn damit stehen die beiden christlichen Grundoptionen auf dem Spiel, daß nämlich 1. Gott an der Person Jesu haftbar wird, Gott also ein menschliches Antlitz hat, und daß 2. Menschen den Weg Jesu mitgehen können, ihm also auch in der solidarischen Übernahme des Leidens als Voraussetzung des Widerstands folgen. E. Jüngel hat den Vorschlag gemacht, von der „*Menschlichkeit*“ Gottes zu sprechen und sie – als Basis aller Reflexion – als Geschichte zu erzählen (409–430). Das kann auch heute noch mit öffentlichem Anspruch geschehen. Denn darin ist nicht nur „die gefährliche Geschichte Jesu Christi als *kritisches* Potential in den Thesaurus der historischen Vernunft eingegangen und insofern heute indirekt in der Weltgeschichte präsent“ (425); präsent ist darin die Geschichte von Welt und Menschen, sofern sie vergangen und gegenwärtig, noch unabgeholten und gerade noch nicht aufgehoben ist in einen zeitenthobenen Raum. Gerade als unabgeholte, in Bosheit und Tod verstrickte, in Macht und Gegenmacht zerrissene ist es die Geschichte Gottes, der gerade nicht den Weg der Aufhebung, sondern mit uns den der Niederlagen geht. Gott ist – wenn Jesu Glaube und Leben Wahrheit in sich trägt – gerade nicht der Erhabene. Er trägt das Leiden Jesu, den Tod der Menschheit mit.

Was aber ist damit gewonnen? In einem ersten Zugriff könnte man sagen: Nichts. Die Menschlichkeit Gottes taugt weder für neue, in sich geschlossene Systeme der Lehre von

Gott,²² noch für eine Vergöttlichung und Perpetuierung des Leidens in ihm (Sorge). Letzteres wäre vielleicht noch schlimmer als die zuvor behauptete Apathie. Überdies zeigt sich von hier aus eine enttäuschende Antwort auf die Frage, warum von Jesu Lebenspraxis so wenig zu spüren ist: Um voll offenbar zu werden, mußte sie mißlingen. Seitdem ist sie vorbehaltlos der Praxis der Nachfolger überliefert. Denn Gott ist zwar im Leiden gegenwärtig. Er *greift* aber *nicht ein* (sowenig wie er mit Legionen in die Exekution Jesu eingegriffen hat; Mt 26, 53). Die Frage transformiert sich also schlicht zur Frage an uns, warum wir den angebotenen Weg nicht gehen. Und schließlich bleibt von Gott nur zu sagen, daß er im Schmerz des Geschehens gegenüber der Macht des Bösen ohnmächtig bleibt.

Die Rede vom *Tode Gottes* taucht am Horizont auf. Wie immer man sie versteht,²³ sie ist in doppelter Weise wirksam geworden. Zum einen (*innerchristlich*) wurde der Tod Jesu – und wird der Tod des von SS-Schergen gehängten Jungen – zum Anlaß der Frage, ob Gott nun nicht selber tot sei. Das christliche Verständnis von einem menschlichen Gott wird auf die Spitze getrieben, um der Entlarvung der Bosheit des Bösen willen alles auf eine Karte gesetzt: „O große Not! Gott selbst liegt tot. Am Kreuz ist er gestorben . . .“ (s. Jüngel 84 f.). Hebt sich aber mit diesem Anti-Bekenntnis (hat man nur den Mut, es konsequent durchzudenken) der Glaube an Gott nicht selber auf? Oder soll eben gesagt – nicht nur zugegeben, sondern als ureigene Erfahrung der Glaubenden hinausgerufen! – werden, daß Gott nach Maßgabe aller gängigen Maßstäbe von Geschichte und Gesellschaften für tot zu erklären ist?

Zum andern (*religionskritisch*) wurde der Tod Gottes als Ende allen Glaubens an Gott proklamiert. Es gibt Gott eben

²² Damit ist nichts gegen ein Durchdenken der Trinitätslehre gesagt, die zu Recht in Verbindung mit dem Kreuz Jesu neu in Bewegung gekommen ist. Allerdings bleibt scharf darauf zu achten, daß sie im Dienst der Heilsbotschaft steht, die in Jesus v. Nazaret zu Wort gekommen ist. Jüngel, 470–505. Zum Schmerz Gottes: Galot; Kitamori; Küng (1970), 622–631; Moltmann (1972), 255–267; Riedlinger; Varillon; Wiederkehr.

²³ Zum vielschichtigen Problemkomplex der Rede vom Tod Gottes und der Gott-ist-tot-Theologie s. (neben den Werken von Jüngel und Moltmann [1972]), Küng (1978), 157–170 mit den ausführlichen Literaturangaben 782 f.

nach Ausweis dieser Welt nicht, und diese Wahrheit ist nun endlich ans Licht gekommen. Allerdings ist mit dieser atheistischen Position zunächst eine *Verständigung* möglich. Denn der bekennende Atheismus hat um sich gegriffen als Haltung des Protests gegen einen Gott, der sich vom Bösen fernhielt und dadurch Böses produzierte. Man denke an I. Karamasow, Camus, Strindberg. E. Blochs Kampf gegen den unmenschlichen Obergott gehört dazu, ebenso die verzweifelte Position derer, die zugleich um Gottes Abwesenheit trauern. Denn nichts mehr kann dem Elend Einhalt gebieten. Halt und Orientierung des Menschen sind verloren. Wir stürzen nach allen Seiten, und es wird kalt.²⁴ Dieser selbstkritischen Position ist Gottes Verhältnis zu den Menschen in ihrer Not zum Problem geworden. Menschen müssen Freiheit suchen als Befreiung von unterdrückenden, aber religiös legitimierten Strukturen.

Christliche Theologen tun gut daran, das sachliche Recht dieser Gotteskritik anzuerkennen und sich zu fragen, warum in der christlichen Tradition dieses Mißverständnis von Gott möglich war. War es nicht ein vorschnell als Macht und Hilfe angebotener Gott, der dann das Unrecht eher zu stabilisieren als aufzuheben verstand? Es war in der Tat ein zur Untätigkeit verleitender Gott – nicht weil von ihm keine moralische Perspektive ausgegangen ist, sondern weil die endgültige, gottgegebene Befreiung erst im *Jenseits* zu erhoffen war. Es war ein Gott, der sich – entgegen einer fälligen jesuanischen Reinterpretation – für die Niederungen der Erde eben doch zu gut war. Mit Recht mag man um die gebotenen Nuancierungen dieser kühnen Behauptung bitten.

Als kritischer Katalysator des Nachdenkens ist sie aber hilfreich. Denn viele Anzeichen sprechen dafür, daß im Problem des Bösen auf dieser Basis ein neues Gespräch jenseits von real existierender Religion und Religionskritik (deshalb auch jenseits von real existierendem Atheismus und christlichem Glauben) möglich wird. Wir müssen nur ernst nehmen, was an sachlicher Verifikation durch die Erfahrungen mit dieser Welt in das Gespräch eingebracht wird, daß sich Gott nämlich im Blick auf den Gang der Geschichte als ohnmächtig erweist, solange

²⁴ F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft III, 125, in: K. Schlechta (Hrsg.), F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, München 1954–1965, II 127 f. Zur Einordnung: Küng (1978), 412–416.

das *Handeln von Menschen* nicht miteinbezogen wird, so daß uns nichts anderes zu tun bleibt, als mit dem Guten „auch ohne Gott“ eben zu beginnen. Oder mit Bonhoeffer gesagt: „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15, 34).“²⁵

Hier erst beginnt der *Streit mit der Religionskritik* über die Frage, ob dies das letzte Wort sein muß. Dies *kann* das letzte Wort sein. Denn Gott ist nun ohne alle Macht allein aus der Liebe bestimmt. Er hilft nicht unmittelbar, weil er als Träger unserer Freiheit, weil er als anwesend geglaubt wird. Der amerikanische Rabbiner hat mit seinem ergreifenden Buch über Gottes Ohnmacht recht (Kushner). Gottes und unsere alleinige konsequente Macht gegen das Böse liegt in unserer Praxis der Liebe, die sich treu bleibt, eindeutig gemacht als Solidarität mit den Verlorenen, als deren Vater Gott zu begreifen ist. Und diese Liebe hat ihre eigene Vernunft, aus der sich – gegen die Logik einer von Macht und Tod bestimmten Welt – die Gegenlogik des Lebens aufbaut. Obwohl es oft ohnmächtiges Leiden provoziert, ist *solidarisches Handeln, das aus Liebe geschieht, wahr, absolut unwiderlegbar* und deshalb unter Lebenden nicht auszurotten. Seine Macht liegt darin, daß wir Prozesse der Hoffnung in Gang setzen, die alles Gegenwärtige überschreiten und dennoch hier und jetzt beginnen. Die bessere Zukunft wird wach, auch wenn das Reich noch nicht angebrochen ist. Die Macht der Liebe (und nur einmal sei das mißbrauchbare Wort verwendet) unterläuft mit ihrer Hoffnung die aus Angst geborenen Mächte des Todes. Sie hat in ihrer Selbstlosigkeit den längeren Atem. – Wirklich?

Die Frage bleibt ja, wo denn die noch ausstehende, die Grenzen unserer Erfahrung sprengende Zukunft zu Hause ist, auf die wir alle zugehen. Gott ist ohnmächtig, gewiß, wie die Liebe ohnmächtig ist. Und wie die Liebe hat dann Gott eine der Ohnmacht innewohnende eigene Macht, allerdings doch mit dem einen Unterschied: Unsere Solidarität endet notwendigerweise mit dem Tod. Sollten wir uns aber auf eine Solidarität einlassen, die *mit unserem Tod nicht zu Ende*, noch durch ihn widerlegbar ist, dann ist Gott im Spiel. Gott ist dann derjenige, der

²⁵ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, NA München 1970, 394; s. dazu Jüngel, 74–83.

in und nach dem Tod bleibt, und von dem aus erst die Liebe als die letzte Definition des Lebens sinnvoll wird. So gesehen glaubt christlich an Gott, wer auf die endgültige Zukunft trotz (und dann auch: wegen) des Todes Jesu und der Ungezählten in aller Vorläufigkeit vertraut.

