

⁶ Zum Problem der kritischen Erinnerung siehe etwa meine Arbeiten: *Praktische Philosophie im Prozeß der Aufklärung*: W. Oelmüller (Hrsg.), *Fortschritt wohin?* (Düsseldorf 1972) 87–135, vor allem 121–129; *Die Grenze des Säkularisierungsbegriffs am Ende der bisherigen Neuzeitgeschichte*: U. Hommes (Hrsg.), *Gesellschaft ohne Christentum?* (Düsseldorf 1974).

⁷ Dies müßte im kritischen Gespräch mit neueren Versuchen der Deutung des Leidens und des Bösen, z. B. von Ricœur und Kolakowski, im einzelnen erörtert werden.

⁸ J. Habermas, *Kultur und Kritik* (Frankfurt 1973) 345.

WILLI OELMÜLLER

geboren 1930 in Dorsten. Er studierte Philosophie, Germanistik und Pädagogik an der Universität Münster, an der er auch promovierte und sich habilitierte. Seit 1965 ist er Professor für Philosophie an der Gesamthochschule Paderborn und an der Universität Münster. Er ist Mitherausgeber des «Historischen Wörterbuchs der Philosophie» und der interdisziplinären Forschungsreihe «Gesellschaft und Theologie» und veröffentlichte u. a.: *Die unbefriedigte Aufklärung* (Frankfurt 1969), *Metz-Moltmann-Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung* (Mainz-München 1970), *Was ist heute Aufklärung?* (Düsseldorf 1972).

Jean-Pierre Jossua
«Die alte Schlange
wurde gestürzt»
(Offb 12,9)

I.

Ist man bereit, dem Consensus der Theologen einige Bedeutung beizumessen, so muß man zugeben, daß die theologische Frage nach dem «Teufel» sich gegenwärtig in einem Zustand absoluter Unklarheit befindet. Ist man ferner der Überzeugung, daß die *heilsgeschichtliche* Theologie in ihren Konstruktionen nicht minder willkürlich verfährt als ihre Vorgängerin mit ihrem «ontologischen» Rüstzeug, so wird man nicht der Versuchung verfallen, die Probleme mittels einiger Ableitungen aus dem Raum einer «Heilsökonomie» lösen zu wollen. Aus diesen Gründen habe ich nur mit einigem Zögern und Widerstreben den an mich gerichteten Antrag angenommen, den vorliegenden Artikel zu schreiben und begeben mich mit eben diesen Gefühlen nun an seine Abfassung. Dennoch hat mich die Art der den potentiellen Mitarbeitern dieser Ausgabe vorgeschlagenen Problemstellung schließlich noch gereizt, mich an dieser Sache zu versuchen. Ich glaube, ich habe den größten Teil der in den letzten vierzig Jahren zu diesem Thema erschienenen Literatur gelesen, und gewiß würde nichts diesem neuen Heft gleichkommen – wenn die Autoren tatsächlich den Weg einschlugen, der ihnen nahegelegt ist. Was die theologische Frage anbetrifft, so scheint diese mir

vollkommen zentriert – und das ist ja für die Sache selbst das Wesentliche –, denn sie sieht für den Artikelentwurf den Titel vor «Das Böse, die Erlösung und das Heil»; meine Absicht ist nun, von da auszugehen, hierzu meinen Kommentar zu geben und hier mit meiner Kritik anzusetzen. Zu diesem Zwecke werde ich damit beginnen, daß ich ihn analysiere, indem ich auf meine Weise die Anordnung und die Verknüpfung der Aussagen, die er enthält, aufgliedere.

1. *Erste These* (oder Hypothese, denn hierin liegt die Frage nicht): Die Hauptsache im Neuen Testament, die seine gesamte theologische Perspektive beherrschen und zur Einheit zusammenfassen muß, ist «Christi Sieg über Satan»; tatsächlich «gipfelt alles in der Entthronung aller Mächte des Bösen durch Christus».

2. *Zweite These*: Sie bildet eine Art Vorfrage zur ersten, da sie die Bedeutung ihres Sachbereiches, des Bösen, umreißt: «Es ist wesentlich für die biblische und christliche Lehre über Schuldhaftigkeit, Erlösung und Heil, daß der Mensch persönlich und kollektiv für das Böse verantwortlich ist.» Wir werden also «von unserer Bosheit» errettet. Damit haben wir die Verbindung zwischen den beiden ersten Thesen, aber man drückt das Verhältnis zwischen der «Bosheit» und den «Mächten des Bösen» nicht aus und somit ebenso wenig das Verhältnis zwischen der Rettung vom einen und dem Sieg über die andern.

3. Wie dem auch sei, man wird aus der zweiten eine *dritte These* ableiten, die bereits eine Folgerung ist, dabei aber eine Tendenz zeigt, die dahin geht, das Gewicht der ersten zu relativieren: Ohne unsere «Bosheit» wären «alle Mächte des Bösen machtlos». Es ist überraschend, wenn wir feststellen, daß «in der Soteriologie der Bibel Satan und die Dämonen (Nichtse) sind». Zumindest also handelt es sich hier nicht um ein wirklich in sich Bestand habendes *explikatives* Prinzip.

