

Franz Gruber

## „... rette uns vor dem Bösen“ (Mt 6,13)

### Grundlinien der christlichen Rede von Erlösung

◆ Die Weltreligionen sind Erlösungsreligionen. Seit Anfang steht in ihrem Zentrum die Frage nach Erlösung angesichts des entfremdeten und unheilvollen Lebens, was mit dem komplexen Begriff des Bösen artikuliert wird. Der Linzer Theologe Franz Gruber zeigt in seinem Beitrag nicht nur die Krise der aktuellen christlichen Rede von Erlösung, sondern auch ihr spezifisches Profil: ihr Bekenntnis zur erlösenden Kraft der Liebe, deren Real-symbol Jesus Christus ist. (Redaktion)

#### 1. Auflösungen des christlichen Erlösungsglaubens

Im 20. Jahrhundert haben sich die überlieferten Koordinaten für das christliche Verständnis von Erlösung grundlegend geändert. Schon an wenigen literarischen und biografischen Beispielen können diese Transformationen aufgezeigt werden. Zur Verdeutlichung möchte ich vier paradigmatische Muster der Erschütterungen des christlichen Erlösungsglaubens nennen: die Erfahrung unschuldigen Leidens als Widerspruch zu einer guten Schöpfung; die postmoderne Kultur der Diesseitigkeit; die wissenschaftsgläubige Utopie der medizinischen Überwindbarkeit des Leides und Todes; die Zuwendung zu fernöstlichen Erlösungshoffnungen.

(1) *Der existenzialistische Einwand gegen eine gute Schöpfung*: Albert Camus hat in seinem Roman „Die Pest“<sup>1</sup> eine existenzialistische Weltsicht entfaltet, die er angesichts der Weltkriege und Völkermorde, der totalitären Ideologien und der

Zerstörung der Persönlichkeit des Individuums in den Industriegesellschaften mit dem Phänomen der Pest versinnbildlicht. Der Roman erzählt, wie über die algerische Hafenstadt Oran völlig unerwartet die tödliche Seuche hereinbricht und einen Großteil der Bevölkerung hinwegrafft. In einer der Schlüsselszenen erleben der Arzt Bernard Rieux und der Jesuit Pater Paneloux das grausame Sterben eines Kindes, das die „*empörende Schmach*“<sup>2</sup> menschlichen Lebens aufzeigt. Als beide diesen unerträglichen Todeskampf zu verstehen versuchen, prallen in ihren Argumenten die existenziellen Alternativen aufeinander. Gegen die religiöse Option von Pater Paneloux, die Pest sei ein gerechtes Strafgericht Gottes, das nur die Sünder trifft, reagiert der Arzt mit einem schon von Dostojewski vorgebrachten Einwand, den er gegen die Liebe zu einer Schöpfung, „*in der Kinder gemartert werden*“<sup>3</sup>, geltend macht. Nur auf der ethischen Ebene finden Rieux und Paneloux eine Einstellung, die ihre weltanschaulichen Differenzen überbrücken

<sup>1</sup> Albert Camus, *Die Pest*, Frankfurt a. M. 1980 [Paris 1947].

<sup>2</sup> Ebd., 140.

<sup>3</sup> Ebd., 142f.

kann: „Wir arbeiten miteinander für etwas, das uns jenseits von Lästerung und Gebet vereint. Das allein ist wichtig.“<sup>4</sup>

Im Existenzialismus Camus' ist die soteriologische Auflösung der Spannung von Leid und Liebe unredlich, wenngleich radikale solidarische und humane Praxis der Absurdität des Daseins einen Sinn abringen kann. Für Camus ist das unermessliche Leiden nicht nur ein Widerspruch zur christlichen Erlösungshoffnung, sondern auch eine Bürde, die selbst dem Menschen, der sich dagegen heroisch mit Liebe und Solidarität zu Wehr setzt, zu schwer ist. Anders als der späte Max Horkheimer, der über Leid und Tod hinaus die Sehnsucht anerkennt, „dieses irdische Dasein möge nicht absolut, nicht das Letzte sein“<sup>5</sup>, kann Camus nur dem Menschen in der Revolte bzw. in der radikalen Solidarität, selbst wenn diese aus dem christlichen Glauben kommt, Respekt zollen.<sup>6</sup>

(2) *Die postmoderne Indifferenz:* Schon wenige Jahrzehnte nach Camus' Tod hat sich diese existenzialistische Grundstimmung aufgelöst. In der aktuellen erlebnis- und konsumorientierten Gesellschaft erscheint die Frage nach Erlösung und Heil weitgehend stillgestellt. In seinem Buch „*Life after God*“<sup>7</sup> schreibt David Coupland über das postmoderne Lebensgefühl seiner Generation: „Das Leben war voller Zauber, aber ohne Politik und Religion. Es war das Leben von Kindern der Pioniere – ein Le-

ben nach Gott – ein Leben irdischer Erlösung am Rande des Himmels. Vielleicht ist dies das Herrlichste, nach dem wir streben können, ein Leben voller Frieden, der verschwommene Bereich zwischen erträumtem und wahren Leben – doch ich muß feststellen, daß ich diese Worte voller Zweifel sage. Ich glaube, irgendwo auf der Strecke sind wir übers Ohr gehauen worden. Ich denke, der Preis, den wir für dieses goldene Leben zu zahlen hatten, war die Unfähigkeit, voll und ganz an die Liebe zu glauben; statt dessen hatten wir uns eine Ironie zugelegt, die alles, was sie berührte, versengte.“<sup>8</sup>

