

# DAS BÖSE

## Bleibende Herausforderung für Philosophie und Theologie

---

*Joachim Valentin*

UDK 111.84  
216

### 1. *Einleitung*

Was ist denn eigentlich der Gegenstand dieses Beitrages? Das Böse? Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* macht es allen schwer, die meinen, hier eine einfache Sache vor sich zu haben. Es ist ja nichts einfacher zu definieren, als das Böse und das Gute — meinen wir oft. Schon rein begrifflich ist das Böse aber hochdifferenziert: Es kann meinen das Schlechte, Schlimme, Schreckliche, das Unvollkommene, das Mangelhafte, Defekte, Defizitäre, das Unordentliche, Dysfunktionale, Widrige, Kranke, Fatale, das Ruchlose, die Sünde, die Schuld, das Verkehrte, das Irrige, das Lasterhafte, das Entfremdete, Nichtige und Negative.<sup>1</sup>

Und was ist das Böse für uns, in unserem Alltag? Hier muss jeder selbst fragen und antworten, aber es gibt auch das allgemeine, das weltöffentlich Böse: Ich bringe einige Beispiele der jüngeren Zeit, wahllos gegriffen: Bürgerkriege überall in der Welt, Selbstmordattentate, das Verhungern von Millionen von Menschen, besonders vieler Kinder, unheilbare tödliche Krankheiten wie Krebs, Tsunamis und ihre verheerende Wirkung, Drogenhandel und seine fatalen Folgen für alle Beteiligten und natürlich — vielen von uns aber nicht mehr aus eigener Anschauung in Erinnerung — die Katastrophen des 20. Jahrhunderts, zwei Weltkriege, Massenvernichtungen, ethnische Säuberungen, um nur die Spitze der weltöffentlichen Bösartigkeiten zu benennen.

Woher kommt das Böse und wie ist ihm deshalb zu begegnen? Hier gibt es alltäglich diverse Erklärungsmuster, etwa Verschwörungstheorien wie »der Mossad hat 9/11 auf dem Gewissen«. »Die CIA (oder neuerdings die

\* Prof. Dr. Joachim Valentin, Cultural Center »Haus am Dom«, Frankfurt, j.valentin@bistum-limburg.de

1 Art. *Malum*, Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh), Basel 1980, Bd. V, 652–706, 654. Aus diesem Beitrag stammen alle nicht weiter belegten Aussagen zur Philosophiegeschichte des Bösen.

NSA) steckt hinter allen politischen Untaten«, oder »der Kapitalismus, der US–Amerikanische Imperialismus, der Kommunismus und Bolschewismus ...«, »Hitler und Stalin kamen mit ihren Braunen oder roten Begleitern aus dem Nichts, knebelten ihre Völker und verschwanden dann wieder ...« Das Problem des Bösen wird also gerne verschoben, aufgeschoben, relativiert, minimiert. Oder im schlechten Sinne moralisiert: Der Tsunami bestraft die an den Stränden von Thailand getriebene Unzucht, JHWH bestrafte die Juden unter Adolf Hitler für ihre Assimilation an die säkulare Kultur, die Muslime für ihre Anbiederung an den Westen und die US–Amerikaner für ihren Liberalismus.

Warum leiden und sterben dann aber Kinder und Unschuldige? Die meisten dieser landläufigen Antworten bleiben im Vorläufigen stecken und verschieben die Frage, woher das Böse kommt, auf scheinbar dämonische, aber innerweltliche Mächte, oft auf den politischen Gegner oder religiösen und politischen Extremismus, ohne weiter und grundsätzlicher nach den eigentlichen Ursachen dafür zu fragen, dass es überhaupt Böses auf der Welt gibt.

Manche sehen immer noch das Gute im Bösen, auch wenn von Katastrophen die Rede ist. Es ist eine Lehre oder gerechte Bestrafung, so wie viele gläubige Menschen auch persönliche Schicksalsschläge oder unheilbare Krankheiten verstehen. Aber könnten nicht schon Hiob und Jesus eigentlich eines Besseren belehren? So weigert sich Hiob entgegen den Ratschlägen seiner Freunde und seiner Frau ausdrücklich, entweder den Glauben an Gott oder seine eigene Tugendhaftigkeit aufzugeben und dokumentiert so erstmals in einem Text der Tora: Das Schicksal und damit Gott sind — zumindest in dieser Welt — nicht gerecht. Der Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen besteht nicht in dem Sinne, dass es den Gerechten gut und dem Ungerechten schlecht geht. Und Jesus schlägt in die gleiche Kerbe, wenn er auf die Frage, welche Vorfahren des Blindgeborenen gesündigt hätten, antwortet: »Weder er hat gesündigt noch seine Eltern, sondern es geschah, damit die Werke Gottes an ihm offenbar würden.« (Joh 9,1–41)

Ein radikaler Islamist oder Gotteskrieger einer anderen Religion<sup>2</sup> wird zudem in dem Leid, das er selbst bewusst anderen zufügt, auch eher den Ausdruck von göttlicher Gerechtigkeit als ein Übel sehen, so wie ja noch im ersten Weltkrieg die Waffen von allen Kirchen gesegnet wurden und auf den Koppelschlössern der Soldaten stand »Gott mit uns«. Das Böse scheint also doch sehr subjektiv zu sein. Gerne inszenieren wir uns als seine Opfer und verstehen selbst kleinste Alltagsprobleme oder den berühmten Zahn-

2 Es gibt auch buddhistische Selbstmordattentate, man denke nur an die japanischen »Kamikazeflieger« im zweiten Weltkrieg. Vgl. Croitoru, Joseph: Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats, München 2003.

schmerz als »Übel«. Wenn es aber darum geht, sich selber als Täter des Bösen zu sehen, wenn andere uns mit dem Leid konfrontieren, das wir Ihnen zugefügt haben sollen, dann wird das Böse gerne relativiert und die Täterschaft geleugnet. Immerhin lässt sich festhalten, dass heute das Übel vom Leid her definiert wird. »Übel herrscht, wo jemandem Leid zugefügt wird und dieses Leid als böse bewertet wird.« Was hier ein Übel genannt wird ist jedoch sehr subjektiv.

Eine Analyse diverser öffentlich diskutierter und im Alltag gängiger Umgangsformen mit dem Bösen legen wie in kaum einem anderen theologischen Problemfeld offen, dass die Debatte um das Böse sowohl in seiner Beschreibung und der Analyse seiner Herkunft und seiner Ursachen, wie auch in der Frage nach dem Umgang mit ihm heute unterbestimmt zu sein scheint. Das war nicht immer so. Vielmehr liegen in der Geschichte des abendländischen Umgangs mit dem Bösen Antwortversuche vor, die auch heute noch den Vergleich und die Auseinandersetzung mit aktuellen Antworten auf das Phänomen des Bösen nicht zu scheuen brauchen.

Dieser Beitrag bietet also einen kleinen, hoffentlich erhellenden und unterhaltsamen Ausflug in die Ideengeschichte des Bösen. Danach muss die Frage der Theodizee, also der Rechtfertigung Gottes als angeblicher Verursacher des Bösen, behandelt werden, dies kann aber nicht in der Breite geschehen, die das Thema vielleicht bräuchte, sondern soll anhand der Katastrophe erörtert werden, die das Thema im 20. Jahrhundert neu auf die ideenpolitische Tagesordnung gebracht hat: »Auschwitz«.

Als einleitende literarische Beispiele müssen zwei Proben aus der breiten deutschsprachigen Tradition genügen, die mir besonders gehaltvoll scheinen. Zunächst die m. E. besonders einprägsamen Passagen im ersten Akt von Goethes *Faust I*, wo das Böse, in unnachahmlicher Weise personifiziert in Mephistopheles, vielleicht seinen wirksamsten literarischen Auftritt hat. Goethe liefert uns hier am Ende des 18. Jahrhunderts, an der Schwelle zur Moderne, also eine Phänomenologie des Verhältnisses Gott, Mensch, Teufel, das den Bestand der damals in Deutschland tradierten Inhalte literarisch unnachahmlich etwa folgendermaßen fasst:

Während der Teufel den Menschen nur anklagt und seine Existenz als jämmerlich, leidvoll und verderbt charakterisiert, also die Gutheit der Schöpfung leugnet, schaut Gott voll Güte auf ihn und ist davon überzeugt, dass er in der Lage sei, den rechten Weg zu finden und so seine Bestimmung zu erreichen. Als Schalk oder Narr ist dem Teufel nach seinem Himmelssturz in Gottes Schöpfungsplan eine feste Rolle zugewiesen: Die des Antriebers, der den Menschen vor Müßiggang und moralischer Erschlaffung bewahren soll. Er kann keinen großen Schaden anrichten (»Fliegengott«), aber sehr wohl den Menschen von seinem gottgewollten Weg abbringen. Hier sind weniger die schlichten Seelen in Versuchung, als ein Sinnsucher

und *homo faber* wie Faust, der, mit allen Wassern von weltlicher und göttlicher Wissenschaft gewaschen, sich mit dem einfachen Los eines irdischen Menschen nicht zufrieden geben will. Unentschieden, ob er sich irdischer Lust hingeben will oder doch nach himmlischer Tugend streben soll, die erst im Jenseits ihre Früchte trägt, packt ihn der Teufel an seiner empfindlichsten Stelle und gaukelt ihm ein erfülltes Leben voller Sinnenlust vor, das sich am Ende aber als moralisches Debakel erweist. Weil er sich nicht mit seinem menschlichen Los zufrieden gab, sondern nach Höherem strebte und meinte, für ihn gälten die Regeln nicht, verbreitet er Leid und erntet für sich selbst bestenfalls schale Genüsse.

