

Herbert Vorgrimler

›**Erlöse uns von dem Bösen**‹

Die Aktualität
einer Vaterunser-Bitte



»Erlöse uns von
dem Bösen«
Die Aktualität einer
Vaterunser-Bitte

Herbert Vorgrimler

em. Professor für Dogmatik
an der Katholisch-
Theologischen Fakultät
Universität Münster

Vortrag vom
19. Januar 1999
in der
Karl Rahner Akademie

Herausgeber
Karl Rahner Akademie
Jabachstraße 4-8
50 676 Köln
Fon 0221-23 42 22
Fax 0221-24 93 30

Copyright 1999
ISBN 3-9806702-0-1

Inhalt

Herbert Vorgrimler
»Erlöse uns von dem Bösen«
Die Aktualität einer Vaterunser-Bitte

- I Was sagt die Exegese zu diesem Thema,
was sagt sie nicht? 5
- II Von den Schwierigkeiten, das Böse zu definieren 8
- III Die Frage nach der Herkunft des Bösen 10
- IV Erlösung vom Bösen durch das Kreuz Jesu 15
- V Erlösung von der dunklen Seite Gottes 17

Weiterführende Literatur 21

Ausgewählte Vorträge der Karl Rahner Akademie 22

**»Erlöse uns von dem Bösen«
Die Aktualität einer Vaterunser-Bitte**

**I Was sagt die Exegese zu diesem Thema,
was sagt sie nicht?**

Da es sich bei dem vorgegebenen Thema um eine Bitte handelt, die wörtlich so im Evangelium des Matthäus steht (6,13) und nur in ihm, ist es sinnvoll, zu Beginn eine Rückfrage an die Bibelwissenschaft zu richten. Hierzu habe ich die vier neuesten deutschsprachigen Kommentare zum Matthäusevangelium konsultiert und mich eingehend mit Martin Rese, Professor für neutestamentliche Exegese in der Evangelisch-theologischen Fakultät in Münster, unterhalten.

(Die vier Kommentare, zunächst die beiden katholischen, dann die beiden evangelischen:

- R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1-16,20* (Die Neue Echter Bibel Bd. 1), Würzburg 1985, 66f zur Stelle
- J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium 1. Teil* (Herders theol. Kommentar zum NT), Freiburg i. Br. 1993, 226ff zur Stelle.
- U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7) (EKK II/1)*, Zürich - Neukirchen 1985, 332-353 zur Stelle,
- U. Luck, *Das Evangelium nach Matthäus* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1993, 90f zur Stelle.)

Übereinstimmung besteht bei den Kommentatoren, daß der Satz »sondern erlöse uns von dem Bösen« nicht auf Jesus selber zurückgeht, daß vielmehr die kürzere Fassung des Vaterunsers bei Lukas die ursprüngliche ist, so daß gefragt werden kann, was der Verfasser oder ein Redaktor des Matthäusevangeliums mit der Einfügung dieser Bitte um Erlösung vom Bösen beabsichtigte. Übereinstimmung besteht weiter darin, daß ein enger, nicht nur stilistischkompositorischer Zusammenhang mit dem unmittelbar vorausgehenden Halbsatz besteht: »Und führe uns nicht in Versuchung«, so daß dieser bei der Interpretation mit herangezogen werden muß. Dann aber

gehen die Auffassungen auseinander, und zwar bereits bei dem ersten Halbsatz mit dem Thema der Versuchung. Es gibt in Zeitschriften zur religiösen Kultur und Spiritualität, zum Beispiel im »Christ in der Gegenwart«, immer wieder Leserzuschriften, die zeigen, wie schwer sich Menschen heute mit dieser Formulierung »führe uns nicht in Versuchung« tun. Entschieden wird oft gesagt, Gott könne nicht in Versuchung führen, man müsse von der wörtlichen Übersetzung wegkommen, man solle lieber sagen: Laß uns nicht fallen in der Versuchung oder laß uns nicht im Stich in der Versuchung. Drei der genannten Kommentare (außer Schnackenburg) weisen darauf hin, daß die zeitgenössische jüdische Literatur das Problem aufhellen kann. Schnackenburg allein ist der Meinung, Gott könne nicht in Versuchung führen, und er weist zum Beleg auf den Jakobusbrief hin, in dem es (1,13) heißt: »Keiner, der versucht wird, soll sagen: von Gott werde ich versucht. Während Luz sagt, das Problem, ob Gott in Versuchung führe, stelle sich bei der Bitte gar nicht, sind die beiden neueren Kommentare von Gnilka und Luck unter Hinweis auf das Judentum davon überzeugt, daß die Versuchung sehr wohl von Gott selber herbeigeführt werden kann. Gnilka zeigt, daß die eben zitierte Stelle aus dem Jakobusbrief keine Gegeninstanz darstellt, denn Jakobus schaue auf die Versuche anderer Menschen, einen zum bösen Handeln zu veranlassen, so daß diese nicht dadurch entlastet werden dürften, daß man die von ihnen produzierte Versuchung Gott zuschreibe. Nur einer der drei Kommentatoren (Luz) versteht unter »Versuchung« die alltäglichen Verlockungen, während die anderen drei unter Versuchung eine heilsentscheidende Bedrohung des Menschen verstehen, nämlich, wie Gnilka ausführlich erläutert, jene radikale Gefährdung des Glaubens, die zum Weggang aus der Jüngerschaft, aus der Gemeinschaft des Glaubens führen kann und damit auch das Heil des Menschen bei Gott aufs Spiel setzt. Die Bitte, Gott möge die Gläubigen nicht in diese extreme Gefahr der Versuchung bringen, dürfe nicht verharmlost werden - wie das in einer gewissen katholischen Literatur mit ihrer Fixierung auf sexuelle Versuchungen häufig genug der Fall war. Ich möchte mich persönlich dieser Interpretation anschließen: Zusammen mit den Juden können Christen Gott zutrauen, daß er selber Anlaß für eine katastrophale Krise des Glaubens sein kann.

