

Teufelsmacht

Zur strukturalen Herausforderung einer Theologie des Bösen

Jürgen Bründl, Bamberg

1. Ein gewisses Unbehagen

Die Entrüstung über die so genannten „Banker“ ist zwar vom Aufschrei der Empörung in ein verhaltenes gesellschaftsweites Knurren übergegangen. Doch bedeutet das keineswegs eine Trendwende im Blick auf den einschneidenden Reputationsverlust dieses Berufsstandes, im Gegenteil. Die Finanzkrise der zurückliegenden Jahre hat ein tiefes Misstrauen gegenüber den Managern der Vermögensströme unseres kapitalistischen Wirtschaftssystems gesät, das der Abschluss der Rechnungsbücher und die von der Politik verkündete Beruhigungsbotschaft, der zufolge zumindest Deutschland noch einmal davon gekommen sei, noch nicht positiv aufzuarbeiten in der Lage sind. Die Reaktion im öffentlichen Raum beherrschen – das ist eine altbekannte Wahrheit – Strategien individualethischer Verurteilung, die sich der Vorgabe moralischer Laster-Kategorien bedienen. Vorwürfe wie Habgier und Egoismus an die wirklich und bisweilen auch nur vermeintlich Schuldigen überblenden auch hier die Aufarbeitung des komplexen Unheilszusammenhangs, der mit der US-amerikanischen Immobilienkrise im Jahr 2007 seinen Anfang nahm. Die hoch abstrakte Sachlage kreditfinanzierter Massenspekulation und ihrer prekären Auswirkungen auf das weltweite Finanzsystem hat dagegen kaum jemand vor Augen, der nicht selber ein Wirtschaftsfachmann ist. Für die Mehrzahl der Nichteingeweihten bleiben vor allem metaphorische Veranschaulichungen und eine Art Katastrophen-Rhetorik. Deren Rede bemüht z.B. das Bild des *Platzens einer Blase*. Nun besitzt diese Wendung durchaus Ausdruckskraft, insofern sie eine Referenzmenge aufruft, die von heißer Luft bis Seifenschaum reicht und sowohl die Haltlosigkeit des schönen Wohlstand-Scheins wie seinen Ruin zutreffend bezeichnet. Aber was als Sprachrohr der Entrüstung über die getäuschte Hoffnung der Betroffenen und den von ihnen als arglistig zumindest empfundenen Betrug bzw. Diebstahl am eigenen Vermögen hingehen mag, leistet doch keine Analyse des zugrunde liegenden Sachproblems und bietet deshalb auch keinen hinreichenden Anhalt zur Bewältigung der negativen Folgen, die sich aus ihm ergeben.

Ein anderes Beispiel: Neben dem Banker hat wohl nur die Berufsgruppe des (katholischen) Priesters jüngst einen vergleichbaren Image-Schaden hinnehmen müssen. Erfahrungen böser Wirklichkeit speisen auch ihn: Vertrauensmissbrauch im hoch sensiblen Erziehungsbereich, körperliche Gewalt an Kindern und Jugend-

lichen bis hin zur sexuellen Nötigung – in der Tat ein horribler Befund. Aber sind die zunächst von Seiten kirchenamtlicher Rechtfertigung ins Spiel gebrachten einzelnen, so genannten „schwarzen Schafe“ unter den vielen integren Priestern wirklich die *bösen*? Und wäre mit einer personenbezogenen Schuldzuweisung dieser Art, selbst wenn sie zuträfe, wirklich ein angemessener oder auch nur hinreichender Umgang mit den Untaten und deren unheilvollen Auswirkungen möglich? Ein gewisses Unbehagen, ein Zweifel, dass man es sich mit derartigen Lösungsvorschlägen zu einfach machen könnte, ist angebracht. Vor seinem Hintergrund handelt es sich um eine beachtenswert weit blickende Einsicht, wenn das Dekret des II. Vatikanischen Konzils über den Dienst und das Leben der Presbyter „*Presbyterorum ordinis*“ die zunehmenden Schwierigkeiten priesterlichen Lebensführung und Amtsausübung in einer modernen, säkular organisierten Gesellschaft zum Thema ihrer pastoralen Fürsorge macht.¹ Allerdings legt auch dieses Konzils-Dokument den Akzent der notwendigen Unterstützung eindeutig auf die personale und spirituelle Ebene des Glaubens bzw. des göttlichen Beistandes, den der Priester in ihm erfährt. PO 22,3 erwähnt darüber hinaus lediglich – oder besser: immerhin! – die umfassende Solidargemeinschaft, die nicht nur seine Amtsbrüder, sondern „die Gläubigen der ganzen Welt“ umfasst. Eine in institutionellem Sinn verstandene *ekklesiologische* Reflexion, welche die Frage nach der möglicherweise fehlenden Passform der Strukturen eines durch starke, sprich mehrtausendjährige Traditionen geprägten kirchlichen Amtes für moderne bzw. nach-moderne Gesellschaftsformation aufwerfen würde, bietet der lehramtliche Text hingegen nicht.

Beide genannten Beispiele – die weltweite Finanzkrise wie der binnenkirchliche Missbrauchsskandal – legen den Verdacht nahe, dass Erfahrungen unzweifelhaft schädlicher, Leben zerstörender, kurz: *böser* Wirklichkeit weder richtig verstanden, noch dass ihnen heilsam begegnet werden kann, wenn man die Auseinandersetzung allein auf der Ebene individueller Zurechenbarkeit von Straftatbeständen und Verhaltensdispositionen führt. Es scheint eine spezifisch moderne Eigenart in der Wahrnehmung des Bösen zu geben, die sich seiner ausschließlich oder auch nur betont individual-moralischen Bearbeitung widersetzt. Im Blick auf das Thema von Schuld erfahrung und Sünde hat deshalb Michael Sievernich bereits Anfang der 80er Jahre des inzwischen vergangenen Jahrhunderts nicht nur einen epochalen Bewusstseinswandel konstatiert, sondern als problematischen Kern der theologischen Rede von der Sünde einen strukturellen Komplex benannt, dem zufolge aus christlicher Sicht jede personale Tatverantwortung in einen situativen Kontext eingebettet erscheint, der die individuelle Freiheit *überwältigt* und die

1 Vgl. dazu die Nummern PO 1,1 und 22,1. Text nach: Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter „*Presbyterorum ordinis*“ in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (HThK Vat II/1), Freiburg/Basel/Wien 2004, 532-591, hier: 532f. und 588f.

Wirklichkeit des Bösen in zunehmendem Maß aufdringlich werden lässt. „Der gesteigerten Erfahrung des Bösen und dem wachsenden Leiden an der Schuldverstrickung scheint“, so Sievernich wörtlich, „eine abnehmende Erfahrung eigener Schuld (vor Gott) und ein weniger ausgeprägtes verantwortliches Einstehen dafür zu entsprechen.“² Zutreffend markiert eine solche Aussage, dass die Menschen heute unter der unüberschaubar gewordenen Vernetzung und Komplexität ihrer Lebenswelt leiden. Die Verstrickung in Schuld gehört damit zu den die Erfahrung des Bösen aktuell *bestimmenden* Faktoren und macht tatsächlich eine strukturelle Dimension seiner Wirklichkeit namhaft. Entsprechend thematisieren die folgenden Ausführungen als genuinen Ansatzpunkt theologischer Rede vom Bösen seine Erfahrung als *Macht*, unter deren zwingenden Einfluss der einzelne gerät, ohne dass er bei sich selbst, sozusagen alleine, die geeigneten Mittel fände, sich ihrem Zugriff zu entziehen.

