

Dramatische Theodizee

Wahrnehmung und Überwindung des Bösen aus der Perspektive einer dramatischen Theologie

Willibald Sandler, Innsbruck¹

1. Narrative Theodizee in der biblischen Sündenfallgeschichte

Wie ist der Glaube an einen guten und allmächtigen Gott vereinbar mit der Faktizität von sinnlos scheinendem Leid und von Bösem in der Welt? Diese Frage hat als Theodizee-Frage eine spezifisch neuzeitliche Gestalt gewonnen (Anklage Gottes bzw. des Gottesglaubens vor dem Forum der Vernunft), ist aber im Grunde Jahrtausende alt. Sie wird dort zum Problem, wo – monotheistisch und schöpfungsuniversalistisch – ein guter Gott als Schöpfer von allem, was ist, verstanden wird. Dies ist in jüdisch-christlicher Tradition seit der Zeit des Babylonischen Exils der Fall. Wenn man den Bereich des von Gott Geschaffenen auf *alles* ausweitet, dann wird die in den orientalischen Schöpfungsmythen selbstverständliche Annahme zur Herkunft des Bösen – nämlich „von außen“: außerhalb des Schöpfergottes und des von ihm geschaffenen Bereichs – unmöglich. Denn es gibt kein „Außen“ mehr.

Die Sündenfallgeschichte stellt die Frage „Unde malum“ zwar nicht ausdrücklich. Aber indem die biblische Urgeschichte von einem guten und allmächtigen Gott erzählt, der alles, was ist, „sehr gut“ geschaffen hat, macht sie das faktische Böse – welches im Exil eine brutal erfahrene Realität war – zum Problem. Dass sie nicht träumerisch ausgeblendet bleibt, wird im sechsten Kapitel vollends deutlich: „Die Erde aber war in Gottes Augen verdorben, sie war voller Gewalttat“ (Gen 6,11). Der äußerste Gegensatz zum anfänglichen „Sehr gut“ wird in einer Folge von Erzählungen narrativ überbrückt, wobei der Sündenfallgeschichte eine heikle Schlüsselstellung zukommt. Sie soll zeigen, wie und wodurch die ersten Spuren des Bösen in einer guten Welt aufbrechen. Das daran anschließende „lawinenartige Anwachsen der Sünde“ (Gerhard von Rad) ist dann relativ leicht plausibel zu machen.

Was hat die Sündenfallgeschichte also zur Frage „Unde malum“ zu sagen?² Die alte Antwort „von außen“ klingt mit dem Motiv der Schlange an und wird zu-

1 Eine ausführlichere, umfassender dokumentierte Fassung dieses Aufsatzes ist online im Innsbrucker Theologischen Leseraum zugänglich: <http://theol.uibk.ac.at/itl/909.html>

gleich gebrochen. Herkunft und Möglichkeit eines solch listigen Geschöpfs bleiben zwar im Dunkeln, aber die Schlange wird eindeutig dem Bereich der Schöpfung zugeordnet (Gen 3,1). Damit gewinnt eine zweite Antwort an Gewicht: Das Böse kommt „von innen“; es ist aus dem Inneren einer ursprünglich guten Schöpfung und insbesondere aus dem Innern des Menschen aufgebrochen. Gott hat die Welt gut geschaffen, aber die Geschöpfe sind aus sich selbst heraus böse geworden: aus ureigener Entscheidung und durch fatale Interaktionen untereinander. Dies ist gewiss die wichtigste Antwort, die die biblische Sündenfallgeschichte auf die Frage nach der Herkunft des Bösen gibt, aber sie ist unzulänglich. Das wird bereits aus der narrativen Logik der Erzählung deutlich. Auch wenn der Griff nach der verbotenen Frucht vom ersten Menschenpaar zu verantworten ist, kann die Erzählung diese Entscheidung nur dadurch plausibel machen, dass sie von einem verbotenen Baum und von einer hinterhältigen Schlange spricht. Aber wie kann die Schlange auf so böse Weise verführen, wo sie doch von Gott gut geschaffen wurde? Und warum stellte Gott einen Baum ins Paradies, dessen Früchte er den Menschen verbot? Solche Fragen belasten nicht erst die Rezeptionsgeschichte der Sündenfallerzählung; sie werden bereits von ihr selber thematisiert. Der Zweifel an Gottes Güte bildet den Schlüssel für die Verführung durch die Schlange.

Damit bringt die Schlange eine dritte Antwortmöglichkeit auf die Frage nach der Herkunft des Bösen ins Spiel: „von oben“ – durch einen Gott, der nicht wirklich gut ist. Laut Sündenfallerzählung folgen die ersten Menschen dieser Version des „Unde malum“. Sie nehmen sich, was Gott ihnen scheinbar missgünstig vorenthält; und Adam, von Gott zur Rede gestellt, schiebt die Schuld auf Gott ab: „Die Frau, die *du* mir beigesellt hast, sie hat mir von dem Baum gegeben ...“ (Gen 3,12). Das Böse kommt „von oben“.

In ihrer Schlüsselstellung zwischen der anfänglich konstatierten guten Schöpfung durch einen guten und allmächtigen Gott und der Feststellung einer bösen, von Gewalt überbordenden Welt in Gen 6,11 vollzieht die Sündenfallgeschichte eine *narrative Theodizee*. Wenn ein guter und allmächtiger Gott die Welt gut geschaffen hat, woher dann das Böse? Alle drei Antwortmöglichkeiten – „von außen“, „von innen“, „von oben“ – werden von der Erzählung aufgegriffen und *partial* als unzulänglich zurückgewiesen:

- o Nicht „von außen“, weil es kein Außen mehr gibt: Die Schlange ist Gottes Geschöpf; – und doch markiert sie auf eine weiter nicht geklärte Weise die Einbruchsstelle des Bösen, in einem relativen „Von außen“ im Verhältnis zur dem Menschen vertrauten Welt. Diese offene Stelle wurde von bestimmten Rezep-
- 2 Zum Folgenden vgl. Sandler, Willibald, Hat Gott dem Menschen eine *Falle* gestellt? Theologie des Sündenfalls und Sündenfall der Theologie, in: ZkTh 129 (2007) 437-458; ders., *Der verbotene Baum* im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat, Kevelaer 2009.

tionen der Sündenfallgeschichte zu Vorstellungen vom Teufel als einem gefallenen Engel ausgebaut. Durch einen solchen „gemäßigten Dualismus“ sollte die vom Zerreißen bedrohte Spannung zwischen Gottesglauben und einer überbordenden Erfahrung von Bösem verringert werden.

- Nicht „von oben“, weil Gott eindeutig gut ist. Er beharrt nicht, wie die Schlange unterstellt, eifersüchtig auf seiner Vormachtstellung, sondern setzt die Menschen zu souveränem Handeln frei (Gen 1,28; 2,19f.); und er unterstützt sie fürsorglich, selbst noch nach dem Sündenfall. Und doch richtet Gott mit dem verbotenen Baum und einer hinterlistigen Schlange das Einbruchstor für das Böse auf. Im Fortgang der biblischen Urgeschichte hält Gott die gefallene Schöpfung *als gefallene* am Leben (Gen 3,21; 4,15), was ihn in das von Menschen verursachte Böse hineinzieht. Später wird auch diese Linie zur Entspannung des existenziell erfahrenen Theodizee-Drucks deutlicher ausgezogen werden: „Ich bin der Herr, und sonst niemand. Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt.“ (Jes 45,6f.)
- Nicht ausschließlich „von innen“, weil Gott seine Schöpfung als guter Gott wirklich gut und als allmächtiger Gott wirklich gelungen konzipiert hat. Es mussten schon verschiedene Faktoren zusammenspielen, dass die Schöpfung anfänglich derart aus dem Tritt kommen konnte. Ein solches komplexes Zusammenspiel, wie es die Sündenfallgeschichte mit Adam, Eva, Schlange und Baum narrativ inszeniert, wird durch die Aufnahme von gebrochenen Anteilen aus den anderen Antwortalternativen ermöglicht.