Couplands Eindruck klingt auf beklemmende Weise wie die Erfüllung einer dunklen Prognose des Soziologen Max Weber, dass am Ende der westlichen Rationalisierung der „Fachmensch ohne Geist“ und der „Genussmensch ohne Herz“<sup>9</sup> erscheinen werde. Pointiert beschreibt Coupland die Auflösung tragender Werthaltungen in einer dem Lustprinzip verschriebenen Massenkultur. Aber selbst im Überschwang der Spaßgesellschaft meldet sich noch ein nagender Zweifel, dass offenkundig etwas Wesentliches fehle, gerade wenn sich der Mensch wie am irdischen Rand des Himmels fühlt. Dieses „Bewusstsein von dem, was fehlt“<sup>10</sup>, hat Jürgen Habermas jüngst als unverzichtbare Dimension einer modernen Vernunft eingemahnt, will diese nicht in einem nachmetaphy-

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970, 67.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die sehr gelungene Interpretation von J. R. Greipel, Die existenzielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht (Freiburger theologische Studien 167), Freiburg–Basel–Wien 2006.

<sup>7</sup> D. Coupland, Life after God. Die Geschichten der Generation X, Berlin <sup>2</sup>1995, 269f.

<sup>8</sup> Ebd., 269f.

<sup>9</sup> M. Weber, Die protestantische Ethik, Hamburg <sup>3</sup>1973, Bd. I, 189.

<sup>10</sup> So die Überschrift eines Artikels von Jürgen Habermas in der NZZ vom 10. 2. 2007, 71.

sischen Defaitismus versinken, weil sie angesichts der unaufhebbaren Kontingenzen grundsätzlich trostlos bleiben müsse.

(3) *Die szientistische Hoffnung:* Michel Houellebecqs „soteriologische Vision“ dagegen nährt sich ganz von der Utopie, dass sich der Mensch aus seiner Vergänglichkeit durch den Fortschritt der Medizin erlösen könne. Mit wissenschaftsgläubiger Naivität fordert der Schriftsteller die Überwindung des menschlichen Todes: *„Der Tod ist nicht gut. Der Tod ist nicht angenehm. Der Tod ist immer gegenwärtig. Die Menschen sind zu Beginn ihres Lebens gesund und in bester Form, aber mit der Zeit verfallen sie. Das ist schlecht. Deshalb ist es gut, das metaphysische Loch, das entstanden war durch materialistische Weltsicht, heute mit der Idee zu füllen, dass die Unsterblichkeit des Körpers biologisch machbar ist. ... Man muss den Tod abschaffen“*<sup>11</sup>.

Houellebecq vertritt die Stimme einer in Wahrheit bereits desillusionierten, aber durch den naturwissenschaftlichen Fortschritt je neu entflammten Utopie. Diese will auf naturalistische Weise die soteriologische Hoffnung der Überwindung des Todes beerben, sind ihr doch die Gehalte des religiösen Glaubens nichts anderes mehr als evolutionäre Überlebens- und Trosttechniken, die längst ausgedient haben.

(4) *Die fernöstliche Versöhnung:* Schließlich gewinnt für immer mehr Menschen im Westen die Verinnerlichung der fernöstlichen, besonders der buddhistischen Erlösungslehre an Attraktivität. In einem eindrucksvollen Lebensbericht erzählt der italienische Journalist Tiziano Terzani: *„Ich*

*bin jetzt sechsendsechzig, und mein Leben, diese große Reise, geht dem Ende zu. Ja, ich bin an der Endstation angelangt. Aber ohne Trauer, im Gegenteil, fast mit einem Schmunzeln. (...) Ich bin im Himalaja gewesen und habe mich darauf vorbereitet, auf den großen Ozean des Friedens hinauszusegeln (...) Und ich habe keine Angst – dank jener zwei, drei Dinge, die ich für wesentlich halte und die alle Großen und Weisen der Vergangenheit begriffen haben.“*<sup>12</sup> Terzani, der den sozialistischen Idealen der Nachkriegsgeneration anhing und als Asien-Korrespondent für den „Spiegel“ schrieb, zieht wenige Monate vor seinem Tod eine zugleich gelassene wie resignierte Bilanz über die Möglichkeit, die Menschheit auf politisch-ökonomischem Weg zu bessern. In China habe er begriffen, *„dass Politik keine Lösung sein kann“*<sup>13</sup>. *„Ich glaube, die Lösung ist, an sich selbst zu arbeiten. Wirst du selbst besser, machst du etwas aus dir, wirst du dir bewusst, wie sinnlos alles andere ist, dann kannst du womöglich den Grundstein für etwas Großes legen, etwas, was ich für wesentlich halte: die Evolution des Menschen auf eine höhere Stufe.“*<sup>14</sup>

Auch Terzanos spirituelle Lösung ist signifikant, weil sie beispielhaft den massiven Plausibilitätsverlust der säkularen Emanzipations- und Gesellschaftsutopien anzeigt und die Hoffnung nun im anderen Extrem sucht, dass sich das Individuum durch eine spirituell angeleitete Loslösung aus illusionären Identifikationen radikal verändern müsse.

In diesen nur skizzenhaft aufgerufenen Beispielen zeigt sich die Auflösung der christlichen Erlösungshoffnung in sehr

<sup>11</sup> Die Zeit, Nr. 39, v. 21. 9. 2000, 63.

<sup>12</sup> T. Terzani, Das Ende ist mein Anfang, hg. von F. Terzani, München 2007, 8–10.

<sup>13</sup> Ebd., 209.

