

ist nicht dadurch behoben, daß man die Absicht äußert, man wolle lehrhafte Erklärungen unterlassen und nur die rechtliche Grundstruktur der Kirche darstellen (vgl. *Communicationes* VI, 1974, S. 62). Von welcher Instanz aus kann man die Ekklesiologie vom Recht trennen? Von welchem Kriterium her kann man beispielsweise festlegen, daß „Volk Gottes“ eine rein theologische Kategorie ohne kirchenrechtliche Relevanz ist, wogegen „Kirche“ eine juristische Kategorie sein soll? Wird nicht in Wirklichkeit eine Ekklesiologie durch eine andere ersetzt, wie man sie in einer früheren Phase der LEF ausdrücklich als Basis voranstellen wollte? Wird nicht an die Stelle der „Communio“-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums die „Societas“-Ekklesiologie gesetzt, die der Tradition der Kanistik und des öffentlichen Rechts im 19. und 20. Jahrhundert teuer war (und ist)?

Die Gefahr ist dann noch entscheidend vergrößert, wenn die Redaktoren der LEF sich weder vom *Buchstaben* der Konzilstexte gebunden fühlen (in dem Sinn, daß sie die Text nicht nur in die Sprache des Rechts übersetzen, son-

dern daß sie auch eine Auswahl daraus treffen) noch von den Orientierungen, die das Konzil in bestimmten Fragen gegeben hat. Der jetzige Entwurf liefert den Beweis für eine solche „Freiheit“ der Redaktoren dem Konzil gegenüber an vielen Stellen, und nicht an den unbedeutendsten. Kardinal Felici hat unumwunden das Kriterium für eine solche Distanz zum Konzil angesprochen. Als er einen Wandel in der Terminologie gegenüber einem Konzilstext rechtfertigte (und man weiß ja gut, daß terminologische Änderungen nicht bloß terminologisch sind; jeder einzelne Begriff hat eine Gesamtkonzeption hinter sich), erklärte er, die in der betreffenden Sache vom Konzil verwendete Ausdrucksweise sei – besonders angesichts des Stils der Kurie – nicht klar genug. „Solche Qualifikationen wurden auf Grund besonderer Gegebenheiten verwendet, sie müssen aber nicht unbedingt in die LEF übernommen werden“ (*Communicationes* IX, 1977, S. 87). Der Schritt von der Terminologie zur Ideologie ist klein und nicht zu vermeiden. Der Leser mag beurteilen, ob im neuesten Entwurf der *Lex fundamentalis* dieser Schritt getan ist oder nicht.

Alberto Abelli

Problembereich

Gott und das Böse

Aktuelle theologische Erwägungen zu einer zeitlosen religiösen Frage

Für den Glauben an Gott gibt es – über alle philosophischen Einwände und existentiellen Zweifel hinaus – keine größere Herausforderung als die Existenz des Bösen, des Leids, der Sünde. Theologisch diskutiert wurde dieses in der ganzen jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte anwesende Thema in den letzten Jahren (vor dem Hintergrund aktueller Vorgänge) in erster Linie unter dem verengten Blickwinkel der Fragestellung, ob die Annahme einer personifizierten Macht des Bösen für das christliche Bekenntnis konstitutiv ist (vgl. HK, Juli 1978, 364ff.). Einer der Protagonisten dieser Diskussion, der Tübinger Alttestamentler Prof. Herbert Haag, hat in erweiterter Perspektive zum theologischen Verständnis des Bösen in diesem Herbst ein umfangreiches Werk vorgelegt (Vor dem Bösen ratlos? Piper Verlag, München 1978). Aus diesem Anlaß greifen wir mit dem folgenden Beitrag das Thema in seiner grundlegenden Bedeutung für Glaube und Theologie auf. – Prof. Johannes B. Brantschen lehrt systematische Theologie an der Universität Fribourg.

Gott und das Böse gleichzeitig zu denken ist von jeher die *crux* aller Theologie. Trotz aller Antworten, die im

Laufe der Geschichte von Philosophen und Theologen gegeben wurden, springt diese unheimliche Frage jeden Gläubigen immer wieder mit ungebrochener Wucht an und bringt jede Theologengeneration neu vor die Aporie, die der Philosoph Epikur schon 300 Jahre vor Christus so formuliert hat: „Entweder *will* Gott das Böse nicht verhindern, dann ist er nicht allgütig. Oder er *kann* es nicht verhindern, dann ist er nicht allmächtig. Oder er kann und will nicht, dann ist er schwach und neidisch zugleich. Oder er kann und will – und dies allein ist Gott angemessen –, woher kommt dann aber das Böse, und warum hebt er es nicht auf?“

Kein Zweifel: der Skandal des Bösen ist zum „Felsen“ des Atheismus geworden (Georg Büchner); weniger bewußt ist man sich aber der Tatsache, daß auch die skandalösen Antworten mancher Theologen in Tradition und Gegenwart das ihrige zum heutigen Unglauben beigetragen haben. Wer in dieser beklemmenden Frage zu laut wird, dem ist das Wort Jahwes entgegenzuhalten: „Mein Zorn ist entbrannt gegen dich (Eliphaz) und deine zwei Freunde; denn ihr habt nichts Rechtes über mich geredet wie mein Knecht Ijob“ (Ijob 42,7).