»Sondern erlöse uns von dem Bösen«: Auch hier geht es nicht um ein bloßes Bewahren, um das Gott gebeten wird, sondern er soll

aktiv rettend eingreifen (Gnilka 227), die Betenden aus der »Gefahrenzone« des Bösen herausbringen. Was ist mit dem Bösen gemeint? Keiner der Kommentatoren sagt, mit Sicherheit sei der personifizierte Böse, also die mythologische Figur des Teufels angesprochen, aber zwei von ihnen halten es immerhin für möglich, daß er gemeint ist (Schnackenburg und Luck), wobei sie nicht den Hinweis unterlassen, daß es sich nicht um einen in der Macht gleichrangigen Gegenspieler Gottes handeln könne. Gnilka und Luz dagegen berufen sich auf die jüdische Tradition, in der oft um Erlösung vom Bösen gebetet und dabei nie an »den« personifizierten Bösen gedacht werde. Die frühere Übersetzung: »erlöse uns von dem Übel« sei zu schwach, es sei Schlimmeres gemeint als die Unannehmlichkeiten des Alltags. Für gläubige Juden existiert das Böse als böser Trieb im Innern des Menschen (so konnte auch Jesus sagen: Ihr, die ihr böse seid...), als gefährliche Begegnung mit bösen Menschen, bösen Nachbarn, als Bedrohung des Lebens durch Krankheiten und andere Bedrängnisse. Man sieht an den exegetisch beigebrachten Parallelen, daß Definitionen des Bösen fehlen, vielmehr vielfältige Erfahrungsbeispiele angeführt werden. Die Bitte bedeutet, was auch Grundüberzeugung im gläubigen Judentum ist, daß Gott aus der Bedrohung durch das Böse im eigenen Innern und durch das Böse »außen« retten kann; sie ist also ein Bekenntnis zur stärkeren Macht Gottes. Für gläubige Juden und für die aus dem Judentum stammenden frühen Christen stand fest: Die Versuchung und das Böse hängen mit dem Willen Gottes zusammen. Gott kann retten, aber will er? Und wann will er?

Ratlos lassen die Bibelkommentare den Fragenden hinsichtlich der Aktualität dieser letzten Bitte des Vaterunsers nach Matthäus. Wichtig scheint mir der von Martin Rese stammende Hinweis zu sein, daß es sich bei der Version nach Lukas um eine isolierte Anweisung zum Beten handelt, während Matthäus das Vaterunser ganz bewußt in die Bergpredigt hineinkomponiert: Der Verfasser des Matthäusevangeliums zielt bei der Bergpredigt auf das Gott entsprechende, seinem Reich dienende menschliche Tun ab, aber alle einzelnen Weisungen, mit denen die Tora radikalisiert und auf das Wesentliche konzentriert werden soll, stehen in einem Rahmen, in dem es um das Geschehen des Willens Gottes geht. Der Verfasser möchte versichern, daß dieser Wille es, trotz aller gegenteiligen Erfahrungen, mit den Menschen gut meint, auch wenn das erst dann offenkundig sein wird, wenn sein Reich in voller Offenbarung gekommen ist.

II Von den Schwierigkeiten, das Böse zu definieren

Von da aus bleibt, wenn nach der Aktualität der letzten Vaterunser-Bitte gefragt wird, das Problem, was das Böse in seinem Wesen »eigentlich« ist. Menschen erfahren das Böse als etwas radikal Bedrohliches, ja als etwas Zerstörerisches. Aus solchen Erfahrungen entsteht die Angst vor dem Bösen, die ihrerseits nicht selten wiederum als Inbegriff des Bösen bezeichnet wird. Besteht das Böse im Verkleinern und Niederlegen von Hemmschwellen als ein Produkt durchaus klarer Einsicht und freien Willens? Oder wirken die destruktiven, bis zur Selbstzerstörung reichenden Kräfte gerade wegen einer krankhaften, etwa durch biologische Degeneration herbeigeführten oder neurotischen Beschädigung der Freiheit? Könnte von solchen erfahrungsbedingten Fragen aus das Böse wissenschaftlich erklärt werden, durch Biologie mit Verhaltensforschung, Psychologie, Soziologie? Die theologische Tradition hat schon früh darauf hingewiesen, daß das Böse nicht nur im Bereich menschlicher Freiheit vorgefunden wird (das Böse als Preis der Freiheit zu verstehen, ist einer der Fehler in dem bemerkenswerten Buch von Safranski). Sie hat daher den Unterschied eingeführt zwischen dem Malum (das Böse heißt in der Tradition Malum, deutsch mit dem verharmlosenden Wort Übel wiedergegeben) morale, das den Zusammenhang mit der menschlichen Freiheit andeutet, und dem Malum physicum. Das physische Übel bedroht die Schöpfung, in der zahllose Katastrophen registriert werden, Zerstörungen im Universum, Flutkatastrophen, Erdbeben auf dem Planeten Erde, Bedrohungen und Zerstörungen, die vom reflektierenden Menschen als böse bezeichnet werden, also das physische Böse. Sein Inbegriff ist der Tod. Das moralische Böse entsteht aus menschlichem Handeln, das so oder so einer menschlichen Verantwortung unterliegt. In diesem ungenauen »so oder so« steckt die Einsicht, daß es überindividuelle Mächte des Bösen gibt, die zu Verhaltensweisen verführen, bei denen eine individuelle Verantwortlichkeit konkret nicht zu entdecken ist. Als Beispiel: Wenn betrunkene Jugendliche Ausländer quälen. Der Ausländerhaß ist ein böser Ungeist, eine böse Macht. Zweifellos steht an ihrem Anfang eine Mentalität, für die bestimmte Menschen Verantwortung tragen. Aber läßt sich von den genannten Jugendlichen ohne weiteres annehmen, daß sie wissen, was sie tun? Bei ihnen kommt noch eine andere überindividuelle böse Macht ins Spiel, nämlich das Verführersein zu ungehemmtem Alkoholgenuß. Auch hier trägt »jemand« die

Verantwortung, aber, wie auch die Justiz annimmt, nicht immer unmittelbar die Täter. Vor allem die Erfahrung mit solchen ansteckenden, überindividuellen bösen Mächten (Rassenhaß, Nationalismus, Militarismus) und mit dem Faktum, daß Menschen zuweilen tun, was sie »eigentlich« gar nicht tun wollen, war es, was theologische und philosophische Autoren veranlaßte, vom »Mysterium des Bösen« zu sprechen. Mehr Klarheit wird damit bei der Reflexion über das Böse allerdings nicht gewonnen.