<sup>14</sup> Ebd., 356.

anschaulicher Weise. Eine Antwort darauf kann sicher nicht mit der sterilen Wiederholung der tradierten Glaubensformeln gelingen. Vielmehr muss sich die Theologie der Eigenart der soteriologischen Semantik überhaupt stellen, in der sich existenzielle Sachverhalte wie Leiden, Tod, Schuld, Glück, Sünde, Erkenntnis, Befreiung, Sühne, Hoffnung usw. verdichten. Obwohl immer noch weitgehend so verstanden, darf „Erlösung“ nicht als „Objektbegriff“, sondern muss als *kontextueller, responsorischer und performativer* Begriff verstanden werden.<sup>15</sup> Sein theologisch objektivierter Gehalt verschleiert nämlich, dass sich in ihm menschliche Daseinsinterpretationen und -hoffnungen als kreative Fiktionen und Zuschreibungen verdichten, die sich erst im geschichtlichen und existenziellen Kommunikationsprozess verwirklichen oder widerlegen. Deshalb oszilliert das religiöse Erlösungswissen auch so eigentümlich zwischen apodiktischen Formeln wie „(allein) in Jesus Christus sind wir erlöst“ und dem Gefühl, dass „in der Regel niemand so richtig (weiß), was denn Erlösung, Schuld oder Freiheit bedeuten“<sup>16</sup>. Aus diesem Grund ist für H. Häring der soteriologische Diskurs heute so schwierig und vielleicht unlösbar geworden. Doch darin liegt auch eine Chance, uns auf neue und viel grundsätzlichere Weise den Fragen der Soteriologie zu stellen: „Erst jetzt wird Theologie wieder interessant, weil sie gezwungen ist, ihre institutionellen und lehrhaften Schutzpanzer abzulegen.“<sup>17</sup>

## 2. „Das Böse denken“ (S. Neiman) – Zum Ursprung der Erlösungshoffnungen

### Impulse der biblischen und christlichen Traditionen

Die religiösen Konzepte und Bilder von Erlösung beruhen allesamt auf menschlichen Erfahrungen des leidvollen und unheilen Lebens. Mit der Etablierung der großen Erlösungsreligionen haben sich vor allem zwei Brennpunkte herauskristallisiert, an denen die menschlichen Daseinsbedingungen in ihrer leidvollen Spannung von Unheil und Heil aufbrechen: an der natürlichen, biologischen Erfahrung der *Vergänglichkeit* und an der geschichtlich-personalen Erfahrung der *Schuld*. Ob in der monistischen Form des kosmischen Gesetzes der Wiedergeburt oder in der monotheistischen Form der freien Schuldverfallenheit des Menschen – die Hoffnung auf erlöstes Menschsein setzt an bei der je neu aufgegebenen Artikulation der Ursachen und der Überwindung von Tod und Sünde. Sie werden als die grundlegendsten Faktoren benannt, die menschliche Existenz als eine grundsätzlich entfremdete erfahrbar macht.

Das soteriologische Profil der biblischen Erzähltradition zeichnet sich vor allem darin aus, dass sie anders als die dualistische Spaltung der Wirklichkeit in Gut und Böse (wie z.B. im Zoroastrismus oder in der Gnosis) und anders als die monisti-

<sup>15</sup> Vgl. H. Häring, Jesus Christus der Erlöser. Der christliche Erlösungsglaube im Spannungsfeld von Evolution und Schuldgeschichte, in: F. Gruber/R. Kögerler (Hg.), Erlösung heute? Beiträge eines interdisziplinären Symposiums, Wien 2007, 17–76, hier 20–24.

<sup>16</sup> Ebd., 19f.

<sup>17</sup> Ebd., 24.

sche Deutung einer ursprünglichen Trennung des Seienden aus dem All-Einen (wie z.B. bei Plotin oder in der hinduistischen Tradition) die Ursachen des unheilvollen menschlichen Lebens in der Freisetzung des „Bösen“ durch menschliche Willensentscheidung erblickt. Die biblische Urgeschichte schreibt dem Bösen weder eine Wesenskonstitution zu, noch fixiert sie es allein im Menschen. Auf subtile Weise sagen die Urgeschichten von Genesis 2–11 gerade nicht, woher das Böse kommt, sondern wie es sich in der menschlichen Existenz Raum schafft und über den Menschen Macht gewinnt. Gerade dadurch entziehen sich diese Texte einer unangemessenen Reduktion des Problems des Bösen auf eine simple Ursache-Wirkungs-Logik. Vielmehr erzählen sie die Tragik des menschlichen „Falls“ als Vollzug einer freien, wenngleich verführten und getäuschten Tat. Sie schildern in ätiologischer Absicht, was der faktische Freiheitsvollzug in Geschichte und Person des Menschen je neu und immer wieder erkennen lässt: er verfehlt sein eigenes Dasein, insofern er sich selbst verkennt (als Geschöpf, das auf die Stimme Gottes hören soll, sich jedoch der Schlange anvertraut; vgl. Gen 3), insofern er Gott verkennt (als Schöpfer, der dem

Menschen einen „sehr guten“ Lebensraum zu seiner Entfaltung, nicht zu entmündigender Begrenzung gegeben hat; vgl. Gen 1–2), insofern er den Nächsten verkennt (als ebenbürtigen Partner, als Bruder und nicht als Konkurrenten und Feind; vgl. Gen 4–6,5). Freilich, sie muten umgekehrt dem Menschen zu, dass er mit seiner Freiheit umgehen und Verantwortung übernehmen kann. So aber decken sie eine Paradoxie auf, die unauflösbar ist: die Möglichkeit der freien Entscheidung setzt schon das Wissen um Gut und Böse voraus, während doch dieses Wissen erst durch eine freie Entscheidung erworben werden kann.<sup>18</sup>