So beantwortet die Sündenfall-Erzählung die zum Trilemma zugespitzte Theodizeefrage – „quartum non datur“ – in der Weise einer prekären Balance, die jeden der drei Antwortansätze im Namen eines guten und allmächtigen Schöpfergottes bricht, aber jedem dennoch ein berechtigtes Anliegen belässt. Wie heikel diese Balance ist, zeigt die Rezeptionsgeschichte der Sündenfallerzählung mit Variationen, welche zur Entlastung des existenziell erfahrenen Theodizeedrucks bestimmte Momente stärker auszieht, – bis zum Balanceverlust, der den Glauben an einen guten und allmächtigen Schöpfergott sprengt:

- In der Überstrapazierung des durch die Schlange markierten „Von außen“ des Bösen bis zu dualistischen Ausformungen eines Teufelsglaubens;
- umgekehrt in der Überstrapazierung des durch die Schlange unterstellten „Von oben“ des Bösen bis zu gnostischen Vorstellungen von einem bösen Schöpfergott und der Schlange als Kündlerin eines Proto-Evangeliums;
- durch eine Überstrapazierung des „Von innen“, indem den ersten Menschen dermaßen die ganze Last für alles Böse in der Welt aufgebürdet wird, dass sie als mythische Protoplasten, *in* denen alle anderen Menschen gesündigt haben, jede Kontinuität mit der konkreten, geschichtlichen Menschheit verlieren.

Die von der Sündenfallgeschichte vorgegebene, biblisch (sowie in kirchlicher Tradition) variierte und außerbiblisch (bzw. außerkirchlich) verlorene Balance ist ausschlaggebend für eine Phänomenologie des Bösen mit ethischen Implikationen. Damit Menschen gegen das Böse maximalen Widerstand leisten können, müssen sie *einerseits* ohne Kompromisse die Verantwortung dafür übernehmen: „Gegen dich allein habe ich gesündigt, ich habe getan, was dir missfällt. So behältst du recht mit deinem Urteil, rein stehst du da als Richter“ (Ps 51,6). Demgegenüber erweisen sich die oben genannten Debalancierungen als zum System erhobene Abschiebungen von Verantwortung: auf Mitmenschen (Eva: Gen 3,12), auf dunkle Seiten der Schöpfung (die Schlange: Gen 3,13), auf Gott („die Frau, die *du* mir beigelegt hast“ Gen 3,12), auf böse Hinterwelten (Teufel und Dämonen), oder auf einen mythisch überhöhten, von der geschichtlichen Menschheit abgespaltenen Erstmenschen. In jedem dieser Fälle wird das Böse einseitig aus der Opferperspektive wahrgenommen und seine effektive Überwindung damit im Ansatz vereitelt. – *Andererseits* muss das Bestehen von Dynamiken des Bösen anerkannt werden, wodurch zum bösen Tun fast durchwegs ein Moment des Nachgebens und Respondierens gegenüber einem Vorgegebenen gehört. Wer diese strukturelle Dynamik des Bösen unterschätzt, neigt dazu, Menschen auf moralisierende Weise eine Alleinschuld aufzubürden, welche sie nicht tragen können und deshalb zwangsläufig auf andere abschieben. Menschen werden dämonisiert oder dämonisieren sich selbst (unter dem Druck einer empörten Mitwelt), und so wird Böses nicht im Ansatz überwunden, sondern vermittels eines Sündenbockmechanismus – zusammen mit dem einvernehmlich identifizierten Schuldigen – aus der Gesellschaft und ihrem Bewusstsein eskamotiert.

Diese von einer Phänomenologie und Ethik des Bösen geforderte Balance zwischen „Von außen“ und „Von innen“ wird von der biblischen Sündenfallgeschichte „*coram Deo*“ – im Horizont eines guten und allmächtigen Schöpfergottes – narrativ entfaltet. Das wirft die Frage auf, woher denn diese bereits primordial vorhandene Verführungsdynamik zum Bösen überhaupt kommen kann, wenn Gott die Welt gut geschaffen hat. Diese Frage verdichtet sich am verbotenen Baum zum Theodizee-Dilemma: Warum hat Gott mitten im Paradies einen verbotenen Baum platziert? Entweder konnte Gott es nicht verhindern, dass dieser gefährliche Baum dort stand: Dann war er zwar gut, weil er vor der Gefahr warnte, aber nicht allmächtig. Oder Gott hätte die Aufstellung des Baumes verhindern können, dann war zwar seine Allmacht gewahrt, aber seine Gutheit kompromittiert: Gott hätte dem Menschen mit einem Willkürverbot eine Falle gestellt. Mit einem guten *und* allmächtigen Gott scheint das Faktum eines verbotenen Baums unvereinbar zu sein.

2. Der verbotene Baum als Preis der Freiheit

Ein einfacher Ausweg aus diesem Theodizee-Dilemma scheint sich zu ergeben, wenn man die menschliche Freiheit und ihre Ermöglichungsgründe berücksichtigt. Narrativ konkretisiert: Gott *musste* einen verbotenen Baum in das Paradies stellen, damit die Menschen die Freiheit haben, zu Gott auch nein zu sagen. Man könnte das Argument folgendermaßen ausbauen: Gott hätte zwar – gemäß seiner Allmacht – die Aufstellung dieses Baums unterlassen können, aber dann hätten die Menschen nicht das Gut einer freien Selbstbestimmung in ihrem Verhältnis zu Gott gehabt. Wäre ihnen die Möglichkeit eines freien Nein zu Gott vorenthalten worden, dann auch die Möglichkeit eines entschiedenen Ja zu ihm in freier Liebe. Eine solche Welt aber wäre schlechter als eine Welt mit freien Geschöpfen und den damit verbundenen Risiken eines aufbrechenden Bösen. Also entspricht es nicht nur der Allmacht, sondern auch der Gutheit Gottes, dass er einen verbotenen Baum ins Paradies gestellt hat.

Diese Argumentation teilt einige Probleme der religionsphilosophischen *free will defense*.³ So ist klärungsbedürftig, welche Art von Freiheit denn durch das Baumverbot freigesetzt werden sollte. Theologisch relevant ist eine *Willensfreiheit* im Sinn einer Selbstbestimmung der Grundausrichtung, in der der Mensch sein Verhältnis zu Gott realisieren will. Im Unterschied dazu eröffnet das Baumverbot konkrete Alternativen zur Aktivierung von *Entscheidungsfreiheit* und *Handlungsfreiheit*: Die Menschen können das von Gott Verbotene wollen und handelnd ergreifen. Vermischt eine Rechtfertigung des verbotenen Baums im Namen der Freiheit diese verschiedenen Bedeutungsebenen von Freiheit? Wird hier nicht Willensfreiheit auf Entscheidungsfreiheit reduziert? Wenn aber eine solche Reduktion berechtigt wäre, dann könnte es keine Freiheit ohne Böses – ohne böse Wahlalternativen – geben. Muss Gott somit Böses schaffen – den verbotenen Baum, eine listige Schlange, eine Fallensituation – damit menschliche Freiheit ihm gegenüber konkret werden kann? Dagegen spricht schon die Logik der Paradieserzählung, dergemäß alles, was Gott geschaffen hat, gut ist.

Einen Ausweg eröffnet eine symbolische Deutung, wonach der verbotene Baum nicht für eine willkürlich verweigerte gegenständliche Gottesgabe steht, sondern für einen spezifischen *Modus* der Aneignung gottgegebener Güter: nämlich in einer nicht verdankenden Weise.⁴ Das göttliche Verbot von Gen 2,16f. wäre damit folgendermaßen zu transkribieren: „Alles dürft ihr gebrauchen, nur versucht nicht, das was ihr von mir erhalten habt, so zu beanspruchen, dass ihr es *ausschließlich* euch selbst zuschreibt.“ Damit lässt sich das am verbotenen Baum

3 Vgl. Dalferth, Ingolf, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, 69-73.

4 Zum Folgenden vgl. Sandler, *Der verbotene Baum* 77-83; ders., *Falle* 452-457.

aufbrechende Theodizee-Dilemma formal auflösen: Gott *kann* den Menschen nicht die „Frucht der Unverdanktheit“ geben. Denn er kann nicht geben, dass die Menschen das, was sie von Gott erhalten haben, nicht von Gott, sondern ausschließlich aus sich selbst heraus haben. Die Behauptung, dass Gott das nicht kann, schränkt nicht seine Allmacht ein, weil es sich um eine logische Unmöglichkeit handelt. Dennoch ist der Versuch einer solchen Aneignung möglich, – mit fatalen Konsequenzen. Deshalb ist es auch *gut*, dass Gott den Menschen vor dem Griff nach dieser Frucht warnt.