4. Schließlich soll eine *vierte These* vorgetragen werden, die ihrerseits eine Folgerung aus den beiden ersten gemeinsam ist: «Die ontologische Identifizierung des Teufels als Macht des Bösen (...) ist weniger bedeutsam als die Glaubensaussage des Neuen Testaments, der zufolge diese böse Macht von Jesus Christus für jeden «entthront» worden ist, der zum «Umdenken in Christus» gelangt, und folglich durch jeden Widerstand, der im Glauben jeglichen historischen Manifestationen des Bösen entgegengesetzt wird.» Ich habe dabei einen Einschub ausgeklammert, dessen Bedeutung in diesem Zusammenhang ein wenig rätselhaft klingt: «... eine Macht, die in jedem Falle eine lebendige Wirklichkeit ist». Bedeutet dies, daß die «ontologische Identifizierung» unzweifelhaft möglich, wenngleich «weniger wichtig» ist?

Ich möchte nicht allein die Qualifikation «weniger wichtig» der *vierten These* übernehmen, ich möchte sogar dem Einschub überhaupt widersprechen, wenn man gezwungen sein sollte, ihm die Bedeutung beizulegen, die ich eben als vorstellbar skizziert habe. Ich möchte erklären, daß nach meiner Meinung die berühmte Frage, ob «Satan» eine «ontologische» oder (entsprechend dem Vokabular, auf das wir Bezug nehmen) «personale» Realität bezeichnet, gegenwärtig sowohl theologisch unlösbar als auch letztlich unbedeutend ist. Jedenfalls zeugt es von einem mehr als oberflächlichen theologischen Journalismus, wenn man sie in den Mittelpunkt der Diskussion stellt – wenigstens nach meinem Empfinden. Man ahnt etwas von der Unhaltbarkeit dieser Methode, an die Dinge heranzutreten, und von der Willkür, zu der sie verurteilt, wenn man sich jene herrlichen kontrastgeladenen Diskussionen, in denen manche, so gut sie können (aber immer einen Fingerbreit vom Letzten Abstand haltend) mit der Behauptung flirten: «Letzten Endes gibt es ihn gar nicht», oder, wie andere es lieber formulieren: «Er müßte schrecklich lachen, wenn es ihn gäbe», während die Gegner mit Nachdruck immer wieder betonen, «daß es ihn wirklich gibt», weil die Bibel es sagt; «und deshalb ist eure Tochter stumm».

Weshalb erscheint mir diese Frage unwichtig? Weil nur das wirklich ernsthaft und von Bedeutung ist, was die Existenz bestimmt. Gott sei Dank ist das Zentrum des Bekenntnisses des christlichen Glaubens durchaus dieser Art, denn es erfordert und bezieht ein eine Bestimmung des Glaubens (als Akt und Haltung) und der ganzen christlichen Erfahrung. Verhält es sich hiermit genauso? Wer würde zu behaupten wagen, daß das Wissen, ob

die Gestalt des «Satan» als Ausdruck der Erfahrung des Bösen zu interpretieren ist, oder ob es selbst offenbarte Interpretation des Ursprungs des Bösen ist, für die Existenz maßgebliche Bedeutung besitzt? Wer würde das wagen, ich meine von den Christen, und zwar angesichts der engen Grenzen, innerhalb deren diese Frage sich vom biblischen Glauben aus stellen läßt? Ich werde auf diesen sehr wesentlichen Punkt noch mehrmals zurückkommen. Ja ich könnte bereits registrieren, daß im Christentum ein derartiges Prinzip niemals weder Anerkennung gefunden hat, noch einen explikativen Wert für den Gesamtbereich des Bösen, noch eine unvermeidliche Durchschlagskraft in einem bestimmten einzelnen Falle der Versuchung durch das Böse. Was denn vermag dies zu ändern? Das Böse ist vorhanden, unbezweifelbar – das Böse, das der Mensch erleidet, wie das Böse, das er selbst tut. Von Bedeutung ist, daß eine derart tiefgreifende Erfahrung sich einfach nicht direkt ausdrücken läßt. Allein das Gedicht vermöchte ihm einen solchen Ausdruck zu verleihen. Die Frage nach dem «Satan» ist also insofern von erster Bedeutung im Zusammenhang mit der Existenz – als sich in sie mehr als in irgendeine andere eine erdrückende Menge menschlicher Leiden und Ängste ergossen hat. Was haben die Christen da bestätigt? Eine wahrhaft theologische Frage: Es geht nicht einfach darum, eine solche Gestalt im Licht einer philosophischen Hermeneutik der Existenz zu interpretieren oder sich zu fragen, ob die verschiedensten kulturellen Bedingungen einen Aufmerksamkeitsbereich für gewisse Dimensionen der Wirklichkeit aufschließen oder wieder verstopfen konnten. Es geht vielmehr darum, im Glauben eine Erfahrung zu interpretieren, die im Glauben gemacht worden ist, und sich in der gläubigen Existenz von heute zu eigen zu machen, was unsere Vorfahren im Christentum erlebt und gelebt haben.

Weshalb ist diese Frage unlösbar? Zu einem Teil weil es sehr schwerfallen würde, Kriterien für die Interpretation innerhalb der Erfahrung selbst sichtbar zu machen, die, wie jedermann zugibt, sich darin ausdrückt. Zum andern – das wollen wir hinzufügen – weil wir sonst eine grundlegende Methodendiskussion vom Zaun brechen müßten, die hier äußerst unangebracht wäre, weil es so schwierig sein würde, sich auf entscheidende und formale Indizien zu stützen, die dem Neuen Testament und der christlichen Tradition entnommen sind (ich meine nach Art einer hermeneutischen Lösung und nicht einfacher Übertragung von

Vorstellungen). Versuchen wir, diesen Gedanken ein wenig weiterzuentwickeln, zumindest soweit er das Neue Testament anbetrifft.

