

Woher kommt das Böse?

Dogmatische Überlegungen zur Theodizeefrage in der Neuzeit

Von Gerhard Ludwig Müller

Das Christentum hat auf die menschheitliche Urfrage nach der bedrohenden und zersetzenden Gewalt des Bösen bekanntlich Antworten entwickelt, die die allgemeine Bewußtseinsstellung der christentümlichen Gesellschaften bis weit in die Neuzeit hinein beherrscht haben. Erst die fortschreitende Säkularisierung des Geisteslebens hat ihre fraglose Geltung erschüttert.¹

Die Stellung zum Bösen ist dem christlichen Glauben aber nicht ein beiläufiges Moment, das mit ihm selbst im Kern nichts zu tun hätte. Denn eine Religion, in deren Mitte die Botschaft vom Reich Gottes und der Erlösung von Krankheiten und Leiden, sowie die Entmächtigung der Dämonen steht — so deuten die synoptischen Evangelien summarisch das messianische Auftreten Jesu (vgl. Mt 4, 23-25 par.) — muß notwendig auch ihre Gegenmomente zum Thema machen: die persönliche Sünde, den Verlust der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott in der Gnade und die Verstrickung des Menschen in ein menschheitliches Schuldgeflecht schon vor aller individuellen Entscheidung (Erbsünde), die Bedrohung durch kosmisch-übergreifende Unheilsstrukturen gottfeindlicher Mächte und Gewalten (Teufel und böse Geister) und schließlich die die Identität des Menschen auflösenden Erscheinungen des leiblichen Zerfalls, der Leiden, die oft jedes menschliche Maß übersteigen, schließlich die Abgründigkeit des Nichts im Sterben.

Da die Antworten des Christentums auf die Frage des Bösen nicht einfach nur vorläufig von der Religion verantwortet wurden und im Prinzip auch an andere Instanzen weitergeleitet werden können, wird offenbar, daß eine Auseinandersetzung mit der Realität des Bösen zu den zentralen Einsichten der christlichen Deutung des menschlichen Daseins überhaupt hinführen wird. Dabei treten alle Dimensionen des Menschen ins Blickfeld: seine Verwiesenheit auf Transzendenz, seine Personalität, seine sozial und leibhaft-materiell verfaßte Natur.

¹ Einen Überblick zur Fragestellung aus neuerer philosophischer und theologischer Sicht bieten: W. Kasper u. K. Lehmann (Hrsg.), *Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1978; R. Schnackenburg (Hrsg.), *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche* (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 9), Düsseldorf 1979; L. Oeing-Hanhoff u. W. Kasper, *Negativität und Böses* (= Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 9), Freiburg-Basel-Wien ²1981, 148-201; A. Görres u. K. Rahner, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg-Basel-Wien ⁴1984; O. Marquard, *Art. Malum I.*: HWP 5, 652-656; A. Hügl, *Art. Malum VI.*: ebd. 681-706. H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie* (= Grundzüge 62), Darmstadt 1985.

1. *Der Einsatzpunkt einer theologisch-dogmatischen Fragestellung*

Wenn die Theologie das Ganze der christlichen Antwort zur Sprache bringt, dann zeigt sich, daß sie aus einer anderen Richtung an die Erscheinung des Bösen herantritt als die empirischen Wissenschaften.

Ihre Aufgabe ist es nicht, bei noch offenen Fragen der natürlichen Wissenschaften in die Bresche zu springen oder auf der Basis der empirischen Methode einen eigenen Bereich neben ihnen zu bearbeiten und ihre Ergebnisse in eine Synthese einzubringen. In dieser Richtung der Erfassung, Beschreibung und Verknüpfung der Phänomene kann der Theologe gegenüber dem Soziologen, Psychoanalytiker, Historiker, Politologen oder auch dem Dichter nicht mit einem »Plus« an gegenständlichem Wissen auftreten. Auf dieser Ebene begreift er sich eher als einen Lernenden, wobei die Ergebnisse der natürlichen Wissenschaft den Glauben zwar nicht begründen können, jedoch der Theologie hilfreich sind bei der geistigen Gestaltung und sprachlichen Vermittlung der Inhalte der Verkündigung.²

Der Theologe tritt als Dialogpartner erst in Erscheinung, wenn die verschiedenen Erkenntnisse der Verhaltensforschung, der Gesellschaftsanalyse, der Humanbiologie, der Kosmogonie zu abschließenden Totalitätsantworten über das Sein der Wirklichkeit und das Wesen des Menschen zusammengeschlossen werden. Hier kann es zu Spannungen kommen zwischen Glaubensanschauungen und Ergebnissen empirischer Wissenschaft. Man muß jedoch differenzierend hinzufügen, daß sie weniger die eigentlichen Daten und Fakten betreffen, als vielmehr die aus ihnen abgeleiteten Formen von Philosophie, Metaphysik und Weltanschauung, die sich nur darum als wissenschaftlich bezeichnen, weil sie vermittels empirischer Forschung die Totalität des Sinns der Wirklichkeit anzuzielen versuchen.

2. *Blick auf die theologisch-philosophischen Prämissen neuzeitlicher Naturwissenschaft*

Man übersähe ein wesentliches Charakteristikum neuzeitlicher Naturwissenschaft, wenn man sie schlechthin als wertneutrale Erkenntnis der Erscheinungen der Natur und ihrer Gesetze unter dem Kriterium der empirischen Nachprüfbarkeit begreifen wollte. Der abendländische Mensch beschritt vielmehr aus metaphysischen und theologischen Gründen den Weg hin zur »Natur«, um sich in ihrem Spiegel selbst zu erkennen. Denn aus verschiedenen Gründen war die Bestimmung des Menschen von der Offenbarung her in eine Vertrauenskrise geraten. Gott sollte nicht mehr primär durch das Buch der Heiligen Schrift und durch sein heilsgeschichtliches Wirken begriffen werden. Die Natur

² Zur Verhältnisbestimmung von natürlichen Wissenschaften und Offenbarungstheologie ist an die Einsicht Thomas' von Aquin, S. c. g. II, cap. 3 zu erinnern, daß ein Irrtum über die Dinge der Schöpfung auch zu einem Irrtum über Gott führen kann, weil ja Gott von uns nicht durch seine Wesenheit, sondern durch die Welt erkannt wird, sofern sie ein verweisendes Gleichnis zu Gott hin ist, von dem sie herkommt.

wurde zu dem Buch, in dem der Schöpfer seine Absichten am reinsten kundgab. Es kam darauf an, seine Handschrift in diesem Buch, der Natur, zu entziffern. Diese eigenartige Form einer Physiko-Theologie bestimmt den weiteren Gang der abendländischen Geistesgeschichte. Gott wird nicht mehr prinzipiell durch sein heilsgeschichtliches Wirken begriffen, sondern durch die Vielfalt der Erscheinungen der Natur, durch die er sich vergegenwärtigt. Wo die Offenbarung überhaupt geleugnet wird, bekommt der Gott hinter der Natur ein entpersonalisiertes Gesicht. Er begegnet eher als der Inbegriff der Totalität und des Abgrundes der Natur.