Das zweite Beispiel stammt aus dem 20. Jahrhundert und kommt weit weniger faustisch daher. Vielmehr beschreibt es das endgültige Scheitern des deutschen faustischen Menschen und seines Ich-Ideals im Inferno der viehischen Tötungsmaschine des Nationalsozialismus. Ich meine Hannah Arendts Analyse der Banalität des Bösen im Rahmen des israelischen Prozesses gegen einen Organisator der Maschinerie von Auschwitz, Adolf Eichmann. Arendts Neologismus der *Banalität des Bösen* und des Skandals, den er vor allem in der jüdischen Community auslöste, wurde gerade in einem sehenswerten Film Margarethe von Trotta neu durchbuchstabiert und lebensgeschichtlich erlebbar gemacht. Wir hören Arendt im Original, denn hier legt einmal der Text sich selbst aus und bedarf eigentlich keines Kommentars:

»Eichmann war nicht Jago und nicht Macbeth [und nicht Faust], und nichts hätte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschließen, ‚ein Bösewicht zu werden‘. Außer einer ganz gewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive; und auch diese Beflissenheit war an sich keineswegs kriminell, er hätte bestimmt niemals seinen Vorgesetzten umgebracht, um an dessen Stelle zu rücken. Er hat sich nur, um in der Alltagssprache zu bleiben, *niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*. Es war genau dasselbe mangelnde Vorstellungsvermögen, das es ihm ermöglichte, viele Monate hindurch einem deutschen Juden im Polizeiverhör gegenüberzusitzen, ihm sein Herz auszuschütten und ihm wieder und wieder zu erklären, wie es kam, daß er es in der SS nur bis zum Obersturmbannführer gebracht hat und daß es nicht an ihm gelegen hat, dass er nicht vorankam. Er hat prinzipiell ganz gut gewusst, worum es ging, und in seinem Schlusswort vor Gericht von der staatlicherseits vorgeschriebenen »Umwertung aller Werte« gesprochen; er war nicht dumm. Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit — etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist —, die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. Und wenn dies ‚banal‘ ist und sogar komisch, wenn man ihm nämlich beim besten Willen keine teuflisch-dämonische Tiefe abgewinnen kann, so ist es darum doch noch lange nicht alltäglich. Es dürfte gar nicht so oft vorkommen, daß einem Menschen im Angesicht des Todes und noch dazu unter dem Galgen nichts anderes einfällt, als was er bei Beerdigungen sein Leben lang zu hören bekommen hat, und daß er über diesen ‚erhebenden Worten‘ die Wirklichkeit des eigenen Todes unschwer vergessen kann. Daß eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem

mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen, das war in der Tat die Lektion, die man in Jerusalem lernen konnte. Aber es war eine Lektion und weder eine Erklärung des Phänomens noch eine Theorie darüber.«<sup>3</sup>

## 2 *Zur Geschichte des Bösen*

Grundsätzlich sind quer zu allen Epochen im Groben fünf verschiedene Weisen des Umgangs mit dem Bösen zu identifizieren. Sie schließen sich nicht im strengen Sinne wechselseitig aus, sondern können sich auch untereinander ergänzen bzw. in Mischformen vorkommen:

- (1.) Ein *dualistisches Modell*, das von der Relation Gott — Gegengott geprägt ist und seine frühen Ausprägungen in *Gnosis* und *Zoroastrismus* gefunden hat. Späte Anhänger dieser Gut–Böse–Relation sind die mittelalterlichen Katharer.
- (2.) Ein *monistisches Modell*, wie es in bestimmten Ausprägungen der abendländischen Philosophie und Theologie etwa bei Spinoza und Hegel, in Origenes' Apokatastasis–Lehre und bei Teilhard de Chardin vorkommt. Aber auch beim Satanismus, der das satanische Böse als alles beherrschende Macht versteht, kann man von einer monistischen Sicht sprechen. Und schon in der Bibel kommt sie vor, wenn etwa, wie in Jes 45,7, Gott als Ursache allen Bösen auftritt. Und auch Karl Barth darf als Monist gelten, weil er in seiner *Kirchlichen Dogmatik* in der Tradition des Augustinus das Böse für einen Teil des göttlichen Heilsplanes hält.
- (3.) Unter dem Titel *privatio boni*, also dem Verständnis, das Böse sei gar nichts substantiell Eigenes, sondern nur *die Abwesenheit des Guten*, begegnet unser Thema bei Augustinus und Thomas von Aquin. »Das Nichtige, das sich von Gott trennt, ist immer auch das Eitle, weil es sich übertrieben wichtig nimmt, sich aufbläht. Ohne Gottes Gnade verliert sich der Mensch in seiner eigenen Hölle«<sup>4</sup>, schreibt Walter Kasper und Karl Lehmann weist darauf hin, dass in diesem Modell die Eigenlogik des Bösen letztlich zu kurz kommt, damit Gottes gute Schöpfung gerettet werden kann.<sup>5</sup>

3 Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich 2006, 56f.

4 Kasper, Walter Kardinal: *Negativität und Böses*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, hg.v. F. Böckle u.a. TB 9, Freiburg 1981, 147–201, 195.

5 Lehmann, Karl Kardinal: *Die Frage nach dem Ursprung des Bösen*, in: I.U. Dalferth/K. Kard. Lehmann/Navid Kermani: *Das Böse. Drei Annäherungen*, Freiburg 2011, 53–87, 71.

(4.) Aus der angelsächsischen Philosophie stammt das Modell der *Free Will Defense*. Auch hier kann die Schöpfung als Ganze gut gedacht werden, weil Gott seine Allmacht zugunsten der Freiheit des Menschen einschränkt — so löst etwa Hans Jonas die »Gottesfrage nach Auschwitz«. Das Böse bleibt aber hier unbestimmt, weil es nun ganz in der Verfügung jedes Menschen liegt.<sup>6</sup>

Schließlich begegnet man seit Nietzsche — und das gesellschaftlich weit verbreitet — einer Verdrängung bzw. »Entbösung des Bösen«. In der Moderne werden die Kategorien des Guten und Bösen relativiert, die Psychologie verweigert die Kategorien »gut« und »böse« völlig. Doch das radikal und universal Böse, wie es etwa in den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts oder im islamischen Terror unserer Tage auftaucht, bleibt hier letztlich unbegriffen.

Es lohnt aber, die historisch unterschiedlichen Ausprägungen des Umgangs mit Gut und Böse auch noch einmal in ihrer jeweiligen historischen Verfasstheit genauer unter die Lupe zu nehmen:

## 2.1 Antike: Platon, Plotin, Laktanz

Der Begriff des Bösen in der Antike ist geprägt von philosophischer Theorie, aber auch von der Logik der griechischen Tragödie: *Mala*, die Übel, sind den Philosophen der Antike »Unwesentliches an Unwesentlichem«. Wesentlich ist das jenseitige *kakón*, das Böse in der Welt der Ideen. Im Diesseits wird das Böse vor allem im Platonismus definiert durch Seinsmangel, durch Verschmutzung mit *hylä*, dem Stofflichen, Materiellen. Lebensweltlich wird das Böse vom Weisen, dem Ideal der klassischen Philosophen, durch Gleichmut und Sich-Abfinden bewältigt. Bei Platon ist der Zentralbegriff, mit dem er das Böse fassen will, die *stasis*, wörtlich: »Aufstand«. Gemeint ist der Aufstand gegen rechte Ordnung und Vernunft. Aristoteles dagegen lehrt ein mittleres Gleichgewicht zwischen den Extremen als Weg zum Heil sowohl für das Individuum als auch für den Staat als Ganzen: Dieser braucht eine solide Mittelschicht, damit er nicht nur aus Herren und Knechten besteht (*mädén agán*, nichts im Übermaß).

Wenn man sich diese Haltung anschaut, die uns doch recht fremd vorkommt und selbst für stoische Naturen das Böse doch etwas zu wenig wichtig zu nehmen scheint, kann man gut die Attraktivität des jungen Christentums für den Bürger und die Bürgerin der Antike verstehen: Hier wurde nämlich das Böse und die Vergebung der Sünden plötzlich zum Fundamentalthema. Es wird christlich bewältigt durch die *eschatologische Aufhebung*

6 Jonas, Hans: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt 1992, 190–208.

dieser »verderbten Welt« in einem neuen Äon. Das Malum wird »eschatologisch negiert«. Da in dieser Welt eine Erlösung angesichts so vieler Übel nicht möglich zu sein scheint und von Gott nicht gewollt wird, hoffen Juden und Christen auf eine Gerechtigkeit im Jenseits. Nicht jedem will es einleuchten, dass in dieser Welt oft der Gute leidet und es dem Lasterhaften gut geht. Deshalb ist die *Gnosis* lange Zeit eine echte Herausforderung für alle großen Religionen: Sie verkündet, dass es neben dem guten, aber weit jenseitigen Gott einen irdischen bösen Weltenschöpfer gibt, der das Böse in dieser Welt zu verantworten hat, den sogenannten Demiurgen. Es wird also in der *Gnosis* zwischen Schöpfergott — nur er ist verantwortlich für das Böse — und Erlösergott, Messias oder Jesus Christus, unterschieden. Dieser Ansatz passt aber nicht zum anspruchsvollen Gottesbegriff des Monotheismus und wird deshalb in langwierigen Kämpfen als Häresie verurteilt und ideenpolitisch erledigt.

## 2.2 Heilige Texte von Islam, Judentum und Christentum

In der jüdischen *Tora* (Genesis) begegnet das Böse zunächst als antigöttliche Macht: Es bedroht Gottes auf *Shalom*, auf umfassendes Heil, angelegte Schöpfung. Im Sündenfall öffnet sich das Herz des Menschen für das Böse. Und in seiner Langzeitwirkung führt es weltweit zu Gewalttat und Selbstzerstörung. Diese wird exemplarisch in der Sintflut einmal vorgeführt. Gott bekräftigt aber danach im Noachbund sein »Ja« zur Schöpfung.

In Gottes Geschichte mit Israel tritt das Böse konkret auf als Abfall von den Gesetzen JHWHs (*Tora*). An verschiedenen Stellen wird auf den Mythos vom Engelssturz Luzifers und seines Gefolges angespielt, ohne dass dieser im strengen Sinne Teil der kanonischen Texte wäre (Jes 14,12f; Ez 28,11f; 2 Petr 2,4; Jud 6). Hier tritt der Teufel als Person, als Widersacher des allgütigen Gottes in die Ideengeschichte ein. Er wird verstanden als Anführer einer Schar von Engeln, also reiner himmlischer Geister, die sich gegen den Schöpfergott, bzw. gegen die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung, auflehnen. Anders als in der *Gnosis* stellt dieses Modell die Allursächlichkeit Gottes, des Guten wie des Bösen, nicht in Frage. Auswirkungen des Teufels und seines Wirkens zeigen sich auch neutestamentlich in der Herrschaft der Sünde (Röm 7,7f) und im Bösessein dieser Welt (Gal 1,4; Eph 5,16). Einzelne Passagen lassen sich auch dualistisch im Sinne der Annahme eines »Anti-JHWH« deuten (Ez 38f; Dan 7,24; 8,9ff). Explizit wird diese Vorstellung mit der jüdischen, später christlichen Apokalyptik und hier im Bild des Antichristen (Mk 13,14; 2 Thess 2,9; Offb 13; 1 Joh 2,18). Im Leben Jesu begegnet uns das Böse ausdrücklich in Erzählungen von Dämonenaustreibungen als Vorwegnahme der endzeitlichen Überwindung des Bösen (Mt 6,13; Mt 25,41; Offb 21,3f).