Was den Aufbau der Untersuchung betrifft, soll der Rekurs auf die traditionelle Erbsündentheologie und ihre kontextuell-situative Umprägung im 20. Jahrhundert zunächst den spezifisch *theologischen* Problemhorizont einer strukturalen Thematisierung böser Wirklichkeit erhellen. Dann wird mit Thomas Ruster ein Theologe vorgestellt, der die überkommene Engel- und Dämonenlehre der Kirche (und jüngst auch die theologische Figur des Teufels) in systemtheoretischer Diktion zu reformulieren versucht.³ Da Rusters beachtenswerter Ansatz die strukturelle Beschreibung der Wirklichkeit gleichwohl in den Dienst traditionell gläubiger Normative stellt, geraten seine Ausführungen bisweilen in bedenkliche Nähe zu doktrinären Positionen. Die Rede vom Teufel und den Dämonen beansprucht dann einen Status, der sich durchaus mit der Katastrophenmetaphorik „platzender Finanz-Blasen“, monetärer „Schutzschilde“ und notorisch „lügender Priester“ vergleichen lässt. Wie ein Blick in Kirchen- und Theologiegeschichte zeigt, wurde gerade sie für gewaltförmige Erklärungen des Bösen missbraucht, welche die Wahrnehmung seiner Wirklichkeit durch die Projektion von Feindbildern ersetzt und zum heiligen Krieg gegen deren Repräsentanten aufruft.⁴ Eine kritische Hermeneutik der Rede vom Bösen scheint deshalb für die Theologie unumgäng-

2 Vgl. Sievernich, Michael, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (FTS 29), Frankfurt a.M. 1982, 22.

3 Vgl. Ruster, Thomas, Von *Menschen*, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Ostfildern ²2007; sowie zum Thema des Teufels: ders., Paradoxe Bestimmung des Teufels in der katholischen Dogmatik, in: Hafner, Johann Ev./Diemling, Patrick (Hg.), Die Kommunikation Satans. Einflüsterungen, Gespräche, Briefe des Bösen, Frankfurt a.M. 2010, 135-153.

4 Dass hier ein kulturübergreifendes Reservoir eschatologischer Ideologeme zwischen Judentum, Christentum und Islam gleichsam flottiert, dokumentierten jüngst: Brandes, Wolfram/Schmieder, Felicitas (Hg.), Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern, Berlin 2010. Zur traditionellen Gestalt konfessionell katholischer Teufelslehre vgl. Winkelhofer, Alois, Traktat über den Teufel, Frankfurt a.M. 1961.

lich zu sein. Unter Rückgriff auf einen eigenen Vorschlag in diese Richtung soll deshalb zum Schluss die Frage nach der erkenntniskritischen Leistung der jüdisch-christlichen Teufelsüberlieferung für die Topographie böser Wirklichkeit in einer machtsstrategischen und struktural-anthropologischen Perspektive entwickelt werden.⁵

2. Die Sprachlosigkeit der Theologie vor der Macht des Bösen

2.1 Das Verknüpfungproblem von Ur- und Erbsünde

Bekanntermaßen legen konservativ ausgerichtete theologische Lehrformate für die Wahrnehmung böser Wirklichkeit besondere Sensibilität an den Tag. Die Glaubwürdigkeit ihres in der Regel stark normativen Orientierungsangebots partizipiert substantiell an der Aufklärung über die unter seinem Namen aufdringlich werden- den Fragwürdigkeiten. So prägt das legitimatorische Interesse, das die Selbstdarstellung des orthodoxen Bewusstseins bei der Erklärung von Gut und insbesondere Böse begleitet, signifikant die Art und Weise, wie seine Wirklichkeit von ihm zum Thema gemacht wird. Als neueres Beispiel für eine ältere, soll heißen *traditionelle* Argumentation kann die systematische Deutung der biblischen Sündenfallgeschichte aus Gen 3 gelten, welche Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus im Paragraphen 20 des dritten Bandes ihrer gemeinsam verantworteten „Katholischen Dogmatik“ bieten.⁶ Ihr auf die Rechtfertigung der Güte Gottes zielendes Interesse gibt die „Urstände“ des ersten Menschenpaares – oder dessen wie auch immer gearteten kollektiven Repräsentanten – als *realhistorisches* Ereignis aus. Denn da die von Gott geschaffene Natur des Menschen von ihrem Ursprung her nicht vom Bösen beeinträchtigt gewesen sein kann, muss sein Einbruch an die Wechselfälle der kontingenten Weltgeschichte, d.h. an die Verantwortung der Geschöpfe delegiert werden. Entsprechend präsentiert das Argument Gott als den allein guten Schöpfer, während das Böse spezifisch als *malum morale*, d.h. als Sünde des Menschen in den Blick kommt.⁷ Zwar geht diese Sünde auch Scheffczyk und Ziegenaus zufolge über einen nur individual-ethischen Regelverstoß hinaus, insofern sich in ihm eine *grundsätzliche* Abwendung des Geschöpfes von Gott ausspreche, doch vermag ihr Argument deren Realität dann doch nicht anders denn moralisch zu

5 Dabei wird ein Ansatz weiter entwickelt, den der Verfasser bereits systematisch zur Darstellung gebracht hat. Vgl. Bründl, Jürgen, *Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels* (BDS 34), Würzburg 2002.

6 Vgl. Scheffczyk, Leo/Ziegenaus, Anton, *Katholische Dogmatik III: Schöpfung als Heilseröffnung – Schöpfungslehre*, Aachen 1997, 389-435.

7 Vgl. Scheffczyk, /Ziegenaus, *Dogmatik III* 397 bzw. zuvor ausdrücklich ebd. 168.

qualifizieren: als hochmütigen Stolz, der den einzelnen Sünder dazu anstachelt, schuldhaft gegen seine Natur und ihre gottgegebene Bestimmung zum Geschöpf den ihm nicht zustehenden Rang eines pseudo-göttlichen Schöpfers zu beanspruchen.

Auf die Problematik der komplexen philosophischen Vorannahmen, die diese Konzeption tragen, wie auf die breite exegetische Kritik an ihrer Deutung der Sündenfallgeschichte, kann hier nur summarisch hingewiesen werden.⁸ Für das Ziel der vorliegenden Analyse aufschlussreich ist dagegen die weiterführende Behauptung der beiden Autoren, dass sich die eine, historisch fixier- und moralisch qualifizierbare Ursünde auf das ganze Menschengeschlecht negativ ausgewirkt hat. Der Text spricht von „Ersünde“ als Folge der Ursünde und versteht unter diesem Begriff die allgemeine Verfallenheit des Menschen an die Wirklichkeit des Bösen, die damit eine *überindividuelle* und *vormoralische* Macht kollektiver Sündenverhaftung, die „Adamseinheit“ der Menschheit in der Sünde“⁹ bezeichnen soll. Wie aber gelangt man von der erstgenannten Beschreibung der Wirklichkeit des Bösen als konkreter Sündentat zu dieser abstrakten Machtgestalt? Scheffczyk und Ziegenaus selbst stellen die Frage und identifizieren „das eigentliche Geheimnis dieser Sünde“ mit der Abklärung,

„wie der Gnadenverlust eines einzelnen (oder der *humanitas originans*) sich legitimerweise auf alle Menschen auswirken kann, ohne daß allein an ein positives Dekret Gottes [– wohl im Sinn von Augustins Prädestinationsvorstellung –] zu denken wäre“.¹⁰

2.2 Ansätze zu einer strukturalen Beschreibung der Macht des Bösen

Nun haben sich bedeutende Entwürfe moderner Theologie der Problematik dieser Verknüpfung von individuellem Tat- und allgemeinem Machtaspekt der allgemeinmenschlichen Verhaftung im Bösen gestellt. Sie schlagen dabei anthropologische oder gesellschaftliche Kontexte vor, welche die individuelle Tatsünde in übergeordnete Zusammenhänge einordnen und so den überindividuellen Machtcharakter des Bösen zum Thema machen. Etwa kennzeichnet Karl Rahner den Menschen, der für ihn als Ort der Selbstoffenbarung Gottes *den locus theologicus* schlechthin darstellt, bei der existentiell entscheidenden Aufgabe der Annahme seiner geschöpflichen Menschlichkeit als ein Wesen, dessen eigener personal zu

8 So kennzeichnet nach dem Urteil von Claus Westermann nicht ein historischer Fall, sondern die anthropologische Grundaussage, dass die Möglichkeit sündhafter Verfehlung zum kreatürlichen Wesen des Menschen gehört, die Aussageabsicht der Urgeschichte. Vgl. ders., *Schöpfung*. Wie die Naturwissenschaft fragt, was die Bibel antwortet, Freiburg 1989.

9 Scheffczyk/Ziegenaus, *Dogmatik* III 401.

10 Ebd. 402.

verantwortender Freiheitsvollzug stets auch bzw. immer schon durch die Freiheitsentscheidungen seiner sozialen und geschichtlichen Mitwelt geprägt wird.