Hier ergibt sich die große Alternative für die empirische Wissenschaft, ob sie ihre Einzelerkenntnisse und die lebensweltliche Erfahrung unter dem Horizont Gottes ordnet, der sich in Schöpfung und Heilsgeschichte als personaler Partner des Menschen erweist und als unendlicher Geist, der die Welt in ihrer Vielfalt geordnet aus seinem freien Setzungswillen hervorgehen läßt, oder ob sie ihre Ergebnisse in den Horizont eines a-personalen Abgrundes hineinrückt.

Zwei Deutungen der Natur stehen am Anfang einer Entwicklung, die unser heutiges Denken bestimmt. Einmal begreift Thomas Hobbes die Natur (des Menschen) als chaotisch, egoistisch und böse. Hier muß die Gesellschaft ordnend und bändigend eingreifen. Zum anderen versteht Jean-Jaques Rousseau die Natur im Ursprung als gut. Der Mensch ist lediglich durch die Zivilisation degeneriert und von der Gesellschaft verdorben. Der Gedanke der bösen Natur, der Wolfsnatur des Menschen muß weiterführen zu einer Substantivierung und Positivierung des Bösen. Es gibt ein naturhaft Böses, ein mit dem Wesen des Menschen gegebenes Prinzip des Bösen, eine noch vor der freien Zustimmung liegende Hinneigung zum Bösen (I. Kant).

Die Idee der Naturgüte des Menschen und seiner nur durch Überlagerungen bedingten Entgleisungen dagegen muß letztlich zu einer Entwirklichung des Bösen führen. Gerade im Bösestun ist der Mensch nicht der verantwortliche Täter seiner Taten, sondern nur fremdgesteuert. Das Böse ist daher Ausdruck einer unterentwickelten Gesellschaftsordnung (K. Marx), die Erfindung einer Sklavengesinnung, über die sich der Freie erhebt (F. Nietzsche), oder die Explosion des beschädigten Triebgrundes (S. Freud). Mit der Beseitigung der Dysfunktionalitäten kann das Böse darum nur als ein »sogenanntes Böses« (K. Lorenz) in den Blick treten.

Gegenüber all diesen Antworten, die auf die Totalität der Wirklichkeit hinzielen, kann die Theologie nicht an einzelnen Punkten Widerspruch anmelden. Sie muß vielmehr ihrerseits eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit ins Spiel bringen. Indem die christliche Theologie das Böse mit der Ethik, d. h. der Freiheit des Handelns, in Beziehung setzt, werden sich auch tiefreichende Unterschiede in der Frage nach der Bewältigung des Bösen einstellen. Im Streit um die Deutung des Bösen sieht sich die Theologie also nicht nur als die Sachwalterin Gottes, um ihn von der Verantwortung für das Böse zu entlasten, also die Theodizeefrage zu betreiben, sondern sie versteht sich auch als Anwalt des Menschen, insofern durch das Festhalten an seiner Freiheit und der Verantwortlichkeit für seine Taten gerade seine Personalität gesichert wird. Denn in der Auflösung der personalen Selbstständigkeit in einen blinden Triebgrund, in ein universales Naturgeschehen und einen Gesellschaftsprozeß wird der Mensch vergegenständlicht und als bloßer Modus oder zufällige Konkretion an einer ihn verschlingenden Totalität ent-wesentlicht. In der christlichen

Weltauffassung ist es gerade die personale Insichständigkeit und Freiheit der geschaffenen Person, die auch vor einer Auflösung in eine göttliche Allnatur bewahrt.

3. *Das Böse in der Gesamtdeutung der Wirklichkeit*

1. Der heilsgeschichtliche Weg

Die Frage nach Gut und Böse kann nicht aufgeworfen werden, ohne daß der Mensch insgesamt zur Disposition steht. Den Menschen als ganzen glaubt die Theologie aber nicht zur Sprache bringen zu können, ohne daß von Gott die Rede ist. Sie bezieht mit dem Hinweis auf Gott jedoch keine Position, die einem Denken prinzipiell unzugänglich bleibt, das nur die Verifikation am Gegenstand als Kriterium seiner Aussagen gelten läßt. Die Theologie glaubt zeigen zu können, daß in der geistigen Natur des Menschen schon eine transzendente Offenheit zu erkennen ist als Bedingung aller gegenständlichen Erkenntnis. Diese unabschließbare Offenheit auf das Sein und den Sinn von Sein kann als Drehpunkt dienen für die Vermittlung zwischen einer Antwort, die aus dem Seinsgrund her sich erschließt, und einer Antwort aus der gegenständlichen Erfahrung des Menschen, die er systematisch und methodisch reflektiert ordnen kann. Das gegenständliche Denken sucht eine möglichst exakte Beschreibung und Erklärung der Phänomene und gegebenenfalls Möglichkeiten, sie praktisch zu bewältigen. Der transzendentalen Offenheit jedoch ist zuerst die Haltung des Wartens und Hörens zugeordnet. Wenn Gott aus der unergründlichen Tiefe der Wirklichkeit sich dem Menschen erschließt, geht es nicht zuerst darum, dem Menschen gegenständliches Wissen zu vermitteln und Zusammenhänge des Naturgeschehens zu erklären. Vielmehr trifft als Modell einer solchen Begegnung Gottes mit dem Menschen nur die *Dramatik eines Handlungsgefüges* zu. Theologisch formuliert heißt dies: Umfassende Wirklichkeit erschließt sich nur als die Geschichte Gottes mit der von ihm ins Sein gesetzten Welt, besonders aber mit den Hauptakteuren des Dramas, den geistigen und freien Geschöpfen, die durch die Möglichkeit, in Aktion treten zu können, zu wirklichen Mitspielern auf der Bühne der Geschichte werden, und nicht nur als Zuschauer und Statisten dabeistehen bzw. nur leblose Puppen darstellen, die wie Marionetten bewegt werden.³

In diesem dynamischen Entwurf eines Dramas des Heiles begegnet aber auch das Widrige, das Negative und Chaotische.