Und wie sieht das im *Islam* aus? Gestatten Sie mir einige kurze Bemerkungen auf der Basis einer jüngeren Publikation von Navid Kermani zum Thema.<sup>7</sup> Kermani weist zunächst richtig darauf hin, dass sich die Frage nach dem Bösen im strengen Sinne nur im Monotheismus stelle, denn nur hier ist *ein* Gott *allmächtig*. Wir werden darauf im Kontext der Theodizeefrage zurückkommen. Anders als in der jüdischen und christlichen Bibel, in der die Fehlbarkeit des Menschen und die Sterblichkeit der Schöpfung nach dem Sündenfall ausgemachte Sache sind, versteht der *Koran* aber nicht nur Gott, sondern die Schöpfung selbst als vollkommen. Damit stellt das Böse aber ein logisch schier unlösbares Problem dar: Die Klage Hiobs und des Psalmisten gegen einen nur scheinbar ungerechten Gott wird unmöglich. Hiob kann im *Koran* sein Leid nur geduldig ertragen — *Islam* heißt »Hingabe«, »Unterwerfung« — und gerade nicht »Aufbegehren«. In sekundären Texten wie *isra iliyat*, den jüdischen Elementen im *Koran*, den Hadithen und anderen mündlichen Traditionen sowie im Volksislam finden sich aber Alternativen zu dieser rigoristischen Sicht. Mit den realen Verhältnissen ist der Lobpreis einer vollkommenen Schöpfung nämlich logisch keinesfalls übereins zu bringen. Auch die islamische Theologie vermittelt hier, konkret die Mystik und der Rationalismus. Kermani verweist hier unter anderem auf den Vater der islamischen Religionsphilosophie, Al Farabi, ein Schüler des christlichen Nestorianers Ibu Yunus (10. Jh.) im heutigen Syrien.

Wie er ermöglicht später Hasan al Basri eine Einschränkung von Gottes Allmacht zugunsten der Willensfreiheit. Aber die schließlich herrschende islamische Orthodoxie (Asharia), die dem Theologen Al Ghasali folgt, spricht Gott alle Gerechtigkeit zu und dem Menschen alle Schuld. Darauf kann nur noch die islamische Klageliteratur antworten. Ihr bekanntester Vertreter ist Fariddodin Attars in seinem »Buch der Leiden«. Konsequenter fällt hier jedoch wie im Buch Hiob Gott gegenüber dem Frommen ethisch ab: Der fromme Dichter wirft Gott Unbarmherzigkeit vor und hält so dem göttlichen Barmherzigkeitsgebot die Treue. Indem der Mensch sich von Gott emanzipiert, wird er gottgefällig.

### 2.3 Christliche Philosophie: Augustinus, Thomas

Nach Augustinus, der sich erstmals systematisch und als Theologe eigenständig mit dem Bösen beschäftigt, wird dieses entweder in der Sünde selbst identifiziert, oder — da wo es als *physisches* bzw. *metaphysisches* Böses begegnet — als Strafe für die Sünde. In der Frühphase rechtfertigt Augustin das Übel noch in einer gewissen Nähe zu den Weltanschauungen seiner

7 Kermani, Navid: Islamische Deutungen des Unheils auf der Welt, in: Dalferth/Lehmann/Kermani: *Das Böse. Drei Annäherungen*, Freiburg 2011, 88–118.



Jugend, der Gnosis und dem Manichäismus, als *notwendigen Teil der Schöpfung*. Später begreift er das Böse aber nur noch als Abfall vom Guten in Freiheit (wie schon vorher Origenes), dies vor allem in *De libero arbitrio*. Böse ist also nur das sittliche Übel. Gott selbst ist in keiner Weise Urheber des Bösen. Ja, das Böse spielt in Seinzusammenhängen gar keine Rolle (das kennen wir ja schon von Platon), sondern begegnet nur als *privatio boni*, also als Abzug oder Beraubung des Schöpfungs-Guten. Jedes Seiende ist an sich gut. Die gesamte Naturordnung — insofern sich in ihr Übel finden — wird so auf den menschlichen freien Geist zurückgeführt. Zur Sünde wiederum wird eine Tat nicht dadurch, dass sie sich einem externen *Malum* begierig zuwendet (das es ja nicht gibt), sondern sie erzeugt das *Malum* sozusagen durch die Art, den Stil, das »Begehren« nämlich, wie sie sich ihm zuwendet. »Die Entscheidung für ein endliches, insbesondere vergängliches Gut ist sittlich schlecht, wenn sie ein sich Abwenden von den ewigen Gütern impliziert, so zur Knechtung der Freiheit und zum Verlust der Seligkeit führt.«<sup>8</sup>

Wie kann es aber unter Bedingungen einer guten Schöpfung zur Sünde und damit zur originären Entstehung des *Bösen* kommen? »Erst die Endlichkeit der geschöpflichen Freiheit ermöglicht den sündigen, die eigene Nichtigkeit bestätigenden Abfall.«<sup>9</sup> Die Sünde zieht ein Strafleiden nach sich — und hier wird deutlich, wie weit theologische Spekulation vom biblischen Befund wegführen kann, denn Hiob und Jesus sehen das ja ganz anders! Die Theodizeefrage beantwortet Augustin, indem er konsequent kein *Malum* anerkennt, sondern »mindere Vollkommenheiten«, die eben zur guten Schöpfung hinzugehören. Gott schafft das Böse nicht, es ist ja ein Nichts, ein bloßer Mangel, sondern duldet es bestenfalls. Da bei Augustin der Glaube an Soteriologie und Eschatologie noch intakt ist, stellt sich die Theodizeefrage aber sowieso nicht in der Schärfe der Neuzeit: Die Gerichts-Gerechtigkeit rechtfertigt letztlich jedes irdisches Unrecht und Leid.

In der Scholastik bleiben diese Einsichten im Letzten gewahrt. Deshalb müssen wir auf den Begriff des Bösen etwa bei Thomas von Aquin oder Bonaventura nicht weiter eingehen.

## 2.4 Neuzeit: Leibniz, Kant, Hegel, Marx, 20. Jh.

In der Neuzeit steckt der Teufel nun im Detail: Nach der Einsicht Humes und Kants nämlich, dass eine Erkenntnis übernatürlicher Entitäten und damit die gesamte Metaphysik unmöglich ist. »Den Bösen sind sie los — die Bösen sind geblieben«, heißt es treffend in Goethes *Faust*. Leibniz entwickelt die bereits in der antiken Philosophie implizit vorhandene Unterscheidung

8 HWPPh, 672, Augustinus, *De civitate Dei*, 12,8.

9 Ebd., Augustinus, *Contra Julian*, op.imp. 5,39.

zwischen *malum metaphysicum*, *malum physicum* und *malum morale*. Die Schöpfung ist nicht mehr »sehr gut«, sondern wir leben nur in der besten aller möglichen Welten. Das Böse wird als zu einem guten Zweck geschaffen (teleologisch) relativiert.

Die zweite Theodizee vollzieht sich als Anthropodizee bei Hegel und Marx. Als das Negative ist das Böse hier Triebkraft des dialektischen Fortschritts, der das Böse endgültig aufheben soll. Die Heilsgeschichte mit dem Gericht am Ende verblasst, gleichzeitig lässt das neue Verständnis der Welt als Kosmos, der Natur und des Lebens als neue quasimetaphysische Größen immanente Erklärungsmuster des Bösen wieder aufleben: »Die Welt als Ganze ist vollkommen und jedes *malum* ist notwendige Voraussetzung oder unvermeidliche Nebenfolge zur Hervorbringung oder Erhaltung dieser in sich vollkommenen Welt.«<sup>10</sup>

Die untrüglich heilsbringende Naturwissenschaft hebt also seit dem 18. Jahrhundert schon das *malum physicum* scheinbar auf. Das *malum metaphysicum* wird durch Immanentismus relativiert. Wo es keine Metaphysik mehr gibt, kann sie auch kein Böses hervorbringen: Ehemals Schlechtes, wie Sinnlichkeit, Krankheit, Fremdheit, Lüge und Irrtum, Kind und Frau, wird seines bösen Charakters entkleidet und damit die Schöpfung »besser«. Andere *Mala* werden aus dem Gesichtskreis der Gesellschaft entfernt oder ausgemerzt (Alte, Wahnsinnige, Kranke, ...).

Die Domestizierung des Bösen beherrscht auch das politische Denken der Neuzeit: Macchiavellis Fürst muss alle Menschen für böse halten. Gutes tun sie nur, wenn sie durch die Gesetze dazu gezwungen werden. Thomas Hobbes nennt dieses Chaos den Naturzustand, den »Krieg aller gegen alle«, hier gibt es weder Kunst und Kultur, es herrscht die ständige Furcht vor dem Tode. Deshalb vereinigen sich die Menschen und geben dem Staat alle Macht. Dem Staatsoberhaupt werden nun alle Macht über Leben und Tod und Strafen eingeräumt.

Ich denke, dass wir uns nach diesen eher cursorischen Erwähnungen mit der Position *Immanuel Kants* intensiver auseinandersetzen sollten, denn ihn halte ich für *den* Denker der Neuzeit, der in idealer Weise als Gelenk zwischen einem scholastisch-theologischen und den heutigen postmodernen Zugängen zu dieser Debatte vermitteln kann. Er gibt uns so etwas wie ein Gerüst oder Geländer mit, das nach dem unwiderruflichen »individual-turn« der neuzeitlichen Philosophie und dem Ende der Metaphysik dennoch christliche Theologie in ihrer Sinnhaftigkeit bestätigen und inspirieren kann. Eine Einschränkung muss ich als katholischer Theologe allerdings

<sup>10</sup> Ebd., 681.

machen: Kants Position scheint im Kern letztlich doch protestantisch zu sein. Denn sie schließt im Wesentlichen an Paulus und Luther an, insofern Kant den Menschen als von Grund auf böse denkt.<sup>11</sup> Demnach müsste man eigentlich in diesem Gesamtentwurf das katholisch-positive Menschenbild deutlicher hervorheben. Dies geschieht im letzten Teil des Beitrages, wenn wir uns der Zuspitzung des klassischen Theodizee Problems im Phänomen Auschwitz zuwenden.

Kant fokussiert in seiner Religionsschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* unsere Problematik auf eine Rede »vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur«<sup>12</sup>. Damit liegt das physische und metaphysische Böse außerhalb seiner Aufmerksamkeit. Gemäß seiner fundamentalen Erkenntniskritik in der *Kritik der reinen Vernunft* ist das aber auch nur konsequent. Den Begriff »menschliche Natur« verwendet er dabei durchaus im Sinne der augustinischen Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse.<sup>13</sup> Diese Freiheit ist es, die das Reden von Gut und Böse überhaupt ermöglicht. Der Ausdruck »radikal Böse« ist dabei nicht im Sinne eines »teuflischen (vorsätzlichen) Bösen« zu verstehen. Er soll vielmehr darauf hinweisen, dass das Böse vom Menschen »selbstverschuldet« ist. Kant schreibt:

»[S]o heißt das Gute oder Böse im Menschen (als der subjective erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime in Ansehung des moralischen Gesetzes) bloß in dem Sinne *angeboren*, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei.«<sup>14</sup>

Auf den ersten Blick erscheint dieser Blick auf den Menschen allzu pessimistisch, aber er entspricht bei genauerem Hinschauen durchaus der alltäglichen Anschauung oder Erfahrung und ist auch biblisch gegründet. Der als schwierig geltende Kant weiß die grundständige Bosheit des Menschen ausgesprochen plastisch zu schildern, wenn er schreibt:

»Ein Mitglied des englischen Parlaments stieß in der Hitze die Behauptung aus: ‚Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt.‘ Wenn dieses wahr ist (welches dann ein jeder bei sich ausmachen mag), wenn es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen, wenn, ob der böse oder der gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankommt, wer das Meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was

11 Vgl. ebd., 686.

12 Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Ders.: *Werke in sechs Bänden*. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt<sup>6</sup>2004, B 3.