Das Böse als Schuld und Strafe

Thomas von Aquin eröffnet die Frage, ob es einen Gott gebe mit folgendem Einwand: „Wenn von zwei Gegensätzen der eine unendlich wäre, so würde er den anderen vollständig aufheben. Nun verstehen wir aber unter ‚Gott‘ ein unendlich Gutes. Würde es also einen Gott geben, dann könnte es in der Welt kein Übel geben. Und doch ist das Übel eine Tatsache. Also gibt es keinen Gott“ (Summa Theologiae I, q. 2, a. 3, obj. 1). In nicht metaphysischer Sprache: Auschwitz und der Archipel Gulag, ebenso wie die nicht endenwollenden Erdbeben- und Flutkatastrophen, die Hunderttausende dahinraffen oder verstümmelt zurücklassen, aber auch nur ein einziges Kind, das an unheilbarem Knochenkrebs stirbt, läßt die Rede vom allgütigen und allmächtigen Vater wie blanken Hohn erscheinen. Thomas' Antwort auf diesen einzig wichtigen Einwand gegen Gott wirkt zunächst sehr ernüchternd: „Wie Augustinus mit Recht bemerkt, ‚würde Gott, da er unendlich gut ist, in seinen Werken nichts Böses dulden, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um selbst noch das Böse ins Gute zu wenden‘ ...“ (STh I, q. 2, a. 3, ad 1). Thomas versteckt sich hinter Augustinus und gibt damit zu verstehen, daß er keine bessere Antwort kennt (vgl. auch STh I, q. 22, a. 2, ad 2; q. 48, a. 2, ad 3).

Diese augustinisch-thomanische Antwort wollen wir zum Verständnis etwas ausleuchten. Welt und Mensch wurden also von Gott gut erschaffen, und zwar von Gott allein – allein aus Güte. Das Böse hat weder in Gott seinen Ursprung noch in einem widergöttlichen Urprinzip, noch ist es eine ursprüngliche Bestimmung des Geschöpflichen. Das Böse ist folglich etwas Sekundäres, ein „Hinzugekommenes“, ein Mangel am Guten, der nicht sein sollte, oder in der technischen Sprache der Tradition: *privatio boni debiti*. Woher kommt diese Privation? Sie ist durch die Sünde des ersten Menschen in die Welt eingebrochen. Wohl hatte der Teufel – als Versucher – seine Hand mit im Spiel; letztlich aber ist die menschliche Freiheit und nicht der Teufel für die aus der Sünde entstandene menschliche Misere verantwortlich (nach Thomas existiert kein *innerer* Zusammenhang zwischen der Engelsünde und der Sünde des ersten Menschen, sondern nur ein zeitlicher; daß die Engel früher als der Mensch gesündigt haben, ist zufällig; es hätte auch umgekehrt sein können; vgl. De malo, q. 3, a. 4, ad 4) Das erste Menschenpaar genoß ursprünglich die besondere Freundschaft Gottes. Er statete seinen Liebling – den ersten Menschen – mit übernatürlichen Gaben aus, durch die der Körper so sehr der Seele untertan war, daß der Mensch nicht einmal sterben mußte. Dieses paradiesische Idyll wurde durch den Ungehorsam der Stammeltern zerstört: der Mensch verlor seine Gottunmittelbarkeit; die Libido bzw. die Konkupiszenz fing an gegen den Geist zu rebellieren; der Mensch mußte sterben (Thomas: De malo, q. 5, a. 1; q. 4, a. 6, ad 16; q. 5, a. 4). Durch dieses moralische Übel – die (Ur)sünde – kommen erst die physischen Übel (Mühsal und Krankheit, Leiden und Tod) in die Menschenwelt: als Strafe. So kann Augu-

stinus pointiert formulieren: „In doppelter Weise wird der Name ‚Übel‘ verwendet: für das, was der Mensch tut, und für das, was er erleidet; das eine ist die Sünde, das andere die Sündenstrafe“ (Contra Adimantum 26; PL 42, 169). Und Thomas doppelt nach: „Im menschlichen Bereich wird das Böse eingeteilt in Schuld und Strafe“ (De malo, q. 1, a. 4).

Diese Grundsatzantwort – das Leiden der Menschen ist Strafe für die Ursünde – läßt aber noch Fragen offen. Wenn alle Menschen in gleicher Weise von der Ursünde affiziert sind, warum müssen dann nicht alle gleich viel leiden? Ja, warum müssen oft gerade Gerechte, deren einzige Schuld darin liegt, daß sie Kinder Evas sind, mehr leiden als Ungerechte? Antwort: Gott will sie durch Leid vor künftiger Sünde bewahren oder ihren Glauben und ihre Geduld läutern und mehren. Daß der Mensch aber so ist, daß ihm nur mit Leiden geholfen werden kann, ist wiederum Folge der Ursünde (De malo q. 1, a. 4). Das physische Übel mit seinen vielen Gesichtern ist somit für die Tradition kein *theologisches* Problem, denn es ist Folge der Sünde. Der Mensch ist an seinem Unglück selber schuld. Gott ist entlastet. Er will das physische Übel nur deshalb, weil er die Gerechtigkeit liebt, die durch die Sünde des Menschen zerstört wurde.

Ganz anders steht es um das moralische Übel, die Sünde. Hier sah die Tradition die theologische Hauptschwierigkeit. Wie ist Gott, die alles bestimmende Wirklichkeit, in die Sünde, die das eigentlich Böse ist, impliziert? Die Antwort der Tradition ist mehrschichtig. Der Mensch erhielt vom Schöpfer die herrliche Gabe der Freiheit, um sich selbsttätig und selbstverantwortlich für oder gegen Gott zu entscheiden. Gott will die freie Antwort seines freien Geschöpfes; er will den Menschen nicht zu seinem Glück zwingen. Gott ist kein Marxist. In der menschlichen Freiheit liegt also zugleich die furchtbare Möglichkeit, Gottes Angebot zurückzuweisen.

Doch damit ist das Geheimnis der Sünde – wenigstens für Augustinus und Thomas – noch nicht geklärt. Was nämlich, wenn der Mensch sich „wirklich“ gegen Gott entscheidet? Wie ist dann Gott noch die alles bestimmende „Wirklichkeit“? Sicher ist: Gott kann die Sünde nicht wollen, denn damit gäbe sich Gott als letztes Ziel aller Dinge auf, oder, biblisch geredet: das wäre gegen Gottes Heiligkeit. Sicher ist auch: Gott kann die Sünde nicht nicht-wollen, sonst würde sie ja gar nicht geschehen. Also bleibt nur dies: Gott verhindert nicht, was er verhindern könnte, und das besagt: Gott will die Sünde *zulassen*. In Thomas' berühmter gewordener Kurzformel: „Deus neque vult mala fieri; neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri; et hoc est bonum“ (STh I, q. 19, a. 9, ad 3).