Im Lichte dieser heilsgeschichtlichen Sicht geht nun der Sinn einer Rede von der Güte Gottes auf. Güte Gottes ist keine sachhafte Aussage über ihn. Gottes wesenhafte Güte erweist sich gerade im Drama der Begegnung. Er handelt als Schöpfer und Herr. In dieser Aktion erkennen sich die Geschöpfe zu Subjekten ihres eigenen Tuns erhoben. Insofern sie an Gottes Sein und Güte Anteil empfangen haben, wird ihr Leben zu einem unbegrenzten Vollzug der Kommunikation mit ihm, was wir die Liebe nennen. Das Böse, das in

³ Aus dem Charakter der Welt als Schöpfung Gottes und der Personalität des Menschen als freier Geistnatur kann nur folgen, daß die Welt anthropozentrisch und der Mensch theozentrisch zu begreifen ist. Vgl. Thomas, S. c. g. III, cap. 22.

dieser umfassenden Dramatik des Heils und des Lebensaustauschs mit Gott anzusetzen ist, meint nicht zuerst dieses oder jenes Versagen, die eine oder andere geringe Sinnwidrigkeit, das bloße mutwillige Übertreten einer uns zur Prüfung gesetzten Schranke.

Ursache und Folgen des Bösen reichen in eine tiefere Wurzel hinab. Die einzige Wurzel des Bösen besteht darin, daß sich der Mensch aus der ihm eigenen Sinnrichtung herausdreht und damit den Schlußakt des Dramas verfehlt, nämlich die Einigung mit Gott als Teilhabe an seiner Liebe.

Gehört zwar die vollzogene Einheit mit Gott in Liebe nicht schon zur Natur des Menschen selbst — der Mensch ist zuerst Geschöpf und dann Begnadeter —, so ist die Natur dennoch gerade durch ihre Offenheit auf die mögliche Selbstzusage Gottes bestimmt. Darum muß sich der vom Menschen verschuldete Rückzug Gottes aus der den Menschen erfüllenden übernatürlichen Gemeinschaft der Gnade auch auf die Natur des Menschen nachhaltig auswirken. Im Hinblick auf diese Folgen der Sünde sprach das Konzil von Trient von einer nachhaltigen Veränderung des Menschen nach Leib und Seele zum Schlechteren, die nach dem Verlust der Urstandsgnade eingetreten ist.⁴ Sie zeigen sich in einer Schwächung der organischen Einheit des geistigen und materiellen Prinzips, in einer Dysfunktionalität der in organischer Stufung auf den Menschen hingeorordneten unter-geistigen Wesen. Irrtümer des Verstandes, Unfähigkeit des Willens, sich durch das Gute auf Liebe hin festzumachen, die Verselbständigung der sinnlichen Antriebskräfte, Blendung durch die Einbildungskraft, Zerfall der Sozialformen, Aufstand der materiellen Kräfte der Schöpfung gegen den Menschen bewirken das Böse in seinen Folgen als Ignoranz, Destruktion, Aggression, Chaos und Dämonie.

All diesen auflösenden Tendenzen vermag der Mensch letztlich nicht zu steuern durch einen bloßen Rückgang auf seine Natur, die Hoffnung auf eine evolutive Selbstaufhebung des Negativen, oder die Diktatur einer gewaltsamen Erziehung zum Guten.

Der Mensch muß vielmehr seinen transzendentalen Einheitspunkt wiedergewinnen. Dies kann ihm aber nur geschenkt werden, wenn Gott als der wahre Regisseur und Hauptakteur von neuem die Bühne der Weltgeschichte betritt und im letzten Akt des Dramas heilend und erlösend sich dem Menschen mitteilt, und sich zum innersten Grund und Prinzip, zur Mitte und Einheit des Menschen und der Menschheit macht. Dieser letzte Akt heißt aber Ankunft des Reiches Gottes, Annahme der Menschheit in seinem Sohn Jesus Christus und Ausgießung der Liebe Gottes in unsere Herzen, durch den Heiligen Geist Gottes, der uns gegeben ist (Röm 5, 5).

Vor unseren Augen enthüllt sich ein Drama in den Akten der Schöpfung, der gnadenhaften Einheit mit Gott, des Verlustes Gottes in der Verweigerung vor ihm, der Neubegründung des Menschen und der geschichtlichen Durchsetzung des Heiles Gottes. Das Finale steht freilich noch aus. Vor dem Finale aber findet sich der Christ in seinem Wirkraum des Dramas wieder. Gott hat sich ihm neu mitgeteilt und ihn zu einer neuen Schöpfung gemacht. Aber gegen die alte Natur und die bleibende Schwäche bis zu seinem Tode (Konkupiszenz), in dem er seine neue Natur erst in ihrer Endgültigkeit gewinnt, muß er sich aktiv im Engagement seiner ganzen Freiheit antwortend auf Gott hin verfügen. Das mögli-

⁴ Vgl. DS 1511.

che Böse ist auch hier kein noch nicht eliminiertes Teil seiner Natur, sondern es entsteht erst aus der Weigerung des Willens, sich auf das Neue Sein hinzuordnen, in dem sich Gottes Güte dramatisch-heilsgeschichtlich verkörpert (Inkarnation, Kreuz und Auferstehung).

Diese Weigerung des Willens zur Selbsttranszendenz auf das Gute hin, in dem Gott erscheint, — Augustinus nennt sie die Begehrlichkeit, in der der Mensch seine geistigen und sinnlichen Strebekräfte um sich kreisen läßt — muß in einem heilsgeschichtlich-dramatischen Denken sich als die wahre Wurzel aller Übel enthüllen. Ihr steht die Liebe als Wurzel alles Guten gegenüber.⁵

2. Die Transformation des heilsgeschichtlichen Ansatzes in die neuzeitliche Theodizeefrage

Die heilsgeschichtliche Einordnung des Bösen, der Sünde und ihrer leidenschaftlichen Folgen vermag zu zeigen, daß hier die theoretisch-abstrakte Frage »Wie kann der gute Gott das Leiden seiner Geschöpfe zulassen?« nicht am Platz ist. Diese Frage in dieser Gestalt gehört zu einem andern Gottesbild, in dem Gott und Mensch nicht dramatisch-geschichtlich aufeinander bezogen sind, sondern durch das statische Gegenüber: »Hersteller und Werk«. ⁶ So entsteht die eigentümliche Theodizee-Frage seit dem 18. Jahrhundert (P. Bayle), die Kant in die Form gekleidet hat als »die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen der Welt gegen jene erhebt.«⁷

Dieser Ansatz bei einer Vermittlung von abstrakten Gottesprädikaten Weisheit, Allwirksamkeit, Güte mit konkreten Tatbeständen in der Welt führt unentrinnbar zur Alternative, daß man einen Verantwortlichen für das Übel sucht und ihn entweder in Gott allein oder im Menschen allein, bzw. in einer gewissen Mischung findet, oder es kommt zu Versuchen, Gott oder den Menschen angesichts der Übel zu entlasten oder zu rechtfertigen. Es ist leicht zu spüren, wie fremd in Sprache und Denkweise diese Konzeptionen dem biblisch-heilsdramatischen Gottesbild sind.