Das moralische oder ethische Böse bedroht und zerstört die Seele der Menschen, der Opfer wie der Täter, die Beziehungen der Menschen zueinander bis hin zu den strukturellen Übeln, das Verhältnis der Menschen zur Natur und natürlich auch das Verhältnis der Menschen zu Gott. Wenn Menschen über diese beiden Grundarten von Übeln nachdenken, dann wird deutlich, daß es nicht möglich ist, sie von der Position Gottes aus zu sehen und zu beurteilen. Und ebenso ist es nicht möglich, genau zu formulieren, wie sie von der nichtmenschlichen Kreatur erfahren werden. Einige Reaktionsweisen in der Tierwelt hat die Verhaltensforschung gerade im Hinblick auf die Aggressivität und deren Bewältigung erhellt. Es ist auch selbstverständlich, daß viele Tiere Schmerzen empfinden und das zum Ausdruck bringen können. Reflexionen über die Übel und das Werturteil: »das ist böse« sind unseres Wissens jedoch nur bei Menschen möglich.

Es läge nahe, in diese Umschreibung des Bösen in physischer und in ethischer Hinsicht die zusätzliche Bestimmung aufzunehmen: Böse ist, was Leiden verursacht. Es ist jedoch schwer, mit einer solchen Bestimmung umzugehen. Mein Freund Johann Baptist Metz erlebte in den 70er Jahren einmal Widerspruch, als er in einem Aufsatz geschrieben hatte: »Auch der Playboy leidet«, inmitten seines ungehemmten Lebensgenusses. Ich kann diese Schwierigkeit auch am Problem des innerkatholischen Fundamentalismus deutlich machen. Ein Fundamentalist weiß sich im Besitz der Wahrheit und empfindet sich als zugehörig zum Bereich des Guten. Er projiziert das Böse auf Andersdenkende, er bestimmt, was in Theologie und Kirche böse ist, was ihn in seinen festen Glaubensüberzeugungen bedroht. Er bekämpft es, und wenn er es heutzutage nicht mehr auf dem Scheiterhaufen ausrotten kann, dann sucht er es wenigstens moralisch zu vernichten; dafür haben wir ja das deutsche Wort »Rufmord«. Damit fügt er Andersdenkenden Leiden zu. Sie werden ihn mit Recht als »böse« bezeichnen. Aber kann man nicht verstehen, daß er wegen

der Bedrohung seiner Sicherheiten Ängste empfindet und gleichfalls leidet, obwohl niemand die Absicht hat, ihm Leiden zuzufügen? Aus dem Beispiel sollte nur deutlich werden, daß sich »das Böse« nicht einfach definieren läßt als dasjenige, was Leiden veranlaßt, daß aber Leiden ein wesentlicher Bestandteil von Zuständen ist, die Menschen als »böse« beurteilen. Diese vom Bösen in beiden Grundformen geprägte Situation existiert, und die Frage ist, was eine Bitte um Befreiung von dieser Situation wirklich an ihr ändern könnte. Damit wird die Beziehung Gottes zu dieser bösen Situation zum Thema.

III Die Frage nach der Herkunft des Bösen

In der theologischen Tradition finden sich unterschiedliche, zum Teil geprüfte und verworfene, zum Teil tolerierte Verständnismodelle. Die Vorstellung, daß von Anfang an zwei Prinzipien existieren und zwei Mächte konkurrieren, eine gute und eine böse Macht, und, auf die Menschheitsgeschichte bezogen, einander Anhänger abzujagen oder abzuwerben versuchen, so daß in Geschichte und Gesellschaft zwei Reiche mit einander kämpfen, das Reich des Guten und das Reich des Bösen, taucht von Zeit zu Zeit immer wieder auf. Die kirchliche Lehrinstanz hat einen solchen radikalen Dualismus im IV. Laterankonzil 1215 feierlich verurteilt, als es um die Bekämpfung der Katharer, Albigenser und Waldenser vor allem in Südfrankreich und in Norditalien ging. In der Bibelwissenschaft der jüngsten Zeit ist die Frage wieder aktuell, weil hypothetisch angenommen wird, daß die Schöpfungsgeschichte (Genesis) als Zeugnis einer Auseinandersetzung des Offenbarungsgottes mit »ewigen« Chaosmächten anzusehen ist, und daß andere biblische Zeugnisse, zum Beispiel in den Psalmen, vom Fortbestehen dieser noch immer nicht definitiv besiegten Chaosmächte künden (Genaueres dazu in den neuesten Veröffentlichungen von Erich Zenger zur Schöpfung und zu den Psalmen). Eine Bitte um Erlösung von solchen Chaosmächten wäre gewiß nicht sehr sinnvoll, weil damit Gott um etwas gebeten würde, was er bisher ja gar nicht zu leisten vermochte, nämlich um den Sieg über sie. Mehr als diese Problemanzeige kann hier nicht geboten werden.