Man könnte vorausschicken, daß die Aporie, der wir uns gegenübergestellt sehen, ein recht gutes Beispiel für die Schwierigkeiten bietet, die uns heute das christliche und theologische Verständnis des Neuen Testaments bereitet. Von dem Augenblick an, an dem man sich bereit findet anzuerkennen – doch wer hätte denn den Mut zu einem so integralen Fundamentalismus! –, daß man, wenn man ein noch so kleines Detail des Textes interpretieren will (beispielsweise die Dämonen, die in die Schweineherde fahren, um in unserem Themenkreis zu bleiben), mit Notwendigkeit erlebt, wie das Gesamte Schritt für Schritt zum Interpretationsgegenstand wird und jedes «aus prinzipieller Erwägung» gegebene Haltesignal wie ein unmotiviertes oder übermotiviertes Verbot wirkt. Oder, um eine Gestalt vom Typ der Gestalt des «Teufels» zu interpretieren, fehlen, wie mir scheint, vollkommen jegliche innere Kriterien, und die Anwendung äußerer (wie Bultmanns modernes Weltbild) muß man für willkürlich halten, wenn man nicht bereit ist, sie zu radikalieren mit allen Konsequenzen, die dies zum Beispiel in Sachen des Gottesglaubens mit sich bringen kann. Handelt es sich doch von unserer Hypothese her (beim Problem der Existenz eines personifizierten Satans) um eine Sachfrage. Die Interpretation müßte also scheiden zwischen einem funktionellen oder symbolischen Verständnis – das zweifellos seinen Platz hat, dann aber in einer exklusiven Weise beansprucht würde – und einem anderen Verständnis, das zum Sinn das Faktum einer speziellen Einzelexistenz hinzufügen würde. Nicht anders verhält es sich – könnte man sagen – bei der Jungfräulichkeit Mariens oder dem historischen Charakter der Verklärungsszene (gleich wie die im übrigen unbestreitbare theophanische Szenerie im letzten der beiden Fälle sein mag; als solche gestattet sie überhaupt keine Scheidung). Dagegen ist die Frage nach der «Hölle», die man bisweilen zu Unrecht mit unserer Frage in Verbindung bringt, bedeutend klarer: Es handelt sich hier um die Möglichkeit einer radikalen Ablehnung des Heils, eine Möglichkeit, die untrennbar zusammenhängt mit der Perspektive der Wahlfreiheit und des Gerichtes. Doch in eine unserer Frage nach dem Satan ähnliche Problematik würde man geraten, wenn man die Frage stellte – und es gibt kaum etwas Ärgerlicheres als diesen zweiten Bestseller der journalistischen Theologie –: «Gibt es

wirklich Verdammte, oder gibt es sie nicht?» Aus gänzlich anderen Gründen wie die Frage nach der Hölle stellt sich uns auch die Frage nach Christi Auferstehung in einer ganz anderen Weise dar als die uns hier beschäftigende. Hierbei handelt es sich ebenfalls zu einem Teil um eine Glaubens- und Sinnaussage, zum andern um eine Sachfrage – doch hier fehlen die inneren Kriterien nicht vollständig, und wenn die Lage der Dinge so ist, muß der Theologe dies anerkennen.

Kann man Zuflucht nehmen zu einer näheren Untersuchung des literarischen Genus oder der Texte, in deren Zusammenhang diese Gestalten auftreten? Wenn dieses Bemühen auch in Interpretationsfragen (z. B. der Geschichte der Drei Magier) bisweilen klärend wirkt, so sind bekanntlich in anderen Fragen die Schwankungen und die Unschlüssigkeit der Kritik eher beunruhigend (Problem des leeren Grabes). Wie steht es damit, wenn es darum geht zu wählen zwischen einem Satan als Symbol eines Raumes des Bösen, also einer interpretationsbedürftigen Gestalt, und Satan als personaler Macht, d. h. als Interpretationsschlüssel? Welche Vereinfachungen muß man nicht vornehmen, um hier zu entscheiden! Die einen verquicken (wie H. Schlier) sehr weit auseinanderliegende, im Neuen Testament nicht synthetisierte und aus sehr unterschiedlichen Quellen stammende Gegebenheiten, wie es schon die Kirchenväter getan hatten: die Dämonen, Satan, den Fürsten dieser Welt oder den Fürsten der Finsternis, die Herrschaften, Mächte usw. Dann wird durch das einfache Spiel einer schleichenden Vereinheitlichung der Anschein geweckt, daß man mit einem konstanten und grundlegenden Element des Glaubens zu tun hat. Andere (wie H. Haag) verfahren mit den Texten mit der größten Unbefangenheit, um uns zu überzeugen, daß die neutestamentlichen Autoren selbst den Weg einer Entmythologisierung beschritten haben, und daß vor allem ihre Aussagen nicht das sagen wollen, was sie zu sagen den Anschein erwecken...

Weil wir ihm so häufig bei Autoren oder Gesprächspartnern begegnet sind, möchten wir einen letzten möglichen Typ von Kriterien erwähnen: das Kriterium der inneren Evidenz bei denen, die «die Erfahrung» damit gemacht haben. Diese Fragestellung kann ihre Rückwirkungen haben. Gibt es wirklich eine Erfahrung des Dämonischen als solchen, oder fügt man, ohne es selbst zu ahnen, dem, was man entdeckt oder verspürt, eine Interpretationskategorie hinzu, die uns vorher schon zur Verfügung stand? Hier gibt es klassische

Formen, die man recht gut kennt: den Kampf gegen die Dämonen, Zauberei, Besessenheit, Gespenster –, deren soziale und psychologische Komponenten im letzten halben Jahrhundert sehr eingehend untersucht worden sind. Dazu kommen andere, wesentlich raffiniertere, wie die Erfahrung des Dämonischen in der künstlerischen Schöpfung und vor allem die Ahnung einer personalen Macht (in sich selbst oder im andern) bei den großen Ausbrüchen von Grausamkeit und Barbarei der Revolutionen und Kriege. Nach der Französischen Revolution wie nach dem Zweiten Weltkrieg ist dieses Thema jedesmal hoch aktuell geworden und hat zahlreiche Abhandlungen und literarische Werke entstehen lassen. Evidenzen? Ge-steigerte Betroffenheit?