⁵ Vgl. Augustinus, Sermo 350,1,1 (PL 39,1534): »Sicut enim radix omnium malorum est cupiditas, ita et radix omnium bonorum est caritas.«

⁶ Es ist in der Lehre von der göttlichen Natur und den göttlichen Eigenschaften auf den fundamentalen Unterschied zwischen der Hochscholastik (vgl. etwa Thomas, S. th. I, q. 2-26) und der rationalistischen Metaphysik des 18. Jahrhunderts hinzuweisen. Letztere ist wesentlich bestimmt durch die fortschreitende Verbegrifflichung des Seins. In einer univoken Auffassung des Seins wird Gott zum höchsten Seienden und damit metaphysisch vergegenständlicht. Gott ist nicht mehr Geheimnis wegen der prinzipiellen Unerkennbarkeit seines Wesens, das nur per analogiam durch die Repräsentation seiner Wirkungen in der Welt erkannt wird. Die Güte Gottes wird hingegen bei Thomas nicht erfaßt, wie sie in Gott selbst subsistiert, sondern nur sofern sie im Geschöpf mittels einer gewissen Partizipation zur Darstellung kommt. Es bleibt eine unendliche Disproportion zwischen Gott und Welt. Dies verbietet, die Güte Gottes und die der Welt mitgeteilte Güte unmittelbar miteinander zu verrechnen, indem etwa aus einem allgemeinen (moralischen) Begriff des Guten heraus die Wirklichkeit der Güte Gottes verfügbar gemacht wird oder die Mischung des Guten und des Bösen in der faktischen Welt in den Schöpfer der Welt hineinprojiziert wird.

⁷ I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee: Werke in zehn Bänden 9, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 21968, 105.

Die Geschichte der Theodizee- und Anthropodizee-Problematik hat die möglichen Konsequenzen dieses Denkens freigelegt. G.W. Leibniz sieht die reale Welt als die beste aller möglichen Welten an, die Gott überhaupt schaffen konnte, wenn Gott das seinhaft von ihm Verschiedene hervorbringt nach dem Prinzip »*bonum diffusivum sui*«. Die Übel teilt er in drei Kategorien ein: das metaphysische (Endlichkeit), das physische (Leiden) und das moralische (Sünde). Ein Beispiel illustriert dies: ein Stein hat den Mangel, daß er nicht sehen kann aus seiner Natur. Bei einem Blinden ist Mangel der Sehkraft Leiden, bei der Tat, die einen Menschen der Sehkraft beraubt, ist es Sünde.

Mit der Endlichkeit ergeben sich gewisse Beschränkungen und Unvollkommenheiten, die sich im Gegensatz zur Vollkommenheit Gottes notwendig einstellen, weil Gott allein vollkommen ist. Zwar ist Gott jedem Seienden vollkommen gegenwärtig, aber doch nur nach der begrenzten Aufnahmekraft der Einzelnaturen. Hieraus entsteht auch die Ordnung der Welt Dinge zu einem gegliederten Ganzen. Gott, der alles bewirkt, ist so nicht die Ursache der Unvollkommenheiten, aber er läßt sie notwendig *begleitungsweise* zu. Diese Unterscheidung von Verursachung und Zulassung kommt nun aber erst bei den andern Arten von Übeln voll zum Tragen. Gott läßt wegen der Freiheit und der Moralordnung die Sünde als moralisches Übel zu, wie auch als dessen Folgen das physische Übel. Als Leiden ist es Strafe für die eigene Sünde. Oder dem Unschuldigen dient das Leiden als Prüfung, Besserung und Bewährung. Insgesamt dienen aber auch die Übel teleologisch und instrumental der Darstellung der Welt als der besten aller möglichen.⁸

Dieser optimistischen Sicht stellt Voltaire den Zweifel entgegen, ob ein allgemeines Gutes zusammengesetzt sein könne »aus der Gicht, aus Verbrechen und Leiden aller Art, aus Tod und Verdammnis.«⁹ Voltaire glaubt Gott nur rechtfertigen zu können, wenn er die göttliche Macht gegenüber den Übeln eingeschränkt findet.

Systematisch ergibt sich das Dilemma, daß der gute Gott, wenn er allmächtig ist, das Leiden verhindern müßte, oder daß er, wenn er es nicht verhindert, nicht gut und allmächtig ist, bzw. überhaupt nicht existiert.

So erhebt sich in der Neuzeit ein einziger Chor des Aufschreis gegen Gott, der das Leiden nicht verhindert. Wie kann der gütige Gott Auschwitz, Gulag, Flutkatastrophen, Erdbeben zulassen, warum bleibt er untätig, wenn eine Mutter von vier Kindern an Krebs stirbt, wenn Kinder von Napalm verbrannt werden oder krank und verstümmelt auf die Welt kommen? Erscheint hier das Wort von der »Zulassung des Übels« nicht eher als ein Hohn auf die Opfer; ist das Zulassen von Bösem, obwohl man es verhindern könnte, nicht eher Ausdruck eigener böser Gesinnung oder gar der Mittäterschaft? Darum schleudert A. Camus im Namen der Menschheit seine enttäuschte Liebe Gott entgegen: »Ich habe eine andere Vorstellung von der Liebe. Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden.«¹⁰ So scheint nach Nietzsche die einzige Entschuldigung Gottes darin zu bestehen, daß er nicht existiert.¹¹ Das mit

⁸ G. W. Leibniz, Die Theodizee (= PhB 71), Hamburg ²1968, 113.

⁹ Voltaire, Art. Bien, tout est bien: Dictionnaire philosophique I: Oeuvres Complètes 7, Paris 1874, 258. Vgl. ders., Candide, ou l'Optimisme, Cap. VI: Oeuvres Complètes 8, Paris 1875, 381.

¹⁰ A. Camus, Die Pest, Hamburg 1950, 176.