Damit ist der „verbotene Baum“ kein böser Gegenstand, den Gott schaffen müsste, um das Gut einer konkreten Freiheit sicherzustellen. Er steht für die unvermeidliche Schattenseite der höchsten Schöpfungsgabe einer verdankten Autonomie. Im Gegensatz zum von der Schlange genährten Verdacht schafft Gott die Menschen, um ihnen an *allem* Anteil zu geben (vgl. Röm 8,32). Er erhebt sie zu einer Gottebenbildlichkeit – in einer Transparenz und Repräsentanz Gottes füreinander und für die ganze Schöpfung – die als dynamische Gottebenbildlichkeit die eigenverantwortliche *Selbsterschließung* von Gütern und Vollkommenheiten impliziert, und das ist besser als eine schlaraffenlandmäßig fertige Bereitstellung von allem Wünschenswerten. Gott will seine Schöpfung und in ihr zuhöchst den Menschen an *allem* teilhaben lassen, nicht nur an den Gütern, sondern an ihrem Werden. Dass der Mensch Autonomie und verdankende Gottbezogenheit in direkter Proportionalität zu vollziehen geschaffen ist, grenzt an ein Paradox, ist aber keines. Im Gegensatz zur tödlichen Perversion dieses Prinzips, wonach der Mensch den letzten – scheinbar – verbleibenden und doch alles geheim durchziehenden Unterschied zwischen sich und seinem Vorbild Gott aufzuheben trachtet: dass nämlich Gott alles ausschließlich aus sich selbst heraus hat, während der Mensch zu all dem nur im Modus eines Gottverdankens Zugang findet. Weil Gott den Menschen rückhaltlos *an allem* teilhaben lassen will, ist dieser Unterschied faktisch nichtig; rein formal betrachtet aber maximal. Darin besteht die List der Schlange: im verführerischen Verweis auf diese verschlagen-raffinierte Perspektive, die als logisch unvermeidliche Rückseite in eine Schöpfung eingeschrieben ist, welche in der Weise einer verdankten Autonomie verfasst ist.

3. Trinitarische Theodizee

Ein Gott, der Menschen so schafft, dass sie ihn in der Weise verdankter Autonomie repräsentieren, und der sie so beständig auf sich als sein Vorbild verweist, scheint in seiner göttlichen Selbstgenügsamkeit („*causa sui*“) zwangsläufig zum trügerischen Double-bind für den Menschen zu werden. Der verbotene Baum und die verführerische Schlange wären so gleichsam die Schattenseite eines sich in allem als Referenz präsentierenden Gottes, – *in allem*, auch in dem, wovor er die

Menschen warnt: Gottes selbstgenügsame Unverdanktheit. Damit wäre Gott dem Menschen Modell und Hindernis zugleich.

Die Schlange hätte somit recht: Gott steht dem Menschen im Weg. Dass es sich dennoch nicht so verhält, sondern dass die Schlange für eine subtile Pervertierung der Vorstellung vom Schöpfergott steht, macht das christlich-trinitarische Gottesverständnis deutlich. Danach ist Schöpfung eine von Gott freiwillig gewirkte Verlängerung eines innertrinitarischen Vollzugs „restloser“ Selbstgabe und empfangender Rückgabe. Der Vater gibt sich selbst rückhaltlos an den Sohn, der diese Hingabe mit einer ebenso rückhaltlosen Selbstgabe an den Vater beantwortet. In diesem Sinn ist auch dem Vater innertrinitarisch die Qualität eines Empfangens und Verdankens zuzuschreiben.⁵

Diese Gabebewegung zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist wird im Akt der Schöpfung – als einem gemeinsamen Vollzug der drei göttlichen Personen – gleichsam über Gott hinaus „verlängert“. *Der dreieinige Gott bestimmt sich dazu, sich vom Menschen (von seiner Schöpfung) bestimmen zu lassen.*⁶ Damit ermächtigt er den Menschen dazu, dass dieser sich seinerseits in freiem Entschluss von sich her dazu bestimmt, sich von Gott bestimmen zu lassen: „Dein Wille geschehe“. Wenn der Mensch diese Selbsthingabe aus der ihm eröffneten Freiheit heraus vollzöge, würde der „eucharistische Kreislauf“⁷ zwischen Gott und Schöpfung zu einer in gegenseitig freier Liebe gelingenden *Communio* geschlossen. Die Rückhaltlosigkeit dieser Selbstgabe Gottes enthält aber auch die dunkle Möglichkeit, dass der Mensch diese frei vollzogene Rückgabe verweigert. In rivalisierender Nachahmung eines als selbstherrlich missverstandenen Gottes bestimmt der Mensch sich dazu, „wie Gott zu sein“, das heißt, sich „wie Gott“ auf unverdankte Weise ausschließlich aus sich selber zu vollziehen. Dieser Sündenfall entbindet eine alles verderbende Dynamik der Sonderung, die – in komplexesten Interaktionen längs der Grundbezüge von Gottbezug, Interpersonalität, Weltbezug und Selbstbezug – eine „Zivilisation des Todes“ (Johannes Paul II.) begründet: durch Täuschung, Rivalität, Neid, Hass und Gewalt bis hin zur Tötung von Menschen, die nicht nur immer wieder „passieren“, sondern sich als *Strukturen der Sünde* in die verschiedensten sozialen und kulturellen Formen der Menschheit einschreiben.

5 Vgl. Balthasar, Hans Urs von, *Theodramatik*. Band IV: Die Handlung, Einsiedeln 1983, 75.

6 Vgl. Pröpper, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 2. wesentlich erweiterte Auflage. München 1988, 178.

7 Vgl. Balthasar, Hans Urs von, *Theodramatik*. Band III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 301-309.

4. Soteriologische Überwindung und Verschärfung des moralischen Bösen

Blenden wir von da aus zurück zur Theodizee-Diskussion, so erweist sich das von Menschen zu verantwortende Böse (*malum morale*) als von Gott nicht *bewirkt*, wohl aber aufgrund der besonderen Ausrichtung von Schöpfung auf Freiheit und verdankte Autonomie hin als von Gott *ermöglicht*. Aber ist das Übermaß des Bösen, das in Verwirklichung dieser dunklen Möglichkeit die Erde überschwemmte, nicht ein viel zu hoher Preis für ein Schöpfungsprojekt, dessen wunderbare Möglichkeit eines vollkommenen Wechselspiels liebender Selbsthingabe zwischen Gott und Mensch und innerhalb der Schöpfung ohnehin vollständig verfehlt wurde? Hier hängt nun alles davon ab, ob und wie Gott in der Lage ist, das außer Rand und Band geratene Böse zu überwinden und die Menschen in Richtung auf das Schöpfungsziel glückender Liebe zurückzuführen. Die Theodizee-Problematik verschiebt sich somit von der Frage „Unde malum?“ zur Frage „Quo malum?“: Was kann und wird Gott aus dem Bösen machen?

Diese Perspektivverschiebung ist insgesamt charakteristisch für den biblischen Umgang mit der Frage nach dem Bösen. Das gilt schon für die biblische Urgeschichte, die zwar um die Frage nach der Herkunft des Bösen ringt, aber insgesamt einen Vorspann zu den Patriarchengeschichten bildet, die Gottes immer neue Heilsinitiativen in der Weise einer erwählenden Aussonderung eines Teils der Menschheit zum Heil aller (Gen 12,3) und damit einer Überwindung des Bösen beschreiben. Und bezeichnend für das Neue Testament ist Jesu Perspektivumkehr weg von der rückwärtsgewandten „unde-malum“-Frage nach vorne zur Frage nach dem von Gott beabsichtigten, das Böse überwindenden Heilshandeln:

„Unterwegs sah Jesus einen Mann, der seit seiner Geburt blind war. Da fragten ihn seine Jünger: Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so dass er blind geboren wurde? Jesus antwortete: Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden.“ (Joh 9,1-3)

Jesus bestätigt seine Botschaft vom nahe gekommenen Gottesreich durch Heilungen und Dämonenaustreibungen, mittels welcher er Menschen befreit, die als Opfer in körperliche, psychische und soziale Unheilszusammenhänge verstrickt waren. Aber Menschen sind – mehr oder weniger – immer auch als Täter in Böses involviert. Wo Menschen sich wissend dazu bestimmen, sich *nicht* von Gott bestimmen zu lassen, überantworten sie sich an Dynamiken des Bösen, welche ihnen einen Rückweg in ein heilvolles Leben aus eigener Kraft und Einsicht versperren. Gott aber hat sich dazu bestimmt, sich von Menschen bestimmen zu lassen und damit auch ihre gottlose Grundentscheidung zu respektieren. Wie kann er dann – selbst in Christus und durch seinen Kreuzestod – Menschen befreien, retten und

erlösen, die sich als verantwortliche Täter des Bösen auf eine Zurückweisung Gottes festgelegt haben?⁸