Die biblische Verknüpfung des Problems des Bösen mit der menschlichen Freiheit hat eine komplexe, vielschichtige und dynamische Struktur der Rede vom Menschen und seiner Erlösung entfaltet, die hier nicht einmal annähernd skizziert werden kann. Deutlich ist, dass die biblischen Autoren die menschliche Sünde und ihre umfassenden Folgen nüchtern und ungeschminkt darstellen, aber auch großartige, kühne und ungeheure Deutungen zum Verhältnis Gottes zum Bösen entwickeln.<sup>19</sup> Aber erst die christliche Interpretation des Bösen hat die alttestamentlichen Texte (auch auf eine durchaus

<sup>18</sup> R. Safranski hat diese Freiheitsparadoxie im Anschluss an I. Kant in einer bedenkenswerten Interpretation nachgezeichnet: „Wenn das Bewußtsein der Freiheit ins Spiel kommt, ist es mit der paradiesischen Unschuld vorbei. Von nun an existiert der Urschmerz des Bewußtseins: Bewußtsein geht nicht mehr im Sein auf, sondern geht darüber hinaus und enthält Möglichkeiten, einen ganzen verführerischen Horizont von Möglichkeiten ... Das Bewußtsein wird zum Begehren, zur Sehnsucht. Es wird verführbar auch durch das, was ihm nicht zukommt“ (Das Böse oder Das Drama der Freiheit, München 1997, 24).

<sup>19</sup> Offenkundig wirkte die Exils- und Nachexilerfahrung für die Frage nach dem Ursprung des Bösen und einer Erlösung Israels und der Schöpfung aus dem Unheilszusammenhang problemverschärfend. Während früh schon die „Verstockungstheorie“ (Ex 4,21; 7,3; 10,7 u.a.) Gott selbst auf eine spezielle Weise zum Urheber des Bösen und des Geschichtslaufes macht, was die „Deuterocesajaschule“ regelrecht kosmologisch ausweitet (vgl. Jes 45,7), widersetzt sich die Weisheitstradition dieser Sicht (vgl. Sir 15,11–13), weist aber auch jeden Versuch zurück, das Böse theologisch rationalisieren und mit Gottes Gerechtigkeit rechten zu können (vgl. Ijob).

problematische Weise) zugespitzt und damit eine eigene Antwort geschaffen, welche die abendländische Geschichte massiv prägen sollte. Wie M. Theobald<sup>20</sup> betont, knüpfte Paulus mit seiner Adam-Christus-Typologie an die frühjüdische Fokussierung des Bösen als transsubjektive und alle Geschichte beherrschende Macht an. Darum ist „Adam“ für ihn der Inbegriff für eine grundlegend verfehlte Existenz, dessen freier Wille so weitgehend korrupt ist, dass er von sich aus nichts Gutes mehr vermag (vgl. Röm 7,18ff). In Röm 5,12–21 interpretiert Paulus die Sünde Adams als geschichtsbestimmende Macht und als menschlich zu verantwortende Tat, die nur durch Christi Kreuz und Auferstehung gesühnt und in ihren Unheilsfolgen grundsätzlich (wenn auch nicht empirisch) aufgehoben ist. Mit Paulus wird der Adam-Mythos somit für abgeschlossen erachtet und von seinem heilvollen (eschatologisch in Fülle noch ausstehendem) Ende her erzählt: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15,22). Damit beginnt eine Entwicklung in der christlichen Erlösungslehre, die zu Augustins Erbsündenlehre führen wird.

Für das christliche Verständnis von Unheil und Heil, Sünde und Erlösung kann die Bedeutung der augustinischen Interpretation nicht hoch genug veranschlagt werden. Denn Augustin entwickelt eine umfangreiche Synthese von Theorie und

Empirie, die den Sündenfall und dessen Aufhebung in einen neuen „Sekundärmythos“ (F. Schupp) zusammenfasst. Indem Adam nun als historisches und erstes Individuum der Menschheit gedacht wird; indem dessen Schuld seine empirische Natur korrumpiert und diese auf alle weiteren menschlichen Individuen durch Fortpflanzung übergeht<sup>21</sup>; indem dadurch jeder Mensch den verdammenden Zorn Gottes auf sich geladen hat, ist jeder Mensch von Geburt an von einer Schuld belastet, gegen die ein freier Wille nichts ausrichten kann. Dieser Individualisierung und Personalisierung der Ursünde – bei aller Analogie, die auch Augustin bewusst ist – setzt der antike Kirchenvater jedoch die in Christus individualisierte und personalisierte Gnade Gottes gegenüber, die sich der Mensch in der kirchlichen Taufe aneignen muss, will er nicht auf ewig des Heils verlustig gehen. Denn in Christus erbarmt sich Gott einzelner Mitglieder der Menschheit und führt jene zum Heil, die er in seinem ewigen Ratschluss im Voraus schon dazu erwählt hat. Mit dieser doppelten Vorherbestimmung verdüsterte Augustinus allerdings darüber hinaus auch die Gottesidee selbst, weil er Gott zum gerechten Ahnder der Schuld jedes Menschen macht, die ihm in der Form der Erbsünde jedoch schon vorausliegt.

Neben Augustins wirkmächtiger Theologie steht die zweite folgenreichste Rationalisierung des christlichen Erlösungs-

Die apokalyptische Literatur schließlich vermag innergeschichtliche Heilserfahrungen überhaupt nicht mehr wahrzunehmen, sondern setzt auf eine völlige Neuschöpfung am Ende der Geschichte.

<sup>20</sup> Vgl. Art. Erbsünde, Erbsündenlehre. I. Der Befund der Schrift, in: LThK<sup>3</sup> (1995), Bd. 3, 743f.