Was den solidarisch Liebenden als Frage und mögliche, vielleicht sogar gewisse Hoffnung erscheint, bezeugt die christliche Botschaft als – hier und jetzt schon wirksame – *Auferweckung*. Denn wenn der Sieg über den Tod erhofft werden kann, dann wird es möglich, solidarisches Handeln, das mitgegebene Leiden und den Tod als Beginn der Befreiung zu verstehen. Erst von diesem langen Atem her und im Blick auf eine Zukunft, die den Tod mit einbezieht, wird eine christliche Interpretation des Bösen plausibel: Sie nimmt es wahr, als schreckliche, doch in Gott besiegbare Macht. Das bedeutet aber nicht Beweis der Güte Gottes oder der Scheinexistenz von Übeln. Es geht – als Kommentar zum eigenen Handeln – um den betroffenen *Ruf nach Befreiung*: „Marana tha – Herr, komm!“ (1 Kor 16, 22), dem die Antwort nicht versagt bleibt: „Ja, ich komme bald!“ (Offb 22, 20). Was hier liturgisch bezeugt, als durch Gott verbürgte Gewißheit gepriesen werden kann, legitimiert sich durch die Kraft, das Böse zu bekämpfen, indem man sich ihm stellt. Daß man uns Christen mehr denn je daran mißt, dürfen wir niemandem verübeln. Man nimmt uns nur beim eigenen, als Glaube bezeugten Wort.

ABKÜRZUNGEN

Cath	Catholica
CCL	Corpus Christianorum, series latina
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DThC	Dictionnaire de Théologie catholique, Paris
HK	Herderkorrespondenz
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HphGb	Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München
HthGb	Handbuch theologischer Grundbegriffe, München
KuD	Kerygma und Dogma
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MEW	K. Marx, F. Engels, Werke. Hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus
NHthGb	Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München
NZSystTh	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie
PL	Patrologiae cursus completus, series latina (Migne)
REA	Revue des Etudes Augustiniennes
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage
RSR	Recherches de science religieuse
RThAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale
ThGl	Theologie und Glaube
ThPh	Theologie und Philosophie
ThQ	Theologische Quartalsschrift
TRE	Theologische Realencyclopädie
WA	D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar
ZEE	Zeitschrift für evangelische Ethik
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie

LITERATUR

Die in kritischen Ausgaben zu findende *Primärliteratur* ist im folgenden nicht eigens aufgeführt. Werke folgender Autoren (Seite/Anmerkung) sind angeführt: Adler 61/7, Ambrosiaster 96/5, Anselm v. Canterbury 160/18, Augustinus 45/1; 86/1; 97/7, Barth 73/9, Bayle 112/20, Darwin 56/4, Erasmus 106/15, Freud 58/5, Hobbes 55/3, Kant 113/21, Kierkegaard 115/23, Lactantius 131/1, Leibniz 132/2; 132/3, Luther 104–106/10–14, Nietzsche 181/24, Pascal 110/18, Pico della Mirandola 102/9, Plotin 45/1, Schleiermacher 115/22, Voltaire 135 f./6, 7, Wolff 134/4.

Jeder der folgenden Titel ist durch eine nachgestellte Klassifizierung bestimmten Themengebieten zugeordnet. 0 bedeutet: allgemein. Die übrigen Klassifizierungen entsprechen der Klassifizierung des Buches (s. Inhaltsverzeichnis).

- Adorno, Th. W.: Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1975. (IV 2)
 –: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt u. Neuwied ¹⁰1982. (II 1 b)
 Ahern, M. B.: The problem of evil, London 1971. (0)
 Albert, H.: Traktat über die kritische Vernunft, Tübingen ³1975. (IV 3 a)
 Althaus, P.: Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ²1963. (III 3 a)
 Anselm von Canterbury: Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch, Darmstadt ³1970. (IV 2 c)
 Augustijn, C.: Erasmus en de reformatie, Amsterdam 1962. (III 3 a)
 –: Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung, in: E. Iserloh (Hrsg.), Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche, Münster 1980. (III 3 a)
 Bandt, H.: Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie, Berlin 1958. (III 3 a)
 Barreau, J. C.: Où est le mal?, Paris 1969. (0)
 Barth, H.-M.: Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers, Göttingen 1967. (III 3 a)
 Barth, K.: Gott und das Nichtige, in: Die Kirchliche Dogmatik III/3, Zürich ³1979, 327–425. (II 3)
 Battke, M.: Das Böse bei Sigmund Freud und C. G. Jung, Düsseldorf 1978. (III 3 c)
 Baumann, U.: Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg i. Br. 1970. (III 2)

- Baumbach, G.: Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, Berlin 1963. (I 1)
- Beck, I.: Das Problem des Bösen und seine Bewältigung. Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik, München 1976. (III 3 c)
- Becker, J.: Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament, Göttingen 1964. (I 1)
- Beek, A. van de: Waarom? Over lijden, schuld en God, Nijkerk 1984. (IV 2)
- Berger, K.: Die Gesetzgebung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament I, Neukirchen 1972. (II 2 b)
- Berger, P. L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1973. (0)
- : The Heretical Imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation, New York 1980. (0)
- Bernhart, J.: Das Böse, in: HthGb I, 184–197. (0)
- Bexell, G.: Die humanistische Ethik Erich Fromms, in: NZ Syst. Th. 17 (1975), 269–289. (IV 2 b)
- Billicsich, Fr.: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, 3 Bde., Wien 1955, 1952, 1959. (0)
- Bitter, W. (Hrsg.): Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht, Stuttgart 1971. (III 3 b)
- Blank, J.: Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz, Freiburg i. Br. 1972. (I 3)
- : Aspekte des Bösen, in: Orientierung 46 (1982), 44–47 und 56–59. (0)
- Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung (GA 5), Frankfurt a. M. 1959. (IV 2 a)
- : Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (GA 14), Frankfurt a. M. 1968. (IV 1 a)
- : Aufklärung und Teufels Glaube, in: O. Schatz (Hrsg.), Hat die Religion Zukunft?, Graz 1971, 120–134. (IV 1 a)
- Blumenberg, H.: Säkularisierung und Selbstbehauptung. (Überarbeitete NA von: Die Legitimität der Neuzeit), Frankfurt a. M. 1974. (I 1 b)
- Boss, M.: Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung, Bern – Stuttgart 1962. (III 3 c)
- Boyer, Ch.: Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin, Rom 1953. (II 3)
- Brantschen, J. B.: Gott und das Böse. Aktuelle theologische Erwägungen zu einer zeitlos gültigen Frage, in: HK 33 (1979), 43–49. (0)
- Brecht, M.: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 1981. (III 3 a)
- Bro, B.: Le pouvoir du mal, Paris 1976. (0)
- Broch, Th.: Das Problem der Freiheit im Werk von Teilhard de Chardin, Mainz 1977. (IV 2 a)

- Brown, P.: Augustinus von Hippo. Eine Biographie, Frankfurt a. M. 1973. (II 1 a)
- Bürklin, H.: Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Pascal, Freiburg i. Br. 1976. (III 3 b)
- Cassirer, E.: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902. (IV 1 a)
- Cioran, E. M.: Vom Nachteil, geboren zu sein, Wien 1977. (IV 1 d)
- [Concilium 1970], Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die Infragestellung des sittlich Bösen, Themennummer Concilium 6 (1970), Heft 6/7, 383–415. (III 3 c)
- [1975]: Satan – „Die Dämonen sind Nichtse“, Themennummer Concilium 11 (1975), Heft 3, 149–219. (IV 3 c)
- [1976]: Menschliches Versagen, Themennummer Concilium 12 (1976), Heft 3, 141–200. (IV 2 b)
- [1983]: Ijob und das Schweigen Gottes, Themennummer Concilium 19 (1983), Heft 11, 667–737. (I 2)
- Condrau, G.: Angst und Schuld als Grundproblem der Psychotherapie. Philosophische und psychotherapeutische Betrachtungen zu Grundfragen menschlicher Existenz, Frankfurt am Main 1976. (III 3 c)
- Condrau, G., und F. Böckle: Schuld und Sünde, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 12, Freiburg i. Br. 1981, 91–135. (III 3 c)
- Dantine, W.: Hoffen – Handeln – Leiden, Wien 1976. (IV 2 c)
- Delhaye, P.: Jacob Boehme ou De la difficulté du discours sur Dieu, in: RSR 67 (1979), 4–30. (IV 3 c)
- Dembowski, H.: Menschliches Leiden und der dreieinige Gott, Freiburg (Schweiz) 1979. (IV 3 c)
- Denker, R.: Angst und Aggression, Stuttgart 1974. (II 1 b)
- : Aufklärung über Aggression, Stuttgart 1975. (II 1 b)
- Dexinger, F., u. a.: Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?, Innsbruck 1971. (III 2)
- Dinkler, E.: Die Anthropologie Augustins, Stuttgart 1934. (III 1)
- Dollard, J.: Frustration und Aggression, Weinheim 1970. (II 1 b)
- Dömer, M.: Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes, Köln – Bonn 1978. (I 3)
- Drewermann, E.: Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht, 3 Bde., Paderborn 1977 f. (I 1)
- Duquoc, Ch.: Dämonie und Gottes Unberechenbarkeit, in: Concilium 19 (1983), 732–737. (IV 3 c)
- Ebeling, G.: Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit, in: Wort und Glaube, Tübingen 1960, 393–406. (IV 3)
- : Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen, in: Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 173–204. (III 3 c)