„Das aber bedeutet, daß er [= der Mensch] immer und unausweichlich seine personale, unabwältbare, je ihm zugehörnde Freiheitstat in einer Situation vollzieht, die er vorfindet, die ihm auferlegt ist, die letztlich die Voraussetzung seiner Freiheit ist“,

kurz: „daß er sich in einer Situation als Freiheitssubjekt vollzieht, die selber immer geschichtlich und zwischenmenschlich bestimmt ist.“¹¹ D.h. Rahner deutet den Sachgehalt der Erbsündenlehre situativ als Komplex aus personaler Freiheitstat und strukturaler Schuldverhaftung.¹² Die weltgeschichtliche Unheilssituation beeinträchtigt jeden subjektiven Existenzvollzug, eben weil menschliches Daseins grundsätzlich zur Sünde *fähig* ist und diese Fähigkeit auch in die Tat umsetzt.¹³ Daraus entstehen dann Strukturen, Institutionalisierungsformen des Bösen, die eine negative Breitenwirkung entfesseln, insofern durch sie menschenwürdiges Leben unmöglich gemacht wird.

Piet Schoonenberg greift die Kontextualisierung der Erbsünde durch Rahners Begriff der *Situation* auf und führt ihn unter soziologischen Gesichtspunkten weiter aus. Wenn – so sein Argument – „Gottes Gnade sich immer an menschliche Vermittlung bindet“, folgt daraus,

„daß auch die Ablehnung dieser Gnade, welche die Sünde ist, einen gnadenberaubenden Einfluß auf den Mitmenschen ausübt, ihn in eine Situation bringt, in der er der göttlichen Gnade ermangelt, die ihm durch einen anderen Menschen zukommen sollte“.¹⁴

Die von der Sünde verursachte Störung des übernatürlichen Gottesverhältnisses des Menschen schlägt sich dann in der erfahrbaren Wirklichkeit zwischenmenschlicher Beziehungskonflikte nieder.¹⁵ Auf diese Weise identifiziert Schoonenberg den erbsündigen Machtcharakter des Bösen als irdisch feststellbare Solidarität im bösen Tun, in Ungerechtigkeit, Unterdrückung und in der Ausbeutung von Mit- und Umwelt.¹⁶

Auffällig ist, dass die genannten Autoren, obwohl sie an der Verknüpfung von personaler Verantwortung und allgemeinem Schuldzusammenhang festhalten, eine historische Deutung der biblischen Sündenfallgeschichte ablehnen. Sie etab-

11 Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, jetzt in: ders., Sämtliche Werke 26. Zürich/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1999, 1-445, hier: 107.

12 Vgl. ebd. 109-112.

13 Auf protestantischer Seite hat Wolfhart Pannenberg die existentielle Prägekraft der Sündenmacht als Selbsttäuschung eines irregeleiteten Strebens nach gelingendem Leben beschrieben, und zwar so, dass diese Illusion faktisch die gesamte Weltgeschichte bestimmt. Vgl. ders., Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, 301.

14 Schoonenberg, Piet, Der Mensch in der Sünde, in: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus, Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik II: Die Heilsgeschichte vor Christus (MySal II), Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 845-941, hier: 896.

15 Vgl. ebd. 849f.

16 Vgl. ebd. 889.

lieren an ihrer Stelle und in unterschiedlicher Ausdrücklichkeit den strukturalen Kontext einer den individuellen Bereich überschreitenden geschichtlichen Situation, deren Unheilszusammenhang aus der faktisch aktualisierten Möglichkeit des Sündigens auf *sozialer* Ebene, d.h. als Abbruch der menschlichen Vermittlung für die Gnade Gottes, und/oder auf *existentialer* Ebene als Selbsttäuschung über den Status der eigenen Geschöpflichkeit entfaltet wird. Auch wenn man weder bei Rahner noch bei Schoonenberg einer systemtheoretischen Terminologie im strengen Sinn begegnet, ist bei ihnen doch das Anliegen spürbar, die subjektzentrierte Auffassung vom Menschen, der klassisch eine Substanzontologie nach scholastisch-metaphysischem Zuschnitt korrespondiert, für *funktionale* Betrachtungsweisen zu öffnen. Diese richten die Aufmerksamkeit auf die gleichermaßen vorindividuellen wie subjektkonstitutiven Verknüpfungen, Anordnungen und Schaltstellen, welche Michel Foucault unter dem Begriff der „Macht“ philosophisch analysiert hat.¹⁷ In der Soziologie leistet die systemische Betrachtungsweise Niklas Luhmanns Vergleichbares, worauf zurück zu kommen sein wird. Das alle diese doch recht unterschiedlichen Autoren Verbindende liegt in dem gemeinsamen Versuch, die Kontexte zu erschließen, in welchen die von der philosophischen wie theologischen Tradition stark betonte Souveränität des menschlichen Subjekts verortet ist bzw. von denen sie hervorgebracht und zum Teil auch entmachtet wird.

2.3 Die personalistische Verengung

Ein derartiges Erkenntnisinteresse hat für das Problem theologischer Beschreibung der Wirklichkeit des Bösen offensichtliche Bedeutung, irritiert jedoch zunächst ihre traditionellen Legitimationsstrategien mit der Zumutung, sich von der Subjektzentrierung, welche die Gestalt ihres Denkens prägt, dezidiert abkehren zu sollen. Eine Unverträglichkeitsreaktion ist die Folge. So wissen Scheffczyk und Ziegenaus zwar ausdrücklich, dass der Hinweis auf „moralische Einflußnahme“ nicht ausreicht, um zu dem ihrer Auffassung nach gleichermaßen vopersonalen wie vorsozialen Geheimnis des Erbsündenverhältnisses vorzudringen, aber anstelle eines eigenständigen Vorschlags für die nicht-personalistische Charakteristik der Machtgestalt des Bösen, unterstellen sie dieses Defizit sehr pauschal den ge-

17 Als institutionelle Orte der Macht, an denen sich die moderne Subjekt-Form des Menschen ausbildet, hat Foucault insbesondere die Klinik und das Gefängnis untersucht. Vgl. Foucault, Michel, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (FW 1680). Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1991; sowie: ders., *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (stw 184). Übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 132001. Eine ausführlichere Darstellung des Verhältnisses von Subjekt und Macht bei Foucault bietet: Bründl, Jürgen, *Gottes Nähe. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2010, 186–194.

nannten situativen Ansätzen existentieller wie sozialer Prägung.¹⁸ Ihre eigene Fassung des Problems – nämlich wie die personale Freiheitsentscheidung eines einzelnen (oder einer ursprünglichen Gruppe) einen Zustand allgemeinen Gnadenverlustes verursachen kann, welcher die personalen Freiheitsentscheidungen aller Menschen bereits in deren Vorfeld negativ bestimmt –, bleibt dagegen dem überkommenen subjektivistischen Paradigma verhaftet.

Zwei traditionelle Modelle bietet *diese* Denkform zur Lösung der allgemeinen Solidarität des Menschen im Bösen an: das genealogische Konzept der Vererbung, mit dem sich das Erbsündendekret des Konzils von Trient gegen die rigoristische Position des Pelagius wendet,¹⁹ sowie die korporative Teilhabe-Vorstellung nach dem Vorbild der Paulinischen Adam-Christus-Parallele aus Röm 5,12-21. Im Zusammenhang dieser Textpassage greifen Scheffczyk und Ziegenaus bewusst auf die umstrittene Vulgata-Übersetzung von Röm 5,12 zurück, der zufolge die Allgemeinheit der Sünde nicht auf dem faktischen Sündigen aller, sondern auf den Einschluss der gesamten Menschheit „in“ Adam gründet. Warum sie diese doch eher abstrakte Vorstellung dem Verweis auf die reale Unheilssignatur menschlicher Geschichte vorziehen, macht ihr Kommentar zu Vers 19 des genannten Abschnitts – „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechte gemacht werden.“ – deutlich. Denn, so Scheffczyk und Ziegenaus: „Nach dieser Darstellung ist Adam genauso die einzige Ursache des Unheils, wie Christus die einzige Ursache des Heils und der Erlösung darstellt.“²⁰