13 Vgl. dazu ebd., B 6.

14 Ebd., AA 6.

der Apostel sagt: ‚Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — Es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht einer.‘<sup>15</sup>

Dabei lehnt Kant die in der damaligen Philosophie weitverbreitete, aber nach dem Erdbeben von Lissabon und Voltaires Schrift *Candide* wohl endgültig desavouierte Lehre von dieser Welt als der »besten aller Welten« explizit ab. Ebenso aber den bei Hegel und Marx zu großer Durchschlagskraft gekommenen Glauben an die Möglichkeit einer fortschreitenden Verbesserung der Verhältnisse:

»Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom moralisch Guten oder Bösen (nicht von der Civilisirung) die Rede ist: Denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermuthlich bloß eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne.«<sup>16</sup>

Kant übernimmt also den Begriff der Schuld von Augustinus,<sup>17</sup> wenn er auch dessen Modell der Erbsünde entschieden ablehnt.<sup>18</sup> Das Wesen des Bösen liegt für ihn darin, dass die *Maxime* des Handelns vom moralischen Gesetz abweicht.<sup>19</sup> Wenn wir den Menschen als frei denken, können wir ihn nach Kant nicht mit einer historischen oder gar prähistorischen (Erb-) Schuld belasten, zu der er sich nicht noch einmal verhalten kann. Wir müssen ihn vor jeder Tat als im Stande der Unschuld begreifen bzw. nur insofern für schuldig halten, als er schon vorher der Selbstliebe und damit

15 Ebd., B 39.

16 Ebd., B 20.

17 »Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine *Maxime* der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.« Ebd., B 36

18 Vgl. dazu ebd., B 40f: »Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugnungen die unschicklichste: es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn man kann vom Moralisch=Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: — *genus et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.* — Noch ist zu merken: daß, wenn wir dem Ursprunge des Bösen nachforschen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als *peccatum in potentia*) in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen nach seiner innern Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derselben in der Willkür zusammenkommen muß, in Betrachtung ziehen.

19 Vgl. dazu ebd., B 21.

Täuschung seiner selbst und der anderen vor dem Sittengesetz unterlag und damit dafür gesorgt hat (ganz im Sinne des Augustinus), dass das Böse durch diese frei gewählte Haltung erst in die Welt kommt:

»Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. Wenn es heißt: er ist gut geschaffen, so kann das nichts mehr bedeuten, als: er ist zum Guten erschaffen, und die ursprüngliche Anlage im Menschen ist gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt oder nicht (welches seiner freien Wahl gänzlich überlassen sein muß), macht er, daß er gut oder böse wird.«<sup>20</sup>

Kant würde also dem schönen chinesischen Sprichwort voll zustimmen, das wie er den Bogen von individuellem Handeln, ja schon vom Denken bis zum Schicksal des Menschen schlägt:

»Achte auf Deine Gedanken, denn sie werden zu Worten. Achte auf Deine Worte, denn sie werden zu Handlungen. Achte auf deine Handlungen, denn sie werden zu Gewohnheiten. Achte auf Deine Gewohnheiten, denn sie werden Dein Charakter. Achte auf Deinen Charakter, denn er wird Dein Schicksal.«

In der christlichen Theologie konnte das Problem des Bösen von Anfang an nicht anders als bezogen auf den Glauben an einen allmächtigen und liebenden Gott gedacht werden. Kant greift auf diese Tradition insofern zurück, als in seinem Denken das Sittengesetz in gewisser Weise die Funktion Gottes in den monotheistischen Religionen übernimmt. Wie auch in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* begreift er Theologoumena wie Gott, den Teufel oder das Jüngste Gericht als Metaphern oder — philosophisch richtiger — als »Postulate«, die zwar in der logischen Hierarchie dem Sittengesetz untergeordnet, aber nach der Logik der praktischen Vernunft um ihrer fiktionalen Anschaulichkeit wegen unverzichtbar für echte Tugendhaftigkeit sind. Kant gebraucht all diese alten Begriffe, wie auch »Tugend«, ohne sie abzuwerten, betreibt aber deren Rekonstruktion im Rahmen seiner »Ethiktheologie«. Über den Teufel heißt es in der Religionsschrift etwas versteckt aber eindeutig, es sei für uns einerlei, »ob wir den Verführer bloß in uns selbst oder auch außer uns setzen, weil die Schuld uns im letztern Falle um nichts minder trifft, als im ersteren, als die wir von ihm nicht verführet werden würden, wenn wir mit ihm nicht in geheimem Einverständnis wären.«<sup>21</sup>

Erlösung vom Bösen kann in Kants Logik nicht aus dem Menschen selber kommen, denn er ist dem Bösen letztlich hilflos verfallen. Deshalb greift Kant auch hier auf christliche Metaphern zurück und schreibt:

20 Ebd., B 44.

21 Ebd., B73/A67.

»[E]ben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne, dass wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: dass jenes Urbild vom Himmel zu uns herab gekommen sei, dass es die Menschheit angenommen habe [...]«<sup>22</sup>

Gutes Handeln ist also auch für Immanuel Kant nicht anders denn als Nachfolge Jesu zu begreifen. Genauer schreibt er, dass

»der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden [...] dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängen, und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur er allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.«<sup>23</sup>

Das vom Menschen selber in der Welt und in sich selbst angetroffene radikale Böse kann also nur aus der Kraft einer himmlischen allumfassenden Liebe und einem Handeln bekämpft werden, das sich dieser offenbarten Hingabe verpflichtet weiß.

#### 2.4.1 DIE POSITIVIERUNG DES BÖSEN IM 19. JAHRHUNDERT

Mit dem Ende der Aufklärung und des Glaubens an die unerschütterliche Herrschaft der Freiheit und der Vernunft zerbricht der verharmlosende Glaube an die mephistophelische Kraft der menschlichen Freiheit als eines Teils »von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft«. Nach Meinung romantischer Philosophen gibt es keine natürliche Erklärung und keine metaphysische Rechtfertigung für das Böse.<sup>24</sup> Schelling greift auf die Zweinaturenlehre von Böhme zurück: Das Böse wird weder monistisch noch dualistisch begriffen: Das Böse ist etwas Positives und folgt deshalb weder aus der Endlichkeit noch aus der Sinnlichkeit. Gott will das Böse nicht im Verborgenen oder Unerschaffenen lassen. Auch Bader und Schlegel vollziehen diesen Schritt. Das Böse ist sich selbst verzehrender Egoismus, radikal gewordenes *tantalisches* Streben, ganz für sich zu sein und sich vom Schöpferwillen abzusondern.<sup>25</sup>

#### 2.4.2 NIETZSCHE

Auslöser für die vielleicht folgenschwerste Innovation im modernen Denken in Sachen »Böses« ist Friedrich Nietzsches Empörung über die pessimis-

22 Ebd., B74/A68.

23 Ebd., B76/A70.

24 HWPh, 693.

25 Baader, Franz von: Werke 2, 283, 248f.

tische Weltsicht seines Frankfurter Kollegen Arthur Schopenhauer. Dieser kann in allem nur Schlechtes und wieder Schlechtes entdecken. »Leben« ist für Schopenhauer, der sich bekanntlich von buddhistischer Weltanschauung inspirieren ließ, identisch mit »Leiden«. Nietzsche ist eine Zeitlang fasziniert, wendet sich dann aber vom »Leichenbitter-Parfum« Schopenhauers ab.<sup>26</sup> Nur eine ungesunde Opposition gegen den Optimismus der Theologen könne dazu verführen. In Wirklichkeit liege es aber auf der Hand, »dass die Welt nicht gut und nicht böse, geschweige denn die beste oder die schlechteste ist, und dass diese Begriffe ‚gut‘ und ‚böse‘ nur in Bezug auf den Menschen Sinn haben.«<sup>27</sup> Es folgt im Werk *Jenseits von Gut und Böse* nun Nietzsches bekannte Kritik der jüdisch-christlichen Sklavenmoral, die

»gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten habe [...]: die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit [...]«<sup>28</sup>

und konsequent nimmt Nietzsche die Umwertung aller Werte vor und preist das von der von ihm gegeißelten Moral des Ressentiments zum Bösen erklärte Gute. Der Mensch der Zukunft hat nach Nietzsche ein anderes Verhältnis zum Bösen und zur Natur. Der Mensch der »höchsten Kultur«, des »Pessimismus der Stärke«

»braucht [...] nicht mehr eine Rechtfertigung des Übels. Er perhorresziert gerade das ‚Rechtfertigen‘: Er genießt das Übel *pur, cru*, er findet das sinnlose Übel als das interessanteste. Hat er früher einen Gott nötig gehabt, so entzückt ihn jetzt eine Welt Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört.«<sup>29</sup>

Die Folgen dieses Denkens für die nationalsozialistische Weltanschauung und noch die eines Adolf Eichmann haben wir oben bei Hannah Arendt schon kennen gelernt.

Mit dieser machtvollen Intervention, die vom Zeitgeist des *fin de siècle* vor dem ersten Weltkrieg begierig aufgesogen wird, ist die Macht der alten Moral gebrochen. Viele Denker des 20. Jahrhunderts haben im Zeichen von Nietzsches Umwertung aller Werte moderne Genealogien der Moral entwickelt und dabei das Böse an immer neue Orte verlegt, möglichst weit weg

26 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe 6/3, hg. von begr. v. Giorgio Colli und Brizio Montinari, Berlin 1967ff, 308.

27 Ebd., 4/2, 75.

28 Ebd., 6/2, 281.

29 Nietzsche, Friedrich: Werke III. Jenseits von Gut und Böse, hg. von Karl Schlechta, Frankfurt 1972ff, 626.



von der menschlichen Freiheit, in unser Triebchicksal, in die Gattungsgeschichte, in die Gesellschaft.

#### 2.4.3 20. JAHRHUNDERT

Annemarie Pieper etwa legt kundig offen, dass das populäre Werk des Begründers der Verhaltensbiologie, Konrad Lorenz »*das sogenannte Böse*«, einem naturalistischen Fehlschluss aufsitzt<sup>30</sup>, wenn der menschlichen Moral freier Entscheidungen im Sinne Kants ein angeblich angeborener tierischer Altruismus entgegengesetzt und menschliche Ethik damit desavouiert wird. Lorenz' »Normativer Biologismus« ist eine der »Entbösungen des Bösen« im 20. Jahrhundert.