Wer über den Begriff „Zulassung“ spottet, sollte wenigstens das *Anliegen* anerkennen, das er verfolgt: er will die absolute Souveränität Gottes respektieren, ohne Gott für die Sünde verantwortlich zu machen, und *gleichzeitig* die geschöpfliche Freiheit ernst nehmen. Faktisch aber gesteht die Tradition damit zu, daß es ihr nicht gelingt, das Mit- und Gegeneinander von absoluter und endlicher Freiheit

begrifflich zu lösen¹. Thomas läßt mit diesem Verlegenheitsbegriff das Geheimnis stehen und setzt jenseits des Geheimnisses wieder ein: die „Zulassung“ der Sünde muß ein Gut sein, und dies wiederum ist sie nur dadurch, daß sie sich mittelbar oder unmittelbar auf Gottes Güte beziehen läßt (vgl. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas v. Aquin*, Mainz 1967, 846–849). Gott läßt die Sünde zu, weil er durch sie hindurch uns ein größeres Gut schenken kann und will: Jesus Christus und seine Gnade. Aus der „ruina“, die Adam uns zurückgelassen hat, wird nun die „felix ruina“ (Ambrosius), und aus der „culpa“ des ersten Menschen wird nun die „felix culpa“, wie es im Exsultet der Osternacht heißt.

Und was ist es um das Übel und Leiden im außermenschlichen Bereich? Das „Fressen und Gefressenwerden“ – eine Erfahrung, die Reinhold Schneider am Ende seines Lebens am Vater-Gott verzweifeln ließ (vgl. Winter in Wien, Freiburg i.Br. 1958) – ist für die Tradition wiederum kein theologisches Problem. Auf die Frage nach dem Sinn der Naturübel antwortet Thomas mit einer seltsam anmutenden Gelassenheit: die Naturübel sind zur Vollendung des Universums nötig. Ließe Gott keine Übel in der Natur zu, würde viel Schönes fehlen. Der Löwe, ein Schmuck der Natur, kann nicht leben, ohne die Antilope zu fressen; und die Eintagsfliege bereichert die Natur eben gerade um einen Tag (vgl. STh I, q.22, a.2, ad 2). Das war auch im Paradies nicht anders (STh I, q.96, a.1 ad 2). In einem hierarchisch geordneten materiellen Universum, in dem die verschiedenen Stufen von Schönheit und Gutsein realisiert werden sollen, ist es unvermeidlich, daß das Einzelne dem Ganzen, das Niedere dem Höheren dienen muß, auch wenn dabei das Einzelne beiläufig unter die Räder kommt. Das ist der Preis für eine höhere Lebensstufe und für die Schönheit des Ganzen.

Fazit: Gott, da er unendlich gut ist, würde in seinen Werken nichts Böses dulden, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um selbst das Böse noch ins Gute zu wenden.

Das Böse – ein Element der Schöpfung

Diese klassische Antwort hat heute ihre Überzeugungskraft für viele Christen eingebüßt. Diese souveräne Entwertung des physischen Übels wird als unerträglich empfunden, und das entsetzliche Ausmaß menschlichen Elends allein als Sündenstrafe oder als Läuterung und Prüfung zu deuten erregt Widerspruch. Und dieser Widerspruch stützt sich auf viele gute und auch weniger gute Gründe, die uns Exegese, Hermeneutik und die modernen Wissenschaften (Evolutionstheorie!) an die Hand geben. Nicht zuletzt ist – vor allem in deutschen Ländern – das personifizierte Böse, die Figur des Teufels selbst, zu einer theologischen Streitfigur geworden², worüber der Teufel, falls es ihn gibt, nicht unglücklich sein dürfte. Aus dieser aktuellen theologischen Auseinandersetzung wollen wir hier – nicht unbedingt stellvertretend, aber doch paradigmatisch für unsere Zeit – die Interpretation *Herbert Haags*

herausgreifen, der soeben mit einer Monographie zu unserem Thema an die Öffentlichkeit getreten ist. Das Werk ist eine breit angelegte theologische wie geistesgeschichtliche Studie. Was den Teufel betrifft, wiederholt Haag seine bereits bekannten Thesen (s. Anm. 2). Im folgenden müssen wir uns notgedrungen mit einer äußerst dürftigen Zusammenfassung einiger Haagscher Ergebnisse begnügen. Erst auf dem Hintergrund seiner sorgfältigen Analysen erhalten diese Ergebnisse ihr theologisches Gewicht. (Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen von Haags Buch.) Immerhin scheint Haag – zumindest darin der Tradition nicht unähnlich – vor dem Bösen nicht ratlos.

Die Antwort der Tradition – so Haag – beruht auf einer exegetisch wie naturwissenschaftlich unhaltbaren Voraussetzung: der „Vorstellung von einer ursprünglich vollkommenen Schöpfung, deren Ordnung durch die Sünde Adams gestört wurde“ (S. 248). Vielmehr sind sich die Exegeten einig, „daß es in der Sündenfallerzählung der Genesis nicht um die historisch erste Sünde des historisch ersten Menschen geht, sondern um den Menschen schlechthin, so wie er von Gott konzipiert ist: mit einer erheblichen Anfälligkeit für das Böse“ (S. 52). Die Lehre von einem Urzustand, in dem der Mensch unter anderen Bedingungen lebte als heute, ist ein Mythos (S. 239 ff.). Der Mensch, der aus Gottes Schöpferhand hervorging, ist kein anderer als der, der uns heute auf Schritt und Tritt begegnet (S. 241). Das Böse „ist mit der menschlichen Existenz... gegeben“ (S. 58). Das moralische Übel, die Sünde, gehört zur „Verfaßtheit des Menschen“ (S. 240); sie „entspricht seinem Wesen“ (S. 52). Die böse Begierde ist nicht Folge der Sünde, sondern Voraussetzung. „Schon vor der ersten Sünde regt sich im Menschen die ‚böse‘ Begierde“ (S. 240).