Das Argumentationsziel einer solchen Deutung liegt schlicht in der *Behauptung* einer genealogischen Herkunft der Sündhaftigkeit aller Menschen aus der adamitischen Ur-Sünde bzw. gegengleich des Heils der Sünder aus Jesus Christus. Auf welche Weise eine derart allgemeine Verbreitung des Bösen, seine *Manifestation* – wie Scheffczyk und Ziegenaus sagen – in den vielen Einzelsünden vonstatten gehen soll, bleibt allerdings dunkel. Das ist auch nicht weiter verwunderlich, da eine subjektzentrierte Redeweise nur in übertragenem, *figurativem* Sinn Ausdrucksmöglichkeiten für strukturelle Phänomene anbietet. Tatsächlich bringt der paulinische Text über die Vorstellung der adamitischen Korporativperson die paradigmatische Bedeutung der Sünde für den Menschen zum Ausdruck: Als *Sünder* vermag jeder Mensch sich in Adam wieder zu erkennen, die eigene Sündhaftigkeit macht ihn gleichsam zum Adamiten. Ein ontologischer Zusammenhang ist damit jedoch nicht behauptet. Die Aussagekraft einer solchen auf das *übernatürliche* Geheimnis der Erbsünde abzielenden Sündenmetaphysik wäre auch sehr beschränkt. Entsprechend gelangen Scheffczyk und Ziegenaus nicht über die Fest-

18 Vgl. Scheffczyk/Ziegenaus, Dogmatik III 422f.

19 Vgl. DH 1513.

20 Scheffczyk/Ziegenaus, Dogmatik III 411.

stellung hinaus, dass die erste Sünde des Menschen die göttliche Gnadenvermittlung unterbrochen hat – ein Argument, das schon bei Schoonenberg als traditioneller Lehrbestand begegnet, von diesem aber in strukturaler Weise, d.h. mit Blick auf relationale und soziologische Zusammenhänge interpretiert wird. Scheffczyk und Ziegenaus finden dagegen keine weiter führende Terminologie, mit der sie die Koppelung der erbsündigen Macht des Bösen an die historische Realität der einen ursündigen Tat erläuternd zur Sprache bringen könnten. Denn da sie dem archaischen Modell der Korporativpersönlichkeit keine aktuelle Überzeugungskraft zubilligen, dient seine Wiederaufnahme im besten Fall der pädagogischen Veranschaulichung jenes ansonsten nicht weiter erklärbaren Glaubensgeheimnisses, das von der erbsündigen Unheilmacht des Bösen handelt. Und an die Stelle der Rechtfertigung seines Gehalts tritt letztlich ein Appell, der die Erfahrungstatsache allgemeinmenschlichen Schuldbewusstseins beschwört.²¹

Diese Sprachlosigkeit ist beachtenswert. In ihr kommt das Problem einer Theologie an den Tag, die das Böse vorrangig mithilfe individual-moralischer bzw. subjekt-ontologischer Kategorien bearbeitet und deshalb bereits an der *Thematisierung* der Komplexität böser Wirklichkeit scheitert. Denn die Frage der zurechenbaren personalen Verantwortung, die notwendig immer auch zu stellen ist, unterbietet doch für sich allein genommen die strukturelle Verflechtung des Unheils in der globalisierten Welt unserer Gegenwart und zwar prinzipiell. Nur als Beispiel: Hier und heute steht dem Reichtum einer vergleichsweise kleinen Anzahl von Menschen Armut und Not des überwiegenden Teils der Weltbevölkerung gegenüber. Daran ist niemand allein schuld und dennoch sind alle und insbesondere wir, die wir die Vorzüge der Ersten Welt teilen, unverantwortlich und zum Handeln aufgerufen. Um in rechter Weise handeln zu können, bedarf es jedoch zunächst eines Verständnisses, dass die Sachlage in einer zutreffenden Weise erfasst. Die überkommenen theologischen Lehrformate scheinen dazu nicht in dem erforderlichen Maß in der Lage.

2.4 „Strukturen der Sünde“

Allerdings ist die strukturelle Auffassung der Wirkmacht des Bösen an Theologie und Lehre der Kirche nicht spurlos vorüber gegangen. Davon zeugen unmittelbar die Theologien der Befreiung, die ihren lehramtlichen Niederschlag in den Dokumenten von Medellín und Puebla gefunden haben. Besonders der Text der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín zeichnet sich durch eine bislang so in kirchenamtlichen Veröffentlichungen nicht gekannte Aufgeschlossenheit für die Wahrnehmung globaler wie gesellschaftlicher Vernetzung

21 Vgl. ebd. 422.

der lebensfeindlichen Realitäten von Unterdrückung und Unterentwicklung aus.²² Dass diese weltliche bzw. natürliche Betrachtungsweise nicht auf Kosten eines christlichen Menschenbildes geht, belegt der Lehrtext mit einer Feststellung, die den „Ursprung aller Geringschätzung des Menschen, aller Ungerechtigkeit ... im inneren Ungleichgewicht der menschlichen Freiheit“²³ entdeckt und für dessen Heilung dann die Bekehrung zu Christus einfordert. Auch die lateinamerikanischen Bischöfe verknüpfen also den überindividuellen Machtaspekt böser Wirklichkeit mit einer personal- und subjektbezogen argumentierenden Anthropologie, richten die inhaltliche Charakteristik des Bösen jedoch eindeutig auf den konkreten Unheilszustand der geschichtlichen Welt und ihrer verschiedenen notvollen Kontexte in den Bereichen von Wirtschaft, Politik und Bildung aus. Auf diese Weise erlangt die eigentlich ganz natürliche Frage nach der Ermöglichung von bzw. Befähigung zu einem menschenwürdigen Leben kriteriellen Maßstab für die *theologische* Beurteilung des faktisch vorherrschenden unmenschlichen Zustands einer Welt, die unter der wirklichen Macht des Bösen leidet.

Die Neujustierung der kirchlichen Lehre über das Böse ist aber nicht auf den befreiungstheologischen Kontext begrenzt. In seiner Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ greift z.B. Johannes Paul II. die Rede von einer strukturell bösen Prägung der Welt auf. Er spricht ausdrücklich von „Strukturen der Sünde“ und entfaltet deren Wirklichkeitsgehalt in dem bemerkenswerten Satz:

„Die Summe der negativen Faktoren, die sich in einem Sinne auswirken, der zu einem echten Bewusstsein vom umfassenden *Gemeinwohl* und von der Aufgabe, diese [so!] zu fördern, im Gegensatz steht, macht den Eindruck, in Personen und Institutionen eine Barriere zu schaffen, die nur schwer zu überwinden ist.“²⁴

Damit richtet die Enzyklika den Fokus ihrer Beschreibung auf die überindividuellen Realisierungsformen jenes bezwingenden Charakters des Bösen, den das einzelne Handlungssubjekt als Übermacht erfährt, die seinen individuellen Freiheitsspielraum gravierend beeinträchtigt. Bereits die Wahrnehmung dieser Komplexität bedeutet eine nicht gering zu schätzende analytische Leistung. Wenn der Text dann in seinem weiteren Verlauf die strukturelle Machtgestalt des Bösen auf konkrete und personale Sündentaten zurückführt, so dass am Ursprung der sündigen Strukturen die „*wahre Natur des Bösen*“ in durchweg traditioneller Charakteristik als „ein *moralisches* Übel“ und als „die Frucht *vieler Sünden*“ erscheint,²⁵ zeigt sich darüber hinaus, dass eine strukturelle Perspektivierung des Bösen seine ethisch-moralische Qualifikation nicht ausschließt. Vielmehr verwirklichen die exemplarisch genannten Fehl-Haltungen von Profitgier und Machtstreben das Ge-

22 Vgl. DH 4485f.

23 DH 4481.

24 Vgl. Johannes Paul II, Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“. 30. Dezember 1987. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 82), 43f. (Nr. 36).

25 Vgl. ebd. 45 (Nr. 37).

heimnis des Bösen im Sinn einer irrigen „*Absolutsetzung* menschlicher Verhaltensweisen“²⁶, wobei das Adjektiv „menschlich“ in dieser Formulierung tatsächlich die Bedeutung eines Gegensatzes zum Willen Gottes transportiert. Sie verbindet mit ihm jedoch kein metaphysisches Urteil über eine ontologisch verlorene Urstandsgnade, sondern will die Aufmerksamkeit auf die reale *Unmenschlichkeit* des Zustandes der Welt lenken.