Die einzige Möglichkeit besteht darin, dass Gott sich Menschen, die – mit allen destruktiven Konsequenzen längs aller menschlichen Grundbezüge – zu Gott nein gesagt haben, derart auf eine tiefere Weise offenbart, dass für sie eine neue Situation entsteht: Ihre bisherige Negativentscheidung gegenüber Gott wird durch eine tiefere Gotteserfahrung überholt, sodass sie ihr Nein revidieren können oder aber verschärft bestätigen müssen. Dies geschieht in Erfahrungen einer unerwarteten göttlichen Zuwendung, wie sie Jesus in Worten, Taten und schon durch seine bloße Gegenwart vermittelt hat. In Begegnungen mit ihm wurde für bestimmte Menschen in bestimmten Situationen der *Kairos* des anbrechenden Gottesreichs konkret. Solche Kairoi katapultieren die Menschen nicht automatisch in einen Zustand besseren Seins, sondern bringen sie in eine Entscheidungssituation, die es ihnen ermöglicht, das zeichenhaft erfahrene Heil für sich zu *wählen* – d.h. die verheißungsvolle Perle um den Preis von allem anderen zu erwerben (Mt 13,46) – oder zu *verwerfen*. Ein Gnaden-Kairos bedeutet nicht schon in sich Heil, denn er kann auch verpasst werden, und dann ist seine Wirkung Unheil: nämlich ein Absturz in eine gesteigerte Gottferne, welche sich längs aller menschlichen Grundbezüge destruktiv auswirkt.

Damit wird Gottes Involviertheit in das von Menschen verantwortete Böse dramatisch verschärft: Gott erweist sich als gut, weil er Böses überwindet. Aber diese Überwindung ist nur dadurch möglich, dass er sich – und seine Schöpfung – dem Sünder auf radikalisierte Weise aussetzt, um ihn in dieser Tat schutzloser Liebe zum Guten nicht zu zwingen, sondern zu gewinnen. Damit eröffnet er ihm aber zugleich die Möglichkeit, den Gnaden-Kairos zurückzuweisen und auf den damit beschrittenen Abwegen in verschärfter Weise Böses tun zu müssen, um seine gottlose Position zu stabilisieren. Es ist, wie wenn jemand einer Mörderin, die sich selbst gefesselt hat, die Fesseln durchschneidet, ohne ihr vorher die Waffe zu entwenden, damit sie sich in Freiheit selber von ihrer Gewalttätigkeit lossage. Oder – im biblischen Gleichnis – wie ein Weinbergbesitzer, der zu den gewalttätigen Pächtern schließlich auch noch den eigenen Sohn schickt, in der Hoffnung, dass sie auf ihn hören werden (Mk 12,6). Gemäß dem „Setting“ von Schöpfung, wonach Gott sich dazu bestimmt hat, sich von Menschen bestimmen zu lassen und die Entscheidungen ihrer Selbstbestimmungen zu respektieren, ist das die einzige Möglichkeit, sie zu erlösen und damit Böses nachhaltig in Gutes zu verwandeln. Wenn aber der solchermaßen Befreite seine Befreiung zu einem erneuten und

8 Zum Folgenden vgl. Sandler, Willibald, Wozu ist Jesus gestorben? Versuch einer vernünftigen, bibelgemäßen und eingängigen Antwort aus der Perspektive der dramatischen Theologie, in: ZkTh 131 (2010), 409-429; ders., *Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind*, Kevelaer 2011, 88-129.

noch schlimmeren Verbrechen missbraucht, dann ist – zumindest nach gängigem Rechtsverständnis – der Befreier mitschuldig. Er ist zwar nicht eigentlicher Täter, auch nicht Komplize, und er hat das Verbrechen auch nicht untätig zugelassen, aber er hat es – schlimmer noch – durch sein Tun auf fahrlässige Weise möglich gemacht. Auf diese Weise ist der zur Überwindung des Bösen antretende Gott in ein gerade dadurch verschärft aufbrechendes Böses involviert, – und zwar nicht etwa nur, indem er in Respektierung sündigen Willens sein Heilshandeln aussetzt und sich zurückzieht, sondern *in seinem aktiven Wirken als handelnder Gott*; – in einem Handeln allerdings, das von sich (und von seiner letztendlich zu erhoffenden Wirkung) her niemals als destruktiv, sondern stets nur als befreiend, rettend und erlösend begriffen werden kann.

Das Kreuz ist – in seinem inneren Zusammenhang mit Auferstehung und Geistausgießung – als Realsymbol dafür zu verstehen, dass Gott in diesem hochriskanten, das Ausmaß des Bösen dramatisch steigernden den-Sündern-Nachgehen über alles menschliche Vorstellungsvermögen hinaus so weit geht, dass wir auch nicht für den schlimmsten Sünder der Weltgeschichte annehmen müssten (oder dürften), dass ein Nein zu Gott sein unwiderruflich letztes und damit Hölle bedeutendes Wort sein wird, – selbst dann nicht, wenn wir wissen, dass jede ein Nein aufbrechende tiefere Selbstoffenbarung Gottes die Möglichkeit zu einem erneuten, noch destruktiver sich auswirkenden Nein eröffnet.

5. Was hat Gott mit dem Bösen zu tun?

Zahllose biblische Texte beschreiben Gott als einen, der Menschen Böses zufügt. Seit jeher gibt es Bemühungen, solche Aussagen zu entschärfen, – häufig in der Weise, dass sie in der Weise eines göttlichen *Zulassens* des Bösen interpretiert werden. Auf differenzierte Weise – in scharfer Wahrnehmung zahlreicher biblischer Einzeltexte – hat das Raymund Schwager unternommen. Nach systematischen Gesichtspunkten ordnete er die biblischen Aussagen, die von einem gewalttätigen göttlichen Handeln sprechen, vier verschiedenen Gruppen zu:

- „1. Gott erscheint als ein irrationales Wesen, das ohne verständlichen Grund tötet oder töten will.
2. Er reagiert auf die vorausgehenden bösen Taten der Menschen, und er führt die Rache selber aus.
3. Er bestraft Übeltäter, indem er sie in seinem Zorn anderen (grausamen) Menschen ausliefert.
4. Die Frevler bestrafen sich selber, indem ihre Taten auf ihr Haupt zurückfallen.“⁹

9 Schwager, Raymund, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Thaur³1994, 72.

Schwagers systematisches Interesse bei der Unterscheidung und Anordnung dieser vier Textgruppen gilt einer die Offenbarungsgeschichte leitenden sukzessiven Befreiung der Menschen von Vorstellungen, nach denen Gott selber direkt Gewalt ausübt. Gemäß René Girards mimetischer Theorie, die Schwager rezipiert, sind Vorstellungen von einem gewalttätigen Gott auf mythologische Projektionen zurückzuführen, die mit einer gewalttätigen Formierung der Menschheit (kulturell, gesellschaftlich, religiös usw.) in der Weise von Gründungsmord und Sündenbockmechanismus einhergegangen sind. Vor diesem Hintergrund erweist sich die biblische Offenbarung als ein Prozess, der die divinisierte und solcherart projektiv abgeschobene Gewalt sichtbar macht und Gottesvorstellungen davon befreit.

Von diesem Konzept ist Schwagers Unterscheidung der vier genannten biblischen Textgruppen geleitet. Er behauptet damit nicht eine chronologische Abfolge zwischen ihnen. Texte der vierten Gruppe sind durchschnittlich eher jung, aber ihre konsequente Vorrangigkeit im Sinne eines fortgeschrittenen Offenbarungsprozesses ergibt sich für Schwager erst im Blick auf die gesamte Bibel, unter Einbeziehung des Neuen Testaments. Auch nach den biblischen Texten, die sich dieser vierten Textgruppe zuordnen lassen, erscheint Gott aber auf eine nicht unproblematische Weise in das Böse involviert: Er ist es, der sein Gesicht vor den sündigen Menschen verbirgt, mit der Konsequenz, dass sie sich *ohne Gott* in Unheil und Gewalt verstricken. Im Kontext des Theodizee-Streits würde das die Frage aufwerfen, ob Gott sich auf diese Weise nicht doch einer verhüllen und damit umso raffinierteren Gewalt schuldig macht, wo er doch *weiß*, was seine Selbstverhüllung bei den Menschen bewirkt. Weiter führt hier der Gedanke, dass es *die Menschen* sind, die *sich* vor Gott verbergen (Gen 3,8) und ihn aus ihrer Lebenswelt auszuschließen versuchen.¹⁰ Gott respektiert diese Entscheidung der Menschen, indem er sie auch in dieser gottfernen Existenz am Leben erhält. Damit liefert er sie aber auch unvermeidlich den destruktiven Konsequenzen eines solchen Lebens aus.