II.

Wenn man unserem Thema auf den Grund gehen will, d. h. dem Verhältnis zwischen den drei Begriffen Teufel-Böses-Heil, so kann man sich einige Überlegungen zur Geschichte der christlichen Lehren nicht ersparen, die ein *erstes Herantreten* an diesen Problemkreis darstellen. Dadurch soll keineswegs den historischen Beiträgen dieses Heftes Konkurrenz gemacht werden. Es soll vielmehr nur der Versuch einer globalen Interpretation unternommen werden, selbst auf die unvermeidliche Gefahr hin, den Eindruck einer unzulässigen Vereinfachung oder gar eines willkürlichen Verfahrens zu wecken. Welche Funktionen haben in der christlichen Theologie und Praxis (denn ich zweifle an einer ursprünglichen Einheit beider in diesem Punkt) Dämonengestalten be-sessen?

Zweifelloos muß man hierin einen Symbolausdruck erblicken und in manchen Fällen (aber nur in einem gewissen Maße, denn man hat immer eingeräumt, daß das niemals ein entscheidender Faktor gewesen sei) den Versuch einer Erklärung, eines Suchens nach Entschuldigung im Blick auf das Erlebnis einer Prüfung, einer Versuchung, der Spannung zwischen Freiheit und moralisch Bösem. Vielmehr aber haben wir hier den Ort einer Konfrontation des gläubigen Menschen mit dem Problem der Existenz in der Welt und der «Theodizee» (im leibnizschen Sinn einer Konfrontation zwischen dem Bösen und der Macht oder Güte Gottes). Themen dieser Art und derartige Gestalten finden wir in der Religions- und Philosophiegeschichte häufig zu einem Komplex assoziiert; und das ist so geblieben in der ganzen umfassen-

den literarischen Ausbeutung des Materials seit Ende des 18. Jahrhunderts. Wir haben hier das typische Beispiel einer dissoziierten Verwendung christlichen Symbolmaterials im Rahmen einer nichtdogmatischen, ja nicht einmal gläubigen Perspektive, die sich in der Zukunft unaufhörlich ausweiten sollte. Tatsächlich gehören zwei der Wertvorstellungen des Faustthemas: das der Integration des Bösen in die Entstehung von Gutem (wie sie namentlich durch die immer deutlicher wahrnehmbare Harmonie der «schließlichen Versöhnung» belegt ist) und das der titanischen Revolte gegen die Ungerechtigkeit der Weltordnung zu diesem Problemkreis; und es gibt weitere, ganz andere, die wir hier einfach nicht erwähnen können.

Der nachdrückliche Einsatz dieser zweifachen Symbolpalette konnte dann schließlich den Druck erzeugen, der erforderlich war, um zu einer Fusion der verschiedenen Symbole zu gelangen und damit zum schrittweisen Aufbau einer beherrschenden Gestalt, wie dies während der patristischen Zeit geschah. Man hat auf die Gesamtheit des im Zusammenhang mit dem Neuen Testament erwähnten Materials (von dem verschiedene Elemente bereits die Tendenz zeigen, in ihm zusammenzufließen) zurückgegriffen und noch einige weitere hinzugefügt, so etwa das alttestamentliche Motiv von der «Größe und dem Sturz» der Könige oder «Engel», die als Symbole von Städten oder Reichen dienen. Diese Macht, begleitet von Gestalten geringeren Ranges, die im Grunde nur Nachbildungen sind, erfährt zur gleichen Zeit im hellenistischen Milieu eine deutliche Spiritualisierung (und man hat in sehr geschickter Weise die Autoren mehrerer Beiträge der vorliegenden Nummer aufgefordert, die Entwicklung der Dämonologie und die der Angelologie nebeneinander zu berücksichtigen).

Warum ist die Gestalt, die in der Mentalität des Volkes und der monastischen Kreise sich als so wirksam in der Auseinandersetzung mit dem Bösen unter allen seinen Formen erwiesen hat, in der wissenschaftlichen Theologie nicht in dieselbe Rolle eingetreten? Diese Aufspaltung in zwei Funktionen wird real greifbar von der patristischen Zeit an und total seit Anfang des 12. Jahrhunderts (Ende der Lehre von den «Rechten» der Dämonen, auf die ich gleich zurückkommen werde). Dabei bediente die Hochscholastik sich dieses Bezugstyps nur für Spekulationen über die Beschaffenheit und Stellung der «reinen Geister», mit einer mittelbar anthropologischen Zielsetzung. Es scheint mir hier nicht erforderlich, mich auf die