Die Enzyklika weist an dieser Stelle selbst darauf hin, dass im Hintergrund ihrer Ausführungen die Nummer 25 der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“ steht. Auch dieser Text setzt die Störungen der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Ordnung mit dem Hochmut und dem Egoismus des Menschen in Beziehung.²⁷ Wegweisende Bedeutung kommt dieser Darstellung zu, weil sie – worauf Hans-Joachim Sander in seinem Kommentar zur Stelle hinweist – die strukturalen Mittel der „Sozialisationsanalyse“²⁸ zur Anwendung bringt. Die konkrete Situation des Menschen, die Förderung wie die Gefährdungen, der seine personale Würde ausgesetzt sind, wird bzw. werden aus konkreten gesellschaftlichen Bezügen heraus entfaltet. Auf diese Weise gelingt es der Pastoralkonstitution, die Ansätze der traditionellen Sündenlehre von der ihr anhaftenden subjekt-ontologischen Abstraktheit zu befreien. Die Darstellung des Konzilstextes verhandelt die hamartiologische Problematik über die konkrete Frage des Schutzes der Menschenrechte und führt das Sündenthema in Richtung einer realistischen Situationsanalyse der komplexen Machtgestalt des Bösen in der Welt weiter. Folglich besteht sein Fortschritt in der Lehre darin, dass die Theologie die Wirklichkeit des Bösen nicht mehr länger in einem übernatürlichen Geheimnis aufspüren muss, sondern dass sie sich den Realitäten ihrer je aktuellen weltlichen Gegenwart zuwenden kann – eine Aufgabe, die eine nicht unerhebliche Kompetenzverlagerung mit sich führt und theologische Lernbereitschaft in der bislang für sie eher ungewohnten Richtung genuin weltlicher Problemlagen und deren komplexer Unheilswirklichkeit fordert.

Ein beachtenswertes Beispiel für die *Irritationen*, die sich aus dem durch lehramtliche Texte wie die eben besprochenen verbindlich gemachten Weltbezug für das Projekt einer Theologie des Bösen ergeben, bietet Thomas Rusters systemtheoretische Rekonstruktion des traditionellen Traktats von Angelologie und Dämonologie.

26 Ebd.

27 Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „*Gaudium et spes*“, jetzt in: HThK Vat II/1 592-749, hier: 627f.

28 Vgl. Sander, Hans-Joachim, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“*, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4* (HThK. Vat II/4), Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-886, hier: 745.

3. Eine theologische Systemtheorie der Wirklichkeit des Bösen

3.1 Systemische Autopoiesis

Die den Ansatz Rusters bestimmende Idee ist ebenso einfach wie bestechend. Mit Bezugnahme auf die systemische Gesellschaftsanalyse Niklas Luhmanns stellt er die These auf: „Die überindividuelle Wirklichkeit und Wirksamkeit der Systeme ist das, was biblisch-theologische Mächte und Gewalten oder, allgemeiner, Engel bzw. reine Geister genannt wird.“²⁹ Über die Identifikation mit dem strukturalen Systembegriff stattet Ruster die Unanschaulichkeit, die im Zuge der neuzeitlichen Religionskritik zu einer weitgehenden Vernachlässigung himmlischer Realitäten geführt hat, auf ganz neue Weise mit Bedeutung, d.h. mit dem spezifischen Wirklichkeitsanspruch einer Phänomenologie der Macht aus. Die biblisch bezeugten Gewalten erscheinen nun als systemische Wirklichkeiten, die contrafaktisch zu der ihnen zugedachten Funktionalität im Dienste menschlicher Bedürfnisbefriedigung Zwangsmechanismen etablieren, die das individuelle Handeln des Menschen präkär überspielen. Als Beispiel führt Ruster besonders das ungerechte, da Zins-basierte kapitalistische Wirtschaftssystem an, das eine Struktur reicher Eliten repräsentiert und den Großteil der von ihr ausgeschlossenen armen Weltbevölkerung in eine unaufhaltsame Spirale der Verelendung zwingt.³⁰ Ruster liest Luhmann vor diesem Hintergrund als ausgesprochenen „Katastrophentheoretiker“³¹, d.h. er versteht dessen soziologische Analysen als Beschreibung der genuin *dämonischen* Charakterzüge modern differenzierter Gesellschaften. Dagegen soll die biblische Beschreibung der Welt als Schöpfung Gottes und der sie begleitenden angelischen Gewalten die gegen das Böse aufbietbaren Heilmächte zum Ausdruck bringen.³²

Wie kommt es zu dieser überraschenden Verhältnisbestimmung? Bekanntlich sind Systeme nach Luhmanns Auffassung operative Strukturen, die binnenzentriert *geschlossen* funktionieren. Ihr Hauptzweck besteht in der Selbstreproduktion, die sie durch eine Abgrenzung von ihrer jeweiligen Umwelt je neu aufrechterhalten.³³ Was immer für Leistungen ein spezifisches System für seine Umwelt übernimmt – Luhmann spricht hier in einem sehr allgemeinen Sinn von Kommunikation und versteht darunter z.B. die Regelung des Warenaustauschs durch die Wirtschaft –, einen umgekehrten Einfluss der Umwelt auf die Art und Weise der sys-

29 Ruster, Menschen 117.

30 Vgl. ebd. das Kapitel „Zins und Wachstumszwang“, 97-116.

31 Ebd. 88.

32 Vgl. ebd. 64-67.

33 Vgl. Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* 1, Frankfurt a.M. ³2001, 96f. Zum basalen Status der Unterscheidung von System und Umwelt vgl. auch: ders., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. ²2002, 242-285.

temischen Struktur kann es aufgrund der Geschlossenheit der letzten nicht geben. Die Operation der *Exklusion* hat systemisch immer Vorrang. Mit anderen Worten: Systeme arbeiten nach ihrer je eigenen Zweckrationalität und sind deshalb weder an einer Bewährung ihrer Leistung für eine im weiten Sinn *gute* bzw. *richtige* Ordnung der Umwelt interessiert, noch auch nur untereinander kompatibel. Insbesondere besitzt das menschliche Subjekt, das stets zur Umwelt des Systems und nicht zu ihm selber gehört, keine übergeordneten Regulierungsmöglichkeiten – eine Einsicht, die letztlich zusammen mit der starken Konzeption personaler Subjektivität im Sinne des Geschichte bestimmenden Handlungsträgers auch eine Auffassung von Politik als meta-systemischem Herrschaftsdiskurs in Zweifel zieht.³⁴ Statt dessen führt die Heterogenität und Autonomie der verschiedenen gesellschaftlichen Teilsysteme Luhmann zu dem Schluss, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit insgesamt nicht steuerbar ist, sondern instabil und konfliktuell von strukturellen Ausgrenzungsstrategien geprägt wird,³⁵ denen individual-moralische oder auch nur allgemein ethische Kategorien weder zugrunde liegen, noch zugrunde gelegt werden können.³⁶

Eben diese Amoralität spiegelt Rusters Bewertung der Luhmannschen Gesellschaftsanalyse als Theorie einer dämonisch bösen Wirklichkeit wider. Selbst ein universal-inklusives Projekt wie der Menschenrechtskatalog kommt demnach nicht ohne Exklusionen aus,³⁷ was als Problematisierung des bereits genannten weltbezogen-pastoralen Lehrformats der Kirche nach dem II. Vatikanum ernst genommen werden muss. Ruster erkennt diese Konsequenz der Analysen Luhmanns genau und würdigt ihre Leistung entsprechend als Katastrophentheorie, welche vor allem die destruktive, *böse* Übermacht der gesellschaftlichen Systeme zum Ausdruck bringt. Um das eingangs genannte Beispiel noch einmal aufzugreifen: Es führt an der Realität vorbei, die Finanzkrise lediglich auf die moralisch verwerfliche Habgier einzelner Berufsgruppen zurückzuführen, wenn man weiß, wie eine Bank als Unternehmen funktioniert und wie massiv diese operativen Strukturen Mitarbeiter unter Druck setzen, was etwa Geldaquis und Kundenwerbung betrifft. Ist der Sachverhalt, dass Banken nach dem Prinzip der Gewinn- bzw. Wertschöpfung organisiert sind, nun in der Tat beachtlich, lässt er doch keinen Schluss auf die individuelle Gier ihrer Mitarbeiter – und sei es auch der leitenden – zu. Aber wäre die Rede von einer entsprechend bedenklichen Profit-Struktur der komplexen Wirklichkeit des Bösen in dieser Hinsicht angemessener?