- Echternach, H.: Die Lutherische Erbsündenlehre – als ökumenische Verheißung, Amsterdam 1973. (III 3 a)
- Eicher, P.: Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983. (IV 2 a)
- Eichinger, W.: Erbsündentheologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze, Frankfurt am Main 1980. (IV 2 a)
- Enge, T. O.: Der Ort der Freiheit im Leibnizschen System, Hanstedt 1979. (IV 1 a)
- Evans, G. R.: Augustine on Evil, Cambridge 1982. (III 1)
- Fischer, H.: Subjektivität und Sünde. Kierkegaards Begriff der Sünde mit ständiger Rücksicht auf Schleiermachers Lehre von der Sünde, Itzehoe 1963. (III 3 b)
- Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, Gütersloh 1963. (I 2)
- Fromm, E.: Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart 1974. (III 3 d)
- Funk, R.: Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978. (III 3 d)
- Galot, J.: Dieu souffre-t-il?, Paris 1976. (IV 3 c)
- Geerlings, W.: Zur Frage des Nachwirkens des Manichäismus in der Theologie Augustins, in: ZkTh 93 (1971), 45–60. (III 2)
- Gerhardt, V., und F. Kaulbach: Kant (Erträge der Forschung 109), Darmstadt 1979. (III 3 b)
- Geyer, C.-F.: Leid und Böses in philosophischen Deutungen, Freiburg i. Br. – München 1983. (0)
- Girard, R.: La violence et le sacré, Paris 1972. (IV 2 b)
- : Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses, Freiburg i. Br. 1978. (IV 2 b)
- Gnilka, J.: Die Verstockung Israels, München 1961. (I 1)
- Goldstain, J.: Genèse 1–11; création et péché, Paris 1968. (I 2)
- Gollwitzer, H.: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Gütersloh 1981. (IV 2 b)
- Görres, A., und K. Rahner: Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg i. Br. 1983. (0)
- Gouhier, H.: Pascal et les humanistes chrétiens. L'affaire Saint-Ange, Paris 1974. (III 3 b)
- Greshake, G.: Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid, Freiburg i. Br. 1978. (IV 2 c)
- Griffin, D.: God, power and evil; a process theodicy, Philadelphia 1976. (IV 3 c)
- Gross, J.: Geschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels, 4 Bde., München und Basel 1960–1972. (III 2)
- Günther, H. J.: Das Problem des Bösen in der Aufklärung, Bern 1974. (IV 1 a)

- Haag, H.: Der „Urstand“ nach dem Zeugnis der Bibel, in: ThQ 148 (1968), 385–404. (I 2)
- : Teufels Glaube. Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck, Tübingen 1974. (I 1)
- : Vor dem Bösen ratlos? In Zusammenarbeit mit Katharina und Winfried Elliger, München 1978. (0)
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981. (II 1 b)
- Hacker, F.: Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt, Wien 1971, Hamburg 1973. (II 1 b)
- Hadot, P.: Plotin ou la simplicité du regard, Paris 1973. (II 1 a)
- Häring, H.: Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Zürich 1979. (0)
- Hansen, K.: Der andere Kierkegaard. Zu Søren Kierkegaards Christentumsverständnis, in: H.-H. Schrey (Hrsg.) (1971), 120–140. (III 3 b)
- Hartl, F.: Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader, Regensburg 1979. (IV 3 c)
- Hebblethwaite, B.: Evil, suffering and religion, London – New York 1976. (IV 2 c)
- Heberer, G. (Hrsg.): Ein Jahrhundert menschlicher Abstammungsgeschichte, Stuttgart 1960. (II 1 b)
- : Nachwort zu Ch. Darwin, Die Entstehung der Arten, a. a. O., 679 bis 687. (II 1 b)
- Hedinger, U.: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus, Zürich 1972. (IV 2 a)
- Heering, H. J.: Over het boze als macht an als werkelijkheid, Meppel 1974. (0)
- Heidegger, M.: Sein und Zeit, Tübingen 1967. (III 3 c)
- Hemmerle, K.: Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung, Freiburg i. Br. – München 1963. (IV 3 c)
- : Das Böse, in: Sacramentum Mundi I, Freiburg i. Br. 1967, 619 bis 624. (0)
- Hengel, M.: Leiden in der Nachfolge Jesu, in: H. Schulze (Hrsg.), Der leidende Mensch, Neukirchen 1974. (IV 3 b)
- Hesse, F.: Das Verstockungsproblem im Alten Testament, Berlin 1955. (I 2)
- : Hiob, Züricher Bibelkommentare Altes Testament 14, Zürich 1978. (I 2)
- Heym, St.: Der König David Bericht, München 1972. (I 1)
- Hick, J.: Evil and God of Love, London 1966. (IV 1 d)
- Hildebrandt, K.: Leibniz und das Reich der Gnade, Den Haag 1953. (IV 1 a)

- Hochstaßl, J.: Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs, München 1976. (IV 3 a)
- [Hoffnung] Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit: in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I, Freiburg i. Br., 85–111. (IV 2 c)
- Horbury, W., und B. McNeill (Hrsg.): *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Cambridge 1981. (IV 2 c)
- Horkheimer, M.: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende (hrsg. v. A. Schmidt), Frankfurt a. M. 1974; zit. nach Fischer TB 1974. (II 1 c)
- Horkheimer, M., und Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947; NA Frankfurt a. M. 1969; zit. nach Fischer TB 1971. (II 1 c)
- Horstmann, U.: *Das Untier – Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Berlin 1983. (IV 1 d)
- Hübener, W.: Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus, in: *Studia Leibnitiana* 10, Wiesbaden 1978, 222–246. (IV 1 a)
- Huftier, M.: *Le tragique de la condition chrétienne chez Augustin*, Paris 1964. (III 2)
- : *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, in: *RThAM* 33 (1966), 187–281. (III 1)
- Hull, D. L.: *Darwin and his critics. The reception of Darwin's theory of evolution by the scientific community*, Cambridge, Mass. 1973. (II 1 b)
- Hygen, J. B.: *Art. Böse, das*, in: *TRE VI*, Berlin 1981, 8–17. (0)
- Jalabert, J.: *Le Dieu de Leibniz*, Paris 1960. (IV 1 a)
- Janßen, H.-G.: *Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie*, Frankfurt a. M. 1982. (IV 2 a)
- Jaspers, K.: *Das radikal Böse bei Kant*, in: Ders.: *Über die Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, München (1951), 53–81. (III 3 b)
- : *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1983. (0)
- Jolivet, R.: *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris 1936. (II 2)
- Jones, E.: *Das Leben und Werk von S. Freud*, 3 Bde., Bern u. Stuttgart 1960–1962. (II 1 b)
- Jossua, J.-P.: *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris 1977. (III 3 b)
- : *Discours chrétiens et scandale du mal*, Paris 1979. (0)
- Jüngel, E.: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977. (IV 3 c)
- Jung, C. G.: *Antwort auf Hiob*, Zürich 1952, NA 1972, Olten 1981. (I 2)
- Kadenbach, J.: *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, München 1970. (IV 1 d)

- Käsemann, E.: *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968. (I 3)
- : *An die Römer* (HNT 8 a), Tübingen 1973. (III 2)
- Keel, O.: *Die Gottesreden im Buche Ijob*, Göttingen 1978. (I 2)
- : *Jahwes Entgegnung an Ijob: eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen 1978. (I 2)
- Kerlen, D.: *Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdam*, Wiesbaden 1976. (III 3 a)
- Kern, W.: *Theodizee: Kosmodizee durch Christus*, in: *Mysterium Salutis III/2*, Einsiedeln 1969, 549–580. (0)
- Kitamori, K.: *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972. (IV 3 c)
- Knierim, R.: *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965. (I 1)
- Koch, K.: *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, in: K. Koch (Hrsg.), a. a. O. 130–180. (I 2)
- (Hrsg.): *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt 1972. (I 2)
- Koch, T.: *Das Böse als theologisches Problem*, in: *KuD* 24 (1978), 285–320. (0)
- Kogan, M. S.: „Sorgt Gott sich wirklich?“ – Saadja Gaon, Juda Halevi und Maimonides über das Problem des Bösen, in: H. H. Henrich (Hrsg.): *Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz*, Aachen 1981. (IV 3 a)
- Kohls, E.-W.: *Luther oder Erasmus. Luthers Theologie in Auseinandersetzung mit Erasmus*, Basel 1972. (III 3 a)
- Korsch, D.: *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. Schellings*, München 1980. (IV 3 c)
- Kosselleck, R., und R. Schnur (Hrsg.): *Hobbes-Forschung*, Berlin 1969. (II 1 b)
- Krämer, H. J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964. (II 3)
- Kraus, G.: *Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie*, Freiburg i. Br. 1977. (III 2)
- Krause, B.: *Leiden Gottes – Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Calw 1980. (II 3)
- Kremer, J.: *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, Berlin 1909. (IV 1 c)
- Krötke, W.: *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*, Berlin 1970. (II 3)
- Küng, H.: *Gott und das Leid*, Zürich 1967. (IV 2 c)
- : *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches*

- Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie, Freiburg i. Br. 1970. (IV 3 c)
- : Christ sein, München 1974. (I 3)
- Küng, H.: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978. (IV)
- Kuhlmann, A.: Alptraum Technik?, Köln 1977. (II 1 b)
- Kushner, H. F.: Wenn guten Menschen Böses widerfährt, München 1983. (IV 3 c)
- Labrousse, E.: Pierre Bayle, 2 Bde., Den Haag 1963/64. (III 3 b)
- Lang, B.: Ist der Mensch hilflos? Zum Buch Kohelet, Zürich 1979. (I 2)
- Laporte, J.: La doctrine de Port-Royal, 2 Bde., Paris 1923. (III 3 b)
- Lemper, E. H.: Jakob Böhme. Leben und Werk, Berlin 1976. (IV 3 c)
- Leroy, H.: Zur Vergebung der Sünden, Stuttgart 1974. (IV 2 b)
- Limbeck, M.: Jesus und die Wirklichkeit des Bösen. Das Böse im Verständnis der Synoptiker, in: Haag (1974), 173–218; 219–346. (0)
- : Flucht oder Annahme? Das Beispiel Jesu in der Auseinandersetzung mit dem Bösen, in: Bibel und Kirche 30 (1975), 41–43. (IV 3 b)
- : Was Christsein ausmacht. Nachfolge Jesu als unverzichtbarer Weg, Stuttgart 1976. (IV 3 b)
- Locher, C.: Jahwes Entgegnung an Ijob, in: Orientierung 42 (1978), 238–241. (I 2)
- Löttsch, F.: Vernunft und Religion im Denken Kants, Köln 1976. (III 3 b)
- Loewenich, M. v.: Luthers theologia cruxis, München 1929, 1954. (III 3 a)
- Lohfink, G.: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg i. Br. 1982. (IV 3 b)
- Lohfink, N.: Der theologische Hintergrund der Genesiserzählung vom Sündenfall, in: Realität und Wirksamkeit des Bösen. Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, Würzburg 1955. (I 1)
- Lohfink, N. (Hrsg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg i. Br. 1983. (IV 2 b)
- Lüthi, K.: Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und mit Karl Barth, Zürich 1961. (II 3)
- Luhmann, N.: Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977. (IV 1 d)
- Marquard, O., u. a.: Art. Malum, in: Ritter-Gründer (Hrsg.): Hist. Wb. d. Philosophie, Basel – Stuttgart, Bd. 5 (1980), 652–706. (0)
- Marquard, O.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1973. (IV 2 a)
- Martin, G. M.: Erbe der Mystik im Werk von Ernst Bloch, in: H. Deuser – P. Steinacker (Hrsg.): Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie, München 1983, 115–127. (IV 3 b)
- Marx, W.: Schelling. Geschichte, System, Freiheit, Freiburg i. Br. 1977. (IV 3 c)