Über diese Involviertheit Gottes – durch die Erhaltung der Sünder gemäß einer *creatio continua* – hinaus gibt es allerdings noch ein besonderes göttliches Handeln, mit dem Gott Menschen aus den Verstrickungen des Bösen freizusetzen versucht. Wie im vorigen Kapitel ausgeführt, lösen diese göttlichen Heilsinitiativen dort verschärft destruktive Wirkungen aus, wo die Menschen das ihnen neu eröffnete Heilsangebot zurückweisen. Solche Wirkzusammenhänge spielen sich nicht ausschließlich zwischen Gott und expliziten Sündern ab, sondern strahlen auf viele andere aus. Im Einflussbereich einer derartigen strukturellen Sünde machen auch Menschen, die sich nicht eines versäumten Kairos schuldig gemacht haben, Erfahrungen, in denen eine (nach christlichen Kriterien) als authentisch wahrgenommene Gottesgegenwart mit einer Zunahme von Unheil und Gewalt

10 Vgl. ebd. 79f.

einhergeht. Das kann dann leicht so wahrgenommen werden, dass Gott selber dieses Unheil bewirkt. Vorstellungen von einem zornigen, kollektiv strafenden oder sogar irrational dreinschlagenden Gott – gemäß den ersten der vier von Schwager zusammengestellten Textgruppen – haben hier eine phänomenale Grundlage.

Diesem biblisch häufig aufscheinenden Erfahrungsbefund wird eine Theologie nicht gerecht, die alle *aktiven* Anteile einer Involviertheit Gottes in das erfahrene Böse systematisch ausblendet. Andererseits ist es theologisch unabdingbar, Gott so zu denken, dass nur Gutes und nichts Böses von ihm kommt (vgl. 1 Tim 4,4). Gott liebt den Sünder nicht weniger als den Gerechten, und niemals schickt er direkt Unheil oder Strafe, um auf diese Weise den Sünder zur Umkehr zu zwingen. Die unzähligen biblischen Aussagen, die genau solche Vorstellungen zum Ausdruck bringen, müssen nicht vollständig zurückgewiesen werden, sondern können begriffen werden als „noch unscharfe“ Darstellungen erfahrbarer Zusammenhänge von Gottes aktiver Gegenwart und ausbrechendem Unheil. Dramatische Theologie kann solche Zusammenhänge auf differenzierte Weise interpretieren, indem sie zeigt, dass Gottes direkte Handlungsintention immer auf das Heil der Menschen zielt, und zwar in einer Weise, dass sie niemals zwingt, sondern zur Umkehr freisetzt. Wo Menschen diese göttliche Ermächtigung zur Umkehr aber ausschlagen, wirkt sich Gottes Heilshandeln an ihnen so aus, dass sie die erfahrene Wahrheit gewaltsam niederhalten müssen und auf diese Weise gewalttätig werden. Es sieht dann so aus, als wäre es Gott gewesen, der den ihn zurückweisenden Menschen ins Unglück stürzt, – entsprechend dem Kurz-Schluss: Hätte Gott ihn nicht angesprochen, dann wäre er nicht so destruktiv geworden.

Solche Zusammenhänge werden von Theologien des Gotteszornes wahrgenommen,¹¹ aber oft in unzulänglicher Weise interpretiert. Als berechtigtes, unverzichtbares Moment einer Rede von Gottes Zorn wird Gottes Widerstand gegen die Sünde gesehen. Dieser Widerstand darf aber keinesfalls als direkt destruktives Handeln Gottes gegen die Sünder – oder gegen seinen die Sünder stellvertretenden Sohn – verstanden werden. Vielmehr ist darunter eine Unverträglichkeit von Gott und Sünde derart zu verstehen, dass Gottes Nähe den Menschen, der von der Sünde nicht vollständig ablassen will, dazu treibt, Gott aus seiner Lebenswelt ausschließen zu wollen und auf diese Weise destruktiv zu werden, um „ohne Gott“ überleben zu können. So wird der notorische Sünder – wie auch der Mensch im Umfeld dieses Sünders – Gott auf Weisen erfahren, die biblisch mit dem Wort „Gottes Zorn“ umschrieben werden. Von dem Gott, der den verlorenen Schafen in sich selbst riskierender Liebe nachgeht und auf diese Weise ihn in einer Haltung

11 Vgl. Schwager, Raymund, Artikel „Zorn Gottes“, II. Systematisch-theologisch in: LThK 3 X (2001) 1490, mit Verweis auf Luther, Barth und Hans Urs von Balthasar; Miggelbrink, Ralf, *Der Zorn Gottes*. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2000.

kritischer Solidarität konfrontiert, wird er sich als verfolgt erfahren. Und weil ihm Gottes liebendes Handeln nur in dem destruktiven Reflex zugänglich ist, den es in ihm provoziert, wird er auch Gottes Handeln als zerstörerisch wahrnehmen.

So kann man sagen, dass *Gottes Zorn eine – mögliche – Erfahrungsgestalt von Gottes Liebe* für in Sünde verstrickte Menschen ist, – d.h. für Menschen, die die kairologisch sich ihnen vertieft offenbarende Liebe zurückgewiesen haben, oder auch für Menschen im Einflussbereich solcher Zurückweisungen. *Ja noch mehr*: Auf diese Menschen kann sich Gottes Liebe tatsächlich destruktiv auswirken, indem das Gute, das Gott ihnen handelnd zukommen lässt, aufgrund der von ihnen zu verantwortenden „Per-version“ dieses Guten in eine umfassend zerstörerische Wirkrichtung umgelenkt wird. So lässt sich die Rede vom Zorn Gottes auf sein *aktives Handeln zur Überwindung der Sünde* beziehen: als Ausdruck des „Willen[s] Gottes, die Menschheit in ihrer Ablehnung der Selbstmitteilung nicht zu verlassen, sondern das Angebot unter den Bedingungen der Verweigerung aufrechtzuerhalten.“¹²

6. Zurückdrängung von Gottes Handlungsmöglichkeiten: Eine fatale Strategie zur Theodizee

Die hier skizzierte dramatische Theodizee versteht nicht nur das Böse als *Preis der Freiheit* oder *Preis der Liebe*, sondern ein dramatisch gesteigertes Böses als *Preis der Erlösung*. Damit denkt sie Gott nicht nur als den, der sich um der Liebe willen in seiner Allmacht kenotisch beschränkt, sondern als den, der um dieser Liebe willen in hohem Maße aktiv ist. Dass Gott in Respektierung menschlicher Freiheit angesichts eines verstockten Sünders nichts tun kann,¹³ ist zwar nicht falsch, aber nur ein Teil einer komplexen dramatischen Wirklichkeit, der – isoliert betrachtet – einer unzulänglichen Vorstellung von einem machtlosen und in seiner Machtlosigkeit untätigen Gott entgegenarbeiten würde. Kenose ist nicht Machtlosigkeit, im Gegenteil. Auch angesichts eines verstockten Täters und seiner bösen Tat bleibt Gott in höchstem Maße tätig: durchgängig gemäß einer *creatio continua*, die untrennbar ist von einer soteriologischen Dimension, wonach Christus als Schöpfungsmittler Opfer und Täter zuinnerst trägt, von beiden Seiten her die böse Tat unterfängt und für eine spätere richtende und versöhnende Transformation offenhält.¹⁴ Was Gott tatsächlich (oft) nicht tut, ist dem verstockten Mörder, der das Messer gegen sein schuldloses Opfer zückt, in den Arm zu fallen. Aber Gottes

12 Miggelbrink, *Zorn Gottes* 57.

13 Vgl. Stosch, Klaus von, *Gott – Macht – Geschichte*. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg/Wien 2006, 157.

14 Vgl. Sandler, *Die gesprengten Fesseln* 111-129.

Handeln beschränkt sich nicht auf ein besonderes Handeln und fällt (auch) deshalb nicht dort aus, wo ein solches nicht wahrnehmbar ist.