34 Ruster weist in diesem Zusammenhang auf die Auseinandersetzung hin, die Luhmann mit Jürgen Habermas und der Frankfurter Schule der Kritischen Theorie geführt hat. Vgl. Ruster, *Menschen* 84-89.

35 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft* 42f.

36 Vgl. Ruster, *Menschen* 81f.

37 Vgl. ebd. 78f.

3.2 Das Problem der Programmierung

Wie gesehen verknüpft das kirchliche Lehramt die strukturelle Sichtweise auf das Böse mit dem Tataspekt der Sünde. Ruster wendet eine vergleichbare Strategie auf die Sichtweise Luhmanns an, indem er das Verhältnis von System und Umwelt, das zunächst unter dem Aspekt der systemischen Geschlossenheit Thema war, im Weiteren markant verschiebt. In gewisser Weise reagiere ein System nämlich durchaus auf seine Umwelt, da es als operativer Kommunikator der Erfüllung ihrer Bedürfnisse in einem spezifischen Bereich funktioniert. Die strukturelle Ordnung, nach der sich diese Erfüllung vollzieht, geschieht dann zwar immer noch im systemeigenen Code von Exklusion und Reproduktion. Doch deutet Ruster die Kopplung an die (Bedürfnisse der) Umwelt als Möglichkeit auf die Programme, welche die systemische Codierung steuern, Einfluss zu nehmen. Mehr noch, diese Möglichkeit ist je schon in die Tat umgesetzt worden: Der schrankenlosen Selbsterhaltung sozialer Teilsysteme korrespondiert folglich ein nicht minder grenzenloses Bedürfnis nach Selbsterhaltung des Menschen. Und dieses Bedürfnis hat deren operative Schließung als die ihm entsprechende systemische Einstellung programmiert.

Der Bezug auf die theologische Thematisierung böser Wirklichkeit über den Begriff der Sünde liegt offen zutage. Ruster formuliert ihn wie folgt:

„Soziale Systeme begehen keine Sünde, wenn sie lebensfeindliche Wirkungen hervorbringen und damit gegen Gottes Willen und Gebot handeln. Sie können sich aber mit der Sünde des Menschen infizieren, sie stellen sich auf sündiges Verhalten ein, wenn sie dies bei den Menschen vorfinden.“³⁸

Während das System also die überindividuelle Zwangsmacht des Bösen repräsentiert, sichert seine Programmierbarkeit durch die Umwelt ein gewisses Regulativ für die Wirkweise der Mächte, denen der einzelne sich ausgesetzt sieht. Es kommt folglich alles auf die Programme an, die ein System konfigurieren. Dabei geht Ruster wie Luhmann nicht von einer *individuellen* Bestimmbarkeit der Programmgestaltung aus, sondern vertritt die Auffassung, dass der Mensch wirklich überindividuellen Mächten des Bösen wie des Guten bzw. deren „systemische[r] Eigendynamik“³⁹ unterworfen ist. Die ersten – und sie allein – beschreibt die soziologische Systemik Luhmanns. Die Macht des Guten bzw. die ihr entsprechende Lebenslehre repräsentieren dagegen Systeme codifizierter Glaubenstraditionen wie z.B. der christlichen Angelologie oder der jüdischen Tora, weil deren Programme eben nicht der sündhaften Faktizität der irdisch-menschlichen Wirklichkeit entstammen, sondern aus der überragenden Wahrheit Gottes geschöpft sind.

38 Ebd. 93.

39 Ebd. 149.

3.3 Ein ideologischer Offenbarungspositivismus?

Zugegeben, die Argumentation Rusters ist nicht ohne Raffinesse: Sie überträgt den Realitätsbezug, welchen die Systemtheorie für die Unanschaulichkeit sozialer Funktionsstrukturen herausgearbeitet hat, als Rechtfertigungsgrund für die Wahrheit des Glaubens an die nicht weniger unanschauliche Wirklichkeit der Macht Gottes bzw. seiner Engel und zieht in einer wertenden Anordnung diese zugleich jener vor, insofern sie seinem bösen, da *nur* menschlichen – und das bedeutet für Ruster akzentuiert: *gottwidrigen* – Selbstverständnis eine göttlich offenbarte, gute Lebenslehre gegenüberstellt. Deren Glaubwürdigkeit hängt allerdings ausschließlich an ihrer Qualifikation als Offenbarungswissen. Dass dessen Inhalte von Gott kommen bzw. dass *seine* Macht hier Wirklichkeit wird, muss man glauben. Das tut jedoch dem Wahrheitsanspruch der Offenbarung keinen Abbruch, weil Ruster mit Luhmann die operative Geschlossenheit des Glaubens an sie betont, so dass es letztlich keine Möglichkeit gibt, seine Programmierung durch eine sozusagen von außen kommende Kritik zu widerlegen. Während bei Luhmann das Geschlossenheitstheorem jedoch der Absage an jede systemische Meta-Ebene von Orientierung und Steuerung dient, zeichnet Rusters Deutung das Offenbarungssystem gerade in diesem Sinn aus. Erst seine Heilsmacht macht deutlich, dass die soziologische Systemtheorie eigentlich eine Phänomenologie der Sünde ist, was dem Selbstverständnis des letzten zwangsläufig entgeht, da ihm der gläubige Offenbarungsbezug fehlt.⁴⁰ In der Terminologie Luhmanns wäre Rusters Theologie also die tertiäre Beobachtung des blinden Flecks des sekundären Status soziologischer Systemtheorien.

Die argumentative Absicht hinter dieser Verhältnisbestimmung ist die Wiedereinführung stark normativer Traditionen zur Reglementierung der aktuellen gesellschaftlichen Diskurse. So schlägt Ruster in der Tat die zu einer christlichen Engelslehre gewendete Tora-Frömmigkeit jüdischer Tradition als Heilsweg aus den Nöten der komplexen Unheilssituation der Welt vor,⁴¹ und zwar weil ihre Lebenslehre verhindern kann, dass sich der natürliche Selbsterhaltungstrieb des Menschen systemisch zu einer zwingenden Macht verfestigt.⁴² Rusters Augenmerk liegt allerdings nicht auf argumentativ erschließbaren Vernunftgründen z.B. im Blick auf eine menschlichere Gestaltung der Weltwirklichkeit, sondern auf dem *Irritationspotential*, das die traditionalistische Gegenwelt der Tora für das aktuelle Weltverständnis besitzt. Auch dafür gibt es seinem Verständnis zufolge einen systemtheoretischen Grund, denn „unterschiedliche Systeme können einander

40 Vgl. ebd. 121.

41 Vgl. ebd. das Kapitel VI „Mit der Tora gegen Mächte und Gewalten“, 198-266, sowie das Kapitel VIII „Über die seligen Engel“, ebd. 305-329.