Ähnliches gilt für die zeitgenössische Soziobiologie. Denn ihre zentrale These, die Moral sei nichts weiter als eine kollektive Illusion, die uns von unseren Genen für den Zweck der Fortpflanzung angedreht wurde, relativiert das (kulturell) Böse komplett als Ergebnis der an sich guten oder wertfreien Natur. In den meisten soziobiologischen Ansätzen ist ja allein schon wegen ihres neurophysiologischen Reduktionismus kein Platz für menschliche Freiheit. Doch auch die These vom egoistischen Gen (R. Dawkins) lässt weder für ein Sollen — absolut oder relativ — noch für eine kritische Selbstreflexion des Menschen einen Platz: Gut und Böse sind nur Scheinkategorien, die das autonome Agieren der Gene bemänteln. Ein wirkliches Zusammendenken von Natur und Kultur findet trotz großer Anstrengungen nicht statt.

Bei Sigmund Freud, der bekanntlich wie Kant von einem konstitutiven Todestrieb ausgeht, also einem unausweichlichen Hang des Menschen zum Bösen, entsteht die Moral im Vatermord — und zwar genauer aus reprojizierter Liebe zu ihm. Das hier anzusetzende Über-Ich ist für Freud die stärkste Macht, um den menschlichen Hang zum Bösen und zum Tod zu beschränken. Auch die Triebhaftigkeit im Umfeld des Ödipus Komplexes ist im Werk Sigmund Freuds ja keine moralische Schuld, sondern eine menschliche Grundkonstante, eine am besten »tragisch« zu nennende Vorgabe, die erst durch die gesellschaftliche Bewertung in ein Moralsystem eingeordnet wird. C. G. Jung warnt, das natürlich Böse in jedem nicht durch Idealismus zu überkleistern, da es sonst in verkehrter Form an unerwarteter Stelle umso mehr Übel anrichte.

In der Folge einer gesellschaftspolitisch gewendeten politischen Psychoanalyse wird dann etwa bei Herbert Marcuse oder Wilhelm Reich die Gesellschaft selbst als (eine) Ursache des Bösen identifiziert, die das Individuum in seiner freien Entfaltung behindert. Ein Mensch mit gesund entwickelten Trieben könne gar nicht böse sein, heißt es hier. Es ist also nicht die eigene Tugendhaftigkeit zu entwickeln oder Verantwortung zu übernehmen, son-

30 Piper, Annemarie: *Gut und Böse*, München <sup>3</sup>2008, 18ff.

dern die Gesellschaft als Ganze zu verändern, um das einzelne Individuum zu befreien.

Mir scheinen also die Tendenzen in den modernen Anthropologien doch wenig überzeugend zu sein. Weder Nietzsches Umwertung aller Werte, welche die Greuel des Nationalsozialismus ideenpolitisch ermöglicht und ihn für Intellektuelle attraktiv gemacht hat, noch die Verschiebung der individuellen Verantwortung auf Triebstruktur oder Gesellschaft werden der Möglichkeit jedes Menschen gerecht, für sein Verhalten Verantwortung zu übernehmen und sich in Freiheit zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Lassen Sie uns also zum Schluss noch einmal die Frage stellen nach dem radikalen oder absoluten Bösen anhand jener historischen Ereignisse, die für die meisten von uns zur Metapher des Satanischen schlechthin geworden sind, an den Ereignissen, die in den Geisteswissenschaften normalerweise mit dem Wort »Auschwitz« benannt werden.

### 3 *Mögliche Bestimmungsversuche der Relation zwischen ‚absolutem Gott‘ und ‚radikalem Bösen‘ angesichts von Auschwitz*

‚Auschwitz‘ steht konkreter dafür, dass die hemmungslose Entwürdigung, Folter und Ermordung einer unübersehbar großen Zahl von Menschen unter quasiindustriellen Bedingungen in einem ‚abendländisch‘ zivilisierten Land möglich war. Aber auch dafür, dass — vielleicht noch wichtiger — sie von keiner Macht innerhalb oder außerhalb dieses Landes wirksam verhindert werden konnte.<sup>31</sup> Sich mit den Berichten aus den Lagern zu beschäftigen, macht deshalb so ratlos und wirkt belastend, ja abstoßend, weil angesichts des hier geschehenen »Zivilisationsbruchs«<sup>32</sup> keine billige Erklärung oder Vertröstung gefunden wird, mit der man sich beruhigt wieder seinem Alltag zuwenden kann.<sup>33</sup> Nicht nur für den Theologen Johann Baptist Metz signali-

31 Die ganze, historisch höchstens noch mit der *Conquista* vergleichbare Dimension dieses Geschehens innerhalb des Horizonts eines ‚christlichen Abendlandes‘ skizziert Gregor Taxacher: Fanal und Geschichte. Plädoyer für eine ‚Globalisierung‘ der Theologie nach Auschwitz, in: Björn Krondorfer/Katharina von Kellenbach/Norbert Reck (Hg.): Von Gott reden im Land der Täter, Darmstadt 2001, 68–94.

32 Diner, Dan (Hg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt a. M. 1988.

33 Vielleicht liegt hier auch der eigentliche Grund, warum die Propagierung der sogenannten Auschwitz-Lüge unter Strafe gestellt werden muss: Birgt sie doch das verführerische Angebot, sich mit der Vorstellung, das ungeheuerliche Geschehen sei ‚nur‘ erlogen, zur Ruhe zu setzen.

sziert Auschwitz aber auch »einen Schrecken, der jede vertraute ontologische und metaphysische Sicherung der christlichen Rede« durchbrach.<sup>34</sup>

Das Bedrängende, das von Auschwitz ausgeht, wurzelt für den philosophischen Betrachter aber auch in der Tatsache, dass in der Nazizeit eben jene Situation für ein ganzes Volk, ja für beinahe ganz Europa eingetreten war,<sup>35</sup> die Immanuel Kant in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* als Erweis der Möglichkeit sittlicher Freiheit und zugleich als Situation der äußersten Bewährung für die Würde menschlicher Existenz beschrieben hatte. Gemeint ist die von Kant zur Illustration des Kategorischen Imperativs herangezogene Situation, in der sittlich gutes Reden und Handeln unmittelbar mit dem Tode bedroht wird, also in anderen Worten, wo der Preis seiner Freiheit bzw. seiner Korruptierbarkeit bestimmt wird: Nicht der Wirklichkeit, wohl aber der Freiheit nach ist der kantsche Mensch frei, das Gute zu tun und sich gegen das Böse zu entscheiden:

»Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumuthete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, [!] abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber *möglich* sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilet also, daß er etwas *kann*, darum, weil ihm bewußt ist, daß er es *soll*, und erkennet in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.«<sup>36</sup>

Kant unterscheidet klar zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und gewiss ergibt sich aus einer Steigerung der Quantität nichts für die Qualität. Gleichwohl ist aber in den westlichen Gesellschaften nach dem tausendfachen ethischen Versagen, für das Auschwitz steht, die Geltung des Sittengesetzes und die Existenz menschlicher Freiheit in die Krise geraten. Hängen nicht aber auch die beiden anderen Postulate der praktischen Vernunft — die Existenz einer unsterblichen Seele und Gottes mit dem Postulat menschlicher Freiheit eng zusammen? Liegt nicht in dieser Tatsache einer

34 Metz, Johann Baptist: Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz, in: SdZ 126 (2001), 755–760, 755. Andererseits scheint zumindest für die gegenwärtige Theologie schon wieder unpassend, was Hans Waldenfels 1996 schrieb: »Um so mehr kann man daher heute den Eindruck gewinnen, daß die langen Schatten von Auschwitz die Theologie in unserem Land einholen.« Hans Waldenfels: Im Schatten von Auschwitz: Theologie heute, in: Lebendiges Zeugnis 51 (1996) 5–15, 6.

35 Anders als in der einschlägigen Literatur entwickelt — vgl. stellvertretend Benjamin Taubald: *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, Münster 2001.

36 Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983ff, IV, 140.

allgegenwärtigen und unmittelbaren Todesfolge für sittlich gutes Handeln auch die eigentliche Einmaligkeit von Auschwitz begründet?

Auch und gerade die sowjetischen Säuberungsaktionen sind in diesem Punkte zwar vergleichbar, aber nicht identisch, weil — Slavoj Žižek hat darauf hingewiesen<sup>37</sup> — *hier* willkürlich (psychotisch) und nicht streng nach einem System (neurotisch) wie in Hitlerdeutschland gemordet wurde, wo der eigene Tod eintrat als vorhersehbare Tatfolge.<sup>38</sup> Die Singularität des nationalsozialistischen Mordens soll damit weder bestätigt noch gelehnt werden. Vielmehr geht es mir um die spezifische *Andersheit* der Situation für ein verantwortlich handelndes Ich, wenn es mit Folter und Tod in Deutschland als ‚vorhersehbare‘ Folge eigener Taten, in der Sowjetunion jedoch als das Ergebnis oftmals willkürlicher und damit weitaus weniger vorhersehbarer Säuberungsaktionen ‚rechnen‘ musste. In dieser vielleicht äußersten immanenten Gerichts–Situation haben sich Wenige bewährt, eine Mehrheit ist jedoch an diesem hohen Anspruch gescheitert.<sup>39</sup>

Im Rahmen einer nach 1945 erst mit einiger Verzögerung in Gang gekommenen theologischen Reflexion in den USA und Deutschland ist mit einer gewissen Konsequenz gefolgert worden, Gott selbst sei in Auschwitz ‚gestorben‘.<sup>40</sup> Als *theologische* Krise erscheint Auschwitz aber nicht so sehr

37 Žižek, Slavoj: Die stalinistische Perversion, in: Ders.: *Liebe deinen Nächsten? Nein, danke!*, Berlin 1999, 98–104.

38 Mir geht es hier im Wesentlichen und auch aus biographischen Gründen um die Situation der deutschen Täter. Tzvetan Todorov, diskutiert in seiner Studie *Angesichts des Äußersten* (München 1993) eine ähnliche Frage. Er fragt angesichts der nahezu vollkommenen und gezielt herbeigeführten Entpersönlichung der Opfer (ebd., 196–218) nach einem »Platz für die Moral« in den Lagern (ebd., 37–50) und findet eine Vielzahl von Zeugnissen sowohl für das völlige Ende jeder Moral als auch dagegen und kommt schließlich in großer Nähe zu Kant zu dem Ergebnis: »Die volkstümliche Version der Hobbesschen Lehre [vom Krieg aller gegen alle] ist also falsch.« Die heute in Frankreich lebende Regisseurin Marceline Loridon–Ivens formuliert gar in einem Interview zu ihrem Film *Birkenau und Rosenfeld* (Frankreich/Deutschland/Polen 2002): »Ich bin in meinem Leben nie wieder so geliebt worden wie von meinen Kameradinnen in Auschwitz, die ich verloren habe.« (Kulturzeit, 3sat 19.04.2004.)