- Mason, H. T.: Pierre Bayle and Voltaire, London 1963. (IV 1 b)
- Masson, E.: Art. Mal, in: DThC IX (1927), 1679–1704. (0)
- McSorley, H. J.: Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition, München 1967. (III 3 a)
- Mensching, G.: Das Böse, in: RGG I, 1343 f. (0)
- Metz, J. B.: Art. Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III, Freiburg i. Br. (1968), 1232–1240. (IV 1 d)
- Meyer, R. W. (Hrsg.): Das Problem des Fortschrittes heute, Darmstadt 1969. (II 1 b)
- Michaelis, W.: Verhalten ohne Aggression? Versuch zur Integration der Theorien, Köln 1976. (II 1 b)
- Mieth, D.: Die Welterfahrung des einzelnen Christen, in: Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg i. Br. – Gütersloh 1978, 217–227. (II 4)
- Mitscherlich, A. (Hrsg.): Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Aggression unbefriedbar? Mit Beiträgen von A. M. Becker u. a., München 1969. (II 4)
- Mitscherlich, A.: Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität, Frankfurt a. M. 1970. (II 4)
- Mitscherlich, A. und M.: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1970. (IV 2 c)
- Moltmann, J.: Theologie der Hoffnung, München 1965. (IV 1 d)
- : Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972. (IV 3 c)
- Momose, P. F.: Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann, Freiburg i. Br. 1978. (IV 3 c)
- Mostert, W.: Gott und das Böse. Bemerkungen zu einer vielschichtigen Frage, in: ZThK 77 (1980), 453–478. (0)
- Mühlenberg, E.: Das Verständnis des Bösen in neuplatonischer und frühchristlicher Sicht, in: KuD 15 (1969), 226–238. (II 2)
- Müller, H.-P.: Hiob und seine Freunde. Traditionsgeschichtliches zum Verständnis des Hiobbuches, Zürich 1970. (I 2)
- : Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament, Darmstadt 1978. (I 2)
- Müller, J.: Die christliche Lehre von der Sünde, 2 Bde., Breslau 1838 (1844), 1844. (III 3 b)
- Müller, M.: Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Eine moralgeschichtliche Untersuchung, Regensburg 1954. (III 1)
- Mußner, F.: Traktat über die Juden, München 1979. (IV 2 b)
- Nagel, P. (Hrsg.): Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus, Halle 1979. (III 2)
- Naves, R.: Voltaire. L'homme et l'œuvre, Paris 1958. (IV 1 b)

- Neumann, E.: Tiefenpsychologie und neue Ethik, Zürich 1949. (III 3 c)
- Nocke, F.-J.: Theologische Aspekte zum Thema Leid, in: Katechetische Blätter 102 (1977), 851–861. (IV 2 c)
- Nygren, A.: Eros und Agape. Gestaltwerdung der christlichen Liebe, 2 Bde., Gütersloh 1936/37. (IV 3 b)
- O'Connell, R. J.: De libero arbitrio I. Stoicisme revisited, in: Augustinian Studies I (1970), 49–68. (III 1)
- Oeing-Hanhoff, L., und W. Kasper: Negativität und Böses, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 9, Freiburg 1981, 147 bis 201. (0)
- Oelmüller, W.: Das Böse, in: HphGb I, München 1973, 255–268. (0)
- Pannenberg, W.: Art. Das Böse, in: EKL I, 559–561. (0)
- u. a.: Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1962. (IV 2 a)
- : Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, in: ZEE 21 (1977), 161–173. (III 3 c)
- : Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1977. (II 4)
- : Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983. (0)
- Pesch, O. H.: Hinführung zu Luther, Mainz 1982. (III 3 a)
- Petersdorff, E. v.: Dämonologie, 2 Bde., München 1956/57. (IV 2 a)
- Pomeau, R.: La religion de Voltaire, Paris 1956. (IV 1 b)
- Puech, H.-Ch.: Plotin et les gnostiques, in: Les Sources de Plotin. Entretiens de la fondation Hardt sur l'antiquité classique, Paris 1960. (II 2)
- Raban, T.: Wie schwach ist der Allmächtige? Gedanken zu einer Theologie der Schöpfung, in: Diakonia 11 (1980), 317–321. (IV 3 c)
- Rad, G. v.: Theologie des Alten Testaments I, München 1969. (I)
- Rattner, J.: Individualpsychologie. Eine Einführung in die tiefenpsychologische Lehre von A. Adler, München – Basel 1962. (II 1 c)
- : Aggression und menschliche Natur. Individual- und Sozialpsychologie der Feindseligkeit und Destruktivität des Menschen, Frankfurt a. M. 1972. (II 1 c)
- Ratzinger, J.: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954. (III 1)
- Rauschning, H.: Masken und Metamorphosen des Nihilismus, Frankfurt a. M. – Wien 1954. (IV 1 d)
- Rex, W.: Essays on Pierre Bayle and religious Controversy, Den Haag 1965. (III 3 b)
- Ricoeur, P.: Phänomenologie der Schuld, 2 Bde., Freiburg – München 1971. (0)
- : Die „Erbsünde“ – Eine Bedeutungsstudie, in: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140–161. (III 2)
- Riedlinger, H.: Vom Schmerze Gottes, Freiburg i. Br. 1982. (IV 3 c)
- Rief, J.: Der Ordobegriff des jungen Augustinus, Paderborn 1962. (II 1 a)

- Ringleben, J.: Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitätstheologische Konstruktion eines theologischen Begriffs, Berlin 1977. (IV 1 d)
- Roll, E.: Mani. Der Gesandte des Lichts, Stuttgart 1976. (II 2)
- Ruppert, L.: Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung, Würzburg 1973. (I 3)
- Sage, A.: Pêché originel. Naissance d'un dogme, in: REA 13 (1967), 211–248. (III 2)
- Scharbert, J.: Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre, Freiburg 1968. (I 2)
- Scharfenberg, J.: S. Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1971. (II 1 c)
- Schauburg, L.: Luthers Lehre vom verborgenen, allein wirksamen Gott und von der Unfreiheit des Willens, Göttingen 1949. (III 3 a)
- Schepers, G.: Schöpfung und allgemeine Sündigkeit. Die Auffassung Paul Tillichs im Kontext der heutigen Diskussion, Essen 1974. (III 3 b)
- Schillebeeckx, E.: Jesus, die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1975. (IV 3 b)
- : Kritische Erinnerung an die leidende Menschheit, in: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i. Br. 1977, 651–704. (IV 2 c)
- Schlette, H. R.: Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins, München 1966. (II 2)
- Schlier, H.: Mächte und Gewalten im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1963. (I 3)
- Schmitz-Moormann, K.: Die Erbsünde. Überholte Vorstellung – bleibender Glaube, Olten – Freiburg i. Br. 1969. (III 2)
- Schnackenburg, R. (Hrsg.): Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche, Düsseldorf 1979. (0)
- : Das Problem des Bösen in der Bibel, in: Ders. (Hrsg.), 11–32. (I 1)
- Schneider, R.: Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles, Stuttgart 1957. (III 2)
- Schoonenberg, P.: Der Mensch in der Sünde, in: Mysterium Salutis, hrsg. v. J. Feiner – M. Löhrer II, Zürich 1967, 845–941. (III 3 d)
- Schrey, H.-H. (Hrsg.): Sören Kierkegaard, Darmstadt 1971. (III 3 b)
- : Entfremdung, Darmstadt 1975. (IV 2 b)
- Schubert, V.: Pronoia und Logos. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin, München – Salzburg 1968. (II 1 a)
- Schütz, F.: Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften, Stuttgart 1969. (I 3)
- Schultz-Henke, H.: Der gehemmte Mensch, Stuttgart 1947. (II 1 b)
- Schulz, B.: Die Frage nach dem verborgenen Gott in der Theologie nicht nur Martin Luthers, in: ThGl 59 (1969), 84–115. (III 3 a)
- Schulz, W.: Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen 1957. (IV 2 a)

- Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972. (0)
 Schur, M.: S. Freud, Leben und Sterben, Frankfurt a. M. 1972. (II 1 b)
 Schwager, R.: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978. (IV 2 b)
 Schweizer, E.: Jesus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, München – Hamburg 1968. (I 3)
 Selg, H.: Diagnostik der Aggressivität, Göttingen 1968. (II 1 b)
 Sellier, Ph.: Pascal et Saint Augustin, Paris 1970. (III 3 b)
 Sertillanges, A.-D.: Le problème du mal, 2 Bde., Paris 1948/51. (0)
 Seybold, M.: Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus, Regensburg 1963. (III 1)
 Sievernich, M.: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1982. (III 3 c)
 Simonis, W.: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus. Ein dogmengeschichtlicher Beitrag zur Klärung zweier Fragen der gegenwärtigen theologischen Diskussion, in: ThPh 43 (1968), 481–501. (III 2)
 Sloterdijk, P.: Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1983. (II 4)
 Smulders, Th.: Theologie und Evolution, Essen 1963. (IV 2 a)
 Sobrino, J.: Christology at the crossroads, New York 1978. (IV 3 b)
 –: Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes, in: Concilium 18 (1982), 171–176. (IV 2 b)
 Sölle, D.: Leiden, Stuttgart 1980. (IV 2 c)
 Sorge, H.: „Wer leiden will, muß lieben“ – Gedanken über die Liebe in der Vorstellung vom Gekreuzigten Gott, in: Feministische Studien, Weinheim 1983, 54–69. (IV 3 c)
 Spaemann, H.: Macht und Überwindung des Bösen, München 1979. (IV 2)
 Sparr, W.: Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, München 1980. (IV 1)
 Sperber, M.: A. Adler oder Das Elend der Psychologie, Wien 1970. (II 1 b)
 Splett, J.: Art. Schuld, in: Handb. phil. Grundbegr., München III (1974), 1277–1288. (III 3 c)
 Stamm, J. J.: Das Leiden der Unschuldigen in Babylon und Israel, Zürich 1946. (IV 2 c)
 Stork, H.: Einführung in die Philosophie der Technik, Darmstadt 1977. (II 1 b)
 Storr, A.: Lob der Aggression, Düsseldorf – Wien 1970. (II 1 b)
 Suchla, P.: Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling, Frankfurt a. M. – Bern 1982. (IV 3 a)
 Thaidigsmann, E.: Falsche Versöhnung. Religion und Ideologiekritik beim jungen Marx. Vorarbeit zu einer ideologiekritischen Hermeneutik des Evangeliums, München 1978. (IV 2 a)

- : Identitätsverlangen und Widerspruch. Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth, München 1983. (IV 3 c)
 Thyen, H.: Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, Göttingen 1970. (IV 2 b)
 Topitsch, E.: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Hamburg 1979. (II 1 b)
 Uhl, A.: Leiden an Gott und Mensch. Nietzsche und Dostojewski, in: Concilium 17 (1981), 382–389. (IV 2 c)
 Urban, L., und D. N. Walton (Hrsg.): The Power of God: Readings on omnipotence and evil, New York 1978. (IV 1)
 Vandervelde, G.: Original Sin. Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation, Amsterdam 1975. (III 2)
 Vanneste, A.: Het dogma van de erfzonde. Zinloze mythe of openbaring van een grondstructuur van het menselijk bestaan, Utrecht 1969. (III 2)
 Varillon, F.: La souffrance de Dieu, Paris 1975. (IV 3 c)
 Vetter, H.: Der Schmerz und die Würde der Person, Frankfurt a. M. 1980. (IV 2 c)
 –: Schmerz – Leid – Leiden. Zur Frage nach dem Sinn des Schmerzes, in: Diakonia 9 (1978), 219–244. (IV 2 c)
 Vierzig, S.: Das Böse, Stuttgart 1983. (0)
 Wahle, H.: Das gemeinsame Erbe, Innsbruck 1980. (IV 2 b)
 Wasmuth, E.: Der unbekannte Pascal. Versuch einer Deutung seines Lebens, Regensburg 1962. (III 3 b)
 Weber, M.: Das Problem der Theodizee, in: Wirtschaft und Gesellschaft I (hrsg. v. J. Winckelmann), Tübingen 1956, Köln 1964, 405 bis 411. (IV)
 Weger, K.-H.: Theologie der Erbsünde, Freiburg i. Br. 1970. (III 2)
 Wehr, G.: Franz von Baader. Zur Reintegration des Menschen in Religion, Natur und Erotik, Freiburg i. Br. 1980. (IV 3 c)
 Welte, B.: Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung, Freiburg i. Br. 1959. (0)
 Westermann, Ch.: Schöpfung, Berlin 1971. (I 2)
 –: Genesis 1–11, Darmstadt 1976. (I 2)
 Widengren, G. (Hrsg.): Der Manichäismus, Darmstadt 1977. (II 2)
 Wiedenhofer, S.: „Erbsünde“ – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündedogmas, in: ThQ 162 (1982), 30–44. (III 2)
 Wiederkehr, D.: Art. Kreuz/Leid, in: NHthGb II, 354–363. (IV 3 b)
 Wiersinga, H.: Doem of daad. Een boek over zonde, Baarn 1982. (IV 2)
 Winkhofer, A.: Traktat über den Teufel, Frankfurt a. M. 1961. (IV 2 a)
 Wolfinger, F.: Leiden als theologisches Problem, in: Cath 32 (1978), 242–266. (IV 2 c)

- Wyss, D.: Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen, Göttingen 1972. (II 1 c)
- Zimmerli, W. Ch.: Technik oder: wissen wir, was wir tun?, Basel - Stuttgart 1976. (II 1 b)
- Zuiderna, S. U.: De ordo-idee in Augustinus' dialoog De ordine. Twee werelden, in: *Philosophia reformata* 28 (1963), 1-18. (II 1 a)

REGISTER

1. Schriftstellen

- | | |
|----------------------|------------------|
| Genesis | 2 Samuel |
| 1: 16 | 3, 39: 20 |
| 2, 3: 16 | 4, 14: 21 |
| 2, 17: 21 | 23: 14 |
| 3-11: 16 | 1 Könige |
| 3, 1-24: 17 A | 3, 13: 14 |
| 4, 15: 21 | 6-8: 14 |
| 4, 23 f.: 21 | 8, 33-36: 21 |
| 6, 5: 16 | 9, 6 f.: 14 |
| 8, 21: 17. 21 | 2 Könige |
| 19, 14: 14 | 2, 19: 12 |
| 19, 19: 12 | 14, 10: 12 |
| 32, 25-32: 18 | Nehemia 1, 3: 12 |
| 39, 9: 12 | 2 Makkabäer |
| 41, 1 ff.: 12 | 7, 28: 15 |
| 44, 34: 12 | Ijob |
| 48, 16: 12 | allg.: 22-28 |
| 50, 20: 12 | 1 f.: 33 |
| Exodus | 2, 10: 18 |
| 4, 24-26: 18 | Psalmen |
| 10, 1: 18 | 21: 28 |
| 18, 2: 21 | 23, 4: 20 |
| 18, 3-9: 21 | 29: 15 |
| 20, 5: 21 | 37, 1. 3: 32 |
| 21, 40: 20 | 51: 22 |
| Leviticus 24, 20: 20 | 51, 7: 17 |
| Numeri 20, 5: 12 | 82, 1-6: 15 |
| Deuteronomium | 94, 1: 20 |
| 5, 9: 21 | 96, 5: 143 |
| 6, 4: 15 | 121, 1: 91 |
| 13, 6: 32. 165 | 121, 7: 20 |
| 26, 5: 14 | 130, 4: 21 |
| 34: 14 | 137, 8 f.: 21 |
| Richter 20, 34: 12 | Sprüche |
| Rut 2, 12: 20 | 5, 14: 12 |
| 1 Samuel 25, 17: 12 | 25-27: 22 |

- Kohelet 13, 28 f.: 38
 1, 15: 31. 165
 7, 13: 31
 7, 20: 17
 Jesus Sirach 22, 34-40: 31
 15, 11-13: 19
 15, 15: 19
 Jesaja 25: 35
 25, 41: 32
 26, 53: 180
 1, 4: 17
 6, 2 f.: 15
 6, 10: 18
 42: 28
 45, 7: 19
 45, 9: 18. 96 A
 49 f.: 28
 52 f.: 28
 53, 3: 28
 60, 1-22: 15
 Jeremia 8, 17 f.: 17
 9, 23: 35
 9, 24: 157
 15, 34: 42. 182
 Lukas allg.: 30
 7, 47: 156
 8, 15: 40
 10, 18: 33
 10, 25-37: 173
 13, 16: 33
 15, 1-32: 155
 16, 25: 12
 24, 21: 161
 24, 26: 43. 161
 Johannes allg.: 30
 1, 10-12: 35
 9, 2 f.: 22
 12, 44-48: 35
 14, 27: 34
 20, 11: 89 A
 20, 23: 156
 Apostelgeschichte 3, 15: 160 f.
 Paulus allg.: 30
 Römer 9, 36: 40

- 6, 9: 42
 7, 14-25: 93
 9, 12: 97
 9, 20 f.: 96
 10, 9: 36
 12, 5: 97
 12, 17: 32
 12, 19: 20
 12, 21: 32. 165
 14, 17: 34
 1 Korinther 4, 7: 97
 5, 5: 165
 15, 3: 160
 15, 24: 36
 16, 22: 183
 2 Korinther 4, 8 f.: 172
 5, 17: 141. 156
 Galater 3, 11: 35
 Epheser 2, 14: 34
 4, 5: 36
 6, 13: 12
 Philipper 1, 21-23: 40
 1 Thessalonicher 5, 15: 32
 1 Timotheus 4, 6: 36
 Titus 1, 13: 36
 Hebräer allg.: 40
 10, 30: 20
 12, 2: 172
 Jakobus 2, 14-26: 36
 1 Petrus 2, 21: 40
 3, 5: 130
 3, 9: 32
 3, 14: 41
 3, 17: 40 f.
 1 Johannes 4, 16: 171
 Offenbarung 22, 20: 183

2. Personen

- Adler, A. 59. 61-63. 187
 Adorno, Th. W. 53. 57. 63. 144.
 170. 187
 Ahern, M. B. 1. 187
 Aland, K. 104 A
 Albert, H. 171 A. 187
 Althaus, P. 103. 187
 Ambrosius 69
 Anselm v. Canterbury 73. 99. 101.
 160 mit A. 187
 Augustijn, C. 106 A. 187
 Augustinus 2. 45-50 mit A. 67 f.
 69-72. 80. 86-94 mit A. 95-
 101. 121. 162. 178. 187
 83. 84. 115 A. 118. 143. 145.
 187
 Battke, M. 118. 187
 Baumann, U. 94. 99. 187
 Baumbach, G. 12. 17. 28. 188
 Bayle, P. 112 f. mit A. 131. 132.
 133. 139. 187
 Becker, J. 17. 28. 188
 Bengel, J. A. 152
 Berger, K. 156 A. 188
 Berger, P. L. 137. 167. 188
 Bernhart, J. 3. 67 A. 188
 Beuchout, M. 136 A
 Beutler, R. 45 A
 Bexell, G. 125 A. 188
 Billicsich, Fr. 1. 67. 132 A. 133.
 135 A. 136 A. 188
 Blank, J. 6. 31 A. 188
 Baader, F. v. 178 mit A
 Bandt, H. 106 A. 187
 Barreau, J. C. 1. 187