¹¹ F. Nietzsche, Ecce homo (Warum ich so klug bin 3): Sämtliche Werke 6, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Berlin 1980, 286.

einem gütigen Gott nicht zu versöhnende Leiden wird nach dem berühmten Wort G. Büchners zum »Fels des Atheismus«.¹²

Das grundsätzlich Problematische der neuzeitlichen Theodizeefrage besteht aber nicht nur, wie wir schon zu zeigen versuchten, im Rückfall hinter das heilsgeschichtliche Denken. Theologisch muß auch kritisiert werden, daß Gott gleichsam zu einer Funktion an der Welt wird. Gott wird verwechselt mit einem Erklärungsgrund für die Vielfalt der Erscheinungen, er wird physikotheologisch zu einer These, die sich zu einer Hypothese zurückentwickelt, wenn man die Phänomene der Physik anders erklären kann. Vergessen ist hier eine grundlegende Einsicht der Schöpfungslehre, daß Gott nicht durch seine Relation auf die Welt bestimmbar wird.¹³ Gott ist in sich und für sich und aus sich, ohne alle Welt. Er ist weder das Andere zur Welt als Gegensatz (*aliud*) noch das Nicht-andere als Einheit (*non-aliud*). Um in der Frage eines Zusammenhangs von Gott und Übel in der Welt einen Schritt vorwärts zu kommen, ist darum in einer metaphysischen Besinnung zuerst auf die den heilsgeschichtlichen Ansatz bedingende Beziehung der Welt zu Gott zurückzugehen. Bei Variationen im einzelnen lassen sich drei Grundtypen der Auffassung der transzendentalen Beziehung der Welt zu Gott erkennen: der Monismus, der Dualismus und die Idee der Schöpfung von Welt in relativer Eigenwirklichkeit, Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit.

3. Drei metaphysische Grundmodelle der Beziehung von Welt auf Gott

1. Die Antwort des Monismus

In dieser Sicht kommt der Schöpfung kein Eigenstand zu. Die Welt ist vielmehr nur ein Modus, eine bloße Erscheinung des Unendlichen in einer anderen Form. Der einende Grund aller Vielfalt der Welt ist Gott selbst. Er ist das Sein aller Wesen. Auch das, was wir Böses nennen, geht aus dem gleichen Grund wie das Gute hervor. Gott erhält so ein Doppelgesicht. Züge des Dämonischen scheinen auf seinem Gesicht zugleich mit den Zügen der sich schenkenden Güte auf. In gewisser Weise kommt auch eine monistische Sicht zum Vorschein, wenn man annimmt, Gottes Herrlichkeit und unendliches Licht werfe notwendig einen Schatten, wenn es sich an der endlichen Schöpfung bricht; oder, wenn das Böse notwendig wird, damit an ihm das noch ungeschieden in sich ruhende allgemeine Gute stufenweise sich zu einer harmonischen Vielfalt hinaufdifferenziert. Hegel begreift das Übel und Böse als ein dialektisches Moment an der Schöpfung, einer Entäußerung Gottes, der sich erst im Durchgang durch die Natur als dem anderen seiner selbst in seiner entfalteten Göttlichkeit gewinnt. Verwandte Gedanken klingen gelegentlich auch bei Teilhard de Chardin an, wenn er die Umwege, die Leiden und Sünden mit statistischer Notwendigkeit sozusagen als die Kehrseite einer sich evolutiv entfaltenden Schöpfung zu sehen lehrt.

¹² G. Büchner, *Dantons Tod* III,1, Paris 1953, II2.

¹³ Vgl. Thomas von Aquin, *S. th. I q. 6 a. 2 ad 1*; *S. c. g II, cap. 12*.

Das Böse geht dabei nicht direkt auf Gott zurück. Gott kann aber die Güte nur im Prozeß der sich entwickelnden Schöpfung verwirklichen, wenn er sich sozusagen des Übels als Instrument bedient.¹⁴

2. Die Antwort des Dualismus

Der Dualismus als die geschichtlich mächtigere Position war vielleicht der schärfste Gegenspieler, der dem Christentum je erwachsen ist. Der metaphysische Dualismus in seinen bedeutenden Formen (Manichäismus, Priszillianismus, Katharertum) will den guten Gott radikal vom Vorwurf entlasten, mit den Übeln der Welt in Verbindung zu stehen. Er nimmt darum neben dem guten Urprinzip ein gleichursprüngliches böses, schöpferisches Prinzip an. Aus dem guten Prinzip gehen die mannigfachen Naturen des Guten hervor, aus dem bösen Prinzip die eigenen Gestalten und Wesen des Bösen. Sie treffen sich auf der Bühne der Welt zum unversöhnlichen Streit um die Herrschaft. Dabei geht die Trennungslinie mitten durch den Menschen. Sein höheres Prinzip, der Geist, geht auf den guten Gott zurück; seine Leibhaftigkeit, die Materie, ist verwirrender Schein und geht auf das Böse zurück. Erlösung vom Bösen heißt nun konsequent frei werden vom Leiblichen, vom Äußeren der sinnlichen Welt. Dies ist der faszinierende Weg religiöser Selbstverwirklichung durch Befreiung von der Erdschwere der erscheinenden Welt. Diesen Weg kann man nicht mit der christlichen Askese verwechseln, selbst wenn sie sich seit Paulus gelegentlich dualistischer Begrifflichkeit bedient.¹⁵ Denn hier geht es nicht um Erlösung von der Materie, sondern um die Erlösung zur Materie, so daß sie ganz der personalen Selbstverfügung auf das Gute hin dienstbar wird aufgrund der fundamentalen Anthropozentrik der untergeistigen Kreaturen.

3. Das Modell der eigenwirklichen Schöpfung

Diese beiden Lösungsmodelle widersprechen aber radikal dem biblischen Gottesbild. Gott ist weder der Urheber des Bösen noch muß er sich die Wirklichkeit mit einem Gegengott teilen.¹⁶

Die Kirche bekennt sich aufgrund der Selbsterschließung Gottes zur wesenhaften Güte Gottes, die er der Welt mitteilt, damit wir an seiner Entschlossenheit zu sich selbst teilhaben und ihn als Ziel durch unser Handeln gewinnen.¹⁷ Die Welt geht aus dem freien und auf nichts anderes als Gott selbst zurückzuführenden Willen des Schöpfers zu seiner

¹⁴ In einer endlichen Wirklichkeit muß es aber trotz aller ontologischen Gutheit der Dinge auch solches geben, das seiner Natur nach auch Übel erleiden kann (z. B. die Beutetiere), um so das Gut des andern verwirklichen zu können. Würde nämlich am Zusammenwirken der Zweitursachen jedes Übel ausgeschlossen, dann gäbe es auch keine Selbsthinordnung auf das Gute, was ein größeres Übel wäre. So verwirklicht sich erst das Gut der Geduld der Frommen im Übel der Verfolgung. Vgl. Thomas von Aquin, *Comp. theol. I*, cap. 142.

¹⁵ Zur gnostisch-dualistischen Herkunft des Begriffspaares »Pneuma-Sarx« (freilich ohne die sachliche Übernahme gnostischer Gedanken) vgl. W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7, 17-8, 39* (= Kohlhammer-Taschenbücher 1021), Stuttgart 1980. 75-78.