Dieser biblische Befund stimmt mit der Erkenntnis der heutigen Naturwissenschaften überein. Zwischen Schöpfung und Offenbarung kann kein Widerspruch bestehen (S. 248), und das Gesetz der Schöpfung heißt Evolution. Schon Teilhard de Chardin hat gesehen, daß das Übel ein unvermeidliches „Nebenprodukt“ der Evolution ist. „Der Tod mit all seinen Begleiterscheinungen ist aus einer evolutiven Welt nicht wegzudenken... Diese konstitutive Todesverfallenheit der Schöpfung bezieht sich nicht nur auf den physischen Bereich“ (S. 249).

Wenn Gott nun aber dem Menschen die Freiheit geschenkt hat, „setzt das voraus, daß das Böse sozusagen in Gottes Rechnung mit einkalkuliert ist. Hier von ‚Zulassung‘ zu sprechen heißt, die Verantwortlichkeit Gottes zu mindern“ (S. 244). Für die Bibel steht fest: Gott hat die Sünde „von jeher miteingeplant“ (S. 239). Nicht minder steht aber auch fest: „Der Mensch, nicht eine Macht außerhalb von ihm, schafft das Böse“ (S. 61). Die Möglichkeit zur Sünde liegt im freien Willen; die Bosheit hat ihren Ursprung allein im menschlichen Herzen (S. 64 ff.). Die „mythologische Gestalt“ des Teufels (S. 76) erklärt nichts, sie führt höchstens in den Widerspruch, „daß sich das Böse im schwachen Menschen ohne geistigen Versucher offen-

bar nicht erklären läßt, der viel stärkere Engel jedoch das Böseste vom Bösen tat – ohne Versucher“ (S. 247).

Der Mensch muß sich hier auf Erden damit abfinden, mit dem Bösen zu leben (S. 251 ff.), und ist doch stets aufgerufen, es aktiv zu überwinden, indem er das Gute tut (S. 261 ff.). Der Glaube, daß nicht das Böse, sondern das Gute das letzte Wort behält, „nimmt uns die lähmende Angst und das bittere Gefühl, dem Bösen hoffnungslos preisgegeben zu sein“ (S. 274).

Was meint „Ursünde“?

Es kann nun nicht darum gehen, die Antwort der Tradition als These und Haags Versuch als Gegenthese zu werten, um abschließend eine Synthese vorzustellen. Wir meinen: in dieser Frage ist uns jede Synthese verwehrt. Hier sind wir zum Fragment verdammt, und uns bleibt nichts zu tun, als einige Antwortelemente zu liefern, mit denen es möglich wird, mit und trotz dem Bösen zu hoffen: das heißt unter Tränen zu lachen und als Wachende zu träumen – ohne der Resignation oder Illusion zu verfallen. Wir stellen unserem Versuch folgenden Grundsatz voraus:

1. Wir können dieses dunkelste Geheimnis unseres Glaubens nicht durchschauen, noch steht uns das Recht zu, über Gott zu Gericht zu sitzen.

Dieser Satz will keinem irrationalen Fideismus das Wort reden. Er will nur das, was zu unserer Frage gesagt werden kann und muß, davor bewahren, in eine unerträglich-platte Theodizee abzugleiten. Diese stellt sich immer dann ein, wenn der Theologe einerseits das Geheimnis Gottes zu durchschauen meint und andererseits die Erfahrung des menschlichen Elends verniedlicht³.

Vielleicht kann uns der agnostische Schriftsteller *Thomas Mann* mit einer Episode aus seinem Roman „Josef und seine Brüder“ einen Wink geben. In jener Nacht, als Jakobs Lieblingsfrau Rahel an der Geburt Benjamins stirbt, ruft Jakob: „Herr, was tust du?“, und der Erzähler fährt fort: „In solchen Fällen erfolgt keine Antwort. Aber der Ruhm der Menschenseele ist es, daß sie durch dieses Schweigen nicht an Gott irre wird, sondern die Majestät des Unbegreiflichen zu erfassen und daran zu wachsen vermag... Sein (Jakobs) Aufblick ins Ungeheure war entsetzungs-voll, aber nicht ohne Kraft des Schauens, und seine Arbeit am Göttlichen... erfuhr in dieser furchtbaren Nacht eine Förderung, die eine gewisse Verwandtschaft mit Rahels Qualen hatte“ (Josef und seine Brüder. 1. Bd. Taschenbuch-Ausgabe, S. 289). Jakob hat im Anblick der Qual und unter Tränen jene Wahrheit begriffen, an der auch wir Heutigen unser allzu naives Bild vom „lieben Gott“ zu messen haben: Gott Gott sein lassen, das heißt ihn als *unbegreiflich* Guten und Heiligen anerkennen. Es ist dies nicht die „Unbegreiflichkeit“, die Kant meint, wenn er uns „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ (Kant's Werke [Akademie-Ausgabe], Bd. VIII, S. 253–271) belehrt; vielmehr ist es die, die sich ausdrückt etwa in Röm 11,33, in Jes 55,9, in Ijob 38,2

oder – in der kürzesten Formel – in Röm 9,20: „O Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechten willst?“

2. Die Lehre von Urzustand und Ursünde – für die Tradition *der Passetout* zum Bösen – ist ein Mythos, sagt Haag. Gut. Aber ein Mythos will theologisch gedeutet werden. – Das Böse ist mit der Existenz des Menschen gegeben, schreibt Haag. Als konstatierende Aussage über die pure *Faktizität* mag das richtig sein. Aber ist damit nicht Entscheidendes übersehen? Wenn nämlich der Jahwist – um uns auf ihn zu beschränken – Genesis 2 (Schöpfung und Paradies) *vor* Genesis 3 (Sündenfall) setzt und beides zu einer theologischen Einheit verknüpft, so will er uns damit (trotz und durch alle allzu durchsichtigen Einzel-Ätiologien hindurch) dies eine zu verstehen geben: Das menschliche Leben, wie es nun mal ist und *faktisch* von Anfang an gewesen ist, *müßte nicht* so sein, wie es ist (vgl. *E. Drewermann*, Strukturen des Bösen. Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht, Paderborn 1977, S. 108).