- Blumenberg, H. 54. 188
 Böckle, F. 118. 126. 189
 Böhme, J. 178 mit A
 Bolingbroke, H. 136
 Bonhoeffer, D. 182 mit A
 Bornkamm, K. 104 AA
 Boss, M. 120. 188
 Boyer, Ch. 45 A. 199
 Brantschen, J. B. 9. 188
 Brecht, M. 103. 104. 188
 Bro, B. 1. 188
 Broch, Th. 146 mit A. 188
 Brown, P. 45 A. 188
 Brunschvig, L. 110 A
 Buchenau, A. 132 A
 Bürklin, H. 110 A. 189

 Calvin, J. 112. 131. 151 A
 Cassirer, E. 133. 189
 Chevalier, J. 110 A
 Cioran, E. M. 141. 189
 Condreau, G. 118. 126. 189
 Cousin, W. 130

 Dantine, W. 142. 189
 Darwin, Ch. 56 f. mit A. 62. 81.
 187
 Delhay, P. 178 A. 189
 Denker, R. 53. 56 A. 58 A. 59
 mit A. 61 mit A. 189
 Descartes 110 A. 134
 Dexinger, F. 12. 94. 189
 Dießelhorst, M. 55 A
 Dinkler, E. 86. 189
 Dollard, J. 59 A. 189
 Dömer, M. 39. 189
 Drewermann, E. 119. 152.
 189
 Duquoc, Ch. 168. 189

 Ebeling, G. 103. 104 AA. 168.
 189
 Echternach, H. 103. 189
 Eckehart 152
 Eicher, P. 141. 190

 Einstein, A. 65
 Enge, T. O. 132 A. 190
 Epikur 131. 151 A
 Erasmus v. Rotterdam 103. 105.
 106 f. mit A. 187
 Evans, G. R. 86. 91 A. 93. 190

 Feuerbach, L. 140
 Fischer, H. 115 A. 190
 Fohrer, G. 20. 190
 Freud, S. S. 57–61 mit A. 64–67.
 119. 120. 187
 Fromm, E. 63. 124. 125 A. 149.
 152. 153. 159. 190
 Funk, R. 125 A. 190
 Furtmüller, C. 61 A

 Galot, J. 180 A. 190
 Garin, E. 102 A
 Geerlings, W. 67 A. 190
 Gerdes, H. 115 A
 Gerhardt, C. J. 132 AA
 Gerhardt, V. 113 A. 190
 Geyer, C.-F. 1. 28. 71. 115. 131.
 137 A. 139. 140 mit AA. 142.
 178 A. 190
 Girard, R. 163. 190
 Gnilka, J. 18. 190
 Goldstain, J. 16 A. 190
 Gollwitzer, H. 148. 190
 Gottsched, J. C. 112 A
 Gouhier, H. 110 A. 190
 Gross, J. 74. 97. 190
 Günther, H. J. 132 A. 134 A.
 190

 Haag, H. 5. 12. 15. 17 A. 18.
 19. 29. 165. 190 f.
 Habermas, J. 53. 54. 191
 Hacker, F. 56. 59 A. 61. 62. 63.
 191
 Hadot, P. 45 A. 191
 Häring, H. zu Augustinus und
 Plotin passim 112. 191
 Hansen, K. 115 A. 191

- Harder, R. 45 A
 Hartl, F. 178 A. 191
 Hebblethwaite, B. 3. 191
 Heberer, G. 56 mit A. 191
 Hedinger, U. 131. 166. 178. 191
 Heering, H. J. 1. 2. 191
 Hegel, G. W. F. 71. 115. 117. 134.
 140. 148. 152. 177
 Heidegger, M. 120. 191
 Hemmerle, K. 28. 191
 Hesse, F. 18. 20. 191
 Heym, St. 14 A. 191
 Hick, J. 131. 191
 Hildebrandt, K. 132 A. 191
 Hirsch, E. 115 A
 Hobbes, Th. 55 f. mit A. 57. 62.
 134. 187
 Hochstaffl, J. 170. 191
 Horkheimer, M. 53. 55. 144. 192
 Horstmann, U. 1. 141. 192
 Hübener, W. 132 A. 192
 Huftier, M. 86 A. 91. 192
 Hull, D. 56 A. 192

 Irenäus v. Lyon 96

 Jalabert, J. 132. 192
 Jansenius, C. 111 A
 Janßen, H.-G. 131. 176. 192
 Jaspers, K. 57. 113. 128. 192
 Jolivet, R. 67. 192
 Jones, E. 58 mit A. 192
 Jossua, J.-P. 112 A. 113. 192
 Jüngel, E. 101. 102 mit A. 123.
 130. 166. 174. 176. 179. 180.
 mit AA. 192
 Jung, C. G. 20. 24. 120. 192

 Käsemann, E. 40. 94. 192
 Kant, I. 90. 113–115 mit A. 117.
 122. 126. 137–139. 169. 187
 Kasper, W. 3. 196
 Kaulbach, F. 113 A. 190
 Keel, O. 20. 192 f.
 Kerlen, D. 106 A. 193

 Kern, W. 130. 193
 Kierkegaard, S. 102. 109. 115–
 119 mit A. 120. 121. 152.
 187
 Kitamori, K. 166. 179. 180 A. 193
 Knierim, R. 12. 16 A. 193
 Koch, K. 21. 193
 Kohls, E. W. 106 A. 193
 Korsch, D. 178 A. 193
 Koselleck, R. 55 A. 193
 Krämer, H. J. 45 A. 67. 193
 Kraus, G. 97 A. 100. 112. 151 A.
 193
 Krause, B. 73 A. 193
 Kremer, J. 134 A. 136 A. 193
 Kröcke, W. 73 A. 193
 Küng, H. 31 A. 41. 110 A. 131.
 140 mit A. 142. 146. 155. 160.
 166. 172. 178. 180 AA. 193 f.
 Kuhlmann, A. 53. 194
 Kushner, H. F. 131. 166. 182.
 194

 Labrousse, E. 112 A. 194
 Laktanz 131 mit A. 151 A. 187
 Lang, B. 28. 194
 Laporte, J. 111 A. 194
 Lassalle, F. 56
 Leibniz, G. W. 73. 130. 131–134
 mit AA. 137. 187
 Lemper, E. H. 178 A. 194
 Leroy, H. 29. 156 A. 194
 Limbeck, M. 28. 30. 33. 36. 38.
 41. 154. 194
 Linné, C. 56
 Locher, C. 26. 194
 Loewenich, M. v. 174. 194
 Lohfink, G. 165. 194
 Lohfink, N. 16 A. 194
 Lorenz, K. 60. 63
 Löttsch, F. 113 A. 194
 Lüthi, K. 73 A. 194
 Luhmann, N. 137. 194
 Luther, M. 6. 103–109 mit AA.
 123. 154. 174. 187

- Malthus, Th. 57
 Mani 67 mit A
 Marquard, O. 1. 80. 194
 Martin, G. M. 170 A. 171. 194
 Marx, K. 56. 85. 118. 123. 124. 140. 148. 152
 Marx, W. 178 A. 194
 Mason, H. T. 135 A. 194
 Masson, E. 1. 194
 Mayer, J. 55 A
 McSorley, H. J. 103. 106 A. 194 f.
 Metz, J. B. 146. 163. 195
 Metzger, W. 61 A
 Meyer, R. W. 144. 195
 Michaelis, W. 59. 195
 Mieth, D. 86. 195
 Mitscherlich, A. 58 A. 59 mit A. 61. 63. 195
 Mitscherlich, M. 59 A. 195
 Moland, L. 135 A
 Molesworth, W. 55 A
 Moltmann, J. 91. 137. 145. 146. 166. 174. 178. 180 AA. 195
 Momose, P. F. 166. 195
 Mostert, W. 5. 195
 Mühlenberg, E. 45 A. 67. 68. 195
 Müller, H.-P. 20. 195
 Müller, J. 115 mit A. 195
 Müller, M. 92. 99. 195
 Mußner, F. 156 A. 195

 Nagel, P. 67 A. 195
 Naves, R. 135 A. 195
 Neumann, C. W. 56 A
 Neumann, E. 157. 195
 Nietzsche, F. 62. 117. 118 A. 187
 Nygren, A. 92. 196

 Ockham, W. v. 103
 O'Connell, R. J. 86 A. 196
 Oeing-Hanhoff, L. 3. 196
 Oelmüller, W. 1. 196
 Oetinger, F. Ch. 152

 Pannenberg, W. 3. 5. 17 A. 56. 91 A. 99. 113. 119. 121 f. 123. 126. 127. 128. 145. 151. 152. 153. 157. 196
 Pascal, B. 102. 109. 110–112 mit A. 113. 117. 135. 187
 Pelagius 92. 98
 Peiter, H. 115 A
 Perl, C. J. 45 A. 86 A
 Pesch, O. H. 103. 104 mit A. 105. 107. 196
 Petersdorff, E. v. 177. 196
 Pico della Mirandola 102 mit A. 108. 187
 Plack, A. 59 A
 Plotin 45–50 mit A. 68 f. 80. 187
 Pomeau, R. 135 A. 196
 Pope, A. 136 mit A
 Puech, H.-Ch. 45 A. 196