– übrigens entscheidende – Erklärung über das «Ende der Mentalität des Symboldenkens» zu berufen. Hier läßt sich eine bedeutend direktere doppelte Hypothese formulieren. Die Grenzen selbst, innerhalb deren die Lösung sich entwickelt hat – nämlich die eines gemäßigten Dualismus: geschaffenes Prinzip und nicht wirklicher Ursprung des Bösen – gestatteten ihm nicht, eine wirkliche explikative kosmologische Bedeutung zu erlangen. Etwas Analoges war ebenfalls wahr; ich habe es im Bereich des moralisch Bösen hervorgehoben. Doch hier wirkte ein wesentlich entscheidender Faktor mit. In der augustinischen Tradition hat sich die Lehre von der «Erbsünde» ebenso aus mehreren verschiedenen Elementen aufgebaut (Solidarität in der Sünde Adams oder durch diese bewirkte Kausalität; auf jeden Fall aber die universelle Weitergabe eines Makels – über jede Folgerung hinaus – und Gebundenheit an die Begierde; die Ätiologie einer radikalen und kollektiven Trennung von der Gemeinschaft mit Gott, und zwar in solchem Grade, daß jedes Infragestellen dieser aus den genannten unterschiedlichen Elementen zusammengesetzten, recht spät entstehenden und rein abendländischen Lehre, die Ungeschuldetheit der Gnade ebenfalls in Frage zu stellen scheint); sie vergegenständlichte und historisierte sich in einer Pseudo-Geschichte der Ursprünge ohne weitere, nicht einmal implizite Erkenntnis der mythischen Mentalität, die für die Schaffung des Symbolmaterials maßgeblich war. So integrierte sie sich in einen ganzen theologischen Komplex (Prädestination des Einzelmenschen; Gnade-Rechtfertigung, Erlösung). Diese Lehre, die sich auf denselben Boden stellte, verdunkelte vollends die andere: Sie bringt auf eine bedeutend prägnantere Weise das «Schon-da» des Bösen und seine Ansteckungskraft zum Ausdruck, sie harmoniert mit einer viel einfacheren Theologie der Erlösung: der der «Genugtuung» und der davon abgeleiteten Lehrmeinungen.

Eine *zweite Art und Weise des Herantretens* an unser Thema soll uns dazu führen, der grundlegendsten These unseres Entwurfs Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Man kann annehmen, daß das Verhältnis zwischen den Gestalten des Bösen und den Gestalten des Heils im Christentum bei den neutestamentlichen Autoren und bei den Kirchenvätern konstant ist. Es ist wie das des Zweiten dem Ersten gegenüber, sowohl im genetischen Sinne von Offenbarung (im Gegensatz zu dem, was eine abstrakte Logik erschließen könnte – und die augustinische Tradition sollte bisweilen auf diese

Apologetik der Begierde verfallen –, ist es die Gnade allein, die die Sünde enthüllt, ein geradezu klassischer Sinnspruch), als auch im Sinne einer grundlegenden Priorität und Bedeutung. Hans Urs von Balthasar machte sogar darauf aufmerksam hinsichtlich der Hölle, daß der Glaube sich im eigentlichen Sinne nur auf die Heilswirklichkeiten bezieht und daß der Parallelismus Himmel–Hölle eine der schweren Verzerrungen in der christlichen Eschatologie seit dem Mittelalter sei. Sagen wir es anders, um verschiedenartige Harmonien hörbar zu machen: Es ist das Verhältnis dessen, was negativ ist, zu dem, was positiv ist; es handelt sich also zumindest um einen symbolischen Antityp (Sünde Adams – Heil in Christus; gefangen in der Hand des Dämons – Christus als Sieger), im Höchsthalle um Offenbarung des Abgrundes oder des Schreckens der versklavenden Mächte im Licht des positiv Heilwirkenden.

Daß die Entscheidung, die von Christus gegen diese Mächte erkämpft wird, das eine Ziel hat, seine ethische und kosmische Macht zu bekunden – unter gleichzeitigem Eingeständnis der übermenschlichen Existenz des Bösen, das aber dabei sogleich in den göttlichen Plan integriert wird, um die Angst in Hoffnung aufzulösen und die Schicksalhaftigkeit abzustreiten –, kann man in überzeugender Weise erfahren, wenn man nur das Johannesevangelium und die paulinischen Gefangenschaftsbriefe liest. Was die Väter und ihre Schriften anbetrifft, haben G. Aulèn und danach H. Turner dies vollkommen klargestellt. Ich selbst habe in *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, einerseits gezeigt, daß das Motiv des Kampfes mit dem Dämon einen positiven Sinn zur Erhöhung der Würde des Menschen besaß (Thema der Rekapitulation), zum andern, daß die Interpretation der Erlösung als Annullierung der aus der Sünde Adams entstandenen *Rechte* des Dämons durch Christus – eine Lehre, die dem Teufel einen organischen Platz innerhalb der Heilsgeschichte zuzuweisen scheint – in ihren systemhaften Formen (Ökonomie – Ausgleich, oder Politik – den Täuscher täuschen) sehr viel seltener vorkommt, als man behauptet hat. Übrigens verfolgt dieses Motiv selbst bei Leo dem Großen vornehmlich den Zweck, die sieghafte Macht des Erlösers hervortreten zu lassen. Der Osten kennt es nicht, und seit dem Hochmittelalter ist man ständig darauf bedacht, es in seiner Bedeutung zu relativieren (so handelt es sich hier für Bernard nicht um Rechte im eigentlichen Sinne) oder ganz abzubauen (Anselm, Abälard). Die vorgelegte These ist also wohl un-

terbaut: 1. Der Horizont der christlichen und christologischen Botschaft ist der eines positiven Heils. Dasselbe könnte man zutage fördern anhand einer Untersuchung des Vokabulars der Heilstermini im Alten und im Neuen Testament: In der Mehrzahl implizierten sie nicht einmal einen negativen Bezug auf eine vorausgehende Angst und Not. – 2. Dieses positive Heil ist zugleich *auch* Sieg über das Böse in allen seinen Formen. – Nachdem diese doppelte Aussage gemacht ist, soll versucht werden, ihre Bedeutung zu vertiefen im letzten Einstieg dieses Artikels.