<sup>21</sup> Grundlage für diese Deutung ist Augustins falsche Deutung von Röm 5,12 auf der Grundlage der Vulgata-Übersetzung, die das griechische *eph ho* [weil alle gesündigt haben] lateinisch mit *in quo* übersetzte und Adam als Erstverursacher der Sünde identifizierte. Vgl. dazu U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg–Basel–Wien 1970.



geschehens: die Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury. Der erste große Scholastiker des Mittelalters hat sich nicht so sehr am Problem des Bösen als vielmehr an der Frage des Grundes der Menschwerdung Christi abgearbeitet. Auch Anselm griff sowohl auf vorgeprägte biblische als auch auf traditionsgeschichtliche und lehramtliche Deutungsmuster zurück. Seine in „*Cur Deus homo*“ entwickelte Satisfaktionstheorie versuchte mit einer schlüssigen Argumentation die absolute Notwendigkeit von Christi Sühnetod zu begründen. Insofern nach Anselm Adam mit der Sünde die Ehre des Schöpfers unendlich verletzte, vor allem aber den göttlichen und menschengerechten Ordo aus freiem Willen zerstörte, ein göttliches Verzeihen aber geradezu eine Missachtung der Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen gewesen wäre, musste ein Gott-Mensch diese rettende Sühne vollbringen.<sup>22</sup> Denn der Mensch hatte mit seiner Schuld alles verloren, was er dem Schöpfer als Wiedergutmachung hätte anbieten können. Nur der sündenfreie und darum vom Tod nicht betroffene Gott-Mensch konnte freiwillig sein Leben opfern, um den dadurch erwirkten Verdienst den verlorenen Menschen widmen zu können. Wenngleich Anselms Erlösungslehre lehramtlich nicht dogmatisiert worden ist, so reicht ihr Einfluss häufig

in verzerrter Form in der katholischen und protestantischen Theologie bis in die jüngste Gegenwart.<sup>23</sup>

#### Impulse aus der Philosophie der Neuzeit

Gegen Augustins Erbsündenlehre und Anselms Konzeption der Erlösung durch Satisfaktion hat das Denken der Aufklärung seinen massiven Widerstand angemeldet. Damit beginnt nach der biblischen und christlichen Deutungslinie eine weitere, sich schrittweise immer mehr säkular ausfaltende Denkform, die nicht nur eine eigene Erklärung für das Böse, sondern vor allem auch Versuche der Aufhebung der vielfältigen Erscheinungsweisen des Bösen entwickeln wird. Immanuel Kant stößt auf das Problem des Bösen auf dem Weg seiner transzendentalphilosophischen Begründung der Freiheit des Menschen. Nicht durch Vererbung geriet der Mensch in den Bannkreis des Bösen, sondern durch einen je wieder neu sich ereignenden fehlgeleiteten Vernunftgebrauch. Anstatt dem Sittengesetz, das im Vernunftgebrauch aufleuchtet, zu folgen, folgt der Mensch anderen Triebfedern, die seinen guten Willen beeinträchtigen. Mehr noch: Für Kant existiert ein untüchtiger, angeborener „Hang zum Bösen“, der Mensch ist von Natur aus böse.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Vgl. dazu die Analyse von G. Greshake, Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: *Ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i.Br. 1983, 80–104.

<sup>23</sup> Zur Reformulierung einer Soteriologie der stellvertretenden Sühne von K. Barth und H.U.v. Balthasar siehe die knappe Zusammenfassung von K.-H. Menke, Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: ThPh 81 (2006), 21–59; ausführlicher *ders.*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1991.

<sup>24</sup> Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft (Ed. Weischedel), Bd. IV, Darmstadt 1966, 680 (B 27): Der Mensch „ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt soviel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Quali-

Doch Kants Freiheitsanalyse blieb insofern noch abstrakt, als sie die biologischen, existenziellen, historisch-sozialen und psychologischen Bedingungen menschlicher Freiheit nicht umfassend genug in Rechnung stellte. Erst das 19. Jahrhundert legte wesentliche Freiheitsbedingtheiten frei. Sören Kierkegaards Interpretation der Erbsünde zählt deshalb zu den genialsten Reinterpretationen des biblischen Befunds des sündigen Menschen, weil er die Freiheit als ein Vermögen bestimmt, das nicht nur die Möglichkeiten des Handelns freisetzt, sondern gleichursprünglich die Angst verursacht, ist diese doch „der Schwindel der Freiheit“<sup>25</sup>. Die existenzielle Angst entspringt nicht dem Gefühl einer äußeren Bedrohung, sondern dem Bewusstsein, wenn es sich seines Selbstverhältnisses ansichtig wird: Denn als Geist ist der Mensch „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“<sup>26</sup>, eine Synthese aus Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Freiheit und Notwendigkeit. Jedoch: an dieser Synthese scheitert der Mensch, weil er unfähig ist, sich im absoluten Anderen seiner selbst zu gründen.

Dass menschliche Freiheit an die ökonomischen und gesellschaftlich-politischen Bedingungen menschlicher Sozialisation zurückgebunden ist, hat Karl Marx verdeutlicht. Charles Darwin führte die

menschliche Gattung auf die evolutive Geschichte des Lebens zurück. Und Sigmund Freud förderte mit seiner tiefenpsychologischen Analyse des Menschen zutage, dass über die psychischen Grundkräfte der Aggressivität und Liebe der freie Wille nicht einfach verfügen kann, sondern ihnen weitgehend ausgeliefert ist.<sup>27</sup>