Ein weiteres Deutemodell wird als gemäßigter Dualismus bezeichnet. Er geht davon aus, daß Gott am Anfang, wie die Genesis sagt,

alles gut erschaffen habe. Durch den Aufstand rebellischer, hybrider Engelmächte seien etliche »reine Geister« unter der Führung Luzifers böse geworden. Gott habe ihnen eine gewisse Zeit und Macht eingeräumt, bis sie in der großen Schlacht am Ende der Geschichte völlig besiegt und in den ewigen Feuer- und Schwefelsee geworfen würden. Bekannt ist die Dichtung des Hiob, in der im Prolog ausdrücklich von einer Erhörung einer Bitte des Satan durch Gott die Rede ist. Im Neuen Testament tritt dieser untergeordnet mächtige Teufel auf, es wird aber auch von einer permanenten Streitsituation der Gläubigen mit bösen, nicht-personifizierten »Mächten und Gewalten« gesprochen. Dieses Verstehensmodell wird kirchlich toleriert. Im neuen Weltkatechismus von 1992/93 wird der Aufstand und Sturz der Engel sogar an den Beginn der Geschichte Gottes mit den Menschen gestellt. Die Absicht dieser Mythologien ist klar: Gott soll entlastet werden, die Verantwortung für das Böse und für das Leiden wird anderen, geschaffenen Größen zugeschoben. Die Analysen der Bibelwissenschaft haben das gerade am Beispiel eines konkreten Bösen nachgewiesen, das in früheren Schichten des Ersten Testaments unproblematisch auf Gott, später aber bei der Wiedererzählung derselben Geschichte auf den Teufel zurückgeführt wird. Jedenfalls haben die bösen »Mächte und Gewalten« ihre Macht von Gott selber, so daß die angestrebte Entlastung Gottes mit diesen Mythologien gar nicht erreicht wird.

Ein drittes Deutemodell führt das Böse auf eine Ursünde der ersten Menschen zurück. Es wäre dann als ungeheuerliche Strafe Gottes für den Aufstand der Paradiesmenschen, die mit dem Gegebenen nicht zufrieden sein, vielmehr sein wollten »wie Gott«, zu verstehen. Nach der von Augustinus formulierten Erbsündenlehre wäre die gesamte Menschheit für die Sünde Adams bestraft worden, nicht nur die in ihrer moralischen Kondition angeschlagenen, ihrerseits verführbaren Erwachsenen, sondern auch alle Embryos, Säuglinge und anderen Unmündigen, so daß Augustinus mit ganz wenigen Ausnahmen alle Menschen, auch die Kleinkinder, die ohne Taufe starben, in die ewige Feuerhölle versetzte. Obwohl Gott nach dem Wortlaut der Genesis das angedrohte Todesurteil nicht ausführte, sondern den Tod als etwas Natürliches bezeichnete (»Denn Staub bist du und zur Erde mußt du zurückkehren«), brachte Paulus in Röm 5,12 und öfter das Sterbenmüssen in einen Kausalzusammenhang mit der ersten Sünde. Tragisch ist, daß die eineinhalb Jahrtausende

herrschende Erbsündenlehre des Augustinus auf einen Übersetzungsfehler zurückgeht. In Röm 5,12d hätte die von ihm verwendete nordafrikanische Bibelübersetzung mit Paulus sagen müssen, der Tod sei über alle Menschen gekommen, weil alle Sünder sind (eph'hoo wäre mit »quia« zu übersetzen gewesen), statt dessen las er: in welchem (Adam) alle gesündigt haben, in quo, nämlich alle Menschen eingeschlossen gedacht in den Samen Adams und von da her von Gott für die erste Sünde haftbar gemacht. Außer dieser Erklärung, warum alle sterben müssen, hängt nach dieser Ansicht auch das andere Faktum mit der Ursünde zusammen, die moralische Schwächung aller Menschen, so daß sie permanent bösen Neigungen unterliegen. Auch wenn kraft der Erlösung und der kirchlichen Einwirkung mit der Taufe die Erbsünde getilgt sei, sagt diese Auffassung, blieben und bleiben die göttlichen Strafen bestehen, insbesondere das Sterbenmüssen und die Neigung zu bösen Gedanken und Handlungen. Insoweit ist dieses Gedankengut auch noch heutige offizielle kirchliche Lehre, zum Beispiel im neuen Weltkatechismus von 1992/93. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse, daß der Tod alles Lebendigen von allem Anfang an in die Schöpfung einprogrammiert ist, weil die Fähigkeit der Zellen zur Teilung und Regeneration von vornherein begrenzt ist, wurden offiziell nicht zur Kenntnis genommen. Die Theologie, wenigstens in Mitteleuropa, hat die Theorie von der Vererbung einer Sünde von den Eltern auf die Kinder aufgegeben, auch unter dem Eindruck der naturwissenschaftlichen Überzeugung, daß die Menschwerdung (Hominisation) der Menschen nicht in einem Paar, sondern nur in ganzen Populationen gelingen konnte. Sie hält am Kern der alten Erbsündenlehre insofern fest, als sie die Schuldanfälligkeit aller Menschen und darum eine Solidarität aller im Negativen, eine unheile Vernetzung universaler Art, annimmt, den einzelnen Menschen aber nur dann dafür haftbar macht, wenn er in freier Verantwortlichkeit die Beziehung zu Gott abbricht. Die traditionelle Lehre von der Erbsünde »entschärft« sie dadurch, daß sie von einer nur analogen, also uneigentlichen Sündhaftigkeit, von einer negativen Vorprägung spricht, die nur in einer bewußten Entscheidung zum Bösen anrechenbar wird, und die durch eine positive Vorprägung, nämlich den allumfassenden Heilswillen Gottes, überholt ist, so daß niemand mehr um das Heil von Kleinkindern, die ohne Taufe sterben, bangen muß. Was aber ist mit den physischen Übeln, insbesondere mit dem Tod? Es gibt Theologen wie den bis ins letzte Jahrzehnt viel gelesenen Helmut Thielicke - um nur einen Namen zu nennen - , die erklären, selbstverständlich sei das Sterben-

müssen in der Schuld der Menschen begründet, und daß in der Welt des Lebendigen der Tod von Anfang an einprogrammiert ist, sei darauf zurückzuführen, daß die Menschen und ihre Schuld-Geschichte schon im voraus diesen Schatten in die Schöpfung geworfen hätten (H. Thielicke, *Leben mit dem Tod*, Tübingen 1980, 284). Andere hingegen halten eine solche kollektive Bestrafung der gesamten Menschheit und der nicht-menschlichen Lebewesen für extrem maßlos, für außerhalb jeder Verhältnismäßigkeit, für eines göttlichen Gottes unwürdig. Eher als an eine Strafe zu denken, begnügen sie sich mit der Antwort, die keine ist: Daß die Warum-Frage, warum das Böse, Übel, Leiden, der Tod des Lebendigen in der Schöpfung, unbeantwortet bleiben muß. (Zur Unlösbarkeit der Theodizee-Frage: J. B. Metz, Herausgeber, »Landschaft aus Schreien«, Mainz 1995.)