¹⁶ Vgl. Augustinus, *De lib. arb.* 1, 1 (CCL 29, 211): »... utrum Deus non sit auctor mali?« Thomas von Aquin, *S. th. I q. 49 a. 2*: »utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali?«

¹⁷ Vgl. Thomas v. Aq., *S. c. g. I*, cap. 75.

Schöpfung hervor. Da Gott die Welt nicht braucht, um zu sich selbst zu kommen, kann er der Welt den Charakter der Eigenwirklichkeit mitteilen. Die Dinge sind nicht Erscheinungsformen Gottes. Sie sind in sich gegründet und befestigt, so daß sie Zentrum ihrer Eigentätigkeit werden können.

Das Böse, in welcher Gestalt auch immer, aber hat keine eigene Natur und Wesenheit, die im Schöpfungsakt zu einer individuellen Substanz ermächtigt würde. Was daher böse genannt wird, tritt nur ins Dasein in Bezug auf solche Wesen, die ihrer selbst mächtig sind im Urteilen und Handeln. Es kann nur zur Sprache kommen in Beziehung zum höchsten Gut der geschaffenen Welt: der endlichen Freiheit personaler Geister. Weil das Böse kein Etwas ist, hat es nur Wirklichkeit an einer Tätigkeit oder Untätigkeit im Gegenüber zu einem zu erstrebenden Wert.

Dies war die epochale Antwort des Glaubens auf die Frage »Unde malum?«¹⁸ Das Böse existiert nicht in der Fülle seines eigenen Wesens, es besteht nur an einem Guten als dessen Mangel und Verneinung.¹⁹ Thomas von Aquin hat präzisierend hinzugefügt, das Nichtsein des Bösen bringt seine zerstörende Kraft, seine gottwidrige und menschenfeindliche Richtung nur hervor im Hinblick auf ein seinsollendes Gut (*privatio boni debiti*) und die Vollendung des Seins in Gott.²⁰

Die Not des Denkens, das Böse irgendwie zu erfassen, findet sich aber noch nicht überwunden. Denn wenn Gott auch in keiner Weise als Urheber des Bösen und des Übels der Verantwortung nach gedacht werden kann, so bleibt doch (noch?) die Frage, wie die Allwirksamkeit Gottes und seine welterhaltende und -leitende Tätigkeit mit der Tatsache wahrer Ursächlichkeit freier endlicher Personen zu verbinden ist. Erst so vermögen wir das »Geheimnis des Bösen« (1 Thess 2, 7) noch näherhin abzugrenzen.

5. Der Möglichkeitsgrund des Bösen in einer guten Schöpfung

Nach Thomas von Aquin kann man nicht sagen, daß die reale Welt die beste aller möglichen ist, die Gott überhaupt hervorbringen konnte.²¹ Denn so sehr die Welt in ihrem Sein, ihrer Ordnung und Güte gleichnishaft auf Gott verweist, so besteht dennoch eine unendliche Disproportion zwischen Gott und Welt. Die Welt weist zwar eine Ähnlichkeit

¹⁸ Vgl. Thomas v. Aq., S. c. g. III, cap. 71.

¹⁹ Augustinus, Ench. 3, 11 (CCL 46, 53).

²⁰ Vgl. Thomas v. Aq., S. c. g. III, cap. 6 u. 19; Comp. theol. 117 u. 119. Die Meinung, eine Beschreibung des Bösen als Mangel am Guten und so als ein Nichts (wegen der Einheit von *ens* und *bonum*) führe zu einer Verharmlosung des Bösen, geht an der Sache vorbei. Hier steht nicht die affektiv spontane Reaktion auf das Böse zur Debatte, das Entsetzen, Abscheu, Ekel und Schauer hervorruft, sondern die Frage nach der metaphysischen Bestimmung des *malum*.

²¹ Das Prinzip »*bonum diffusivum sui*« bedeutet keinen naturhaften Ausfluß des Guten aus Gott, sondern willentliche Teilgabe seines Entschlusses zu sich an das Geschaffene («*volendo se, vult et alia*«). Vgl. Thomas v. Aq., S. c. g. I, cap. 81; S. th. q. 44 a. 1. Weil die Welt als endliche nur begrenzt an Gottes Güte teilhat, kann es per se ein Mehr oder Weniger in der Partizipation geben. Vgl. Thomas v. Aq., De pot. q. 3 a. 16 ad 17: »*universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quae sunt, non tamen respectu eorum quae Deus facere potest.*«

zu Gott hin auf, aber Gott hat keine Ähnlichkeit mit der Welt.²² Die Güte der Schöpfung ist daher nicht schlechthin eine Qualität, die das Wesen Gottes enthüllt, wie er in sich ist. Gottes Güte, die in der Schöpfung aufleuchtet, weil Schöpfung existiert durch Teilgabe am Sein, durch das Gott seine eigene Wirklichkeit vollzieht, ist in Gott in einer Weise erfüllt, die alle Begriffe, Vorstellungen und Maße übersteigt. Gott gibt durch die Schöpfung aber auch teil daran, daß er zu seinem Sein entschlossen ist und sich selbst in seiner unendlichen Güte anzieht. Der endliche Geist, der Mensch kann sich nicht nur einfach als von Gott gemacht erkennen. Er hat vielmehr an Gottes Sein Anteil, sowie daran, daß Gott Wille zu sich ist. In allem Erkannten erkennt der Mensch daher implizit Gott als transzendenten Ursprung aller Wahrheit, und in allem erstrebten Guten erstrebt er Gott als Ziel allen Willens. Freiheit des Menschen heißt daher nicht, unbestimmt zu sein von einer Entscheidung zwischen gut und böse. Mit der geistigen Natur des Menschen verbindet sich ein wesenhaftes Streben auf eine Einheit mit dem Sein schlechthin und auf Gott als dessen Urheber. Dieses umfassende Erstreben des Seins aber läßt das Sein als das Gute aufscheinen.²³

Mit der Schöpfung endlicher Wesen klafft aber eine Differenz auf im aktuellen und existentiellen Vollzug, wodurch der geistige Wille sich in der Dynamik seines Wesens zur Einheit mit dem Guten hin auch versagen kann.