Was die Natur- und Humanwissenschaften am christlichen und aufklärerischen Freiheitspathos desillusioniert haben, hat erst recht die Dialektik der Emanzipationsgeschichte zerstört: den Glauben, der Mensch könne sich aus seinem „Hang zum Bösen“ einfach herauszivilisieren. So wenig die sozialen und individuellen Schritte zur Emanzipation und Autonomie als menschliche Hybris verunglimpft werden dürfen, so sehr zeigen die humanitären Katastrophen, die mit Begriffen wie „Auschwitz“, „Hiroshima“ oder den „Killing Fields“ benannt werden, die ungeheuren Gestalten des „radikal Bösen“ (I. Kant) im Menschen und seinen Taten. Vor dieser kulturgeschichtlichen Epiphanie des Bösen zeigte jüngst die Philosophin Susan Neiman in ihrer tief sinnigen Analyse der neuzeitlichen Moralphilosophie auf, dass das radikal Böse, seit dem wir es mit „Auschwitz“ identifizieren, nicht mehr einfach mit dem Begriff der willentlichen Absicht eingeholt werden kann.<sup>28</sup> Neiman

tät aus seinem Gattungsbegriff (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen“.

<sup>25</sup> S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Gütersloh <sup>2</sup>1983, 60.

<sup>26</sup> Ders., *Die Krankheit zum Tode*, Gütersloh <sup>3</sup>1985, 8.

<sup>27</sup> Kurzschlüssig ist allerdings der Versuch der Soziobiologie, das sogenannte Böse nur als Aggression zu identifizieren (vgl. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* [1963], München <sup>20</sup>1995).

<sup>28</sup> S. Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2002. Die Philosophin zeigt in dieser profunden Studie auf, dass das Erdbeben von Lissabon 1755 uns gelehrt habe, Naturkatastrophen nicht mehr als Böses, sondern als Übel zu nennen, das



stützt sich dabei auf Hannah Arendts Buch „Eichmann in Jerusalem“<sup>29</sup>, worin Arendt deutlich macht, dass das Böse gerade nichts Radikales oder Mysteriöses an sich hat, sondern vor allem banal ist: „Das Böse hat sich als radikaler erwiesen als vorgesehen. ... Die abendländische Tradition krankt an dem Vorurteil, dass das Böseste, was der Mensch tun kann, aus den Lastern der Selbstsucht stammt; während wir wissen, dass das Böseste oder das radikal Böse mit solchen begreifbaren, sündigen Motiven gar nichts mehr zu tun hat. Was das radikal Böse nun wirklich ist, weiß ich nicht, aber mir scheint, es hat irgendwie mit den folgenden Phänomenen zu tun: Die Überflüssigmachung von Menschen als Menschen. Dies alles wiederum entspringt, oder besser hängt zusammen mit dem Wahn von einer Allmacht ... *des Menschen*.“<sup>30</sup>

Was Arendt mit dieser wahnhaften Selbstverabsolutierung andeutet, liegt letztlich im Abbruch der Beziehung des Menschen zum Anderen. In der Gewalt erscheint das Böse als die Auslöschung des anderen. Doch für Arendt ist das Böse sowenig eine Substanz wie das Gute, die Freiheit oder die Macht. Es sind Begriffe für Ereignisse ausschließlich zwischenmenschlichen Verhaltens. Dieser moderne Befund zum Phänomen des Bösen berührt in einer bemerkenswerten Annäherung den Ausgangspunkt der biblischen Inspirationen zum Wesen des Menschen: in der Beschreibung des menschlichen Verlusts seiner Bezogenheit auf sich selbst, auf den

Anderen und letztlich auf Gott. So soll abschließend gezeigt werden, inwiefern der christliche Glaube an Erlösung in Jesus Christus nicht ein von außen automatisch wirksamer Mechanismus ist, sondern die Wiedergewinnung menschlicher Beziehungsfähigkeit.

### 3. Die erlösende Kraft der Liebe

Das christliche Glaubensbekenntnis von der Erlösung des Menschen in und durch Jesus Christus steht seit jeher einer unwiderlegbaren Tatsache gegenüber: Die Widerfahrnisse des Bösen und Unheilvollen menschlichen Lebens haben eine unüberwindbare Persistenz. Die Welt erscheint so unerlöst wie eh und je. Dieser Widerspruch entsteht, wenn „Erlösung“ als dogmatisch objektivierter, von jeder menschlichen Erfahrung und Sinndeutung abgelöster Vorgang bestimmt wird, der transhistorisch und transsubjektiv im Christusereignis geschehen ist. Die urchristliche Rede von Erlösung kann aber nicht vom Charakter des Versprechens, der befreienden Praxis und der eschatologischen Ausständigkeit abgeschüttelt werden. Diesen Grundcharakter einer geschichtlich-praktischen Dimension von Erlösung hat das Paradigma der befreiungstheologischen Soteriologie im 20. Jahrhundert aufgenommen.

Auch der jüdische Vorwurf, dass das Christentum die jüdische Erlösungshoffnung durch die Annahme ihrer Erfüllung

schlichtweg zu akzeptieren sei, weil es zur evolutionären *conditio humana* gehöre. Nicht so das moralisch Böse, das der Mensch durch sein intentionales Handeln verursache.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York 1963 (Reinbek 1978).