39 Damit ist die Sachlage freilich leider auch nicht umfassend beschrieben. Es kann auch immer weniger ausgeschlossen werden, dass eine bedeutende Zahl von Deutschen genau die geschehenen Verbrechen wollte, unterstützte und nicht ‚Opposition‘ war. Die neueren historiographischen Befunde, aber auch z. B. die Tagebücher Victor Klemperers weisen immer deutlicher in diese Richtung. Vgl. zu diesem Thema neuerdings instruktiv: Jan Philipp Reemtsma: *Wie hätte ich mich verhalten?*, München 2001. Für diesen und andere wertvolle Hinweise danke ich Norbert Reck.

40 Diese von Elie Wiesel erstmals provokativ in den Raum gestellte These wurde unter anderem von Richard L. Rubenstein (s. u.), von Jonathan Webber (*Jewish Identities in the New Europe*, London 1994), Georges–Arthur Goldschmidt (*In Gegenwart des abwesenden Gottes*, Zürich 2003) und — eingeschränkt — von Dorothee Sölle und den Vertretern der US–amerikanischen Tod–Gottes–Theologie Thomas J. J. Altizer und Marc C. Taylor übernommen.

im Kontext der Theodizeefrage, sondern weil eine Mehrheit von Gläubigen der christlichen Kirchen die *historisch unabweisbar gegebene* Möglichkeit einer glaubwürdigen Zeugenschaft angesichts dieses unmenschlichen Leidens in viel zu geringem Maße genutzt und damit einen *kairos*, eine unbedingt einfordernde Gelegenheit, ja Verpflichtung des Mitleidens und des Widerstandes, verspielt hat.<sup>41</sup> Indem viele nicht von ihrer Freiheit zum Widerstand Gebrauch machten, ist der Banalität des Bösen größtmöglicher Raum eingeräumt worden. Sie scheint zur moralischen Grundhaltung breiter Massen geworden zu sein. Andere, vor allem deutsche Theologen der ‚zweiten Generation‘, »gaben es nicht auf, nach religiöser Bedeutung in den Kämpfen leidender Menschen zu suchen«<sup>42</sup> — aber hätte nicht vielmehr auf die ethische Situation der Täter, Mittäter und Nichttäter reflektiert werden müssen?

Ich möchte hier die These vertreten, dass die Krise des theologischen Denkens,<sup>43</sup> die Auschwitz ausgelöst hat, kaum unterschätzt werden kann und bis heute im wissenschaftlichen Diskurs nachwirkt, während trotz vielfältiger teilweise institutionalisierter Gedenkveranstaltungen die bereits in den sechziger Jahren konstatierte ‚Unfähigkeit zu trauern‘<sup>44</sup> lebensweltlich kaum überwunden werden konnte. Die Shoah ist zuerst ein *historisches* Fatale der Schwäche des Menschen ‚seiner Kapitulation vor einem Bösen, dass keineswegs nur als Abwesenheit des Guten hinreichend definiert wird und insofern der mehrdimensionale Bruch des neuzeitlichen Fortschrittsoptimismus; sie könnte höchstens in *dem* vorläufigen Sinne eine Anklage an Gott sein, dass er den Menschen zwar mit Freiheit ausgestattet hat, anschei-

41 Prägnant hat dies Emmanuel Levinas, der es ansonsten weitgehend vermied, über die Shoah zu sprechen, als Anfrage an das Christentum schon vor dem Hintergrund der Inquisition und der Kreuzzüge, aber auch der Shoah formuliert: »Das christliche Europa hat es nicht vermocht, die Welt zu verändern. Nicht durch das, was die Christen als Christen gemacht haben. Vor allem hat das Christentum sie als Menschen nicht von dem zurückgehalten, was sie taten.« Emmanuel Levinas: Judentum und Christentum, in: Gerhard Fuchs/Hans Hermann Henrix (Hg.): Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt a.M. 1987, 164f.

42 Pinnock, Sarah: Die Theologie der zweiten Generation in Auschwitz. Eine kritische Analyse, in: Björn Krondorfer/Katharina von Kellenbach/Norbert Reck (Hg.): Von Gott reden im Land der Täter, Darmstadt 2001, 95–109, 100.

43 Johann Baptist Metz hat unsere Gegenwart zu Recht unter das Diktum der Gotteskrise gestellt (Johann Baptist Metz: Gotteskrise. Versuch zur ‚geistigen Situation der Zeit‘, in: Ders.: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92), ist jedoch nicht selten im Sinne einer Krise Gottes selbst missverstanden worden. Zum Phänomen der Krise als Thema der Theologie vgl. Rolf Rendtorff/Ekkehard Stegemann (Hg.): Auschwitz, Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe, München 1980, die individualistische Verkürzung des Artikels »Krise« im LThK3 kann hier nur kritisch vermerkt werden.

44 Mitscherlich, Alexander und Margarete: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967.

nend aber nicht mit hinreichender Kraft, diese Freiheit auch im Sinne des Sittengesetzes zu nutzen.

Somit darf der Topos ‚Auschwitz‘ nicht als quasimetaphysische Größe gebraucht werden und erscheint neu und greifbarer als ein für die ideengeschichtliche Situation des Abendlandes in noch zu geringem Maße erfasster schwarzer Block, als eine niemals in ihrer ganzen Abgründigkeit zu erhellende Untat gigantischen Ausmaßes und eine Aufgipfelung weder umfassend beschreib- noch rekonstruierbaren menschlichen Leides.<sup>45</sup> Also eine Verkörperung des Bösen, wie sie in der Neuzeit und vielleicht seit Menschen-Gedenken nicht vorkam. Aber Auschwitz ist ideenpolitisch konkret geworden vor allem als Auslöser einer Vertrauenskrise des deutschen und vielleicht auch des europäischen Menschen in *sich selbst*, seinen *Mitmenschen* und *Gott*. Nach seiner Allmacht und Güte wurde nun in neuer Weise gefragt. Gleichzeitig kann die Frage, ob Auschwitz, so betrachtet, *metaphysische* Dimensionen entwickelt hat, also im strengen Sinne die Bezeichnung ‚Negatives Absolutes‘<sup>46</sup> verdient, gerade nicht einfach mit Ja beantwortet werden.

### 3.1 Antwortversuche jüdischer ‚Holocaust-Theologie‘

Von christlichen Theologen oft unbemerkt hat Auschwitz eine Vielzahl Antwortversuche in der internationalen jüdischen Theologie und Philosophie gefunden. Neben stärker philosophisch geprägten Antwortversuchen wie denen Richard L. Rubensteins und Emil L. Fackenheim's müssen auch traditionelle jüdische Antworten auf die Frage nach Auschwitz und der Theodizee<sup>47</sup> in den Blick kommen. Sie verhandeln das Thema meist im Kontext des *zidduk ha din*, einer Rechtfertigung des Richtspruches (Gottes) oder — in christlicher Diktion — der Theodizeefrage:

45 Damit soll natürlich keineswegs die Notwendigkeit geleugnet werden, alles mit den verschiedenen Mitteln der Historiographie Mögliche zu tun, um auch den letzten Winkel des Phänomens auszuleuchten. Gemeint ist vielmehr, dass es sich hierbei — und zumal bei der Rezeption solcher Arbeiten für das einzelne Individuum — um eine im Wortsinne unendliche Aufgabe handelt.

46 Lange, Sigrid: *Authentisches Medium. Faschismus und Holocaust in ästhetischen Darstellungen der Gegenwart*, Bielefeld 1999, 136.

47 Ausführliche Darstellungen der sog. Holocausttheologie finden sich in: Michael Brocke (Hg.): *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh 1993 und Christoph Münz: *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Gütersloh 1995. Eine übersichtliche Zusammenfassung bietet Clemens Thoma: *Jüdische Versuche Auschwitz zu deuten*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 24 (1995), 249–258.

- (A) Eine starke und breit vertretene Position beruft sich hier auf die *Unterwerfung* Hiobs unter die unendliche Weisheit Gottes, die von einem Menschen nicht überschaut werden könne.
- (B) Eine andere Position, die wertvolle Anstöße auch für christliche Theologie enthält, lautet im Sinne einer jüdischen Anthropodizee: »Frage nicht, wo Gott war, denn Du kannst seine Wege nicht begreifen, frage lieber ‚Wo war der Mensch?‘«<sup>48</sup> Dieser hatte als freier die Wahl zwischen Gut und Böse und hat das Böse gewählt. Diese Frage führt aber nicht in eine *Klärung*, sondern in eine *Zuspitzung* der Theodizeefrage: Nicht nur, dass Gott das Foltern und Morden an so vielen Unschuldigen zugelassen hat, er hat es sogar auf die wahrhaft Gläubigen konzentriert. Eine Tatsache, die beinahe schon notwendig die Deutung aufruft, alle ermordeten Gerechten seien zur Ehrung des Namens Gottes (*kiddush ha Shem*) als *Keddushim*, als Märtyrer, gestorben.<sup>49</sup> Dieser Ausweg aber wird durch das Faktum, dass die Juden — anders als im Mittelalter — nicht aufgrund ihres Glaubens, sondern wegen ihrer »Rasse« ermordet wurden, konterkariert. Den assimilierten Opfern sowie den ermordeten Nichtjuden bleibt so nur die Rolle beiläufiger Opfer.<sup>50</sup>

Emil L. Fackenheim hat diese Schiefelage zwischen Geschichtstheologie und Historie prägnant formuliert: Kein Einziger starb, weil er den göttlichen Bund nicht eingehalten hatte, sie starben wegen des jüdischen Glaubens ihrer Urgroßeltern (und deren daraus folgender Identifikation als Juden durch die Nazis). Kann es ein Martyrium geben, wenn es keine Wahl gibt? »Auschwitz war der äußerste, der teuflischste Versuch, der jemals unternommen wurde, das Martyrium selbst zu morden, und, falls das misslänge, allen Tod, einschließlich des Martyriums, seiner Würde zu berauben.«<sup>51</sup> Und Fackenheim fährt fort: »Was sind die Leiden am Kreuz verglichen mit denen einer Mutter, deren Kind unter lautem Lachen und den Klängen eines Wiener Walzers hingeschlachtet wird? [...] Ob in Auschwitz nicht doch das Grab den Sieg davon getragen, oder schlimmer noch, der Teufel selbst gesiegt hat?«<sup>52</sup>

- (C) Eine andere Position entwickelt — gestützt auf die lurianische Kabbala — die Lehre vom *Zimzum*, also vom Rückzug Gottes beim Akt der

48 Bauer, Jehuda: Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen, Frankfurt 2001, 230–259, 230.

49 Diese Position vertritt auch Emil L. Fackenheim. Vgl. u. a. *The Jewish Bible after the Holocaust. A Re-Reading*, Manchester 1990.

50 Vgl. Fackenheim, Emil L.: Die gebietende Stimme von Auschwitz, in: *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Gütersloh 1993, 73–110, 81.