 Rad, G. v. 12. 41. 196
 Rattner, J. 59. 61 mit A. 196
 Ratzinger, J. 92. 196
 Reich, W. 59 A
 Rex, W. 112 A. 196
 Ricœur, P. 3. 17 A. 18. 27. 88. 94. 118. 121 f. 123. 124. 125. 154. 196
 Riedlinger, H. 180 A. 196
 Rief, J. 45 mit A. 196
 Ringleben, J. 140 A. 196
 Ritschl, A. 126
 Roll, E. 67 A. 196
 Ruge, A. 140

 Sage, A. 94. 197
 Sartre, J. P. 117
 Scharbert, J. 12. 125. 197
 Scharfenberg, J. 58 A. 197
 Schatz, O. 142. 153
 Schauenburg, L. 106 A. 197
 Schelling, F. W. 134. 178 mit A
 Schillebeeckx, E. 28. 31 A. 40. 142. 155. 160. 197

- Schleiermacher, F. D. E. 115 mit A. 119. 126. 187
 Schlette, H. R. 45 A. 197
 Schlier, H. 177. 197
 Schmitz-Moormann, K. 146 mit A. 197
 Schnackenburg, R. 12. 197
 Schneider, R. 95. 197
 Schnur, R. 55 A. 193
 Schoonenberg, P. 123. 125–127. 197
 Schopenhauer, A. 134. 142
 Schrey, H. H. 115 A. 152. 153. 197
 Schubert, V. 45 A. 197
 Schütz, F. 39. 197
 Schultz-Henke, H. 61 A. 63. 197
 Schulz, B. 106 A. 197
 Schulz, W. 1. 72. 150. 197
 Schur, M. 58 A. 197
 Schwager, R. 157. 163. 198
 Schweizer, E. 31 A. 198
 Sellier, Ph. 110 A. 198
 Sertillanges, A.-D. 110 A. 198
 Seybold, M. 86. 198
 Shaftesbury, Lord 136
 Sievernich, M. 86. 123. 127. 198
 Simmel, E. 59
 Simonis, W. 112. 198
 Sloterdijk, P. 9. 144. 198
 Smulders, Th. 146 A. 198
 Sobrino, J. 158. 173. 198
 Sölle, D. 142. 151. 159. 163. 165. 170 A. 175. 179. 198
 Sorge, H. 180. 198
 Sparr, W. 131. 132 A. 134. 137. 140. 198
 Sperber, M. 61 A. 198
 Spinoza, B. 134
 Splert, J. 85. 198
 Stockhammer, M. 132 A
 Stork, H. 198

 Storr, A. 63. 198
 Suchla, P. 171 A. 198

 Teilhard de Chardin 146 f.
 Thacker, Ch. 136 A
 Thaidigsmann, E. 142. 148. 166. 174. 198
 Theiler, W. 45 A
 Thimme, W. 86 A
 Thomas v. Aquin 73. 99. 101. 121
 Thyen, H. 155. 198
 Tillich, P. 118. 152
 Topitsch, E. 53. 152. 199

 Urban, L. 131. 199

 Vandervelde, G. 94. 199
 Vanneste, A. 94. 199
 Varillon, F. 180 A. 199
 Vierzig, S. 142. 160. 199
 Voltaire 135–137 mit AA. 187

 Wahle, H. 156 A. 199
 Walton, D. N. 131. 199
 Wasmuth, E. 110 A. 199
 Weber, M. 93. 199
 Weger, K.-H. 99. 199
 Wehr, G. 178 A. 199
 Weischedel, W. 113 A. 137 A
 Welte, B. 121. 199
 Welzig, W. 106 A
 Westermann, Ch. 16 A. 199
 Widengren, G. 67 A. 199
 Wiedenhofer, S. 100. 199
 Wiederkehr, D. 180 A. 199
 Winklhofer, A. 177. 199
 Wolff, Chr. 134 mit A. 187
 Wyss, O. 58 A. 200

 Zimmerli, W. Ch. 53. 200
 Zuiderna, S. V. 45 A. 200

3. Sachen

- Adam 16. 93. 95. 98. 109. 114 f.
116. 125. 128. 140. 146
- Aggression 56. 57. 58–63. 65. 81.
151. 167
- Anthropodizee 139. 141. 142. 165
- Angst 2. 6. 95. 103. 108. 110.
116 f. 149. 157. 166. 176
- Anthropologie 80. 91. 93. 103.
106. 118. 123 f. 151. 153 f.
- Appell 4. 22. 25. 32. 35. 40. 84.
93. 172
- Atheismus 24. 25. 167. 168. 170.
181
- Auferstehung 42. 142 f. 175 f. 183
- Befreiung 20. 29. 34. 38. 41. 85.
150. 164. 183
- Bekenntnis
zu Jesus Christus 33 f. 36 f.
zur Schuld 99. 125. 157
- Betroffenheit 2. 8. 13. 95. 117.
125. 136. 149
- Böses 1 f.
Begriff 134
biblische Stellen 12 f.
Mangel an Gutem 67–72
Nichtiges 71. 72–78. 143. 145
radikal Böses 113–115. 118
religiöses Problem 1–5. 35 f.
100. 123. 127 f. 137. 176
Vielfalt 6 f. 16. 18. 23. 46. 57.
59. 65. 79. 84. 91. 100.
110 f. 113. 116. 125. 147.
148 f. 152 f. 159. 177
s. Macht, Übel
- Bosheit 12. 16–18. 67. 87. 91.
94. 104. 122. 141. 148. 179
- Christologie 24 f. 36 f. 75–78. 95.
128. 161
- Entfremdung 119. 152–154
- Erbsünde, Erbsündentheorie 84.
96–101. 103. 109. 111. 126.
146. 151. 152
- Erbverderbnislehre 97
- Erinnerung 40. 41. 149. 158. 161.
162. 163. 174. 175
- Erkenntnis des Bösen
Problem 30. 46. 76 f. 80. 91 A.
103. 147. 177
subjektabhängig 49. 51 f. 80.
81. 83. 121
- (Er)schrecken 3. 6. 125. 134
- Evolution 65 f. 81. 146 f.
- Fallbericht 17. 29. 151, s. Adam
- Freiheit 63. 84. 86. 92–94. 107.
127. 132. 151. 154. 182
- Grenze/Verlust 18. 95–99. 115.
121 f.
im Leiden 29. 42. 172
im Weltsystem 47–49
- Option 123 f. 147
und Angst 116 f.
und Verantwortung/Schuld
88 f. 95
„versklavter Wille“ 106–108
Wahlfreiheit/freier Wille 86–
90. 95. 106. 114
- Geduld 38. 80. 179
- Gerechtigkeit 19. 20–28. 47. 49.
78. 87. 93. 98. 151 A. 156
- Geschichte 71 f. 75. 80. 84. 98.
121. 125. 129. 131. 143. 144–
162. 179. 181
- Gesellschaft 2. 65. 80. 84. 85.
100. 126. 139. 140. 142. 143.
151. 153. 154. 157. 158. 162.
166. 167. 168. 169
- Gemeinschaft 13. 27. 32. 65. 83.
92. 155. 157 f. 165. 173
- Gewalt, Gewaltlosigkeit 32. 39.
45. 144. 146. 147. 150. 163.
164 f. 173

- Glaube 14. 35 f. 38. 82. 92. 94.
103. 130. 134. 139. 141. 142.
149. 157. 163. 169. 172. 183
und Denken 4. 113
- Gott
Frage an 22. 25. 26. 28. 29.
36. 158. 174. 175. 176
gerecht 21. 23. 27. 28. 29. 87.
88. 101. 104
gut 8. 26. 27. 30. 32. 38. 113.
132. 133. 143. 168. 169. 171
und mächtig 70. 74. 130.
131. 137
- Herrscher 14. 15. 42. 73. 76.
96 A. 108. 138. 151
- Macht/Ohnmacht 26. 166–172.
174 f. 179. 180. 181–183
- Retter 8. 9. 13. 20. 25. 28. 34.
35. 106. 129. 171
und Böses, Negativität 18 f.
20. 24. 26. 27. 49. 77. 83.
87. 97. 103–107. 109. 129.
136. 163. 168. 171. 177
und Jesus Christus 43. 156.
158. 160. 161. 169. 172.
175. 176. 178
- und Mensch 29. 30. 41. 81. 88.
93. 95. 97. 98. 102. 104.
105. 106 f. 110. 115 A. 118.
119. 123. 127. 130. 151.
155. 170. 171
und Schöpfung 15 f. 48. 49.
54. 69. 77. 90. 133. 138. 166
- Wille 33. 37. 101. 161. 172.
173
- Sonstiges 13. 15. 30. 68. 89.
98. 104. 107. 108. 109. 111.
112. 128. 129. 130. 135.
141. 154. 160. 162. 167.
168. 169. 171. 172. 174.
177. 178. 179. 181
- s. Glaube, Liebe, Leiden, Tod,
Vergebung, Vergeltung, Ver-
stockung
- Gottesknechtlieder 28
- Hoffnung 4. 14. 15. 20. 23. 28.
29. 41. 42. 43. 65. 67. 77. 104.
125. 127. 136. 137 f. 140. 141.
149. 150. 156. 175
Theologie der 145
- Ideologie, Ideologiekritik 14. 18.
79. 84. 86. 123. 124. 144. 148.
153
- Ijob(buch) 22–28. 101
- Individuum 26. 34. 88 f. 105.
118. 134. 141. 151. 152. 155
Individualisierung 94. 125. 162
- Jansenismus 111
- Jesus von Nazaret 29. 31–35.
39–42. 129. 143. 144. 154 f.
161. 172 f. 180 A
- Jahwe, Jahwist 13–18
- Jude, Judentum 10. 29–31. 37.
41 f. 156 mit A
- Kirche 38. 101. 103–106. 135.
149. 162. 169. 177
- Kommunikation über das Böse
168 f.
- Konflikt, Konflikttheorien 55–61
- Kosmos, Kosmologie 15. 27. 45–
52. 55. 78. 92. 102. 103. 105
- Kreuz 40 f. 75 f. 160. 176–179.
180 A
Theologie des 162. 174
- Kriterium des Bösen 37. 75. 83.
127 f. 142. 145. 161 f. 164.
182
- Leben 2. 12. 15. 42. 46. 51. 56 f.
60. 63. 64. 68. 76. 80. 84. 138.
160. 163. 175
- Leib, Körper 6. 7. 72. 79
/Seele 67. 69. 89 f. 92. 110
/Geist 92. 93. 111. 116. 177
- Leiden, Leidende 23–25. 27. 28 f.
32. 35. 47. 76. 82. 137. 140.
142. 169. 171