42 Vgl. ebd. 201.

irritieren. Und dies ist eine Form der Beeinflussung.“⁴³ Allerdings verändert eine solche Interpretation den Theorie-Status der systemischen Methode. Was für Luhmann ein Mittel der Beschreibung funktional komplexer Gesellschaften ist,⁴⁴ wird bei Ruster zu einer normativen Offenbarungs-Lehre mit überlegenen, d.h. von Gott her legitimierten Orientierungsanspruch. An ihrem Grund steht ein Menschenbild, das sich aus einer traditionellen Erbsünden-Theologie speist. In enger Korrelation zu ihrer Lehre vom in sich selbst verkehrten Eigenwillen des Menschen charakterisiert Ruster die Eigenart des systemischen Wirklichkeitsbezugs wie folgt:

„Immer drängt sich dieses Phänomen auf: Was zur Erfüllung von Bedürfnissen in die Welt gesetzt wurde, erreicht schließlich das Gegenteil seines Zweckes – gerade indem es gut funktioniert. ... Etwas gewinnt Macht über uns, das wir selbst geschaffen haben, und es hat diese Macht, indem es das tut, was wir erwarten. Es geht hervor aus unserem freien Willen und Verstand, es richtet sich an dem aus, was wir wollen und für sinnvoll halten, und wird doch zum Zwang.“⁴⁵

Indem Ruster die allgemeine Herrschaft des Bösen strukturell als Machtgestalt der Sünde des einzelnen bzw. allgemein des Menschen in seinem wesenstypischen, gottwidrigen Egoismus beschreibt, führt seine systemische Rekonstruktion jenes Vermittlungsproblem einer Lösung zu, an dem sich die traditionelle Erbsündenlehre vergeblich abgearbeitet hatte. Das ist eine durchaus zu würdigende Leistung, umso mehr als sie das Unbehagen gegenüber moralischen Appellen angesichts der Übermacht des Bösen über die individuelle Handlungsfreiheit ernst nimmt. Aber Rusters Relektüre besetzt zugleich die Strategie der Exklusion, die systemtheoretisch als methodischer Hinweis auf den Beobachterstatus, d.h. auf die *Perspektivität* jeder kritischen Wahrnehmung fungiert, im Sinne der *normativen* Auszeichnung der Offenbarungsperspektive des Glaubens um, was seinen Aussagen, je konkreter sie werden, eine auffällig ideologische Tendenz verleiht, die kaum zur Glaubwürdigkeit der von ihr behaupteten Heilsmacht beiträgt. Die sein Buch beschließende pathetische Beschreibung der Eucharistie als Dämonenkampf, in dessen Verlauf die gläubige Gemeinde gleichsam aus der sündhaften Welt aus- und ins himmlische Heil einzieht,⁴⁶ kann auch wohlmeinenden Lesern den Atem verschlagen. Gewichtiger ist, dass das pastorale Lehrformat des II. Vatikanischen Konzils gerade die gegenteilige Haltung – den nüchternen Dienst an der Welt und in größtmöglicher Solidarität mit ihr – zum Ausdruck bringt. In diesem Sinn weist der programmatische Einführungssatz der Pastoralkonstitution darauf hin, dass *nichts anderes* als „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser

43 Ebd. 256.

44 Vgl. noch einmal: Luhmann, Gesellschaft 42f.

45 Ruster, Menschen 13f.

46 Vgl. ebd. 326-329.

Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“⁴⁷ das innerste Anliegen der kirchlichen Sendung ausmachen. Eine *solche* Lehre funktioniert nicht exklusiv irritierend, sondern integrativ solidarisierend. Wie kann sie dem systemischen Hinweis auf den blinden Fleck der Inklusionsstrategie, nämlich dass auch sie der Macht des Bösen verfällt und spezifische Ausschlussformen geriert, begegnen?

4. Die theologische Figur des Teufels und die bösen Legitimationsstrategien von Gewalt

4.1 Exklusion und Inklusion

Dazu ein biblisches Beispiel: Joh 8,3-11 erzählt die Konfrontation Jesu mit einer Gruppe jüdischer Autoritäten. Den Anlass bildet der Fall einer flagrant des Ehebruchs überführten Frau, die nun hingerichtet werden soll – der klassische Fall einer Ausschließung also. Die Gesetzesbrecherin muss aus der Gemeinschaft der Mose-Treuen fortgeschafft werden, sprich: sie ist rechtmäßig zu steinigen, nicht zuletzt weil davon die Sündenlosigkeit und das Heil des rechtgläubigen Selbstwertgefühls vor Gott abhängt (vgl. Vv. 3-5). Dieser exklusiven und nebenbei Gender-spezifisch *patriarchal* typisierten Logik gibt jedoch die johanneische Jesusfigur keinen Raum. Ihre bekannte Weisung – „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie.“ (V. 8) – überführt das orthodoxe Bewusstsein der Ankläger einer aufschlussreichen Verblendung. Sie betont, dass die Grenzziehung zwischen *sündig* und *rein*, welche die Autoritäten der Macht einklagen, eine Illusion, ein Selbstbetrug ist. Indem Jesus diese Grenze einzieht und *alle* in die Gemeinschaft der Sünder integriert, formuliert er nichts weniger als eine Einladung an die Rechtgläubigen, die exklusive Ausgrenzungsstrategie aufzugeben und anstelle ihrer verurteilenden Haltung Solidarität mit der Sünderin zu beweisen. Das bedeutet im Übrigen nicht, dass die Sünde der Frau von ihm übersehen oder zugedeckt würde. Jesu Schlusswort, das gewissermaßen die zweite Pointe der Geschichte enthält, lautet ganz im Gegenteil: „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (V. 11) Die Macht des Bösen kann also nur durch das Tun des Guten überwunden werden. Aber allein die Tatsache, dass vorderhand nicht abgeurteilt wird, versetzt die Frau erst in die Lage zu diesem Tun. Nicht was die Sünderin nach Recht und Gesetz verdient hätte, sondern was sie dennoch wieder gut machen kann, hat in einer Welt, in der alle unter der Wirklichkeit des Bösen stehen, Vorrang. Derartige Solidarität mit den Sündern stellt allerdings keine

47 GS 1,1. Übersetzung nach: HThK Vat II/1 593.

geringe Zumutung an die Träger der normativen Orientierungsvollmacht dar. Auch davon erzählt die Stelle aus dem Johannesevangelium: Die jüdischen Autoritäten enthalten sich zwar des Todesurteils nach Recht und Gesetz, die Einladung Jesu nehmen sie aber nicht an. Sie gehen statt dessen fort „einer nach dem andern“, wie es in V. 9 heißt, verlassen die Szene und verweigern sowohl die Gemeinschaft mit Jesus wie insbesondere mit der Sünderin. Gerade die vom Evangelium als jesuanisch gekennzeichnete Option für universale Solidarität provoziert ihren Weggang. Mit Bezug auf Ruster könnte man sagen: Die integrative Haltung des Johanneischen Jesus *irritiert* das orthodoxe System der Verurteilung so sehr, dass es nicht anders kann als die seine Haltung prägende Strategie des Ausschlusses neuerlich zu reproduzieren. Diese contrafaktische Folge spiegelt eine allgemeingültige Lebensweisheit wider, der zufolge sich die Macht des Bösen irdisch nicht endgültig aus der Welt schaffen lässt. *Es stirbt*, wie aus den trivialisierenden Veranschaulichungen des Horrorfilms zu lernen ist, *nie*.

4.2. Der Teufel als „horror fiction“ des Glaubens

Die biblische und theologische Tradition des Juden- und des Christentums hat diese Übermacht des Bösen in der Figur des Teufels in Szene gesetzt. Als Satan erfüllt er bereits im Alten Testament die Rolle des *Anklägers* in himmlischen (vgl. Ijob 1,6–22 und Sach 3,1–3) wie irdischen Gerichtsszenarien (vgl. 2 Sam 19,17–24). Seine Funktion besteht hier darin, die Ehre der göttlichen bzw. menschlichen Majestäten zu wahren, indem er die Gnadenbitte ihrer schuldig gewordenen Untertanen abwehrt.⁴⁸ Das Entsetzliche, Böse, das seiner Gestalt anhaftet kommt folglich daher, dass dieser Satan einen Agenten des Ausschlusses und der Verurteilung darstellt. Wo Menschen ihre profanen wie religiösen Systeme in seinem herrschaftlichen Sinn auf exklusive Funktionalität programmieren, verwirklichen sie die Machtgestalt des Bösen. Sie widerspricht dem christlichen Glauben fundamental. Davon zeugt besonders deutlich die entscheidende neutestamentliche Referenzstelle zum Teufel. Der diabolische Ankläger wird nämlich nach Lk 10,18 aus dem göttlichen Lebensraum ausgeschlossen: „Ich sah“, heißt es in diesem sehr alten und vielleicht sogar authentischen Jesuswort⁴⁹, „den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“ Gott braucht offenkundig keinen Staatsanwalt, der seine Geschöpfe vor ihm verklagt. Seine Haltung dem sündigen Menschen gegenüber spricht sich vielmehr in der *Solidarisierung* mit dessen Todesnot aus. Dafür vor

48 Vgl. dazu ausführlich Bründl, Jürgen, Das Böse in Person. Der Teufel in der christlichen Theologie, in: ThGl 97 (4/2007) 475–490.