Darüber hinaus hat die neuere mitteleuropäische Theologie auch größte Bedenken, mit Eingriffen Gottes negativer wie positiver Art in jenen Bereichen zu rechnen, die nach übereinstimmender naturwissenschaftlicher Erkenntnis der Evolution unterworfen sind. Die Existenz dieser Evolution ist unbestritten, gleichgültig, welche Theorien im einzelnen über sie bestehen und wie man Art und Umfang darstellen mag. Die neuere Theologie unterscheidet sorgfältig zwischen dem transzendenten Grund aller nichtgöttlichen Wirklichkeit und den immanenten Kausalitäten. In den Bereichen, die bei den physischen Übeln primär in Frage kommen, also in den biologischen, physikalischen und chemischen Bereichen, wird ein innerweltliches Eingreifen Gottes nicht mehr für möglich gehalten (vgl. auch die von Béla Weissmahr wieder hervorgehobene scholastische Lehre, daß Gott in der Schöpfung nur durch Zweitursachen wirke). Was negatives Eingreifen angeht, so wird nicht mehr im Ernst damit gerechnet, daß Gott Strafen verhängt und damit Böses zufügt oder Leiden zur Prüfung und Bewährung der Menschen zuschickt und damit ebenfalls Böses antut. Das Gleiche gilt für die Idee eines positiven Eingreifens Gottes, angefangen von einem schönen Sonnenuntergang bis zur Begegnung mit einem wunderbaren Menschen und der physischen Hilfe in einer katastrophalen Situation: In mitteleuropäisch-theologischer Sicht wird nicht mehr damit gerechnet, daß so etwas konkret von Gott verfügt, bestimmt wird. Natürlich hält diese Theologie daran fest, daß in der Verkündigung Jesu von Nazaret, des einzigartigen Gottesboten, trotz aller zeitbedingten Einkleidung der Wille Gottes zu einer gott-gemäßen Gestaltung der Menschheit und Schöpfung geoffenbart wurde, so daß Gott in seinem Wort

gegenwärtig bleibt, und daß Gott in seiner Gegebenheitsweise als Heiliger Geist in der Innerlichkeit menschlicher Herzen fortdauernd präsent ist. Aber darüber hinaus wird es für die kirchliche Verkündigung zunehmend schwerer, sich bei diesem oder jenem Appell, bei dieser oder jener Behauptung auf den Willen Gottes zu berufen. Ich darf dazu den französischen Theologen Jean-Pierre Jossua zitieren: »Es wird unmöglich, ein einzelnes Faktum aus dem Zusammenhang der Phänomene des Universums mit ihrer meßbaren Kausalität herauszulösen und es auf eine transzendente Ursache zu beziehen. Ob es Ausdruck des ›Willens‹ Gottes ist, können wir nicht wissen« (NHThG 1, 1991, 182 f). Diese Einsicht bedeutet das Ende der traditionellen Auffassungen von Allmacht und Vorsehung. Mit A. Godin nennt Jossua die Versuche, den Begriff der göttlichen Vorsehung von ehrwürdigen kindlich-naiven Vorstellungen zu läutern und dennoch aufrechtzuerhalten, einen »infantilen Animismus«, der Dinge und Ereignisse auf einen Willen Gottes zurückführt, um die Furcht vor dem Zufall zu beschwichtigen (ebd. 183). Der Gewinn der für die Theologie gefährlichen Situation der neuesten Neuzeit ist eine hohe Respektierung der transzendenten Göttlichkeit Gottes, die Gott jeder Vergegenständlichung enthebt. Die negative Folge solcher schmerzlichen Erkenntnisse ist ebenfalls eindeutig: der durchaus beklagenswerte Verlust des Glaubens an eine unmittelbare Gegenwart Gottes in der Natur und in der menschlichen Geschichte (ebd.). Auch wenn Überlegungen solcher Art in der kirchlichen Verkündigungssprache und vor allem in der Gebetsprache der Fürbitten noch kaum ein Echo finden, werden sie doch von einer zunehmenden Zahl von Menschen geteilt: Gott schickt nicht Leiden, fügt nicht Böses zu, um Menschen zu strafen, zu prüfen oder zu läutern, er erlöst aber auch nicht von dem konkret anzutreffenden Bösen, nicht von physischem Unglück noch vom Mißbrauch menschlicher Freiheit.

Ist Gott demnach am konkret anzutreffenden Bösen nicht beteiligt, so ist er doch dessen transzendenter Grund, nämlich insofern dieser Grund aller Wirklichkeit die Schöpfung evolutiv in Gang setzte und damit alles daraus entstehende Übel in Kauf nahm, und insofern er die Freiheit der Kreatur Mensch von vornherein bejahte und damit alles aus ihr erwachsende Böse mit in Kauf nahm. Dieses Inkaufnehmen wird von der traditionellen Theologie als »Zulassung« des Bösen, der Übel und Leiden durch Gott bezeichnet. Das Wort »Zulassung« scheint eine Verharmlosung des Sachverhalts zu sein. Karl