Die Betonung von Gottes handelnder Aktivität im Zusammenhang mit dem sich ereignenden Bösen wurde angesichts der Theodizeeproblematik meist als kontraintuitiv empfunden und deshalb nach Kräften zurückgedrängt. Die Bibel bringt sie noch kraftvoll zum Ausdruck, wenn Gott für alles – Gutes und auch Böses – verantwortlich gemacht (Jes 45,6f) und auch angeklagt wird. Damit ist immerhin verbunden, dass man ihm mit dieser Allmacht auch die Überwindung des Bösen zutraut. Neuzeitliche Theodizee-Strategien neigen häufig dazu, Gottes Handlungsmöglichkeiten in unserer Welt apriorisch zu begrenzen, um ihn nicht dem Vorwurf einer unterlassenen Hilfeleistung auszusetzen. Die Zurückdrängung von Gottes handelnder Aktivität beginnt in der Regel damit, dass man ihm nicht ein Bewirken, sondern ein bloßes *Zulassen* des Bösen zuschreibt. Solche Konzepte verdecken aber nur Gottes Verantwortung für das Böse, – solange man nicht weiter geht und behauptet, dass Gott zu einem rettenden Eingreifen – als Alternative zum Zulassen – machtlos ist. Diesen Schluss haben im Blick auf Auschwitz Hans Jonas und Günter Schiwy auf radikale Weise gezogen. Deismus und Prozesstheologie beschränken Gottes Allmacht systematisch. Viele heutige TheologInnen tun dies auf subtilere Weise, indem sie – „semideistisch“ – Gottes innerweltliches Handeln restlos auf ein innerweltliche Kausalzusammenhänge ermöglichendes Wirken in der Weise einer *causa prima* zu reduzieren versuchen.¹⁵ Berechtigt sind daran die konsequente Zurückweisung eines Eingreifens Gottes, welches eine von Gott eingerichtete geschöpfliche Ordnung außer Kraft setzt, sowie der Hinweis, dass ein eingreifendes Handeln Gottes an innerweltlichen Kausalzusammenhängen *vorbei* nicht möglich ist. Aber auch wenn man diese beiden Anliegen berücksichtigt, ist damit die Möglichkeit eines besonderen göttlichen Handelns nicht ausgeschlossen.¹⁶

Die Behauptung von naturgesetzlichkeitskonformen besonderen göttlichen Handlungsmöglichkeiten dürfte allerdings aus anderen Gründen abgelehnt werden, und zwar weil sie ein dominierendes Anliegen aus dem Kontext der Theodizeefrage untergräbt: Freisprechung Gottes vom Verdacht unterlassener Hilfeleistung

15 Eine solche Sichtweise wurde von Bela Weißmahr konsequent entwickelt. Vgl. die Darstellung und Auseinandersetzung in Stosch, *Gott – Macht – Geschichte* 106–115.

16 Nach einer gründlichen und differenzierten Diskussion verschiedenster Argumente kommt Klaus von Stosch zum Schluss, das verbreitete Unterscheidungsschema Hans Kesslers zu einem innerweltlichen Wirken und Handeln Gottes vor allem durch Aufnahme folgender Kategorie zu erweitern: „2c) Handeln Gottes in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze. Gedacht ist an ein Handeln innerhalb der statistischen Schwankungsbreite der Naturgesetze, d.h. Gott kann die natürlichen Abläufe dann ohne Einschränkung der menschlichen Freiheit beeinflussen, wenn dieses Handeln nicht vom Zufall zu unterscheiden ist.“ (Stosch, *Gott – Macht – Geschichte* 170)

durch den Nachweis einer apriorischen Unmöglichkeit von einem intervenierenden göttlichen Handeln.

Die Entbindung Gottes von einer Verantwortung für das Übel der Welt, weil er nicht eingreifen *könne*, hat aber für die Theodizee-Frage die fatale Nebenwirkung, dass damit zugleich Gottes Macht, *Böses zu überwinden* – und solche Überwindung zeichenhaft auszudrücken – beschnitten wird. Die von der Bibel vollzogene Verschiebung der Theodizee-Frage vom „unde malum“ zum „quo malum“ wird nicht mehr nachvollziehbar, oder genauer: sie ist nur noch postulierbar für ein Eschaton, das gegenüber *dieser* gesetzlich geregelten und Gottes Macht beschneidenden Welt nicht anders denn als illusorische Hinterwelt konzipiert werden kann. Um solche Abtrennung zu vermeiden und der Hoffnung auf eine eschatologische Überwindung des Bösen einen vernünftigen Grund zu geben, sind wir angewiesen auf erfahrbare Zeichen für ein das Böse überwindendes Handeln Gottes in dieser Welt. Durch solche Zeichen hat nach dem Zeugnis der Evangelien Jesus seine Ankündigung des hereinbrechenden eschatologischen Gottesreiches begründet: in Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen. Mit der theologischen Operation, Gottes Handeln apriorisch auf ein allgemeines Wirken gemäß einer *causa prima* zu beschränken, werden zwar zeichenhafte Erfahrungen von Gottes Handeln nicht unmöglich, aber ihr ganzes Gewicht wird von einem von den Menschen zu verantwortenden Symbolisierungsakt getragen. Das dürfte entschieden zu wenig sein, um dem Zeichenverständnis der Evangelien zu entsprechen, – und um der Hoffnung auf eine effektive Überwindung des Bösen durch Gott im Eschaton einen Grund zu geben.

Eine apriorische Beschneidung von Gottes Handlungsmöglichkeiten erweist sich damit für das Theodizee-Problem als fatale Strategie. Dramatische Theologie vermag einen entgegengesetzten Weg zu bahnen, indem sie Gottes Aktivität im Zusammenhang mit dem Bösen in der Welt scharf herausstreicht, dabei aber deutlich macht, dass Gott selber keinesfalls direkt Böses bewirkt, dass aber sein Handeln in einer in Sünde verstrickten Welt beinahe zwangsläufig destruktive Wirkungen hervorbringt, – und zwar nicht mechanisch direkt, sondern gebrochen durch die Reaktion von Menschen, die als in Sünde Verstrickte die heilvolle Gegenwart Gottes nicht aushalten und deshalb bekämpfen müssen. Auf diese Weise hat die dramatische Theologie einiges zur Frage zu sagen, die Romano Guardini auf seinem Sterbebett stellte: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“

Damit ist das Theodizee-Problem aber keineswegs erledigt, sondern sogar verschärft: Können wir einen Gott, der dieses abgründige Risiko – das immer wieder in unserer Welt auf grauenhafte Weise Wirklichkeit wurde – einging, indem er eine Welt auf Liebe hin schuf, noch glaubend als gut und vertrauenswürdig erfahren? Für Christen ist dies möglich im Blick auf das Kreuz als das kumulative Realsymbol für einen Selbsteinsatz Gottes, wie er größer nicht gedacht werden kann. Vom Kreuz her haben sie Grund zur Hoffnung, dass *letztlich* alles Böse

überwunden und jeder böse Täter für eine frei vollzogene Umkehr zu einem Leben in reiner Liebe befähigt und gewonnen werden wird. – Und die Opfer der Geschichte? Versucht man zu ermesen, was der Wandlungsprozess hin zu einer Existenz in reiner Liebe für ehemals zynische Täter bedeutet, mit welchen Qualen der Liebesreue die göttliche Liebe und Wahrhaftigkeit sie aus ihrem eigensten Innersten heraus mit ihrer Schuldgeschichte konfrontiert, dann offenbart sich dieser Prozess als denkbar stärkste Form, das von den Opfern der Geschichte erlittene Unrecht nicht zu vergessen, sondern ihm *gerecht* zu werden.

Das unterstreicht ein starkes Argument für eine Theodizee vor dem Forum der praktischen Vernunft: Der Glaube an einen derart christlich begriffenen Schöpfer- und Erlösergott wird den Opfern der Geschichte mit dem ihnen angetanen Unrecht in höherem Maße gerecht als es durch eine Aufkündigung des Gottesglaubens im Namen der erlittenen Weltübel geschehen könnte.¹⁷

7. Erlösende Liebe als Prinzip von Gottes innerweltlichem Handeln angesichts von Bösem

Das einzige Prinzip, wonach Gott sein innerweltliches Wirken ausrichtet und im Einzelnen auch begrenzen lässt, ist seine Liebe.¹⁸ Diese theologische Annahme ist ausreichend, wenn man aus der dramatischen, biblisch grundgelegten Geschichte von Gottes Heilshandeln durch Selbstoffenbarung ein angemessenes Verständnis von dieser göttlichen Liebe entfaltet. Ein solches Verständnis lässt sich durch die Hinzunahme der Leitbegriffe Freiheit und Erlösung folgendermaßen akzentuieren:

1. Gott hat die Welt so geschaffen, dass sie sich in Freiheit auf Liebe hin entfalten kann: in tätiger Liebe zwischen den Geschöpfen, von Geschöpf zu Gott und von Gott zu Geschöpf.
- 1a. Daraus folgt ein Prinzip geschöpflicher Freiheit und Autonomie, welches sich auf den Menschen nicht nur direkt bezieht, sondern auch mittelbar, indem Gott eine geordnete WerdeWelt schuf, die auf die Entstehung und Entfaltung von menschlichem Leben angelegt ist.
- 1b. Weiters ergibt sich aus diesem ersten Satz ein erstes Grundprinzip von Gottes Handeln in der Welt: als Ausdruck seiner Liebe, die sich aber niemals aufzwingt, weshalb sich Gott in seinem besonderen Handeln dort zurücknimmt, wo seine liebende Zuwendung von Menschen zurückgewiesen oder nicht gesucht wird.