Zunächst müssen wir nun *These Nr. 3* ins Auge fassen und in einem *dritten Einstieg* in die Behandlung des Problems ihre Bedeutung herauszuarbeiten suchen. Ich klammere die Frage aus, ob wirklich für die Bibel die Dämonen «Nichtse» sind wie beispielsweise die Gottheiten der Nationen oder die Idole; man müßte dieses Thema auf jeden Fall in Verbindung bringen mit dem des «Nichts» (néant; Ursprung des Teufels und der Dämonen) und dem höllischen Zunichtswerden (anéantissement) in Barths *Dogmatik* (III. 3. 2 § 51) und dem Tod des *Monsieur Ouine* in Bernanos' Roman. Ich bin oft genug auf die Unfähigkeit des Dämons, den Menschen zum Bösen zu nötigen, zu sprechen gekommen, wie sie uns in der Geschichte der christlichen Lehren entgegentritt, so daß es hinreichend klar sein dürfte, daß die bösen Mächte *ohne Kraft* sind, wenn sich der Mensch nicht zu ihren Komplizen macht. In einem Tagebuchtext (*Papirer A*) aus der letzten Zeit seines Lebens hat Kierkegaard sehr wohl erkannt, daß Satan nicht einmal als Quelle des moralisch Bösen ernsthaft wirksam wird: Er bleibt untergeordnet und äußerlich. Wenn es Leiden gibt, so rühren sie von einer viel tieferliegenden Wurzel her (zumindest das «religiöse Leiden»); wenn es wirklich Böses gibt, so kann der Dämon im Hinblick darauf nur eine Gelegenheitsrolle spielen – oder wir haben einen versteckten Manichäismus vor uns. «Luther hat alle Leiden, Skrupel, alle Qual und Verfolgung als vom Teufel kommend erklärt. Ohne diesen wäre Christsein ein Schlaraffenleben. Vom christlichen Standpunkt aus gesehen ist diese Auffassung unrichtig. Sie rührt zunächst daher, daß Luther das Christsein im Grunde in einem zutiefst optimistischen Lichte sieht und Not und Leid als nur in einem akzidentellen Zusammenhang mit christlicher Existenz stehend betrachtet, vielmehr als von einer außerhalb von ihr stehenden Kraft herrührend (...) Sodann rührt diese Sicht daher, daß Luther Gottes Erhabenheit nicht hoch genug

erhebt (...) Wenn der Majestät Gottes tatsächlich eine Majestät vom Typ Satans gegenübersteht, eine Majestät, die Gott gegenüber so viel Macht besitzt, daß er beim besten Willen nicht in der Lage ist, das Leid von seinen Gläubigen abzuwenden, so kommt man schließlich dahin, daß Gott – menschlich gesprochen – eine Ursache hat und damit seiner besonderen Würde beraubt ist» (XI, II A. 130). Es handelt sich hier vor allem um das Leid (das ein Übel ist), aber um das innere Leid (das «religiöse Leid», das im Zweiten Teil Kap. IV, 1 § 2 des *Post-Scriptum* untersucht ist); dasselbe gilt in gesteigertem Maße für das moralische Übel. Um den Ursprung dieses inneren Leids zu finden, sucht Kierkegaard erst recht nicht mehr auf der Seite der Symbole die Solidarität im Übel: jene Sünde Adams oder «Ur-Sünde», die er – zusammen mit Abälard – als einziger unter den abendländischen Theologen von der Wurzel her zu kritisieren verstanden hat, selbst wenn seine Neuinterpretation nicht vollends den Widersprüchlichkeiten der augustinischen Tradition entrinnt (im *Begriff der Angst*). Er macht einen tiefliegenden Grund geltend: «Das Leid kommt daher, daß Gott und Mensch qualitativ verschieden sind und das Zusammentreffen des Zeitlichen mit dem Ewigen in der Zeit Leiden hervorbringen muß.» Ein paar Tage später kommt er auf die Frage nach dem Teufel zurück und fügt dann diesen betreffend hinzu: «Wenn ich mich wiederholt gegen die Auffassung, die allenthalben aus dem Teufel die unvermeidliche Quelle des Leides für den Christen macht, gewandt habe, so nicht weil ich daran dächte, seine Macht wegzudiskutieren. Das Neue Testament stellt die Sache auch in einer gleichen Weise dar: Christus ist vom Teufel versucht worden» (XI, II A 133).

Wenn man zu einer Interpretation schreiten will, so ist dies, wie wir gesehen haben, vermutlich gar nicht so einfach. Doch kann man sich nach dem Grund für diesen Rückgriff fragen und dann zu der Annahme kommen, daß er in einer Stelle des ersten Textes zu finden ist, den ich noch nicht zitiert habe; er wird uns den Ansatz für einen *vierten Gedankengang* liefern, der ein wenig in einer den vorhergehenden entgegengesetzten Richtung verläuft. «Der Protestantismus nach Luther hat vollends das Verständnis des Teufels als einer sekundären Macht aufgegeben. Dadurch hat sich der in Luthers Christentum immerhin noch enthaltene Anteil an Pessimismus verloren, und das Christentum ist schlecht und recht ein zuckersüßer Kinderlutscher geworden, geradezu eine Idylle für El-

terngenerationen.» Ja, und welchen tieferen Sinn hat die heutige Verwerfung der Dämonengestalten bei den Christen? Zweifellos läßt er sich nur im Zusammenhang mit dem Entstehen der modernen Exegese seit dem 17. Jahrhundert und dem Untergang der alten, sich auf die «spirituellen» Kräfte beziehenden Glaubensformen und «Erkenntnisse» seit dem 18. Jahrhundert erklären und verstehen, – hat man doch ihre universale Fruchtbarkeit vergessen, auf deren Zusammenhang mit der ganzen alten Metaphysik Th. Lift hingewiesen hat und deren Bedeutung für die «Beweise» der Existenz Gottes D. Dubarle in Erinnerung bringt. Doch liegt der dahinterstehende Sinn noch tiefer. Soll man in dieser Bewegung ein Zeichen der Unbefriedigung angesichts der klassischen Lösungsvorschläge für das Problem des Bösen erblicken? Oder soll man darin eine Weigerung erkennen, das Böse überhaupt zu sehen, also einen gewaltsamen Optimismus, der alles beiseite schiebt, was ihm ein Dementi aufnötigen könnte?