Rahner sagte zu dieser Sprechweise von »Zulassung«, es bleibe »mehr als dunkel, welcher Unterschied sachlich und nicht nur verbal dann ernsthaft bestehen solle zwischen einem bloßen ›Zulassen‹ des freien Bösen (...) durch Gott und einem ›Wollen‹ des sittlich Guten und der endlichen vorsittlichen Übel in der Welt. Muß man nämlich nicht ein ›Zulassen‹ von etwas, das man verhindern könnte und zwar ohne Beeinträchtigung der Freiheitsqualität der Handlung, ehrlich ein ›Wollen‹ nennen?« (Schriften 10, 1972, 152). In diesem Zitat spricht Rahner zunächst von den endlichen vorsittlichen Übeln. Es scheint also, als spreche er Gott von dem Wollen des moralisch Bösen durch menschliche Freiheitsentscheidung frei. Dem ist aber nicht so. Denn in der Folge fragt er, wo denn der Unterschied zwischen Zulassen und Wollen sei, »wenn der freie Akt des Menschen, der diese Negativität will, als Akt in seiner Positivität auch nur durch ein aktives Mitwirken Gottes zustande kommt?«, wobei aktives Mitwirken in transzendentaltheologischer Sicht das Ermöglichen und Tragen einer Handlung durch den transzendenten Grund bezeichnet. Weiter sagt Rahner: »Dann entsteht die Frage, ob die sich sehr aufdrängende Unmöglichkeit dieser Unterscheidung zwischen ›Zulassen‹ und ›Wollen‹ nicht doch zu vermuten erlaube, das vermeintlich radikal Böse sei real doch nur ein Übel, das Gott in und mit einer endlichen Welt wollen könne« (ebd. 152 f). So legt sich immer mehr die Vermutung nahe, daß die Herkunft des Bösen in Gott selber zu suchen ist.

IV Erlösung vom Bösen durch das Kreuz Jesu

Ehe von dem eben genannten Fragestand aus weitergedacht wird, soll wenigstens ein kurzer Seitenblick der traditionellen und neueren Erlösungslehre gelten. Eine ihrer wesentlichen Aussagen ging von der augustinischen Position aus, daß das Böse von Gott als Strafe für die Sünde zugelassen sei und daß die physischen Übel von Gott als Strafen über die Menschheit verhängt worden seien, Jesus aber habe am Kreuz für die unendlichen Beleidigungen Gottes Sühne an Stelle der anderen Menschen geleistet und so Gott versöhnt. Diese Theorie hat nicht nur wegen der fehlenden Verankerung in der Verkündigung und im Selbstverständnis Jesu keine Zukunft. Jesus sprach von dem immer schon, ohne Vorbedingung, ohne blutiges Opfer versöhnungs-

bereiten Gott, den er als liebevollen Vater beschrieb (Lk 15). Diesen Gott als beleidigte, Genugtuung fordernde Majestät darzustellen, ist eine nicht zu rechtfertigende Abweichung von der Gottesrede Jesu von Nazaret. Blutgier ist das Letzte, was dem Gott und Vater Jesu unterstellt werden dürfte. Auf der anderen Seite ist aber nicht zu verkennen, daß eine Vergebung des Bösen dank des Opfers am Kreuz die Existenz und Wirksamkeit des Bösen in keiner Weise geändert hat. Das Kreuz Jesu ist keine nennenswerte Zäsur in der Geschichte der Menschheit. Es ist auch nicht zu übersehen, daß seine kirchlichen Anhänger schon bald aus Opfern zu Tätern wurden und sich ihrerseits zu Werkzeugen des Bösen machten. Kirchenkritische Beispiele könnten zur Genüge angeführt werden, aber das ist nicht die Aufgabe unter dem Titel der letzten Vaterunser-Bitte. Unter dem Eindruck vieler Erkenntnisse und Realitätsanalysen hat die neuere Erlösungstheologie die Perspektive verändert. Die Rede von der stellvertretenden Sühne wird aufgegeben. Die Theologie sieht heute den Gang Jesu zum Kreuz nicht als seine Auslieferung an den rachedurstigen Willen Gottes, sondern als Auslieferung des Wehrlosen an die Wehrhaften, des Liebenden an die Hassenden. Darin und in der Zustimmung Gottes zu dieser Weggabe durch die Auferweckung Jesu sieht sie den einzigen Weg, den Gott zur Überwindung des Bösen weist: die Überwindung des Bösen durch das Gute. Welches Bösen? Darüber ist noch zu sprechen. Die neuere Erlösungstheologie ließe sich auf die einfache Formel bringen: Nicht, weil es das Kreuz gab, ist Gott versöhnt, sondern weil Gott versöhnt ist und war und sein wird (vgl. Gn 8 und 9), gab es das Kreuz, als Zeichen dafür, wie weit seine Vergebung des Bösen zu gehen bereit ist. Jedenfalls ist im Geschick Jesu ein Weg gewiesen, aber nichts ist vollendet. Der umfassende Schalom, der mit der Ankündigung des Reiches Gottes verbunden ist, ist in keiner Weise verwirklicht. So gesehen können Christen mit den Juden gemeinsam sagen: Wir sind nicht erlöst. In diesem Sinn bittet die Gemeinschaft der Glaubenden in der Liturgie um das Kommen der Erlösung, der Erlösung vom Bösen und von allen Übeln.

