

## Woher das Böse?

Traditionelle Antworten und hinter ihrem »Rücken« verborgene Fragen

### 1 Antworten und Fragen

Es ist eine alltägliche und zugleich wissenschaftstheoretisch grundlegende Erfahrung: Die Antworten halten in den seltensten Fällen, was sie versprechen. Wer sich ihren Versprechen kritiklos hingibt und gefundenen Antworten zu viel zutraut, an ihrer Gültigkeit um jeden Preis festzuhalten versucht, verrennt sich in Lebens- und Forschungs-Sackgassen, »frisiert« zuletzt auch noch die Daten, bis sie zur favorisierten Antwort passen. Aber es gilt auch umgekehrt: Im Überschwang neu gefundener Lösungswege oder von der Radikalität einer »Hermeneutik des Verdachts« in Bann geschlagen, traut man den »traditionellen Antworten« oft zu wenig zu. So werden Theorien und Lösungsansätze verabschiedet, ehe sie ihre Leistungsfähigkeit beweisen konnten: Hauptsache, man sieht die Dinge einmal von Grund auf anders, um auf neue Gedanken zu kommen. Es gibt auch kritische *Antworten*, vor denen man sich abschirmt, weil es Konsequenzen haben müsste, wenn man sich ihrer herausfordernden Prägnanz aussetzen würde; Antworten, die etwas in Bewegung bringen und die Verhältnisse »zum Tanzen« bringen könnten (Karl Marx). Aber wir wollen sie nicht hören.

Die Klage darüber, dass (post-)moderne Gesellschaften die »knappe Ressource Sinn« schneller verbrauchen, als sie sich regenerieren kann, macht das Problem eines sorgsamsten Umgangs mit den »Antworten« offenkundig: einer »ökologischen Sorgfalt« beim Leben von und dem Umgehen mit den Deutungsvorräten unserer Kultur, beim »Bewohnen« der Möglichkeiten, das vom Scheitern bedrohte und von der Alternativen-Vielfalt eher überflutete als bereicherte endliche Leben als sinnvolle Herausforderung zu ergreifen. Die Antworten zu würdigen, ohne sich ihren Versprechungen kritiklos auszuliefern, das wäre die Kunst, die nicht zuletzt in den Bildungseinrichtungen technologiefixierter Gesellschaften gelernt und als faszinierend erlebt werden müsste: Hinter dem »breiten Rücken« der Antworten die Fragen entdecken (*Günter Eich*); und die Antworten doch nicht auf die Seite räumen, ehe man sich ihnen – gleichsam von Angesicht zu Angesicht – ausgesetzt hat. So etwa bei der urreligiösen Fragen: Woher das Böse? Wie geschieht es, und wie fordert es die Menschen heraus?

## 2 Augustinus' Antwort: eine Sackgasse?

Es bekommt den Antworten nicht gut, wenn sie zu viel auf einmal leisten müssen. Augustinus' Antwort auf die Frage »Unde malum?« gilt als das Musterbeispiel einer überforderten Antwort, von deren Massivität zu viel an Rückfragen verdrängt wird. Nehmen wir sie in der präzisen Skizze des »Handbüchleins«<sup>1</sup> (*De Fide, Spe et Charitate*) zur Kenntnis.

Gleich zu Beginn der einschlägigen Textpassagen macht Augustinus deutlich, welches theologische Gewicht auf der »richtigen« Beantwortung der Frage nach dem Bösen liegt: Nach dem Zeugnis des biblischen Schöpfungsberichts Gen 1,1–2,4 hat Gott in seiner unendlichen Güte eine Schöpfung ins Dasein gerufen, von der im Einzelnen wie im Ganzen gesagt werden darf und gesagt werden muss, sie sei *sehr gut*. So darf keine Antwort auf die Frage »Unde malum?« dahin führen, den guten Gott und die Güte, die er seiner Schöpfung mitgegeben hat, in Zweifel zu ziehen. Das Böse in der Welt kann der Güte Gottes und dem Gutsein des Geschaffenen nicht widersprechen; aber es darf auch nicht gelehnet werden. Augustinus bietet vier Lösungsansätze auf:

- das Argument des hervorhebenden Kontrastes, wonach das Böse, »wenn es in die Gesamtheit hineingefügt und an seinen Platz gestellt ist, im Weltall das Gute nur noch mehr hervor(hebt), so dass es im Vergleich mit dem Bösen gefälliger und lobenswerter erscheint« (10). Dieses Argument ist im Blick auf die ja auch Augustinus nicht verborgen gebliebenen katastrophischen Erfahrungen böser und zerstörender Kräfte in der Geschichte als eher schwach oder gar als zynisch empfunden worden. Muss es die Schattenseiten geben, damit gute Erfahrungen und Lichtgestalten strahlender hervortreten? Wird das Gute höher geschätzt, wenn es nicht selbstverständlich ist und von Erfahrungen des Bösen kontrastiert wird? Auch Augustinus scheint diesem Argument nicht viel zuzutrauen. Er legt sofort nach:
- Der Schöpfer würde es niemals »zulassen, dass irgend etwas Schlechtes in seinen Werken ist, wenn er nicht so allmächtig und gut wäre, um auch aus dem Bösen Gutes schaffen zu können« (11). Gerade darin zeigt sich seine Schöpfermacht – und seine Liebe, die den Sünder erlöst –, am eindrucklichsten, dass denen, die er liebt, alles zum Guten mitwirken muss (vgl. Röm 8,28). Aber warum kommt es zum Bösen? Nur deshalb, weil sich an ihm die das Böse überwindende Macht der Liebe Gottes manifestieren soll?<sup>2</sup> Augustinus' Argumentation geht einen Schritt weiter: Sie wendet sich der Frage zu, weshalb das Böse

1 Hier zitiert nach der Übersetzung von Paul Simon, *Das Handbüchlein. De Fide, Spe et Charitate*, Paderborn 1962. Die Nachweise beziehen sich auf die arabische Bezifferung der Abschnitte.

2 Vgl. die Zuspitzung des Arguments in Ziffer 27: »denn für besser erachtete er (Gott) es, aus dem Bösen Gutes zu schaffen, als Böses überhaupt nicht zuzulassen.«