Genesis 2 will nicht dem Dogmatiker eine biblische Grundlage für seine Spekulationen liefern: der Urzustand ist kein „zeitlicher“ Zustand, wohl aber eine eminent theologische „Kategorie“. Genesis 2 vor und in Verbindung mit Genesis 3 behauptet, daß an der leidvollen Verfaßtheit des Menschen nicht etwa die Gottheit schuld ist, wie im *Enuma-elis*-Epos der akkadischen Mythologie (ebd., S. 25), sondern der Mensch selbst. Und dem Jahwisten geht es in Genesis 2–3 um den Kontrast zwischen dem, was eigentliche Bestimmung und Berufung des Menschen war, und dem, was nun infolge der Sünde traurige Wirklichkeit des Menschen ist. Wenn Haag schreibt: „Die Paradiesssünde ist... die erste... Tat, die die Bibel vom Menschen zu berichten weiß“ (S. 240), so präzisiert Genesis 2: das müßte nicht so sein! Und wenn Haag sagt, der Mensch war immer so, wie er heute ist, so fügt Genesis 2 hinzu: selber schuld!

Was besagt das? Wäre eine Welt ohne Ursünde eine andere Welt? Gälten etwa andere astro- oder geophysische, biologische oder physikalische Gesetze? Mitnichten. Die Sinnspitze der jahwistischen Aussage zielt auf den Menschen ab. Die Schöpfungswirklichkeiten bleiben die gleichen, aber was der Mensch in der Nähe Gottes als Heil empfunden hätte, wird jetzt ohne Gott als Unheil erfahren. Der Auftrag des Menschen bleibt der gleiche, aber er steht infolge selbstverschuldeter Gottesferne unter einem negativen Vorzeichen. Die Arbeit müßte nicht „verfluchte“ Arbeit sein, sondern könnte spielerisch-phantasievolles Gestalten sein. Das Zusammenleben der Geschlechter müßte nicht durch Angst und Macht geprägt sein, sondern könnte sich in offener, freier Partnerschaft vollziehen. Und so weiter. Daß dem nicht so ist, *faktisch* nie so war, das ist nicht Schicksal, sondern Schuld; und deshalb ist – wenigstens in dieser Hinsicht – Haags Satz: „Gott hat die Sünde von jeher miteingeplant“ problematisch. – Inwiefern diese Interpretation der Evolutionstheese widersprechen sollte, ist nicht einzusehen.

Da der konkrete Mensch aber nur in Raum und Zeit existiert, muß – sofern die jahwistische Betonung der menschlichen Schuld und Verantwortung einen theologisch verbindlichen Sinn behalten soll⁴ – gesagt werden: die konkrete endliche Freiheit hat sich von Anfang an Gott verweigert. Ist also die Freiheit ein vergiftetes Geschenk gewesen?

Der „Preis der Liebe“

3. Sie ist es nicht. Die Freiheit ist der Preis der Liebe (vgl. G. Greshake, *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid*, Freiburg i. Br. 1978). Der absolut souveräne Gott – das ist das Unerhörte – will sich von uns abhängig machen. Der absolut freie Gott – das ist das Wunder – will sich von uns fangen lassen, wie ein irdischer Vater sich von seinem Kind fangen läßt. Weil Liebe aber ohne Freiheit nicht möglich ist, deshalb hat Gott uns die Freiheit geschenkt. Die Freiheit aber birgt in sich die Möglichkeit, sie zu pervertieren, sie gegen Gott, uns selbst und die anderen zu wenden.

Die Freiheit, die Gott uns geschenkt hat, ist *wirkliche* Freiheit, gleichzeitig aber bleibt sie in ihrer Wirklichkeit radikal auf Gott bezogen. Denn *geschöpfliche* Freiheit besagt, um einmal ins Sprachspiel von *Peter Knauer* hinüberzuwechseln: „restloses Bezogensein auf... in restloser Verschiedenheit von...“ (Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz 1978, S. 19 bis 51).

Daraus folgt, daß der Mensch sich und seine Freiheit nicht gegen Gott verwirklichen kann. Verweigert sich der Mensch kraft seiner Freiheit dem Liebesangebot Gottes, so verscherzt er sich damit nicht nur seine eigene Freiheit und Identität, sondern er wird fast zwangsläufig zur Quelle des Leidens für andere. Der Mensch ist aufs Absolute hin geschaffen (Augustinus). Findet er dieses Absolute nicht in Gott, so fängt er an, sich selbst in einer der unzähligen Varianten zu verabsolutieren, das heißt, er sucht seinen „Gott“ im Besitz oder in der Macht, im Ruhm oder im Vergnügen – auf Kosten seiner Mitmenschen, denn der Mensch lebt wesentlich mit andern in einer Welt. Diese Jagd nach Glück und Identität am falschen Ort schafft sich, da der Mensch ein leibliches Wesen ist, ihre Strukturen und Apparate, die eine eigene Gesetzmäßigkeit entwickeln, und so erhält das Böse oft ein anonymes Gesicht und wirkt unabhängig vom Willen des einzelnen. Wir alle treten in eine schon von andern verdunkelte Welt.