V Erlösung von der dunklen Seite Gottes

Wenn Gott nicht helfend in die Abläufe von Natur und Geschichte eingreift (auch Jesus mußte sich damit abfinden, daß sein Vater nicht Legionen von Engeln zu Hilfe sandte), dann bleibt Menschen nichts anderes übrig als das Böse dort zu bekämpfen, wo es sich vorfindet. Die von Jesus exemplarisch vorgelebte Wehrlosigkeit bedeutete bei ihm nicht passiv leidende Hinnahme. Er hat die Bosheiten der Bösen beim Namen genannt und damit gezeigt, daß er die Augen nicht vor dem Bösen verschlossen hatte, etwa, wie Metz zu sagen pflegt, sein Gottesverhältnis mit dem Rücken zu den Armen und Leidenden kultivierte. Er hat sogar Symbolfiguren dessen, was in seinen Augen böse war, die Händler, die das Gotteshaus schändeten, unter Anwendung von Gewalt aus dem Tempel gejagt. Er hat gegenüber Hartherzigen und Erbarmungslosen mit unerbittlichen Drohungen gearbeitet. Diese Beispiele zeigen an, daß es in der Nachfolge Jesu nicht primär darauf ankommt, um Erlösung vom Bösen zu beten; gefordert sind vielmehr der nüchterne Blick auf das Böse und der Kampf gegen es, unter welchen Gestalten es auch immer auftritt und wie auch immer dieser Kampf unter Vermeidung unnötiger Leiden zu führen ist. Die Erfahrungen von dreitausend Jahren, in denen gottgläubige Menschen sich in Israel und der Kirche mit dem Leiden am Bösen auseinandersetzen, haben gezeigt, daß es dem aktiven Widerstand von Menschen gegen das Böse nie gelungen ist und nicht gelingt, das Böse grundsätzlich zu überwinden. Die universale Herrschaft Gottes wird nicht durch menschliche Aktivität errichtet. An vielen Beispielen aus der Geschichte, beim Nachdenken über mißlungene Revolutionen und Reformen, über gescheiterte Initiativen ließe sich das konkret belegen - aber das ist nicht unser Thema. Ebenso aber wäre es leicht möglich, Beispiele aus der Geschichte anzuführen, die beweisen, daß es effektive Unterbrechungen des Bösen gibt. Eine Kette vieler kleiner Siege ergibt am Ende doch einen großen Sieg. Auch wenn dieser nicht endgültig ist, solange die Geschichte dauert.

Es gibt in manchen Erscheinungsformen heutiger Theologie, die sich auf befreiende Praxis konzentrieren, die Neigung, nur von dieser praktischen Bekämpfung des Bösen zu sprechen und die an Gott zu richtende Warum-Frage zu unterlassen. Eine solche Neigung ist natürlich nicht erst von heute, Sie tritt zum Beispiel deutlich in den großen Romanen Dostojewskis zutage, wo empfohlen wird, an-

gesichts des Geheimnisses des Bösen zu schweigen und statt dessen unermüdlich nach Spuren des Erbarmens Gottes zu suchen. Die gegenwärtig wieder neu entdeckte Französin Simone Weil sah es als Menschen- und Christenpflicht an, das Unglück anderer zu lindern und die Warum-Frage zum Verstummen zu bringen. (Belege in »Concilium« Heft 1/1998.) Ein solches Verstummen ist der jüdischen Glaubenstradition fremd. Sie kennt die Klage über das unverständliche Schweigen Gottes, über den unabweisbaren Eindruck, daß Gott sich absichtlich verbirgt. Der leidende Mensch Hiob fragt vor allem »Warum?« »Warum schenkt er dem Elenden Licht, und Leben denen, die verbittert sind?« (3,20). Warum will dieser Gott als Schöpfer überhaupt das Leben, wenn es so ist wie es ist? Der gläubige Hiob stellt wie der Dichter der griechischen Antike und wie der Prophet Jeremia fest, es wäre durchaus besser, nicht geboren zu sein. Gott schweigt, und selbst wenn er zu Hiob redet, verbirgt er sein wahres Gesicht. Gott verhüllt sich noch in seiner Offenbarung. Er will ein Gott im Verborgenen sein (vgl. Jes 45,15). Und so klagt Hiob: »Gäbe es doch einen, der mich hört« (31,35). Das Erste Testament geht jedoch noch weiter. Beim Propheten Jesaja ist das Eingeständnis Gottes zu lesen, daß Gott selber nicht nur das Gute, sondern auch das Böse will und bewirkt: »Ich, der Herr, und keiner sonst, der ich das Licht bilde und die Finsternis schaffe, der ich Heil wirke und das Unheil schaffe, ich bin's, der Herr, der dies alles wirkt« (Jes 45,6f). Gott hat nach den Leidenserfahrungen gläubiger Menschen offenbar eine lichte und eine dunkle, eine erbarmende und eine erbarmungslose Seite, und es will keinem Denken gelingen, die Vereinbarkeit beider zu ergründen. So könnte die Bitte »erlöse uns von dem Bösen« auch meinen: Erlöse uns von dir, von deiner bösen Seite.

Eine solche Bitte, Gott vorgetragen, hat einen eminent positiven Sinn. Sie kann nicht im Ernst vorgetragen werden, wenn es den betenden Menschen nicht darum ginge, den Glauben zu retten. Die jüdische Tradition weiß, daß der Glaube nicht einen festen Standort verschafft, von dem aus alle Schwierigkeiten des Lebens bewältigt werden und alle Rätsel der Schöpfung gelöst werden können. Für nachdenkliche und leidende Menschen ist der Gottesglaube immer engstens benachbart mit dem Unglauben, stets, wie Karl Rahner von sich selber sagte, angefochten vom Atheismus. Es gibt kein Verarbeiten des Bösen, kein Sich-abfinden mit dem Unglück. So ist der Weg des gläubigen Menschen, wie der Rabbiner Blumenthal sagt

(in Concilium, aao. S. 87), wie ein Kreuzen im Wind zwischen Protest und Wut auf der einen, Liebe und Vertrauen auf der anderen Seite. Denn es ist ja keineswegs so, daß die bitteren und bösen Erfahrungen, daß die Verborgeneheit und das Schweigen Gottes die positiven Erfahrungen im Lauf eines Lebens einfach auslöschen und ungültig machen. Karl Rahner sprach von den »zwei Grunderfahrungen« der Menschen, »die zwei Erkenntnisse begründen, und beide sind nicht eigentlich in eine höhere Synthese aufhebbar«, die »Erfahrung der innersten Bedrohtheit« und »die Erfahrung der Hoffnung einer Wirklichkeit, Gott und seine Gnade genannt«, und beide Erfahrungen seien keine statischen Größen, sondern stünden »in einer nicht mehr adäquat reflektierbaren Freiheitsgeschichte« (10, 1972, 161). Da Rahner hier das Wort »Hoffnung« einbringt, ist zu bedenken: Außer den Erfahrungen des Wahren, Guten und Schönen gibt es auch noch die in der Zeit der Offenbarung Gottes ausgesprochenen Verheißungen einer endgültigen Befreiung vom Bösen, einer bleibenden Heilung der Wunden, einer neuen Schöpfung ohne Tränen und Tod. Der mühsam gesuchte und für eine gewisse Zeit auch gefundene Glaube ist dann ein Vorschuß an Hoffnung und Vertrauen auf den unbegreiflichen und verborgenen Gott. Der leidende Mensch Hiob hat für seinen Dennoch-Glauben eine erstaunliche Formulierung gefunden: »Zu Gott blickt tränend auf mein Auge, daß er Recht schaffe dem Mann gegen Gott« (16,20f). Ein, wie ich denke, ungeheurer Gedanke, den die Bibel da dem glauben wollenden Menschen zumutet: von Gott hinwegzuziehen zu Gott, an den hellen Gott zu appellieren gegen den dunklen Gott: Gott möge sich gegen sich selber widersetzen. Eben dieses Trotzdem-Vertrauen kann auch seinen Ausdruck finden in der Bitte: »Erlöse uns von dem Bösen«.