49 Vgl. Vollenweiler, Samuel, „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), in: ZNW 79 (1988) 187–203.

allem steht das Kreuz Jesu Christi, das die verheißene Erlösung vom Bösen an die totale Identifikation mit den Opfern seiner Tod bringenden Macht und an die Orte ihrer bedrängenden Wirklichkeit koppelt.

Die Figur des Teufels als theologische Personifikation des Bösen spricht von einer solchen Solidarität nicht. Vielmehr stellt sie das *exklusive* System der Scheidung von Gut und Böse dar, das Prinzip des Ausschlusses und der Verurteilung und reproduziert so eine lebensfeindliche Macht, die aus Opfern Täter und diese wiederum zu Opfern macht. Die Darstellung eines derartigen sujets ist *furchtbar* und auch diese emotive Signatur bringt die Teufelsgestalt zum Ausdruck: Ein Teufel gibt zum Fürchten Anlass.⁵⁰ Wem nicht vor ihm graut, wer seine exklusive Systemik für sich in Dienst nehmen will, der wird seiner Macht verfallen. Eine Theologie des Bösen – danach lässt sich jede Behandlung der Teufelsthematik ebenso wie Rusters systemtheoretische Sündenlehre oder die traditionelle Position von Scheffczyk und Ziegenaus beurteilen – hat deshalb nicht zuerst eine lehrhafte bzw. normative Aufgabe, sondern eine ideologisch-(selbst)kritische. Nicht die doktrinären Unterscheidungen des wahren Gottes von den falschen Göttern, des wahren Gesetzes von den falschen Irrlehren, der Guten von den Bösen, sondern die *pastorale* Identifikation der Orte des Bösen als Einweisung in die Solidarität mit denen, die unter seiner Leben zerstörenden Macht leiden – und dazu gehören auch die Täter! –, muss ihr erster und letzter Zweck, ihre systemische Funktion sein. Die Theologie des Bösen übernimmt folglich die vordringliche Aufgabe, dessen Topographien, die der Glaube aufgrund seines pastoralen Weltbezugs notwendig erstellen muss, auf die sie stets begleitende und stets prekäre Machtform exklusiver Wahrheitsansprüche und ihrer menschenverachtenden Ausgrenzungsmechanismen aufmerksam zu machen.

In diesem gleichermaßen strategischen wie pastoralen Sinn, ja in ihm *allein* hat auch das kirchliche Lehramt den Teufel zum Gegenstand seiner verbindlichen Aussagen gemacht. Gegen ein dualistisches Verständnis der Welt, das zwischen der Wirklichkeit von Gut und Böse wie den ihren Machtbereichen jeweils zugehörigen „good guys“ und „bad guys“ unterscheiden zu können glaubt, bringt bereits das IV. Laterankonzil von 1215 die Einsicht zur Geltung, dass es nur einen und guten Ursprung aller Dinge in Gott gibt. Und als Lehre der Kirche über das Geheimnis des Bösen hält sie fest:

50 Dass im Umgang mit dem Bösen subjektives Denken und Handeln allein nicht ausreicht, sondern ein spezifisches Fühlen dazu kommen muss betont auch Paul Ricoeur, der aber nicht das Entsetzliche, das die böse Fratze des Teufels auslöst, weiter verfolgt, sondern die das Widerfahnis des Bösen auslösende Trauer und deren Verarbeitung. Vgl. Ricoeur, Paul, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, 56f.

„Der Teufel nämlich und die anderen Dämonen wurden zwar von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, sie wurden aber selbst durch sich böse. Der Mensch aber sündigte aufgrund der Eingebung des Teufels.“⁵¹

Eine solche Definition behauptet nicht die metaphysische Existenz böser Geistwesen. Vielmehr lehrt das Konzil die schöpfungsmäßige Gutheit sogar des Teufels und jenes Fürchterliche, dass er aus sich heraus böse geworden ist. Ein Grund dafür wird wohlweislich nicht angegeben. Und wenn es im Folgenden heißt, dass der Mensch erst auf diabolische Versuchung hin sündigte, ist darunter nicht eine schlecht ausgegangene Prüfung des Menschen vor Gott und durch seinen satanischen Ankläger zu verstehen, so als ob die Menschen mutwillig versagt hätten. Die Ausführungen des IV. Laterankonzils treten in diesem Abschnitt gerade Gruppen von Christen, den Albigenser und Katharern entgegen, die ein Christentum der reinen Übermenschen vertreten. *Gegen* sie stellt der Konzilstext fest, dass der Mensch zwar faktisch unter der Macht des Bösen steht und immer schon böse gehandelt hat, dass aber eben deshalb ein exklusives Richteramt vom Menschen *nach christlicher Auffassung* nicht ohne hybride, soll heißen ihrerseits sündhafte Überhebung in Anspruch genommen werden kann. Einzig der Respekt vor der Inklusion in die allgemeine Macht der Sünde wahrt die Würde des Menschen bzw. rettet seine Menschlichkeit und verbietet umgekehrt die ausschließliche Haltung der bloßen Aburteilung von Übeltätern, so als gäbe es auch nur einen gerechten menschlichen Richter. Durch Werke des Gesetzes, das wusste schon Paulus (vgl. Röm 3,9–20), wird niemand gerettet. Oder im lehrhaften Duktus des IV. Lateranense formuliert: Noch der Täter des Bösen bleibt ein Mensch und kann nicht auf seine Untaten reduziert werden. An sich gut geschaffen, darf man ihn nicht so mit seiner *gewordenen* Bosheit identifizieren, dass die kreatürliche Gutheit seines Wesens, profan gesagt seine Menschenwürde, darüber vergessen würde. Ihre Not, ihre böse Angefochtenheit fordert vielmehr immer zur Solidarisierung auf und d.h. zu einer Sichtweise, die den Täter als Opfer der Macht des Bösen erkennt, um den es sich zunächst zu sorgen und den es erst dann bzw. nur so zu *richten* gilt.

Wie gesagt, derartige Aussagen sind im Verständnissystem des christlichen Glaubens gesprochen. Nur in ihm gilt auch: Kein Mensch ist ein Teufel. Die unmenschliche Erfindung der Teufelsfigur, derer sich die Theologie des Konzilstextes hier bedient, will also nicht das Böse von seinem metaphysischen Ursprung her begründen. Ihre Funktion liegt vielmehr in der seelsorglichen Absicht, die Menschen von der Faktizität der bösen Übermacht zu *distanzieren*. Das bedeutet keine Entschuldigung für ihre Taten, die böse bleiben, aber lässt Raum zur Etablierung einer kritischen Unterscheidung der Täter von ihnen. Um nicht falsch verstanden zu werden, die böse Tat des Menschen fordert das Gericht. Und dieses Gericht wird für Opfer und Täter *verschieden* sein müssen, für die Täter aber jedenfalls so,

dass auch sie Ansprechpartner für Heil und Erlösung bleiben. In diesem Sinn vertritt die Rede des IV. Laterankonzils, die vom Beginn des 13. Jahrhunderts auf uns gekommen ist, eine pastorale Maxime für menschenwürdiges Leben in einer unvollkommenen Welt. Ihr ist nur zuzustimmen. Das bedeutet jedoch, dass die systemische Leistung einer Theologie des Bösen vor allem eines zu bewerkstelligen hat: Sie muss jede operative Schließung als Manifestation der Macht *böser* Wirklichkeit markieren. Damit vollzieht auch sie einen Ausschluss, das kann nicht geleugnet werden. Der Ausschluss betrifft jedoch die Funktion des Ausschließens selbst. Eine derartige Programmierung definiert die heilsame Lebens-Macht einer Erlösung vom Bösen im Sinne der universalen Inklusivität der Menschenrechte und damit eben als *Exklusion der Exklusion*. Dass das nicht allein ein theologisches Wortspiel, sondern der Auftrag und die Herausforderung der Kirche zu einem ganz neuen, die Würde Gottes und der Menschen achtenden Lehrformat ist, beweist in hervorragender Weise die ausdrücklich *pastorale* Kennzeichnung der ekklesialen Sendung durch den Schlüsseltext des II. Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“.⁵²

52 Vgl. den entsprechenden Akzent der Deutung Sanders in Sander, Kommentar 691–700.