Kommen wir von da aus zur *These Nr. 2*, die in meinen Augen keineswegs unproblematisch ist. Ich möchte eine *Reihe von Aporien* vorlegen, die uns schließlich zu einem *fünften grundlegenden Gedankengang* führen werden, in dem wir an unser Problem herantreten: Es ist der bereits von mir angekündigte Gedankengang, der den ersten weiter fortführen soll, um seine Bedeutung zu erhellen. Gewiß, wenn es ein moralisch Böses, eine «Bosheit» gibt, so ist der Mensch dafür verantwortlich. Das aber sagt uns noch nichts – weder über die Bedeutung dieses moralisch Bösen, noch über die Natur dieser «persönlichen und kollektiven» Verantwortlichkeit, noch über das Ausmaß seiner Folgen im Hinblick auf das Böse generell, noch schließlich darüber, auf welche Weise das «Heil» sich mit ihm auseinandersetzt. Da nun aber hier alle Probleme effektiv und unentwirrbar sind, kann man schließen, daß die These uns nahezu gar nichts besagt.

Hier müssen wir uns darauf beschränken, die einzelnen Fragen aufzuzählen und sie umrißhaft zu skizzieren. Haben wir hier nicht allen Grund, die Überbewertung der Sünde, des (moralisch) Negativen im Verhältnis zu dem durch die Bibel bestätigten Heilswerk, wie sie die augustinische Tradition erlebt hat, abzubauen? Ist im Lichte des Wortes Gottes dieses so vorrangig wie jenes? Was bleibt jetzt schon von der allgemeinen Verderbnis (*massa damnata*), wo doch alle Welt den (begrenzten) Wert der «Tugenden der Heiden» anerkennt und die Universalität einer Heilsmöglichkeit außer-

halb des Glaubens und der Kirche zugibt, selbst wenn man weiterhin auf der vollkommenen Ungeschuldetheit dieses Zuganges zum Leben Gottes in Jesus Christus und einer Ablehnung des pelagianischen Moralismus besteht? Was bleibt denn von der Lehre von der «Ursünde» nach ihrem historischen Zerplatzen, in symmetrischer Entsprechung zu ihrer einstigen Verschmelzung und Verfestigung? Ist das Heilswerk Heilung eines historischen Bruches? Oder ist es die in Christus endlich vollendete und sich in uns fortsetzende Verwirklichung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, dem durch den Schöpfungsbericht ausgedrückten Entwurf, während als Vertreibung aus dem Paradies zugleich die Erfahrung des Elen-des des Menschen ohne diese Vollendung, für die allein er geschaffen war, und die Widerstände, die er ihr entgegensetzte, dargestellt wurden? Bisher haben wir nur von dem moralisch Bösen gesprochen. Doch welchen Sinn hat es, das «Böse» unter all seinen Formen, unter denen es den Menschen bedrängt, zur Sünde in Beziehung zu setzen? So verantwortlich der Mensch auch sein mag – muß man nicht klarstellen, daß er es nur für einen winzigen Teil des in der Welt, in seinem eigenen Leben, in seinen Gesellschaften vorhandenen Bösen ist? Das gilt zumindest, wenn man unter «verantwortlich» nicht etwas ganz anderes versteht, als es die Gleichwertigkeit mit «Schuldhaftigkeit», «Boshaftigkeit» im allgemeinen sprachlichen Ausdruck nahelegt, also nicht eine vorausgehende Verantwortlichkeit (ich bin wirklich schuldig an...), sondern eine nachfolgende Verantwortlichkeit (ich nehme, ohne für ihre Produktion auf meine «Freiheit» zu spekulieren, die Folgen meiner Handlungen und die Situation unserer Existenz auf mich). Hat aber in diesem Fall die Idee der «Verantwortlichkeit» ihre gesamte explikative Bedeutung für das Entstehen des Bösen eingebüßt? Will man aber wirklich von der Schuldhaftigkeit sprechen, und hat man auf der (unzweifelhaften) Universalität des Gefühls schuldig zu sein, die Universalität der «Bosheit» aufbauen können – ist man dann nicht heute genötigt, sich die Frage nach der Rolle der Persönlichkeit, die am Ursprung dieses Gefühls steht, zu stellen? Besteht wirklich ein Verhältnis zwischen der unbewußten Schuldhaftigkeit (wie sie im Gewissensbereich in der Gestalt von Angst oder unter den verschiedensten Masken auftritt) und der Heilsbeziehung? Schließlich ist der Mensch ein Sünder, daran zweifeln wir nicht. Wie aber ist das Verhältnis der «Erlösung» zu den Übeln, unter denen der

Mensch leidet, und – noch spezieller – der Sünde? Haben wir hier einen Kompensationsmechanismus, der von Christus auf eine Forderung des Vaters hin vollzogen worden ist (oder auf ein Recht des Dämons oder eine der menschlichen Würde innewohnende Notwendigkeit hin – hier gibt es eine Unzahl möglicher Varianten)? Oder haben wir eine Solidarisierung Christi mit allem Elend und allem Übel (außer der Sünde), die den Menschen vor der Verzweiflung rettet, und einen Sieg des Menschen über die Sünde durch die Entdeckung neu erschaffener Liebe Gottes, die sich kundgetan hat am Kreuz und für alle Zeiten wirksam geworden ist durch die Auferstehung? Das ist grundverschieden – sowohl hinsichtlich des «explikativen Wertes» als auch der Bewertung der Gestalten des Bösen.