Die Erfahrung lehrt, daß das Böse, das Menschen einander zufügen, schmerzlicher zu tragen ist als das Leid, das die Natur uns antut. Nicht umsonst nannten die Alten die Sünde das eigentlich Böse. Auch in den Psalmen wird „weit mehr über die Verfolgung und Unterdrückung durch Menschen als über die Katastrophen aus der Natur geklagt“ (*Jakob David*). Bevor wir Menschen also Gott anklagen, wäre es redlicher, über uns selber zu Gericht zu sitzen. Aber: nachdem der Mensch in der Moderne Gott

abgesetzt hat – gerade auch wegen des Bösen in der Welt –, weigert sich nun der gleiche Mensch, die Verantwortung für die menschliche Leidensgeschichte zu übernehmen. Wie *Johann Baptist Metz* erhellend aufgezeigt hat, ist die moderne Gesellschaft von einem heimlichen Unschuldswahn befallen: jeder fühlt sich als Opfer, kaum einer ist bereit, für die menschliche Leidensgeschichte Verantwortung zu übernehmen. Schuld am Bösen sind vielmehr: der Klassenfeind, die Vergangenheit, die Natur, das Milieu usw. Nur das Gute – das tut man selber. Die Kirche spricht hier insofern mit, als sie bisweilen zu schnell den Teufel als Alibi für menschliches Versagen einführt⁵. Auch hier könnten wir von den Alten lernen. Während für uns das Böse zum Synonym für Leiden geworden ist (physisches Übel), handelt Thomas' Werk „De malo“ zu vier Fünfteln von der Sünde (moralisches Übel), das heißt dem Bösen, das wir tun.

4. Gott will – unerklärlich für uns –, daß zwischen ihm und dem Geschöpf Liebe sei. Wenn nun aber der Mensch die Freiheit (als Bedingung der Liebe) so fürchterlich pervertiert hat, drängt sich die Frage auf: Ist Gott gescheitert? Nun, der Allmächtige hat sich für die Liebe entschieden und sich damit *freiwillig* in die Ohnmacht der Liebe begeben. Da Liebe nur durch Liebe geweckt werden kann, hat Gott auf unsere Bosheit mit noch größerer Liebe geantwortet. Das sagt uns das Neue Testament. Wie der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn, wartet Gott mit einem Herzen voll brennender Liebe, bis seine rebellierenden Söhne und Töchter freiwillig heimkommen; wie der Vater im Gleichnis schafft Gott sie nicht mit Gewalt heim – dann hätte er sie für immer verloren –, sondern er wartet, bis sie auf seine zuvorkommende Liebe antworten. Liebe kann warten. Liebe ist diskret. Deshalb respektiert Gott unsere Freiheit, aber er leidet. Woran? An der noch nicht beantworteten Liebe.

Jesus ist nicht gekommen, um – im semantischen Feld des Ödipus –, wie Freud meint, den beleidigten Vater durch seinen Sühnetod zu besänftigen, sondern, sehr pointiert formuliert: Gott hat seinen Sohn in die Welt geschickt, um uns zu sagen, daß er ein menschenfreundlicher Gott, ein Gott voll Erbarmen und Liebe ist. Aber die Menschen (damals wie heute) wollten dem Sohn diese Botschaft nicht glauben und haben ihn als Gotteslästerer gekreuzigt. Der Sohn hat keinen Widerstand geleistet, sondern ist freiwillig den Weg zum Kreuz gegangen, um uns durch diesen letzten Liebesdienst zu verstehen zu geben: wenn ihr meinen Worten nicht glaubt, so glaubt doch diesem meinem Opfer⁶.

5. Wie steht es aber mit all jenem Elend, das nicht dem Mißbrauch der menschlichen Freiheit entspringt, sondern seinen Grund in der Schöpfungswirklichkeit selbst hat? Teilhard de Chardin hat hier das Lösungswort ausgegeben, und Herbert Haag und viele andere haben es dankbar aufgenommen: Diese Leiden sind unvermeidliche „Nebenprodukte“ der Evolution. Greshake hat versucht, diese „Nebenprodukte“ mit der Freiheit (die Bedingung der Liebe ist) zusammenzubringen: „Daß es so etwas wie Krebs gibt, Virenerkrankungen, Mißgeburten, Unglücks-

fälle, Flutkatastrophen und dergleichen, ist eine notwendige Folge dessen, daß Evolution sich als Vorentwurf von Freiheit vollzieht ...“ (a. a. O. S. 44). Diese Sicht mag dem Zuschauer wohl etwas Licht geben, aber leuchtet es auch dem Betroffenen? Ist es bloß gekränkte kindliche Megalomanie (Freud), wenn ich trotz der *Evidenzen* der Bio- und Psychogenese ratlos bleibe und mit Reinhold Schneider zu fragen wage: „Und das Antlitz des Vaters? Das ist ganz unfassbar“ (Winter in Wien, S. 131). Vielleicht hat *Paul Ricœur* recht, wenn er schreibt: „Der Glaube blickt in eine andere Richtung; der Ursprung des Bösen ist nicht sein Problem; sein Problem ist das Ende des Bösen“ (Schuld, Ethik und Religion, in: *Concilium*, Juni 1970, 392). Folgen wir also abschließend diesem Wink.

Der Traum des wachen Christen

6. Der Gott Jesu ist – um eine Formulierung von *Edward Schillebeeckx* aufzunehmen – die „Zukunft eröffnende Macht des nur Gutes wollenden Antibösen“, ein Gott, der nein sagt „zu allem, was böse ist, und Menschen Schmerzen bereitet“ (Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1974, S. 237). Weil Gott sich in Jesu Auferweckung als schöpferische Macht der Liebe und als Herr über alle „Mächte und Gewalten“ erwiesen hat, haben wir die Gewißheit, daß dieser Gott am Ende der Tage „alles in allem sein“ wird (1 Kor 15,28). Das ist unsere Hoffnung: der Traum des *wachen* Christen, und nicht, wie *Leszek Kolakowski* einmal vermutete, nur „der Traum ... der Verzweiflung im Mantel der Hoffnung“ (Kann der Teufel erlöst werden? Eine marxistische Antwort, in: *Merkur* 1974, 1112).