51 Ebd., 83.

52 Ebd., 84.



Schöpfung in einem Sinne, der letztlich deistisch genannt werden muss: Gott hat sich so sehr von der Welt zurückgezogen, hat sein Antlitz verborgen (*hester panim*), dass seine Existenz hier auf Erden keine Rolle mehr spielt.<sup>53</sup> Aber: »Ein abwesender Gott ist im Grunde ein herzloser Gott, ein Gott, der sich nicht mehr für die Menschen interessiert und daher nicht mehr relevant ist. Konsequentermaßen haben nicht wenige Auschwitz–Opfer der ersten und zweiten Generation ihren Glauben an Gott ganz aufgegeben.«<sup>54</sup>

- (D) Die im orthodoxen Judentum wohl am weitesten verbreitete Deutungsversion ist die alte, bereits biblische Hypothese von der *Bestrafung des Volkes für seine Sünden* durch Fremdherrscher durch den strafenden, universal mächtig und gerecht gedachten Gott. Wenn das Strafmaß — sechs Millionen ermordete Jüdinnen und Juden — proportional zur Größe des Vergehens zu verstehen sein soll, müsste die Sündhaftigkeit des jüdischen Volkes über die Maßen groß geworden sein. Orthodoxe Juden finden als Ursache für die Bestrafung die Reform– und Assimilationsbestrebungen des westeuropäischen Judentums oder den Zionismus. Aber es waren doch vor allem fromme osteuropäische Juden, die der Vernichtung anheimfielen!

Man muss mit Jehuda Bauer also wohl feststellen, dass »[a]us nichtorthodoxer und erst recht aus nichtreligiöser Sicht die Theologie noch keine Antworten auf die Shoah gefunden zu haben«<sup>55</sup> scheint. Das Problem des Bösen scheint in Auschwitz zumindest für den religiösen Menschen — Jude oder Christ — zu eskalieren. Eine Million ermordeter Kinder birgt dabei die größte Frage an die Theologie, denn diese können nicht schuldig gewesen sein. Die Vorstellung, an ihnen würde die Sünde ihrer Eltern und Großeltern gesühnt, ist zynisch. Es muss also entweder die Allmacht Gottes oder seine Gutheit angezweifelt werden. Als Alternativen bleiben nur Agnostizismus und Atheismus.<sup>56</sup> Zudem gehen alle diese Ansätze davon aus, dass der Mensch letztlich Dinge, die auf der Welt geschehen, nicht in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung erfassen kann.

Bei einer solchen Haltung handelt es sich jedoch um »philosophischen Selbstmord« (Albert Camus). Sie verweigert Möglichkeiten, die der mensch-

53 Vgl. u. a. Berkovits, Elieser: *Faith after the Holocaust*, New York 1973, Normann Lamm: *The Face of God*, New York 1986.

54 Vgl. u. a. Goldschmidt, Georges–Arthur: *In Gegenwart des abwesenden Gottes*, Zürich 2003, sowie die Werke von Primo Levi und Elie Wiesel.

55 Bauer, Jehuda: *Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re–Interpretationen*, Frankfurt 2001, 259.

56 »Bevor nicht irgend jemand eine befriedigendere Antwort bietet, vielleicht aus religiöser Sicht, ist die Reaktion von Walter Zwi Bacharacher gar nicht so schlecht: Gott zu zürnen, aber dennoch an ihn zu glauben.« Ebd.

lichen Vernunft tatsächlich gegeben sind — den ungerechtfertigten Tod eines Menschen auch so zu nennen: ungerecht und grausam. Iwan Karamasow im gleichnamigen Roman Dostojewskijs hat sich bereits vor mehr als hundert Jahren, also »vor Auschwitz« dafür entschieden, sein *entrebillet* in den Himmel zurückzugeben und so gegen das augenscheinlich gottgewollte Leid Unschuldiger zu protestieren.<sup>57</sup>

### 3.2 Hans Jonas

Die theologische Basisproblematik, die sich angesichts eines historisch greifbar gewordenen ‚negativen Absoluten‘ ergibt, ist sicher am deutlichsten und schärfsten von dem jüdischen Philosophen und Religionswissenschaftler Hans Jonas formuliert worden. Jonas betont, dass »nichts von alledem mehr verfängt bei dem Geschehen, das den Namen Auschwitz trägt. Nicht Treue oder Untreue, nicht Schuld und Strafe, nicht Prüfung, Zeugnis und Erlösungshoffnung, nicht einmal Stärke oder Schwäche, Heldentum oder Feigheit, Trotz oder Ergebung haben da einen Platz.«<sup>58</sup> Jonas entscheidet sich angesichts der Unvereinbarkeit der drei göttlichen Attribute Güte, Allmacht und Verstehbarkeit dafür, die »althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht«<sup>59</sup> aufzugeben.

Zunächst verabschiedet Jonas göttliche Allmacht: Gott sitzt nicht an einer zentralen Steuereinheit, von der aus er jederzeit in irdische Verhältnisse eingreifen und sie im Sinne der Leidvermeidung verändern kann. Bereits die Tatsache einer Schöpfung und erst recht der Mensch mit freiem Willen beschneidet eine so gedachte Allmacht.<sup>60</sup> Sicher legt der biblische Schöpfungsbericht, die im *Tenach*, der jüdischen Bibel, erzählte Heilsgeschichte sowie jede Art von Wunderglaube, der zum Kernbestand aller Offenbarungsreligionen gehört, eine solche Allmachtsvorstellung nahe — *Adonai* ist absoluter Herr der Geschichte. Doch schon der Aufstand Hiobs gegen Gott bezeugt einen innerbiblischen Lernprozess, der den Tun–Ergehen–Zu-

57 Dostojewski, Fjodor: Die Brüder Karamasow, II, 5. Buch, Kap. 4 »Empörung«, 391–393. Zit: Hansjürgen Verweyen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalthologie, Regensburg 42002, 205.

58 Jonas, Hans: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in: Ders., Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt 1992, 190–208, 191.

59 Ebd., 201.

60 »Kurz, es kann nicht sein, daß alle Macht auf seiten eines Wirksubjektes allein sei. Macht muß geteilt sein, damit es überhaupt Macht gibt.« Ebd., 202.

sammenhang, wie er für eine Vielzahl von Passagen des Alten Testaments wesentlich war, hinter sich lässt (s.o.).<sup>61</sup>

Jonas geht hier nicht den Weg des Christentums und weicht nicht auf die Eschatologie, auf ein endzeitliches Gericht aus. Vielmehr besteht er darauf, dass Gott eben *nicht* eingreifen *könne*, weil er überhaupt nicht allmächtig sei. Im schon erwähnten kabbalistischen Denkmodell des *Zimzum* (Konzentration/Kontraktion),<sup>62</sup> dem sich auch Jonas anschließt, habe Gott sich selbst enteignet, sei in den Schöpfungsprozess eingegangen, denn nur in seiner Zurücknahme habe Platz für die Welt entstehen können. Als bloßer Deismus führt Jonas' Denken jedoch zunächst in eine theologische Sackgasse. Walter Benjamin und Max Horkheimer ermahnen uns, die Verlorenen der Geschichte nicht zu vergessen:<sup>63</sup> Ein Gott, der von der Geschichte entkoppelt gedacht wird, verhilft den Schergen zu einem endgültigen historischen Sieg: Die von ihnen ausgelöschten Opfer sind *für immer* ausgelöscht und die Täter bleiben *auf ewig* von den Folgen ihrer Taten und der Forderung nach Umkehr und Versöhnung unbehelligt. Mit der Aufgabe der Allmacht würde Jonas also gerade die Allgüte, um derentwillen er sie aufgeben hatte, verlieren.

Wenn Gott aber ernsthaft als Liebe gedacht wird, muss er den Menschen auch in seiner Freiheit achten, anderen den Tod zu bringen. Sören Kierkegaard schreibt über die göttliche Allmacht: »Alle endliche Macht macht abhängig, nur die Allmacht kann unabhängig machen, aus nichts hervorbringen, was Bestand hat in sich dadurch, daß die Allmacht beständig sich selber zurücknimmt.«<sup>64</sup> Hier wird deutlich, dass Allmacht als *kenosis* gedacht nur als Liebe und damit augenscheinlich als Ohnmacht verstanden werden kann. Solche Spekulationen sind jedoch nur unter Bedingungen Negativer Theologie passabel — der Mensch ist aufgefordert, Allmacht und Ohnmacht zusammen zu denken und dabei immer neu menschliche Anschauungsweisen Gottes zu durchkreuzen. So sich entwickelnde paradoxe Redeweisen sind gleichzeitig nicht beliebig: Nur ein ewiger Gott wird eine unendliche Liebe aufzubringen in der Lage sein. Seine Allmacht verzichtet auf anthropomorphe Gewaltvorstellungen und setzt allein auf eine Liebe, deren Ewigkeit letztlich menschliches Vorstellungsvermögen sprengt. Im

61 Vgl. zu einer aktuellen Lektüre des Hiob-Buches: Arnold Künzli: Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus, Reinbek b. Hamburg 1997, 9–28.

62 Vgl. dazu: Scholem, Gershom: Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: Ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1996 (1970), 53–89.

63 Benjamin, Walter: Thesen über den Begriff der Geschichte, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 1/2, Frankfurt 31990, 691–704, 694. Zur christlich-theologischen Rezeption: Helmut Peukert: Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1988 bes. 273–282.

64 Kierkegaard, Sören: Tagebücher, München 1949, 216f.

Kontext des Christentums wird die Frage nach dieser Liebe beantwortet werden müssen und zwar im Blick auf ihr Konkretwerden in Inkarnation, Kreuz und Auferstehung.

#### 4 *Fehlendes Zeugnis? — Christologische Konsequenzen*

Wie sieht eine Christologie aus, die der historischen Realität eines so radikalen Bösen, wie es in Auschwitz real geworden ist, nicht ausweicht oder als einzige Alternative Agnostizismus oder gar Atheismus zur Folge hat?<sup>65</sup> Dass metaphysische Allmachtsvorstellungen angesichts der Ungeheuerlichkeit industriellen Massenmordes zynisch wirken, hat Hans Jonas überzeugend aufgezeigt. Von daher kommt einer konsequent gedachten Inkarnation zentrale Bedeutung zu: Nur ein sterblicher Mensch, der in der Lage wäre, die beschriebene unendliche Güte hier und jetzt aufzubringen, wie wir dies von Jesus Christus glauben, würde trotz Auschwitz göttlich genannt werden dürfen. Deshalb kann auch jene Frage der Theologie nach Auschwitz, ob Jesus in den Todeslagern zugegen war, nicht pauschal, sondern nur jeweils für den Einzelfall beantwortet werden: Er war überall da zugegen, wo ein Mensch in welcher kleinen Geste auch immer gezeigt hat, dass Liebe potentiell das System des Hasses überwindet.