Alle diese Aporien, die über das spezielle Thema der Sünde hinaus in dieselbe Richtung wiesen, haben uns an den Endpunkt unserer Überlegung geführt und an den wesentlichen Punkt unseres Themas. Die Grundfrage ist die nach dem Wert jeder *Erklärung*, die zum Thema des Bösen gegeben wird. Das gilt für die «Sünde der Menschen» wie für «Satan». Will man sie unter den Gesichtspunkt der Schuldhaftigkeit und in ihre Kategorien – also jene der These 2 – stellen, so käme man unmöglich jemals aus dem Dilemma des Bösen heraus, das man zunächst so formuliert haben würde: Entweder ist Gott nicht Liebe (denn die Menschen leiden ungerechterweise), oder ich bin schuldig (Kierkegaard, *Das Evangelium der Leiden* 3. Diskurs). Tatsächlich bedeutet den Zweifel lichten, indem man sich auf das Bewußtsein der Sünde stützt und dann schließt, daß Gott gerechtfertigt ist dem Bösen gegenüber, da der Mensch wesentlich und bedingungslos schuldig ist («in dem Augenblick, an dem er vor Gott immer als Schuldiger leidet, hat er in jedem Augenblick, und was immer geschehen mag, die Sicherheit, daß Gott Liebe ist»), nicht allein sich in einer sehr willkürlichen Weise äußern, sich an etwas Zweifelhafte anlehnen, sondern darüber hinaus, indem man aus dem Gesamt des Bösen nicht nur eine verhängnisvolle Folge, sondern eine Strafe für die Sünde herausliest, in Wirklichkeit zum *Zweifel* an der Liebe Gottes führen. Wir sehen uns unserer These gegenübergestellt: «Es ist wesentlich, ... daß der Mensch persönlich und kollektiv verantwortlich ist für das Böse.» Gewiß, wenn ich nicht schuldig bin, wenn die Menschen nicht schuldig sind (in diesem Sinne und diesem Maße), so müssen wir angesichts des Bösen sagen: Es könnte sein, daß

Gott nicht Liebe ist. Zweifel. Und dagegen nun der Glaube: ein Wagnis, dessen Maßstab eben dieser Zweifel ist. Man kann sich nicht winden, man kann keine Erklärung geben – man kann glauben. Eine Theodizee ist nicht möglich. Weder die Sünde noch Satan liefern die Waffen. Die einzige logisch erklärende Stellungnahme wäre der Manichäismus (wie Pierre Bayle es gezeigt hat) – aber der ist absurd. Was wollen Sie? Ich schließe mit dem Buch Hiob. In diesem Roman ist «Satan» nur eine Gestalt des Bösen in dessen Funktion als Prüfung, und er erklärt nichts. Aber das Böse ist überall. Hiob ist unser Beispielfall. Er lehnt es ab, das Böse, das ihn trifft, zu begründen, indem er sich auf seine Sünde beruft. Er besteht vielmehr ganz im Gegenteil, wie Kierkegaard es sehr gut in *Die Wiederholung* erkannt hat, auf seiner Gerechtigkeit. Er stellt seine Frage an Gott und gibt sich in seine Hand, ohne indessen, um Gott oder seinen Tröstern «einen Gefallen zu tun,» anzuerkennen, was seine Menschenwürde und sein Gerechtigkeitssinn ihm zuzugeben verbieten. Selbst wenn wir uns nicht als «gerecht» bezeichnen wollen, richten wir unsre Frage an Gott wie Hiob, ohne das Böse unsrer Ungerechtigkeit zuzuschreiben und ohne die Ausflucht eines subalternen Prinzips des Bösen zu suchen. Eine wahrhaft gläubige Haltung dem Bösen gegenüber kann niemals darin bestehen, daß wir es als Gut bezeichnen oder es wegerklären, indem wir irgend jemanden anklagen. Sie kann nur darin bestehen, daß wir uns dafür entscheiden, uns nicht aufzulehnen, indem wir auf Grund des Schicksals und der Bestimmung Christi anerkennen, daß Gott selbst sich dem Bösen gestellt hat, daß er stärker sein wird als alles Böse und daß uns «nichts von seiner Liebe trennen wird». Die Schöpfung ist von Gott *jenseits des Bösen* erneuert und nicht einfach vollendet worden – das ist die Tatsache. Weshalb? Ich weiß es nicht. Der Jubel der Schöpfung, des Seins und des Lebens ist immer zugleich auch Bekenntnis dessen, daß Gott das Böse besiegt hat. Das ist der Sinn der alten Motive der Erneuerung des gefallen Menschen und des durch das Blut des Lammes besiegten Drachen. Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-PIERRE JOSSUA

geboren am 24. September 1930 in Boulogne-sur-Seine, Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Medizinischen Fakultät von Paris, an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Universität Straßburg, ist Lektor und Doktor der Theologie (Staatsdoktorat, Straßburg 1968), seit 1965 Professor an den Fakultäten Le Saulchoir und seit 1971 am Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte u.a.: *Une foi exposée* (Paris 1972).