Aus dieser Hoffnung erwächst dem Christen die Verpflichtung, in der Nachfolge Jesu als Mitarbeiter Gottes sich – frei von allen (auch „christlichen“) Ideologien – leidenschaftlich und nüchtern zugleich dafür einzusetzen, daß die erträumte, künftige, von Gott heraufgeführte Welt schon hier und jetzt umrißhaft Gestalt annimmt. Das besagt: Der Christ hat das Böse in allen seinen Formen – als Bosheit und Verzweiflung, als Hunger und Armut, als strukturelle Gewalt und offenen Terror, als Krankheit und Naturkatastrophe – nicht in erster Linie zu „erklären“ und zu systematisieren, sondern zu mindern, zu lindern und zu überwinden. Weil der Christ das Böse, gerade das moralisch Böse, nicht als unabänderliches Schicksal, sondern als das nicht-gesollte Anti-Göttliche versteht, leistet der Christ gegen dieses Böse Widerstand, auch wenn ihm daraus neue Leiden erwachsen (vgl. hierzu *R. Schutz*, Die Gewalt der Friedfertigen, Freiburg i. Br. 1972). Allerdings weiß der wache Christ um sein eigenes Versagen, um sein Verstricktsein in überindividuelle Unheilzusammenhänge, um seine eigenen schmutzigen Hände. Gerade wir Christen sind besonders auf Gottes Erbarmen angewiesen; erlöse uns von dem Bösen, das bedeutet: nicht nur von dem der anderen, sondern vor allem von unserem eigenen.

7. Was aber ist nun speziell mit all dem Leiden und Un-

glück, das uns widerfährt? Mit dem sogenannten physischen Übel? Erstens: Leiden hat mehr als ein Gesicht. Unter Schreien und Schmerzen kommt der Mensch zur Welt, und *trotzdem* besteht bei einer Geburt normalerweise Grund zur Freude. Die herrlichsten Menschen sind oft gerade jene, die durch große Leiden hindurchgegangen sind. Nicht zu Unrecht spricht deshalb die Menschheit in fast allen ihren Sprachen von der „Schule des Leidens“: durch Leiden reif werden, durch Leiden Mensch werden, aus Leiden lernen. *Dorothee Sölle* hat in ihrem Buch „Leiden“ (Stuttgart 1973) diesen Aspekt des Leidens gebührend gewürdigt. Der Mensch ist nach aller Erfahrung so gebaut, daß der ohne Leiden leicht zum Roboter wird. Weil unsere heutige Gesellschaft jedes Leiden grundsätzlich flieht, weil Schmerzfreiheit zum selbstverständlichen Ideal geworden ist, wird der einzelne auch zunehmend a-pathisch gegenüber dem Leiden anderer, gegenüber der Wirklichkeit des Lebens. Wer nicht leiden kann, kann auch nicht lieben. Leidensfähigkeit und Liebesfähigkeit gehen zusammen.

Aber – und das ist das zweite – es gibt ein Übermaß an Leiden. Es gibt ein barbarisches „Zuviel“, aus dem nichts mehr gelernt werden kann, das uns und andere nur noch verstummen macht vor der quälenden Frage: warum? Warum trifft es gerade mich, warum gerade uns? Wo sich Gott angesichts solch unsäglichen Leidens ins Dunkel entzieht, da bleibt uns Christen nichts anderes übrig, als einander in jenen klagenden Schrei hinüberzuhelfen: Dein Wille geschehe. Wo das Einschwingen in diesen Schrei gelingt, da ist auch dem fürchterlichsten Leiden sein Stachel gezogen. Gelingen aber – ohne Bitternis und Resignation – kann dieser Ruf wohl nur dort, wo der Mensch getragen wird von jener Hoffnung, die weiß, daß Gott noch „andere Hände hat als die unseren“.

Dem Menschen diese letzte Hoffnung bestreiten heißt ihn überfordern. So dankbar wir *Dorothee Sölle* für ihr wunderbar sensibles Buch „Leiden“ sind, so froh und dankbar sind wir doch, daß ihr Satz „... Gott hat keine anderen Ohren als unsere, er hat keine anderen Hände als unsere“ (Das Recht, ein anderer zu werden, Berlin 1972, S. 66f.), die Botschaft des Evangeliums verkürzt. Nach dem Zeugnis der Bibel wissen wir, daß Gottes Möglichkeiten nicht unsere Möglichkeiten sind: Gottes Hände können uns noch dort auffangen, wo wir „Macher“ am Ende sind, und Gottes Ohren hören noch jene Schreie, die wir nicht mehr hören, weil sie hinter den schalldichten Türen von Folterzellen und Spezialkliniken geschrien werden.

Es gibt Ungeheuerlichkeiten im Leben, die uns *definitiv* in die Revolte oder in die Verzweiflung trieben, würden wir nicht immer wieder „zurückgeworfen auf diese Matte in der Halle, die da heißt ‚Auferstehung Jesu Christi‘“ (*E. Fuchs/W. Kümmeth*, Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, Neukirchen 1973, S. 116.). Diese Hoffnung ist keine Antwort auf unser „Warum“, aber sie gibt uns so viel Licht, um praktisch leben zu können, ohne verzweifeln zu müssen. Paulus hat diese Hoffnung einmal so formuliert: „Ich halte dafür, daß die Leiden der jetzigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll“ (Röm 8,18). Dieser Satz läßt

sich schon in unserer Erfahrungswelt ein klein wenig verifizieren. Wer hat es nicht schon erlebt, daß nach einer Geburt, nach einer *geglückten* heiklen chirurgischen Operation, *wie mit einem Schlag* alle vorausgegangenen Ängste und Schmerzen weggewischt waren? Nicht daß diese Ängste und Schmerzen nicht existiert hätten, aber sie werden nun in einem neuen Licht gesehen. Wie muß Gottes *Herrlichkeit* dereinst sein, daß – man wagt es kaum zu sagen – selbst Auschwitz und alle Erdbebenwüsten dieser Welt und alle Ungeheuerlichkeiten der Geschichte in einem anderen Licht erscheinen können? Denn ungeschehen machen kann auch Gott nicht, was geschehen ist. Bis Gott selbst unser Dunkel auflösen wird, sollen wir einander die Hand reichen: die minder Unglücklichen den ganz Unglücklichen – und wohl auch umgekehrt. Wir können und brauchen Gott nicht zu rechtfertigen. Gott wird sich selber rechtfertigen. „An jenem Tage werdet ihr mich nichts mehr fragen“ (Joh 16,23).