- Leiden, Leidende
 Jesu 39 f. 158–166
 Gottes 178 f.
 Leidenschaften 122. 133
 Leviathan 26. 55. 57
 Liebe 35. 37. 43. 150. 152. 155 f.
 163. 170 f.
 Gottesliebe 35. 90. 138
 Nächsten-, Feindesliebe 65 f.
 92. 135. 158. 164. 174
 und Macht 152. 171. 174. 177
 Lust, Begierde 90 f. 93. 96. 99.
 122
 Macht
 des Bösen 33. 36. 42. 76. 94.
 100. 121. 123. 168. 171
 Gottes 27. 67. 70. 164. 171
 politische 56. 61. 62. 141. 146.
 159. 162
 /Ohnmacht 175. 176–182
 Mächte 103. 154. 163. 177. 179.
 182
 Manichäismus 67 f. 70. 72. 101
 Masse, sündige 96. 98
 Materie 67. 79 f. 79
 Moralität, moralische Interpreta-
 tion 16–18. 22. 26. 29. 32. 35.
 65. 94. 124. 139. 144. 146.
 153. 154 f.
 Nachfolge 35. 40. 42. 164. 172.
 173
 Naherwartung, Eschatologie 31.
 37. 144. 145
 Natur 51. 55. 56 f. 60. 74. 80.
 105. 114. 168
 -gesetze 53
 -wissenschaft und Technik 53.
 55. 57. 63. 66. 75. 79
 Neuzeit 101. 129. 141. 142
 Ohnmacht
 Optimismus 133. 135. 137. 149.
 168
 Ordnung, Ordnungstheorie 26.
 44–52. 54. 58. 71. 74. 76–80
 passim, 86. 137
 Pelagianismus 92. 111
 Pessimismus 29. 96. 113. 149
 politisch 15. 100. 144. 146. 157.
 160
 politische Theologie 163
 Prädestination 97. 100. 112. 131.
 149. 151 A
 Protest 25. 120. 141. 143. 159.
 166. 178
 Rational, Rationalisierung 23. 54.
 60. 65. 66. 75. 78. 81. 82. 113.
 132. 150
 Rationalismus 139
 Rechtfertigung(slehre) 30. 35. 36.
 96. 103 f. 120
 Reich Gottes 32 f. 37 f. 103 f.
 114. 154. 158. 161. 162. 166.
 171. 172–175. 176
 Religionskritik 8. 140. 168. 180 f.
 182
 Rettung, Errettung 28. 35. 85.
 100. 149. 171
 s. Gott, Retter
 Schlechtes 12 f. 44. 87
 s. Böses, Übel
 Schönheit der Schöpfung 26. 48.
 138
 Schöpfung 12. 15. 16. 18. 26 f.
 50. 56. 68. 71. 75. 76. 80. 81.
 82. 143. 169
 neue 156
 Schöpfungslehre 73
 Schuld 17. 21. 22. 24. 26. 32. 48.
 80. 84–86. 95. 98. 99 f. 105.
 108 f. 112. 118–123. 142. 151.

- Selbst/Ich 119. 152 f.
 Selbstannahme 119 f.
 Selbstbetrug 110 f.
 Selbstverfehlung 114
 Sexualität 6. 60. 79. 91. 99. 117.
 146
 Skepsis 111
 Solidarität 38. 39. 100. 150.
 164 f. 167. 173. 174. 176. 182
 Spott 136
 Sprache
 Bilder und Symbole des Bösen
 96. 107. 115. 119. 120. 121.
 125. 128. 147
 Mythen 99. 125. 128
 religiöse 4. 77. 86. 169
 Sprachlosigkeit 23. 170
 Staat 6. 55 f. 147. 153. 165
 Strafe 17 f. 21. 23. 47. 87. 88.
 155
 s. Gerechtigkeit
 Subjekt, Subjektivität 59. 118.
 122. 166. 167. 177
 Sünde, Sünder 16. 19. 29. 30. 32.
 33. 37. 49. 81. 85. 90. 94. 105.
 108 f. 112. 154. 158
 der Welt 125 f. 152
 Sündenbock 119. 157. 163
 Täter – Opfer 29. 39. 93. 143.
 145. 150. 150–158. 167
 Teufel 7. 30. 41. 177
 Dämonen 18. 33. 54. 143
 Satan 23. 33. 103. 107
 Namen 30
 Theodizee 19. 25. 42 f. 70. 74.
 96. 129. 130–142. 143. 147.
 165. 167 f. 176 f. 178
 „authentische“ 137–139. 169.
 170
 Theologie des Bösen 6. 7. 8. 35.
 50. 73. 77. 79. 81. 82. 85. 98.
 101. 110. 115. 118. 119. 125.
 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.
 /Christologie 161
 des Kreuzes 174
 negative Theologie 170
 /Philosophie 95. 112. 113. 169
 subjektbezogene Theologien
 163 f.
 Tod 2. 9. 12. 13. 18. 39. 41 f.
 44. 46. 51. 52. 57. 64. 76. 80.
 82. 94. 111. 127. 141. 142. 144.
 149. 158–166. 175. 176. 179.
 182
 Gottes 180 f.
 Jesu 34. 37. 39 f. 129. 159.
 173 f.
 Todestrieb 65. 79
 Traduzianismus 99
 Tragik, Verhängnis, Schicksal 27.
 28. 74. 94. 151. 152. 153
 Triebe 6. 58–61. 64–66. 68. 69.
 79
 Übel 1. 46. 49. 50. 51. 52. 76.
 87. 131. 133
 metaphysisches 132
 moralisches 1. 87. 132
 physisches 1. 87. 132
 strukturelles 1
 s. Böses
 Unfreier Wille 121–125
 s. Freiheit
 Unschuld 26. 116. 159. 161
 Verantwortung 18. 27. 49. 84.
 88 f. 93 f. 95. 100. 113. 121.
 125. 128. 141. 149. 150. 157.
 169
 Vergebung 32. 37. 38. 155 f. 160
 Vergeltung 20 f. 32
 Verinnerlichung 70. 112. 113.
 120. 144. 162
 Verstockungstheorie 18 f.
 Vertrauen 28. 32. 35. 38. 150.
 164

- Welt 30. 44. 57. 67. 70. 72. 120.
 133. 138. 148
 bestmögliche 132 f.
 -flucht 66. 71. 141. 170
 -geschichte, -situation 79. 90.
 93. 174 f.
 -ordnung, -system 44. 45. 66.
 166
 Übel, Böses d. W. 74. 78. 81.
 83. 128
- anschauung, -bild 53. 84. 124
 Wille s. Freiheit
 Zerstörung, Destruktivität 2. 21.
 64. 66. 80. 83. 106. 160. 163
 Zukunft 6. 28. 30. 111. 124. 127.
 141. 145. 149. 156. 157. 176.
 182 f.
 Zulassung 50. 87. 113. 133. 137.
 167

Aus dem weiteren Programm

4610-2 Beyschlag, Karlmann:

Grundriß der Dogmengeschichte. Band 1: Gott und Welt.

1982. XVIII, 284 S., kart.

Der hier vorgelegte „Grundriß“ ist erstmals sowohl für protestantische als auch für katholische Leser bestimmt. Er will nicht nur dem Studierenden bei der Bewältigung eines grundlegenden theologischen Sachgebietes behilflich sein, sondern wendet sich darüber hinaus an Dozierende, ja an den Theologen schlechthin.

9054-3 Günzler, Claus (Hrsg.):

Ethik und Lebenswirklichkeit. Theologische und philosophische Beiträge zur ethischen Dimension von Gegenwartsproblemen. Festschrift für Heinz Horst Schrey zum 70. Geburtstag.

1982. VII, 180 S., 1 Frontispiz, Gzl.

Das Buch will wesentliche Probleme des heutigen Lebensverständnisses aus verschiedenen Positionen der theologischen und philosophischen Ethik verdeutlichen und damit zugleich die Fruchtbarkeit historischer ethischer Ansätze für die Gegenwartssituation aufzeigen.

8549-3 Gerdes, Hayo:

Sören Kierkegaards 'Einübung im Christentum'. Einführung und Erläuterung.

1982. X, 138 S., kart.

Zusammen mit der „Krankheit zum Tode“ ist die „Einübung im Christentum“ Kierkegaards theologisches Hauptwerk. Dieser Kommentar möchte dem Leser die Hauptgedanken Kierkegaards nahebringen. Dabei ist nicht so sehr an die Fachspezialisten gedacht als vielmehr an jeden an Kierkegaard Interessierten.

6030-X Harnisch, Wolfgang (Hrsg.):

Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte. (WdF, Bd. 366.)

1982. VIII, 457 S., Gzl.

Der Band bietet einen Abriss neutestamentlicher Gleichnisauslegung von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart. Bei den zusammengestellten Aufsätzen und Buchauszügen handelt es sich um Beiträge, die sich mit methodologischen Problemen der Exegese befassen, den Gleichnisstoff der synoptischen Tradition also unter prinzipiellen Fragestellungen angehen.

8314-8 Harnisch, Wolfgang (Hrsg.):

Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft. (WdF, Bd. 575.)

1982. IX, 441 S. mit schemat. Darst., Tab., Formeln, Übers. u. Zeichn., Gzl.

Die vorliegende Sammlung thematisiert neue Wege der Gleichnisforschung. Im Vordergrund des Interesses steht einerseits das Bemühen, Prinzipien und Verfahren der modernen Literaturwissenschaft innerhalb der exegetischen Arbeit an Gleichnistexten des Neuen Testaments zu erproben. Als anderer Pol erweist sich das Problem der Hermeneutik. Denn inwieweit sich Gott in der Sprache der Welt zur Erfahrung bringt, ist eine Frage hermeneutischer Besinnung.