17 Vgl. ebd. 286-317.

18 In diese Richtung tendiert Stosch, *Gott – Macht – Geschichte* 323.

2. Die mit einem solchen „Setting“ der Schöpfung auf Liebe hin gegebene – und Wirklichkeit gewordene – Möglichkeit ihrer sündigen Pervertierung wird von Gott durch ein erlösendes Handeln beantwortet. Durch vertiefte Selbstoffenbarung eröffnet Gott den gegen die Liebe festgelegten Menschen Möglichkeiten zur Umkehr, und zwar in einer Weise, welche die sündig festgefahrene Freiheit nicht bricht, sondern freisetzt.
- 2a. Mit solchem Erlösungshandeln riskiert Gott, dass diese freigesetzte Freiheit von Menschen zu verschärftem Bösen eingesetzt wird. Dieses gesteigerte Risiko fängt Gott auf, und zwar durch seine Präsenz an den jeweiligen Tatorten des geschehenden Bösen (indem er sich in Person Christi als des Schöpfungsmittlers davon treffen lässt), sowie durch ein fortgesetztes, radikalisiertes Erlösungshandeln.

Warum greift Gott in so vielen Situationen, wo Böses geschieht, nicht ein? Kann er es nicht oder will er es nicht? Das soeben skizzierte Grundprinzip Freiheit – Liebe – Erlösung legt hier folgende Antwort nahe: Gott handelt in der Welt so, dass er möglichst alle Menschen zu einem frei vollzogenen Sein in Liebe erlöst. Denn Gott will, dass alle Menschen gerettet werden (1 Tim 2,4). Das bedeutet konkret, dass Gott einem Mörder, der sein Messer gegen ein unschuldiges Opfer zückt, *dann* nicht in die Arme fällt, wenn dadurch die Möglichkeit zur Erlösung für alle Menschen – auch für diesen Täter – beschnitten würde. Auf vorsichtigerer Weise formuliert: Wenn wir damit konfrontiert werden, dass Gott – selbst auf unser Bitten hin – in konkreten Situationen von erfahrenem Bösen nicht eingreift, dann sind wir zum Vertrauen aufgefordert, dass Gott auf diesem uns unverständlichen Weg sein Ziel einer Erlösung der Welt auf die bessere Weise verwirklichen kann.

Im Bild gesprochen: Gott lässt sein Handeln – bzw. auch sein scheinbares Nichthandeln – davon leiten, die zahllosen, verknäuelten Knoten des Bösen in dieser Welt so zu lösen, dass er dabei keinen einzigen Faden zerreißt. Dies ist nur auf Umwegen möglich, die uns oft nicht einsichtig sind. In unserer eingeschränkten Weltwahrnehmung haben wir oft den Eindruck, dass Gott durch sein Handeln bzw. scheinbares Nichthandeln die Zunahme von Knoten geradezu unterstützt. Gegen diesen Augenschein haben Christen Grund zum Vertrauen: Gott nutzt die Spielräume für sein besonderes Handeln innerhalb der Schöpfungsordnung und setzt seine Kairos so, dass er die Knoten des Bösen in dieser Welt mit maximaler Effektivität auflöst.

Die Metapher kann uns noch auf einer anderen Bedeutungsebene leiten: Wie können wir uns selber in einer effektiven Weise zur Überwindung des Bösen – zur Auflösung der Knoten – engagieren? Weil wir selber „verknötet“ sind, wirken sich unsere Versuche, allein von uns selbst her die Knoten des Bösen zu lösen, allzuoft in noch schlimmere Knoten aus. Hier trifft das Jesuswort: „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12,30). Oder: „Wer nicht mit mir Knoten löst, wird sie

vermehrten.“ Konkret bedeutet das, dass Christen gehalten sind, ihr Engagement zur Überwindung des Bösen von einer größtmöglichen Verbundenheit mit Jesus Christus leiten zu lassen. Dies wird verwirklicht in einer *Lebensform des Gebets*. Dabei geht es nicht darum, Gott anzuflehen, dass er Dinge erledigt, die wir selber tun sollten („beten statt arbeiten“); auch nicht primär darum, von Gott Stärkung und Orientierung zum rechten Tun zu bekommen („beten zum Zweck eines effektiveren Arbeitens“), sondern um den geschöpflichen Grundvollzug, Gottes Selbstbestimmung, sich von uns bestimmen zu lassen, dadurch angemessen zu beantworten, dass wir uns selbst dazu bestimmen, uns von Ihm bestimmen zu lassen. Ein solches als Lebensform vollzogenes Beten führt in eine immer tiefere Vertrautheit mit Gott, aus der heraus wir „seine Stimme kennen“ (Joh 10,4) und immer mehr alles, was wir tun, *in ihm* tun.

8. Das Problem der Naturübel und die kenotische Macht des Gebets

Das immer wieder überbordende moralische Böse lässt sich von einer dramatischen Theodizee her plausibel machen. Wie aber steht es um die oft sinnlos und maßlos erscheinenden Naturübel – durch Naturkatastrophen, genetische Defekte oder sinnlos gewalttätig erscheinende Rituale in der Tierwelt? Klar dürfte nach allem bisher Entfalteten die prinzipielle Feststellung sein, (a) dass sie keinesfalls direkt von Gott geschickt sind; (b) dass der Rückzug auf die Annahme eines göttlichen Zulassens die Problematik nur verschleiert, wenn nicht Gründe für ein solches Zulassen geltend gemacht werden; (c) dass die prinzipielle Erklärung einer Unmöglichkeit für Gott, in die Welt einzugreifen, zugleich seine Möglichkeiten theologisch untergräbt, auf zeichenhafte Weise Böses zu überwinden und damit seine eschatologische Überwindungskraft über das Böse zu bezeugen.

Gott hat eine Welt geschaffen, die nicht in sich vollkommen ist, sondern das Potenzial einer Selbsttranszendenz auf Vollkommenheit hin hat. Eine so verfasste Welt enthält gewiss vieles, das uns als sinnlos leiderzeugend erscheint, aber mit einer solchen evolutiven Ordnung notwendig gegeben ist. Innerhalb dieser WerdeWelt ist der Mensch von Gott beauftragt, über die Schöpfung zu „herrschen“ (Gen 1,26), und zwar in der Weise einer verdankten Autonomie: aus eigener Initiative und Verantwortung, aber nicht ohne Gott. Im Blick auf die Naturübel der Welt bedeutet das, dass er ihnen nicht nur mittels seiner kulturellen, sozialen und technischen Fähigkeiten begegnet, sondern indem er sich in diesem Tun von Gott leiten lässt *und* indem er Gott in einer Lebensform des Gebets (s.o.) zur Bewahrung und Rettung von Bösem nicht nur auffordert, sondern geradezu ermächtigt.

Man könnte nämlich überlegen, ob Gottes mit dem Schöpfungsakt einhergehende Selbstbestimmung, sich vom Menschen bestimmen zu lassen, nicht sogar so weit geht, dass Gott *Möglichkeiten* seines besonderen Handelns an eine aus ganzem Herzen vollzogene Aufforderung durch betende Menschen gebunden hat: in-

dem Menschen, durch den Schöpfer dazu ermächtigt, verantwortliche Repräsentanten der Schöpfung zu sein, ihrerseits sich selbst *und die durch sie repräsentierte Schöpfung* dazu bestimmen, sich von Gott bestimmen zu lassen. Das hieße nicht bloß, dass Gott gebeten werden *will*, (was ihm ein kapriziöses Wesen unterstellen würde) sondern – gemäß der von ihm eingerichteten Schöpfungsordnung – *muss*, um auf bestimmte Weisen rettend tätig werden zu können. Warum? Weil „Gott Mitliebende will“ (Duns Scotus); weil er sein Erlösungswerk nicht an den Menschen vorbei, sondern mit ihrer Beteiligung wirken will; und weil er die Welt in einer Ordnung geschaffen hat, die diesem seinem Wollen entspricht.