Eine einfache Identifizierung der Opfer mit Jesus Christus oder gar das Postulat einer Teilhabe der jüdischen Opfer am Erlösungsgeschehen in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi scheint mir dagegen nicht nur aus religionspolitischen Gründen unangemessen zu sein, sondern verstellt auch den Blick auf die christliche Prägung vieler Täter. Jesu Leiden war vor allem — anders als das der Häftlinge in den Konzentrationslagern — *freiwillig* übernommenes Leiden und erreicht darüber hinaus seinen vollen Sinn als Nachfolge nur im Horizont eines christusgläubigen Menschen. Eine Übernahme der christlichen Ideale von Gewaltverzicht und Leidensbereitschaft ist also in erster Linie *heute* relevant, insofern die ungeheuren Versäumnisse der christlichen Zeitgenossen von Auschwitz in diesem Horizont als dringliche Aufforderung zur Wachsamkeit und zur Widerstandskraft im Hier und Jetzt begriffen werden müssten.

Solche Überlegungen verstehen sich als in diesem Punkt konvergent mit dem Konzept einer »messianischen Christologie, die beim Menschen Jesus von Nazareth einsetzt«<sup>66</sup> und in das Handeln jedes Einzelnen heute hinein-

65 Vgl. grundlegend: Hansjürgen Verweyen, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*. Regensburg 1997, 42–51.

66 Freyer, Thomas: Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott Menschen — eine Herausforderung für die Christologie, in: *ThQ* 179 (1999), 52–72, 66.

ragt.<sup>67</sup> Die Erlösungstat Christi ist für die Täter und Opfer in Auschwitz also weniger von Bedeutung im Sinne einer rückwirkenden erklärenden oder gar legitimierenden theologischen Interpretation, sondern — wenn dies für Menschen jüdischen Glaubens überhaupt zu Recht in Anspruch genommen werden darf — eher im Sinne einer Eschatologie der *Apokatastasis panton*: Die Ungeheuerlichkeit des Bösen bedarf eines *Erlösungsraumes* wahrhaft göttlicher Dimension. Nur ein Gott, der unendlich lange auf die Versöhnung zwischen Opfern und Täter *wartet*, anstatt Versöhnung an Täter und Opfern vorbei zu *verfügen*, könnte sowohl der Freiheit der Individuen als auch der schier Unendlichkeit des Schmerzes gerecht werden.

Unter endzeitlicher Perspektive kommt hier auch die Notwendigkeit einer tatsächlich *apokalyptischen* Versöhnung (im Sinne der Wortbedeutung von *apokalypto* — eine Wahrheit enthüllen, die anderweitig nicht zugänglich ist) in den Blick: Sie kann nur als freier und unendlich mühevoller und tränenreicher Akt zwischen Tätern und Opfern vorgestellt werden. Wir kommen also nicht umhin, Gott als den Allversöhner zu denken oder wenigstens zu erhoffen, wenn wir den Gottesgedanken angesichts des absoluten Bösen in Auschwitz retten wollen. Die Versöhnung zwischen Tätern und Opfer muss möglich sein, auch wenn man nicht im Einzelnen beschreiben kann, wie sie angesichts der Ungeheuerlichkeit der Taten geschehen soll.<sup>68</sup>

Eine Schöpfung, die auf ewig unversöhnt bliebe, wäre eine an das Böse verlorene Schöpfung.<sup>69</sup> Auschwitz aus theologischer Perspektive eröffnet die grausame Möglichkeit einer Verlorenheit kosmischen Ausmaßes. Gott dagegen steht für einen Raum freier Geistigkeit, in dem die *Möglichkeit* (!) dieser Versöhnung vom auferstandenen Gekreuzigten eröffnet wird. Versöhnung wird dabei nicht gedacht als zentral organisierter Vorgang, sondern als unübersehbare Menge singulärer und in ihrem Verlauf nicht vorhersehbarer Begegnungen zwischen Tätern und Opfern im Geiste Christi. Ein Scheitern solcher Begegnungen, das um der Freiheit der Opfer willen nicht ausge-

67 Thomas Freyer formuliert treffend: »Die ‚eschatologische‘ Bewährung des messianischen Subjektseins Jesu steht angesichts der faktischen Leiden der Schöpfung keineswegs nur noch aus. Sie ist — darüber hinaus — auch in gewisser Weise ‚in die Hände‘ derer gegeben, die Jesus nachfolgen, indem sie sich vom Anruf des ‚Nächsten‘ als des uneinholbaren Anderen betreffen, in Beschlag nehmen lassen.« Ebd., 67. Freilich muss Freyer, wenn er sich allein auf Levinas stützt, einen Ausweis des Geltungsanspruches seiner so weitreichenden wie treffenden Aussagen schuldig bleiben.

68 Katharina von Kellenbach weist zu Recht auf die Unhaltbarkeit der vorschnellen ‚Vergebung‘ hin, die ohne Einbeziehung der Opfer zwischen nationalsozialistischen Tätern und v.a. protestantischen ‚Beichtigern‘ in der Nachkriegszeit vollzogen wurde (Dies., Theologische Rede von Gott und Täterschutz, in: Björn Krondorfer/Katharina von Kellenbach/Norbert Reck (Hg.): Von Gott reden im Land der Täter, Darmstadt 2001, 46–67).

69 Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien (Peri Archon) griech., lat./deutsch, hg., übers. u. m. krit. Anm. vers. v. Herwig Görgemanns, Darmstadt 1985, I, 6 (214–231) u.ö.

geschlossen werden kann, müsste mit der Kategorie (ewige) »Hölle« beschrieben werden.

Der jüdische Literat und Auschwitz-Überlebende Elie Wiesel hat in der berühmten Passage in *Nacht*<sup>70</sup> demnach so etwas wie ein christologisches Ferment ins Judentum eingetragen: Gott leidet mit seinem Volk Israel und mit allen Menschen. Diese Deutung stünde in der Tradition der nachbiblischen Vorstellung der *Schechina*, der figurativen Vergegenwärtigung eines im Exil, in der Verfolgung, *mitleidenden* (und nicht im Exil zuerst für getanes Unrecht *bestrafenden*) Gottes. Es handelt sich hier um eine innerjüdische Ergänzung bestimmter Züge des Gottesbildes im *Tenach*, die eine auch heute noch überzeugende Antwort auf Hiobs Fragen gibt, insofern sie eine Präzisierung der jüdischen Vorstellung Gottes als Herrn der Geschichte leistet: Die Hoffnung auf eine Verwirklichung der biblischen Verheißung (auf der Erde) wird nicht apokalyptisch aufgegeben, sondern transformiert in die Vorstellung eines liebenden Gottes, der Exil und Verfolgung solidarisch mit seinem Volk durchlebt und mit ihm einer endzeitlichen Versöhnung entgegenstrebt.

Insofern hat Auschwitz die Ferne des jüngsten Tages, die Ferne Gottes in der Welt bewusst gemacht, jedoch als Herausforderung zur Zeugenschaft und erscheint heute als exemplarische Situation eines Gerichtes im Präsens. Mit Hilfe der Zeugen, in der Nachfolge der inkarnierten ewigen und absoluten Liebe, Jesus Christus, handelt Gott in der Geschichte, und wo dieses Zeugnis gänzlich fehlt, ist Gott kaum erfahrbar. Es ist folglich nicht zu fragen, ob man nach Auschwitz noch von Gott sprechen könne, sondern höchstens, ob man *nach dem auf breiter Front ausgebliebenen Zeugnis*<sup>71</sup> noch vom Menschen als einem sprechen könne, der auch unter äußersten Bedingungen in der Lage ist, diesen Gott zu bezeugen.

Das historische Datum ‚Auschwitz‘ erhebt also keine absoluten Forderungen etwa nach Atheismus oder einer Judaisierung der christlichen Theologie. In letzter Konsequenz ergibt sich jedoch aus der Freiheit des Menschen, sittlich zu handeln jenseits der atheistischen Verzweiflung, christologisch das Bild eines *kenotischen* und eschatologisch das eines *wartenden* Messias, der seinerseits die Freiheit der Gläubigen bis zum Ende achtet, aber auch durch sein eigenes Leben und Sterben herausfordert.

All diese Überlegungen machen deutlich, dass es keineswegs eine angemessene Antwort auf das Böse in der Welt ist, nach einem allmächtigen Gott zu rufen, der es doch bitte beseitigen möge. Zugleich macht die Radika-

70 Wiesel, Elie: *Die Nacht zu begraben* Elischa, Berlin 1986, 93f.

71 Dabei soll die Zeugenschaft der seligen und heiligen katholischen und evangelischen Märtyrer des Nazi-Regimes in keiner Weise relativiert werden, im Gegenteil — sie gewinnen an Bedeutung, es bleibt jedoch bestürzend, dass es so wenige waren, die sich zum Mut des Bekenntnisses durchdrangen.

lität und Substantialität des Bösen in Auschwitz ein Ausweichen im Sinne der *privatio boni* — »hier hat einfach das Gute gefehlt und die Schöpfung bleibt an sich gut« — nahezu unmöglich. Eine Theologie, die sich dem radikalen Bösen in Auschwitz stellt, bekommt vielmehr eine subversive und metaphysikkritische Note. Diese entspringt jedoch einfach nicht dem Hirn zeitgenössischer Theologien, sondern wird bereits von Jesus Christus in seinem Leben, Sterben und Auferstehen vorgegeben. Sie wurde nur vergessen von einer Theologie, die sich allzusehr mit der Macht dieser Welt eingelassen hat. Eine Macht- oder Ideologiekritik ist also vonnöten, statt der heute üblichen generellen Philosophiekritik. Wer politisch an der Macht ist, läuft nicht nur Gefahr, sich einen mächtigen Gott zu erschaffen, sondern auch, selbst die Stelle dieses jenseitig gedachten Gottes auf Erden einzunehmen.

### *Summary*

---

## EVIL AS ACTUAL CHALLENGE FOR PHILOSOPHY AND THEOLOGY

In the first part of his paper “evil as actual challenge for philosophy and theology” Joachim Valentin analyses public discussions on evil as well as its meaning in everyday life. When it comes to its description and the analysis of its origin as well as to the way of dealing with the evil practically, Valentin states, the debate on evil is under-determined. However, in the history of the occidental reflecting on evil we find concepts that need not to fear the comparison and the debate with actual answers to the phenomenon. Valentin outlines the history of ideas on evil in theology and philosophy by notably illustrating classic ancient models, the monotheistic tradition and the concept of Immanuel Kant. Following the logic of Kant, who uses Christian metaphors, delivery from evil can’t result from man himself but only from a universal heavenly love that can take place in human action. Finally Valentin refers on the radical evil or “negatives Absolutes” which is expressed in the term “Auschwitz”. He argues that there is no adequate option to call on an almighty God to abolish the evil. Likewise it is in view of the radical and substantial nature of evil in “Auschwitz” impossible to postulate the thesis of *privatio boni* (“evil has no own substance, it rises from a lack of the good”). Facing the radical evil in Auschwitz gives theology a subversive and critical touch towards metaphysics as already indicated by life, death and resurrection of Jesus Christ. From this viewpoint a theological critique on power and ideology could take the place of today’s hackneyed philosophical critique: those who are in power are not only running the risk of creating their own mighty God but also taking the place of an ulterior God on earth by themselves.

KEYWORDS: evil, history of ideas, theology, philosophy, Kant, Nietzsche, Auschwitz, Christology