<sup>30</sup> H. Arendt/K. Jaspers, *Briefwechsel*, München–Zürich 1985, 202f. zit. n. W. Heuer, Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert, in: D. Horster (Hg.), *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*, Weilerswist 2006, 15–28, 18.

und seelischen Verinnerlichung entstellt habe,<sup>31</sup> kann nur korrigiert werden, wenn der Streit zwischen Juden und Christen darüber, „wer von ihnen erlöst und wer nicht erlöst“<sup>32</sup> ist, dorthin zurückgewendet wird, wo alles seinen Ausgang genommen hat: in der jesuanischen Sendung, das schon jetzt wirksame Gottesreich als Unterbrechung der alles bestimmenden Macht des Bösen zu erkennen und daraufhin sein Leben zu ändern (vgl. Mk 1,15; Lk 10,18; Lk 4; Mt 11,2–6). Jesu Praxis, Sterben und Auferstehen ist nicht die Unterbrechung des Bösen insgesamt, sondern der Widerstand gegenüber dem Bösen durch die größere Kraft der Gewaltlosigkeit (Mt 5,5), der Vergebungsbereitschaft (Mt 18,21ff), des Statusverzichts (Mk 9,33 par), der Solidarität mit den Kranken (Lk 13,10–17), Sündern (Lk 7,36–50) und gesellschaftlich Ausgeschlossenen (z.B. Lk 17,11–19), der Fähigkeit, zerstörerischer Gewalt lieber sein eigenes Leben zu opfern, als den Feind zu vernichten (Mt 5,11–12; Mk 8,34ff). Was von Jesus in den Evangelien erinnert wird, ist darum die bis heute angefochtene und außerhalb jeder menschlichen Einlösbarkeit liegende Überzeugung, dass in seinem messianischen Handeln Gottes Verheißung von

der Überwindung des Bösen unwiderfällige Zusage geworden ist. Aber dieses soteriologische Axiom ist nicht in dem Sinn zu verstehen, dass Jesus Christus der Ermöglichungsgrund, sondern dass er das herausragende Realsymbol der erlösenden Gegenwart Gottes ist.<sup>33</sup> Dabei bleibt die Paradoxie bestehen, dass Jesus nicht als ein siegreicher, sondern als ein scheiternder Prophet zugrunde ging<sup>34</sup> und das Bekenntnis seiner Auferstehung seinen grausamen Tod nicht ungeschehen oder erträglicher macht.

Es ist richtig, dass bei Paulus schon eine Fokussierung auf das objektive Eingangensein von Erlösung geschieht. Seine einseitige Zuspitzung von Erlösung auf die Befreiung von der Sünde „erklärt jede andere Befreiungs- oder Erlösungsaktivität als sekundär“<sup>35</sup> und überblendet die jesuanische Praxis der Befreiung aus der menschlichen Not. Diese Tendenz der Objektivierung ist besonders in der hellenistischen Theologie der späteren Jahrhunderte massiv ausgefaltet worden und tauschte die jüdische Leidensempfindlichkeit gegen die spätere, so maßgebend gewordene christliche Sündenempfindlichkeit.<sup>36</sup> Demgegenüber betont G. Hasenhüttl zu Recht,

<sup>31</sup> Siehe dazu S. Ben-Chorin: Der Jude weiß „zutiefst um die Unerlöstheit der Welt und er kennt und anerkennt inmitten dieser Unerlöstheit keine Enklaven der Erlösung. Die Konzeption der erlösten Seele inmitten einer unerlösten Welt ist ihm fremd, unfremd, vom Urgrund seiner Existenz her unzugänglich“ (Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels, Hamburg 1956, 99, zit. n. J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg 2000, 434).

<sup>32</sup> C. Thoma, Erlösung in jüdischer Optik, in: Erlöst durch Christus. Soteriologie im Kontext. Hg. von E. Christen/W. Kirchschräger, Freiburg (Ch) 2000, 13–28, 15.

<sup>33</sup> Vgl. H. Häring, Jesus Christus der Erlöser. Der christliche Erlösungsglaube im Spannungsfeld von Evolution und Schuldgeschichte, in: F. Gruber/R. Kögerler (Hg.), Erlösung heute? (s. Anm. 15), Wien 2007, 17–76, 49.

<sup>34</sup> Vgl. Ders., Das Böse in der christlichen Tradition, in: J. Laube (Hg.), Das Böse in den Weltreligionen, Darmstadt 2003, 62–120, 74.

<sup>35</sup> G. Hasenhüttl, Befreiung versus Sühne? Die Rede von Erlösung im Paradigma der Befreiungstheologie und der Sühnechristologie, in: ebd. 77–104, 84f.

<sup>36</sup> Vgl. dazu J. B. Metz, Theodizee-empfindliche Gottesrede, in: Ders. (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81–102.

dass jesuanische Erlösungserfahrung nicht Freiheit von Leid, Sünde und Tod, sondern gegenüber diesen Unheilserfahrungen ist: „So ist Erlösung ein Erfahrungsgeschehen und nicht ein Eingriff einer Fremdautorität oder Fremdursache.“<sup>37</sup>

Die christliche Bekenntnistradition hat dieses Erfahrungsgeschehen vor allem aufgrund des johanneischen Zugangs zum Christusereignis im Grundbegriff der Liebe verdichtet. Auch für diesen Begriff gilt, was von den Begriffen Erlösung, Sünde, Schuld usw. gesagt worden ist: als Relativitätskategorie ist der Gehalt von Liebe nicht einfach in eine objektivierende Sprache übersetzbar, sondern ist performativ und kontextuell. Als nicht zu trennende Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (vgl. 1 Joh 4, 7–20) ereignet sich in ihr eine vergebende und unbedingt bejahende Anerkennung des Anderen, die den Vorschein von Erlösung schon jetzt aktiviert als fürsorgliche Solidarität, als empathische Nähe, als versöhnende Handlung. Das Bekenntnis zur Erlösung kann die Form der Liebe, sich immer wieder neu auf sie einzulassen, und die Wirkkraft des Bösen mit leidensbereiter Solidarität zu überwinden, nicht überspringen, im Gegenteil: nur aus der Praxis liebender und Gerechtigkeit schaffender Kommunikation wird das Bekenntnis überhaupt erst glaubwürdig. Diese Erfahrung von Liebe enthält eine Evidenz von einer eigentümlichen, „stark wie der Tod“ (vgl. Hld 8,6) seienden Macht, die durch die Gegenerfahrungen des Unheilvervollen und Bösen nicht einfach außer Kraft

gesetzt werden kann. Jesu Auferstehung aus dem Tod durch die göttliche Liebe ist das Unterpfand für diese Behauptung, die freilich nur in den Zeugnissen des erlittenen und überwundenen Bösen entdeckt werden kann. Jesus von Nazareth war für den christlichen Glauben der Zeuge, dass man solcher Liebe vertrauen kann. Doch dieses Vertrauen ist ein Akt, der vom Menschen selbst geleistet werden muss, und ohne ihn wird Erlösung nicht erfahrbar. In dieser erlösenden Kraft der Liebe vertritt uns Christus vor Gott und dem leidenden Nächsten.<sup>38</sup>