¹ Vielleicht kann uns in diesem Geheimnis Kierkegaard einen Weg ins Freie zeigen. Vgl. S. *Kierkegaard*: Tagebücher (übersetzt v. Th. Haecker), Bd. 1, Innsbruck 1923, S. 291–293. ² Vgl. z. B. H. Haag, Abschied vom Teufel, Einsiedeln 1969; *ders.*: Teufelsglaube. Mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang u. M. Limbeck, Tübingen 1974; ferner: W. Kasper/K. Lehmann (Hrsg.), Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978. ³ Leibniz' berühmter „*Essai de Theodicée*“ ist – trotz aller genialen Gedankenführung – aus diesen zwei Gründen gescheitert. Man kann Leibniz' großem Gegenspieler, dem Hugenotten *Pierre Bayle*, Irrationalismus und Fideismus vorwerfen; eines hatte er Leibniz voraus: P. Bayle hat das Furchtbare der menschlichen Leidensgeschichte in ihrer Tiefe erfahren. Vgl. J. P. Jossua: *Pierre Bayle ou l'obsession du mal*, Paris 1977. ⁴ Daß der Jahwist mit seiner Betonung der Sünde in der menschlichen Urgeschichte ein theologisches Interesse verfolgt: einen „Anknüpfungspunkt“ für Gottes Neuanfang mit Abraham (Gen 12) bereitzustellen, ist klar, widerspricht aber keineswegs unserer Konklusion. ⁵ Besonders grotesk in der Altöttinger Predigt von Bischof Rudolf Graber (zitiert bei Haag, S. 246). Im Rahmen dieses Kurzaufsatzes wollen wir in den gegenwärtigen „Teufelsstreit“ nicht eintreten. Vgl. neben der in Anm. 2 angegebenen Lit. auch H. Häring, Satan, das Böse und die Theologen. Ein Literaturbericht. In: *Bibel u. Kirche* 1975, 27–31, 66–68; besonders aber J. P. Jossua, „Die alte Schlange wurde gestürzt“ (Offb 12,9). In: *Concilium* November 1975, 207–214. ⁶ Selbstverständlich ist damit der Tod Christi theologisch nicht hinreichend gedeutet. Das ist auch gar nicht beabsichtigt.

Johannes B. Brantschen

Länderbericht

Konfliktherd Indochina (I)

Das geschichtliche, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Profil der indochinesischen Staaten

Als im April 1975 Phnom Penh und Saigon von kommunistischen Truppen eingenommen worden waren, glaubte die Weltöffentlichkeit aufatmen zu können. Indochina fand nach 35 Jahren fast ununterbrochenem Krieg endlich zum Frieden zurück, nachdem Japan, Frankreich und schließlich die USA versucht hatten, ihre Ziele und die ihrer Verbündeten mit militärischer Macht durchzusetzen. Sicher es war ein Friede unter kommunistischem Vorzeichen. Doch dieses Ende mit Schrecken schien immer noch besser als ein Schrecken ohne Ende, schlimmer konnte es eigentlich kaum noch kommen. Aber auch hierin hatte man sich getäuscht. Wir werden über den unter veränderten Vorzeichen fortschwellenden Konflikt in zwei Folgen berichten. Der hier folgende erste Beitrag gibt Einblick in die geschichtlichen und kulturell-wirtschaftlichen Faktoren, die für das Verständnis der indochinesischen Staaten wichtig sind, und in deren Entwicklung bis 1975. Ein zweiter Beitrag wird die jüngste Zuspitzung des Konflikts und dessen Verflechtung mit der Interessenlage der Großmächte (vor allem Chinas und der Sowjetunion) schildern.

Nach mehr als drei Jahren sieht die Bilanz düster aus (vgl. auch HK, Mai 1976 und Februar 1978). Indochina ist immer noch nicht zur Ruhe gekommen, im Gegenteil – man-

che Beobachter sehen in den derzeit schwelenden Konflikten bereits das Vorspiel zu einem neuen, dem vierten Indochinakrieg. Die Flüchtlingsströme sind längst nicht versiegt, immer noch fliehen Menschen aus Vietnam, Laos, Kambodscha in die Nachbarstaaten, um dort, in Lagern zusammengepfercht, einer ungewissen Zukunft entgegenzusehen (vgl. HK, September 1978, 449ff.). Ja, zu den alten Flüchtlingsströmen haben sich neue gesellt, und gekämpft wird in Indochina wie eh und je, nur die Fronten haben sich etwas verschoben. Und wieder einmal stellt sich die Frage nach den Ursachen, den Folgen, der Kontinuität der Indochinakriege. Sehen wir uns deshalb zunächst die unmittelbar beteiligten Staaten an.

Vietnam: das volkreichste und entwickeltste Land

Mit seinen 330 000 km² und nicht ganz 50 Millionen Einwohnern ist Vietnam fast so groß wie die Bundesrepublik Deutschland und die DDR zusammen (bei etwa ²/₃ von deren Bevölkerung). Damit ist es gleichzeitig der *volkreichste und am dichtesten besiedelte Staat* auf dem südostasiatischen Festland. Die Bevölkerung besteht zu annä-