Nicht dass es überhaupt Naturübel gibt, wohl aber, dass sie sich immer wieder in einem so verheerenden Ausmaß ausgewirkt haben, dürfte auch damit zu tun haben, dass die Menschen die Balance zwischen eigentätiger Wahrnehmung ihrer Schöpfungsverantwortung und betender Selbstüberantwortung an Gott von Anfang an verloren haben. Die in den Theodizeen immer wieder unternommenen Versuche, Gott direkt für die Naturübel zur Verantwortung zu ziehen, dürften auch wegen dieses „Faktors Mensch“ verfehlt sein.

9. Das Böse und der Teufel

Nach einer sicheren Etablierung des Monotheismus konnte das frühe Judentum die damit einhergehende radikale Rückführung des Bösen auf Gott (vgl. Jes 45,7) durch geschöpfliche Zwischeninstanzen von Satan, Teufel und Dämonen abfedern und so einen direkten Widerspruch zu Gottes Güte vermeiden. Das Neue Testament hat solche – im Volksglauben überwuchernden und vom späten Alten Testament nur sehr maßvoll übernommenen – Vorstellungen aufgegriffen und transformiert. Von daher wäre der Teufel für eine christliche Theodizee – mit ihrer spezifischen Verschiebung von der unde-malum- zur quo-malum-Frage – eigentlich ein unverzichtbares Thema: Gott, der die teuflischen Mächte des Bösen in Jesus Christus gebrochen hat.¹⁹ Dass dem faktisch nicht so ist, hängt an unbiblischen Missverständnissen und einer fatalen Wirkungsgeschichte des Teufelsglaubens, sowie an logischen Problemen einer Theodizee, die mit dem Teufel argumentiert. Für die Frage nach der Herkunft des Bösen ist der Verweis auf Teufel und Engels-

19 Vgl. Lk 10,18; Joh 12,31; 16,11; 16,33; Röm 16,20; 1Kor 15,24; Eph 1,20f; Kol 2,15; Hebr 2,14f; 1 Petr 3,22; 1 Joh 3,8; Schwager, Raymund, *Erbsünde und Heildrama*. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (BMT 4), Thaur u.a. 1997, 162-185; Sandler, Willibald, *Jesus Christus, Sieger über Teufel und Dämonen*. Biblische Perspektiven für einen effektiven Widerstand gegen den Sog des Bösen, in: Amor, Christoph/Ladner, Gertraud (Hg.), *Die Macht des Bösen* (theologische trends 18). Vorträge der neunten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2008, Innsbruck 2009, 205-236.

fall keine Lösung, sondern nur eine Verschiebung auf unzugängliche Hinterwelten. Was Argumente mit dem Teufel für eine Theodizee logisch zu leisten vermögen, wäre allenfalls eine Verlagerung des dunklen Problems des Naturübels auf ein moralisches – nämlich vom Teufel verschuldetes – Böses. Allerdings bleibt dann die Frage, warum Gott diesem teuflischen Bösen nicht Einhalt gebietet. Versucht man hier, – wie beim sündigenden Menschen – mit dem schöpfungstheologischen „Setting“ eines göttlichen Sichbestimmens zum Sichbestimmenlassen zu argumentieren, so ergibt sich das Problem, dass der Teufel schon aus soteriologischen Gründen nicht im eigentlichen Sinn als Person – und damit als verantwortlicher Urheber moralischer Übel – gedacht werden kann. Wie wäre es sonst mit Gottes Liebe und dem „Setting“ seiner Schöpfung vereinbar, dass der Teufel nicht erlösbar ist?

Das Neue Testament dokumentiert nicht nur eine Rezeption, sondern mehr noch eine Transformation von populären zeitgenössischen Vorstellungen über Teufel und Dämonen.²⁰ Dabei wird jedes Interesse von ontologischen und „genealogischen“ Spekulationen abgezogen und auf funktionale Fragen hin orientiert: Durchwegs leitend ist die Frage nach der Weise, wie nicht näher bestimmte Mächte und Gewalten sich im und zwischen Menschen auswirken, wie sie durch Christus überwunden und wie sie in Christus bekämpft werden können. Es geht um Dynamiken des Bösen, welche eine Sogkraft entwickeln, die Personen in ihren Bann zieht, – und zwar nicht selten ausgerechnet in der trügerischen Überzeugung, den in *anderen* lokalisierten und personifizierten Teufel effektiv zu bekämpfen. In seinem erlösenden Heilswirken hatte Jesus nicht direkt böse Menschen zu bekämpfen, sondern kollektive Dynamiken, welche Menschen so weit irreführen konnten, dass sie schließlich Jesu Tötung betrieben, „ohne zu wissen, was sie tun“ (Lk 23,34). Nach biblischem Zeugnis hat Jesus durch seinen Erlösungstod die Macht des Teufels gebrochen.²¹ In seiner Nachfolge können Menschen die noch weiterwirkenden, aber im Grunde bereits gebrochenen Mächte besiegen, indem sie sie nicht direkt bekämpfen, sondern ihnen im glaubenden Blick auf Jesus Christus und auf Gottes Wort begegnen (vgl. Eph 6,10-18).²²

Wenn Menschen sich dazu bestimmen, sich *nicht* von Gott bestimmen zu lassen, gründen sie sich nicht in einer selbtherrlichen Autonomie, sondern liefern sich Mechanismen aus, welche ihre scheinbare Willkürfreiheit konditionieren. Der Libertinismus eines „Tu, was du willst“ wandelt sich in Rivalität – in der Wahrnehmung des Anderen als prinzipielles Hindernis meiner Freiheit – und über eine zunehmende Fixierung auf mimetische Modell-Hindernisse schließlich in ein

20 Vgl. W. Sandler, Sieger über Teufel und Dämonen 223f, 231. Zum Folgenden vgl. den ganzen Aufsatz.

21 Vgl. ebd.

22 Vgl. ebd. 227-231, sowie Schwager, Erbsünde und Heilsdrama 182-185.

alles erfassendes Vernichtungsstreben.²³ Menschen, die sich diesem Sog des Bösen entschieden überantworten, wirken zuweilen in ihrem personalen Grund auf unheimliche Weise fremdgesteuert. Diesem Erfahrungsbefund entspricht die personifizierende Rede vom Bösen als Teufel und Dämonen. Sie ermöglicht, den zwischen Willkürfreiheit und Heteronomie schillernden Grund einer sich destruktiv gebärdenden Personalität vom eigentlichen, in seiner Geschöpflichkeit guten Persongrund zu unterscheiden und ihm im Namen Jesu Christi zu befehlen (vgl. Apg 16,18). Die praktischen Konsequenzen, die sich aus einer solchen Sichtweise ergeben, beziehen sich weniger auf imprekative Exorzismen als auf die alltägliche Möglichkeit, destruktive Dynamiken im Handlungs-, Trieb- und Begehrenprofil der eigenen Personalität zu orten und sich – im Falle einer solchen Ortung – mit aller Entschiedenheit „im Namen Christi“ von ihnen zu distanzieren.

Solche Zusammenhänge erlauben eine vorsichtige Rezeption der biblischen, personifizierenden Rede von Teufel und Dämonen, ohne dass ihnen damit im ontologischen Sinn eine eigentliche Personalität zugesprochen würde. Eine Identifizierung von so verstandenen teuflischen oder dämonischen Mächten mit konkreten Menschen sowie eine fanatisierende Fixierung gegen Projektionen dieser Mächte wird bei einem solchen Verständnis von Teufel und Dämonen nicht automatisch erzeugt, sondern vielmehr als Gefahr benennbar, – auf der Grundlage von biblischen Regeln für einen geistlichen Kampf.

Im Sinne einer dramatischen Theodizee kann so gesagt werden: Vieles an überbordendem Bösem – im moralischen und auch im naturalen Bereich – hängt mit Mächten und Gewalten, mit Dynamiken des Bösen zusammen, welche die Freiheit von Menschen lähmen und das von ihnen direkt verschuldete Böse in überproportionalem Ausmaß sich auswirken lässt. Diese Mächte könnten die Welt nicht in diesem Maße beeinträchtigen, wenn Menschen sich nicht aus freier Entscheidung auf sie eingelassen, sie auf diese Weise genährt hätten und so in ihrer Freiheit zum Guten beeinträchtigt, ja verklavt worden wären. In einer Selbstüberantwortung an den erlösend handelnden Gott, verbunden mit einer daraus erwachsenden Verantwortungsübernahme zum entschlossenen Widerstand gegen das Böse, können diese Mächte auch konkret überwunden werden.

23 Vgl. Girard, René, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München/Wien 2002, 51f.