Die erlösende Kraft der Liebe ist nicht mit „All-Macht“ zu verwechseln. Die christliche Soteriologie verstrickte sich immer wieder in Fehlschlüsse, die aus der Identifikation von Liebe und Allmächtigkeit entspringen. „Allmacht“ ist unbegrenzte Souveränität, absolute Verfügung. Besonders gegenüber dem Leid und Bösen wünschen wir uns Gottes Allmacht, denn das Böse zu dulden, stünde im Widerspruch zum Guten. Aber dann müsste Gottes Liebe in letzter Konsequenz die Freiheit des Menschen außer Kraft setzen. Doch der „Allmächtige bestimmt sich dazu, sich von der durch ihn selbst geschenkten Freiheit des Menschen nicht nur scheinbar, sondern mit allen Konsequenzen bestimmen zu lassen; das heißt, Gott verpflichtet sich in souveräner Freiheit dazu, sich mit keinen anderen Mitteln gegen den einzelnen Menschen oder die Geschichte insgesamt durchzusetzen als mit denen der unbedingten Anerkennung

<sup>37</sup> G. Hasenhüttl, *Befreiung* (s. Anm. 35), 101.

<sup>38</sup> Dorothee Sölle hat m.E. darum die wichtigste Weichenstellung von der traditionellen sühnechristologischen zu einer christologisch-anthropologischen Stellvertretungskonzeption vollzogen: Siehe *Dies.*, *Stellvertretung*. Ein Kapitel nach dem ‚Tode Gottes‘, Stuttgart 1965. Vgl. auch K.-H. Menke (s. Anm. 23) u. C. Gestrigh, *Christentum und Stellvertretung*. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001.

der einmal geschenkten Andersheit der geschöpflichen Freiheit.<sup>39</sup> Das Bekenntnis „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8) erschließt sich darum nicht aus einer Art neutralen Beobachterperspektive, sondern nur aus der engagierten Teilnehmerperspektive liebender Anerkennung, welche die Jesuserfahrung der Urchristen freigesetzt hat. In dieser Erfahrung zeigt sich die Liebe als jene „Macht“, in der auch die Realität des Nicht-Liebens bis zur äußersten Ohnmacht bewusst wird. Die Liebe erscheint dann als eine Macht zur Ohnmacht. Nicht im Sinne einer resignierten Schwäche oder eines Gutheißens des Bösen und des Leidens,

sondern im Sinne eines Wahrnehmens und Unterbrechens des Negativen. Woher hat die Liebe diese Kraft? Sie entspringt aus dem Anspruch der Unbedingtheit, welche die Liebe selbst ist: Liebe will dem Anderen unbedingt gut sein. In der Innenerfahrung der Liebe fühlen wir uns vom Guten in Anspruch genommen, das uns restlos dem Anderen gegenüber verpflichtet sein lässt.

Wenn der christliche Glaube die göttliche Liebe als die Kraft der Erlösung bestimmt, darf nicht verschwiegen werden, dass „ein unaufgeklärter Rest und der Eindruck des leeren Versprechens, einer selbsterregten Ideologie“ übrig bleibt. „Denn wer in seiner Machtlosigkeit keinen Einfluß mehr hat, kann eben nichts zum Besseren ändern. Wenn umgekehrt aber Christen, Juden und Muslime aus der Kraft dieser Liebe dennoch leben, Zukunft gestalten und sich immer wieder an das Werk der Veränderung machen, dann kann diese Liebe doch, trotz aller Ohnmacht, nicht einfach machtlos sein.“<sup>40</sup>

#### Weiterführende Literatur:

*H. Häring*, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999. Eine ausgezeichnete Studie zum Problem des Bösen, das sowohl einen geschichtlichen Überblick als auch eine theologisch gründliche Problemerkörterung bietet.

*K.-H. Menke*, Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: *ThPh* 81 (2006), 21–59. Der umfassende Fachartikel gibt einen sehr guten Überblick über den soteriologischen Diskurs der Gegenwart.

*F. Gruber/R. Kögerler* (Hg.), Erlösung heute? Beiträge eines interdisziplinären Symposiums, Wien 2007. Der Sammelband erörtert die Rede von Erlösung aus theologischer, religionswissenschaftlicher, soziologischer und naturwissenschaftlicher Sichtweise.

**Der Autor:** Prof. Dr. Franz Gruber, geb. 1960, Studium in Linz und Innsbruck, ist seit 2001 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz und seit 2003 Chefredakteur der *ThPQ*. Publikationen (Bücher): *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung*, Freiburg–Basel–Wien 1997; *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001; *Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes*, Kevelaer 2003.

<sup>39</sup> So fasst *K.-H. Menke* (s. Anm. 23), 56, einen Grundgedanken der Soteriologie von *Thomas Pröpper* zusammen.

<sup>40</sup> *H. Häring*, Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?, Darmstadt 1999, 193.