B. Welte bringt die Grundspannung auf den Begriff: »Die Wirklichkeit des Menschen als eines Geistes besteht darin, im Horizonte seines Wesens *sich selbst* zur Verwirklichung anvertraut und aufgegeben zu sein.«²⁴

In dieser Differenz, daß der Mensch in seiner Natur unaufhebbar auf das Gute schlechthin bezogen ist und es im konkreten Einzelguten verwirklicht, und daß der endliche Geist sich darin erst einholt und sich schließlich vollendet, und daß er es dennoch nicht zwanghaft muß, liegt die abgründige Möglichkeit beschlossen, daß der Mensch nicht nur dieses oder jenes falsch macht, sondern sich selbst seinem Wesensziel versagt. Im Bösen gerät der Mensch daher nicht mit irgendwelchen Geboten und Verhaltensmaßregeln in Konflikt, sondern radikal in einen letzten Widerspruch zu sich selbst.²⁵

Den Sprung aber von einem Sich-versagen-Können zu einem tatsächlichen Sich-Versagen vermag kein menschliches Denken mehr aufzuhellen. Das tatsächlich Böse bleibt ein Geheimnis, nicht in dem Sinne, in dem Gott Geheimnis ist, dessen Lichtfülle und Überhelle kein geschaffener Verstand ausschöpfen kann. In der Negativität des Bösen herrschen Dunkel und Schweigen, wie Thomas mit Augustinus sagt.²⁶ Es ist die Nacht, in

²² Vgl. Thomas v. Aq., S. c. g. I, cap. 29.

²³ Vgl. Thomas v. Aq., De ver. q. 22 a. 2: »Deus ... propter hoc quod est ultimus finis appetitur in omni fine.« ebd. ad 2: »ipsum esse est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem primae veritatis.«

²⁴ B. Welte, Thomas von Aquin über das Böse: ders., Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1965, 155-169, hier 163.

²⁵ Wie die Sinnenwesen durch das immanente Gesetz ihrer Natur von Gott bewegt werden, so entspricht es den Vernunftwesen, mittelbar durch göttliche Gebote und Lehren, die sich an seine Freiheit wenden, auf die Güte und die Wahrheit, die in Gott gründen, verfügt zu sein. Vgl. Thomas v. Aq., Comp. theol. I, cap. 143; II, cap. 186.

²⁶ Thomas v. Aq., De malo q. 1 a. 3; Augustinus, De civ. Dei 12, 7 (CCL 48, 362f.).

die kein Licht der Vernunft mehr folgen kann (vgl. Joh 9, 4). Wie verhält sich aber zuletzt das Nicht-Aufzuklärende des faktisch Bösen zu der Wahrheit, daß Gott alles menschliche Wirken trägt?

Gott bewegt alles dem Gesetz seiner Natur nach, so versteht die Theologie die göttliche Allwirksamkeit und seine Lenkung der Geschichte. Die menschliche Natur aber heißt Freiheit.²⁷ Gott bewirkt alles Sein und alle Bewegung als universale Ursache; er kommt aber nicht als einzelner Faktor vor innerhalb der Eigenwirklichkeit der Welt und des Systems ihrer Eigentätigkeiten. Dies gibt den Partikularursachen, den Zweitursachen, besonders der menschlichen Natur als Freiheit einen wahren Raum ihrer Entfaltung. Gott trägt somit das Sein des endlichen Geistes und die Aktivität des Willens, die als solche immer Abbild seines Seins und Wirkens sind, aber er trägt nicht den Defekt, der daraus hervorgeht, daß der freie Wille sich gegen die Wesenstendenz des Menschen richtet. Gott kann nicht Urheber des Bösen sein, sofern es Schuld ist, sondern allenfalls hinsichtlich der negativen Folgen (Strafe).²⁸ Denn Gott hat die Welt so eingerichtet, daß ein ungeordneter Geist sich selbst zur Strafe wird. Daß das Böse nicht selbst existieren kann, sondern nur als ein Parasit am seinhaft Guten hängt, wird letztlich zu einem Beweis für die unzerstörbare Ordnung des Guten, die ohne Gott nicht denkbar ist. Thomas von Aquin hat aus dieser Erkenntnis den Satz »Wenn Gott ist, woher dann das Übel?« in kühner Weise umgekehrt: »Wenn es Übel gibt, dann existiert Gott.«²⁹

So werden wir am Ende wieder ganz auf Gott verwiesen. Wir müssen gerade darum zugeben, daß vor dem Abgrund des Bösen sich die Wirklichkeit unserem Rasonieren ver-rätselt.

»Also ist«, so sagt G. Siewerth in einer ungemein tiefdringenden Studie zur menschlichen Willensfreiheit, »die Zulassung des Bösen nicht meßbar an den durch es hervorgerufenen Übeln, sondern allein am undurchdringlichen Ratschluß Gottes und der unermeßbaren Tiefe seines sich mitteilenden ewigen Lebens. Nicht der Mensch, sondern Gott allein ist in der Lage, die Frage zu beantworten, warum es das Böse gibt, das Gott nicht gewollt hat, und demgegenüber er, nachdem es zugelassen geschah, nicht aufhört, es nicht zu wollen.«³⁰

6. Die Stellung des Glaubenden zum Bösen

Die Überlegungen zum Ort und zum Un-wesen des Bösen und der ihm folgenden Übel haben zu wesentlichen Einsichten des christlichen Gottesverständnisses und Menschenbildes geführt. Von daher eröffnen sich erste Perspektiven auf einen Umgang und eine geistig-tathafte Bewältigung.

²⁷ Thomas v. Aq., S. th. I-II q. 113 a. 3.

²⁸ Ders., S. th. I q. 49 a. 2.

²⁹ Ders., S. c. g. III, cap. 71.

³⁰ Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von G. Siewerth, Düsseldorf 1954, 104.

1. Ja zur Freiheit

Angesichts der furchtbaren Auswüchse des Bösen sowie der Erfahrung, daß in der Geschichte der Menschheit das Böse keineswegs nach und nach überwunden wird, mögen all die Versuche, es ein für allemal abzuschaffen, unsere Sympathie gewinnen.

Jeder Einsatz gegen das faktisch Böse verdient Anerkennung. Doch durch den Versuch, es durch eine totalitäre Erziehung, eine absolute Kontrolle der Gesellschaft durch deren Führung, durch eine restlose Vergegenständlichung des Menschen und Steuerung seines Triebgefüges als eines funktionierenden Apparates abzuschaffen, wird das mögliche Böse um einen zu hohen Preis, nämlich den Menschen selbst, beseitigt. Denn die Möglichkeit, nicht dumpf zwanghaft das Gute tun zu müssen, ist das Wesen des Menschen als Geist und Freiheit. Nur die existentielle Freiheit, in die Dynamik des Geistes zur Vereinigung mit dem Sein und mit Gott einstimmen zu können, vermag auch den Sinn des Seins offenzulegen und die Glückseligkeit des Menschen zu erringen: nämlich die Liebe. Nur in der Liebe vermag sich ein endlicher Geist zu verwirklichen in der Teilhabe am Leben Gottes, der selbst die Liebe ist. Zwang aber hebt Liebe auf. Sie koexistiert nur mit der Freiheit. Das Gute ist mehr als ein störungsfrei biederer Lebensgenuß. Das sittlich Gute enthüllt sich in seinem Wesen als das unendliche Streben und Wirken der sich auf das Gute des Seins schlechthin verfügenden Freiheit. Wenn die Möglichkeit zum Selbstwiderspruch, zum frevelhaften Sichversagen vor der inneren Dynamik auf Gott, der Quelle alles Guten, nicht aufgehoben werden darf wegen der höchsten Möglichkeit, in der Freiheit den Seinsinn in der Liebe zu gewinnen, dann werden wir von allem starren Systemdenken der neuzeitlichen Theodizeeproblematik zurückverwiesen auf die Geschichte des Einzelnen und der Welt als eines gott-menschlichen und zwischen-menschlichen Dramas des Heils.