**Weiterführende
Literatur**

A. Görres / K. Rahner

Das Böse

Freiburg i. Br. 1982

P. Ricoeur

Symbolik des Bösen

München 21988

J.- P. Jossua

Das Böse:

NHThG 1 (1991) 173-185

S. Ben Chorin / M. Langer /

H. G. Kaufmann

Die Tränen des Hiob

Innsbruck 1994

J. B. Metz (Hrsg.)

»Landschaft aus Schreien«

Zur Dramatik der

Theodizeefrage

Mainz 1995

G. Langenhorst (Hrsg.)

Hiobs Schrei in der

Gegenwart

Ein literarisches Lesebuch

zur Frage nach Gott im Leid

Mainz 1995

W. Dietrich / Ch. Link

Die dunklen Seiten Gottes

1. Band

Neukirchen / Vluyn 21997

B. Gesang

Angeklagt: Gott

Über den Versuch, vom Leiden

in der Welt auf die Wahrheit des

Atheismus zu schließen

Tübingen 1997

R. Safranski

Das Böse oder Drama der

Freiheit

München 1997

D. R. Blumenthal

Theodizee: Dissonanz in

Theorie und Praxis:

Concilium 34 (1998) 83-95

**Ausgewählte Vorträge
der Karl Rahner Akademie**

* diese Vorträge können im
Internet abgerufen werden
www.kath.de/akademie/rahner



Bezug durch die
Karl Rahner Akademie
Jabachstraße 4-8
50 676 Köln
Fon 0221-23 42 22
Fax 0221-24 93 30
eMail
Karl.Rahner.Akademie
@t-online.de

*** Amery, Carl**

Das Kreuz und die Macht

Corona Bamberg

Christliche Spiritualität am Ende
des zweiten Jahrtausends

Biser, Eugen

Fallen wir ins Nichts?

Böckle, Franz

»Humanae vitae« als Prüfstein
des wahren Glaubens?
*Zur kirchenpolitischen
Dimension moraltheologischer
Fragen*

Braun, Edmund

Plädoyer für Diskursethik

ders.

Gegenseitigkeit
als konstitutives Element
der Vernunft

Burckhart, Holger

Geschichte der Philosophie als
Geschichte des Denkens

ders.

Warum moralisch sein?

Devaux, André-A.

Simone Weil und das
Christentum

Dirscherl, Erwin

Sakramente: Symbole der Seele
oder Instrumente der Gesell-
schaftsveränderung?

Göpfert, Michael

Religion im Vorübergehen
Urbanes Christentum

Höfer SJ, Alfons

Einsatz für Glauben und
Gerechtigkeit
*Die Arbeit der Orden
in der Welt*

*** Hünermann, Peter**

Papstamt und Petrusdienst
*Ein dringliches innerkirchliches
und ökumenisches Problem*

*** Jüngel, Eberhard**

Der »Kruzifix-Beschluß«
*Staat Kirche und Gesellschaft
in theologischer Perspektive*

Kämpchen, Martin

Das indische Christentum

Kaiser-Ei-Safti, Margret

Robert Musil, der Dichter und
der Psychologe

Kasper, Walter

Gibt es das christliche
Menschenbild?

Lehmann, Karl

Karl Rahner - Ein Leben für
Theologie und Kirche
ders.

Karl Rahner zum Gedächtnis
(90. Geburtstag)

Metz, Johann Baptist

Fehlt uns Karl Rahner? oder:
Wer retten will, muß wagen

Merklein, Helmut

Das paulinische Paradox
des Kreuzes

Mittelstraß, Jürgen

Brauchen wir einen neuen
Bildungsbegriff?

**Müller, Monika
Trauer**

Peter OP, Tiemo Rainer

Evangelische Räte
*Verrat am Menschen oder
Herausforderung?*

ders.

Politische Spiritualität

*** Petzel, Paul**

Mahnmale
Zur Ästhetik des Erinnerens

Post, Werner
Transzendenz als Schranke

Schmitt, Karl Heinz
Verdunstet der Glaube in
unseren Gemeinden?

Splett, Jörg
»Seit ein Gespräch wir sind ...«
*Der Mensch als
dialogisches Wesen*
*** ders.**
Weltethos - doch wie?

Thierse, Wolfgang
Bewährungsproben für
deutsche Politik

Ulrich, Peter
Die Wirtschaft in einer
wohlgeordneten Gesellschaft
*eine wirtschaftsethische
Perspektive*

*** Vogel, Hans-Jochen**
Der »Kruzifix-Beschluß«
*Staat Kirche und Gesellschaft
in politischer Perspektive*

*** Vorgrimler, Herbert**
Gott als »absolutes Geheim-
nis« *Zur Kritik eines vergegen-
ständlichenden Gottdenkens*
*** ders.**
»Erlöse uns von dem Bösen«
*Die Aktualität
einer Vaterunser-Bitte*

*** Wacker, Bernd**
»Die wahre Einheit aller
Gegensätze«
*Zum Spätwerk von
Joseph Görres*

Zulehner, Paul M.
Der unheilbare Gottesbedarf
des Menschen