Der dramatisch-heilsgeschichtliche Ansatz entfernt uns gleichweit von einer fatalistischen Ergebung in ein blindes Schicksal und der Hoffnungslosigkeit des Kulturpessimismus, wie er uns vor der Verkennung der Realität des Menschen in einem naiven Fortschrittsoptimismus bewahrt. Es verrät nur mangelnde Einsicht in das Wesen des Menschen und in den Sinn von Sein, wenn man meint, der Mensch, der in grandioser Leistung die Reise zum Mond anzutreten vermochte, müsse bald auch seine Vernunft soweit entwickeln, daß er das Böse in sich, seine archaischen Verhaltensmuster unkontrollierter Aggressionen, letztlich durch seine entwickelte Vernunft zu überwinden vermöchte. Die Unfähigkeit zum Frieden hat mehr mit der Verkehrtheit des Willens zu tun als mit dem Mangel an Einsicht. Die menschlichen Antriebe haben in den Möglichkeiten zu einer zerstörerischen Tendenz nichts mit sog. Relikten aus unserer biologischen Vergangenheit im Tierreich gemein. Alles am Menschen ist menschlich. Der Mensch ist eine ursprünglich vollendet in sich vermittelte Einheit von Geist und Materie, Seele und Leib, und keineswegs eine äußerliche Zusammensetzung von Engel und Tier.

2. Vertrauen auf Gott

Der Gang der Heilsgeschichte, in welcher der Mensch als Mitakteur auftritt, führt den Menschen zuerst in ein Vertrauensverhältnis zu Gott. Gott will um des Menschen willen die Welt der endlichen geistigen Freiheiten und damit die Möglichkeit des Sich-Versagens

nicht aufheben.³¹ Aber er vermag doch die negativen Wirkungen der mißbrauchten Freiheit so aufzufangen, daß das Drama des Heils nicht abgebrochen wird und in seinem Endziel scheidet. Er bringt es glücklich zum Ende.³² Das entscheidende Wort des Widerstandes gegen das Böse heißt darum zuerst: Glauben an die Überlegenheit Gottes. Hier geht es nicht um einen Optimismus trotz allem, sondern um die Hoffnung wegen einem. Die christliche Hoffnung auf die Erlösung der Welt beschreibt der hl. Paulus so: »Ich bin überzeugt, daß die Leiden der gegenwärtigen Welt nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll ... Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung.« (Röm 8, 18 ff.).

Das Vertrauen gründet also nicht in einer Bilanz des Guten und Bösen in der Geschichte, wobei das Gute überwiegt, sondern allein im Handeln Gottes, der sich in Jesus Christus selbst dem Gesetz dieser Welt unterworfen hat. In seinem Kreuz tat sich der letzte Abgrund des Bösen auf. Wer den menschengewordenen Gott, das unendlich Gute in menschlicher Gestalt, getötet hat, ist zu keiner Steigerung des Bösen mehr fähig. Aber im Kreuz findet sich auch die verneinende Macht des Bösen überwältigt, wenn in seiner Auferstehung der Sieg des Guten im Triumph der Liebe endgültig dieser Welt erschienen ist.

3. Die Haltung des Betenden

Im letzten Akt des Heilsdramas vor dem Finale vermögen wir die unzähligen Aufrufe der Heiligen Schrift zu hören, dem Bösen nicht tatenlos und unverständig gegenüberzustehen, sondern dem Hang zum Bösen in uns selbst und in seiner frechen Herausforderung in der Welt Widerstand zu leisten und letztlich das Böse durch das Gute zu überwinden (vgl. Röm 12, 21). Vielleicht am besten schließen sich Glauben, Vertrauen, Geduld und Tat aber zusammen, wenn der Christ in die betende Selbstübergabe Christi am Kreuz an seinen Vater sich hineingibt und beten kann: »Erlöse uns von dem Bösen« und »Dein Reich komme« (vgl. Mt 6, 8-13). Dies läßt uns aber Gegenwart und Zukunft in einem Blick zusammenfassen. Von der »Endzeit«, in der wir »jetzt« leben, heißt es, daß die Menschen bestürzt sind über die Zeichen an Sonne, Mond und Sternen und über das Toben der Gewalten des Meeres und der Dinge, die über die Erde kommen. Bei der Erschütterung der Naturgewalten in uns und außer uns richtet sich aber der Blick der Glaubenden auf den Menschensohn, der mit großer Macht und göttlicher Herrlichkeit kommt: »Wenn all das beginnt, dann richtet euch auf, und erhebt eure Häupter, denn eure Erlösung ist nahe« (Mt 21, 28). Von dem im Heilsdrama erhobenen Haupt der Gläubigen spricht das II. Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution »Lumen gentium«, wenn es mit dem

³¹ Vgl. J.A. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften I. Hrsg., eingel. u. komm. v. J.R. Geiselmann, Köln u. Olten 1958, 143: »Gottes Geist wirkt nicht absolut nötigend, obschon er dringend tätig ist; seine Allmacht setzt sich an der menschlichen Freiheit selbst eine Schranke, die sie nicht durchbrechen will, weil ein unbedingtes Eindringen in dieselbe eine Vernichtung der moralischen Weltordnung herbeiführte, welche die ewige Weisheit auf die Freiheit gegründet hat.«

³² Vgl. Thomas v. Aq., Comp.theol. I, cap. 123.

Hl. Augustinus sagt, »daß die Kirche zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg fortschreitet«³³ und das Kreuz und den Tod des Herrn verkündet, bis er wiederkommt (vgl. 1 Kor 11, 36), um fortzufahren: »Von der Kraft des auferstandenen Herrn aber wird sie gestärkt, um ihre Trübsal und Mühen, innere gleichermaßen wie äußere, durch Geduld und Liebe zu besiegen und sein Mysterium, wenn auch schattenhaft, so doch getreu in der Welt zu enthüllen, bis es am Ende im vollen Licht offenbar werden wird.«³⁴

³³ De civ. Dei 18, 51 (CCL 48, 650).

³⁴ LG Art. 8 (LThK.E 1, 175).