- in der Schöpfung Platz greifen *kann* und wem es – wo immer es sich ausbreitet – im Letzten anzulasten ist.
- Das Böse kann eintreten, weil die kreatürlichen Wirklichkeiten – im Unterschied zum Schöpfer, der seinem Wesen nach »der im vollkommensten Maße Gute ist« – nur auf endliche Weise gut sind, weshalb »das Gute in ihnen auch vermindert und vermehrt werden« kann. Das schöpfungsgemäße Gutsein der Kreatur macht sein *Sein* aus: Insofern es *ist*, ist es gut. Aber das endliche *Sein* der Kreatur muss sich gegen das Nichtsein behaupten und ist immer schon vom Mangel an *Sein* heimgesucht. So ist »das sogenannte Böse« nichts »anderes als ein Mangel des Guten« (privatio boni), eine Einbuße in der Realisierung dessen, was das Geschöpf an sich sein – an schöpfungsgemäßer Güte erreichen – könnte, so wie die Krankheit mit der Einbuße an Gesundheit identisch ist, die im gegebenen Fall den Körper nicht so bei Kräften sein lässt, wie es seinen Möglichkeiten an sich entspräche (vgl. 11). Das gilt in besonderer Weise vom Menschen, der in seiner geschöpflichen Freiheit dafür verantwortlich ist, ob er sein ihm vom Schöpfer mitgegebenes Gutsein in der Welt ergreift oder verfehlt. Menschsein heißt, zur Realisierung der Möglichkeiten, gut zu sein, berufen sein – und diese Berufung ergreifen sollen.
  - Wenn der Mensch – so die konsequente Fortführung des Arguments – seiner Berufung nicht nachkommt, so bewirkt er selbst die »privatio boni«; so wird er zum Urheber des Bösen, da er seine Möglichkeiten, gut zu sein, nicht ergreift und somit dem Nichtsein eine das Gutsein der Geschöpfe mindernde, wenn auch nie völlig zerstörende Macht verleiht. Es gilt der Grundsatz, »dass die Ursache alles Guten, das uns betrifft, nur die Güte Gottes ist, die Ursache alles Bösen hingegen der von dem unveränderlichen Guten abfallende Wille eines der Veränderung fähigen guten Geschöpfes, zunächst der des Engels, dann der des Menschen« (23). Diese Minderung des Guten durch die gegen die Realisierung des Guten gerichtete Entscheidung freier endlicher Geistwesen hat freilich – so Augustinus – eine Unheilsgeschichte ausgelöst, in der der Wille zum Guten zuinnerst verdorben wurde, so dass die Menschen sich nicht mehr aus eigenem Vermögen zum Wollen des Guten befreien und damit aus dem Sündenverhängnis retten können. Augustinus' Conclusio: »... Was könnte der Verdorbene Gutes wirken, wenn er nicht vorher aus seiner Verderbnis befreit würde? Sollte er es erreichen durch die freie Entscheidung seines Willens? Auch das ist unmöglich. Denn die freie Willensentscheidung missbrauchte der Mensch und richtete sich und den Willen zugrunde« (30). Er ist nun ganz auf Gottes Gnade angewiesen, in der er – von der Sünde befreit – »anfängt, ein Knecht der Gerechtigkeit zu werden« (ebd.).

Die Antwort des Augustinus will die Frage nach den »Ursachen alles Guten und alles Bösen« (23) so klären, dass den Glaubenden Gottes un-

verdiente Gnade als die einzige Rettung aus dem Bösen aufleuchtet. Gottes Gnade aber kann siegreich sein, weil das Böse nicht ebenso unendlich ist wie Gottes unendliche Güte, sondern als die von den endlichen Geistwesen verschuldete »privatio boni« durch die Seins- und Liebesmacht des Guten überwunden werden kann. Die Erbsündenlehre des Augustinus hat hier nicht nur die Erlösungsbedürftigkeit des ganzen sündigen Menschengeschlechts herauszustellen, sondern auch – im Blick auf den Theodizeeaspekt der Frage »Unde malum?« – die Funktion, die Menschen für *alles* Böse verantwortlich zu machen: Dieses resultiert entweder direkt aus den Sünden der Menschen – als Realität oder Auswirkung des malum morale, in dem die Gutheit der Schöpfung durch die Sünde konkret verdorben wird –, oder es geht zurück auf Gottes gerechte Strafverfügung, die die Sünden der Menschen in den Schicksalsschlägen der mala physica vergilt.

Dieses Konzept ist seit der Aufklärung – zweifellos zu Recht – als theologischer Gewaltstreich empfunden worden, als eine Entwürdigung des Menschen nach der theologischen Maxime: Vor Gott hat der Mensch keine Chance, aber Gott nutzt sie! Der Zwang, Gott vor der Theodizee-Rückfrage schützen zu müssen, macht die Menschen – neben den gefallenen Engeln – zum Sündenbock für alles Böse und Üble; macht Gott zu einer auf Vergeltungsgerechtigkeit festgelegten, in seiner Souveränität unbelangbaren, aber schließlich doch zur Rettung der Erwählten aus uneinklagbarer Gnade entschiedenen letzten Gerichtsinstanz. Der »breite Rücken« der Antwort lässt die elementaren Glaubens-Fragen im Schatten, jedenfalls aus heutiger Sicht:

- die Frage danach, was es mit Gottes Gerechtigkeit und Güte auf sich hat, wenn die Menschen als Glieder des durch die Erbsünde von Grund auf verdorbenen Menschengeschlechts für ihn von vornherein unendlich strafwürdig sind;
- die Frage nach dem Sinn »gerechter« Strafen, die die Menschen in den Leiden dieses und des jenseitigen Lebens heimsuchen;
- Die Frage nach dem anthropologisch-theologischen Sinn einer Gnade – und der darin sich mitteilenden göttlichen Liebe –, die gerade darin Gnade und Liebe sein sollen, dass sie die vollständige Nichtwürdigkeit und Rechtlosigkeit der Menschen voraussetzen, denen sie geschenkt sind;
- die Frage, ob es angesichts der Eigen-Mächtigkeit und Destruktivität des Bösen genügt, seinen ontologischen Status als bloßen Mangel an Gutem zu bestimmen.

Die Überspitzungen der augustinischen Erbsündenlehre, mit denen etwa der Theodizeefrage die Spitze genommen werden sollten, sind in den an Augustinus anschließenden Lehrüberlieferungen nur bedingt aufgenommen worden. Die »Privatio boni«-Lehre aber hat breite Resonanz gefunden. Ich will der Frage nachgehen, ob man ihr nicht mehr zutrauen darf, als es die geläufige Augustinus-Kritik für möglich hält.

### 3 Die nichtende Gegenmacht des Bösen

Augustinus wollte dem Bösen keine Eigen-Macht zugestehen. Das Böse sollte nicht auf ein zweites, gegen-göttliches Weltprinzip zurückgeführt werden; der metaphysische Dualismus der Manichäer, dem Augustinus

als junger Mensch selbst zuneigte, sollte von vornherein ausgeschlossen sein. Man muss Augustinus' metaphysische Voraussetzungen nicht pauschal übernehmen, um seiner Wesensbestimmung – seiner Bestimmung des *Grundvorgangs* – des Bösen auch heute noch eine erschließende Kraft zuzutrauen. Er geht mit guten Gründen davon aus, »dass nur das Gute schlecht sein kann und nur deshalb, weil es gut ist« (13). Gut ist alles Gegebene, da es die *Möglichkeit* der Realisierung des Guten in sich trägt. Böse ist, was diese Realisierung sabotiert, was Möglichkeiten zum Gutwerden vernichtet. Allerdings trifft Augustinus' Deutungsmuster der »*Privatio boni*« nicht die destruktive Gewalt, die dabei im Spiel ist. Denn es geht hier ja um *Raub*, um das Unmöglichmachen eines Lebensreichtums, der den Kreaturen zgedacht war. Das Böse zerstört »Ressourcen«, aus denen eine Kreatur schöpfen könnte, zu voller Lebendigkeit aufzublühen; aus denen ein Mensch schöpfen könnte, um zu einem *guten* Leben zu finden. Das Böse ist die gegenschöpferische Macht schlechthin, die unmöglich macht, was die Menschen zum Guten herausfordert und ermächtigt. Zur gegenschöpferischen Macht des Bösen aber wird der Mangel erst, wo Menschen den Mangel an Möglichkeit zum Guten, der sie schicksalhaft heimsuchen mag, durch ihr Handeln selbst hervorbringen oder potenzieren; wo sie wegnehmen, was sein könnte, und vernichten, was in ihre Obhut gegeben ist.

Die nichtende Gegen-Macht des Bösen macht nicht vollends zunichte, was der Schöpfer ins gute Dasein und ins Gutwerdensollen gerufen hat; das ist die Glaubenszuversicht, die den Widerspruch des Augustinus gegen den manichäischen Dualismus trägt: Die Übermacht der Gnade erneuert und vollendet, was den Geschöpfen nicht verloren gehen kann: dass es für sie gut ist dazusein. Oder ist auch dieses Gutsein in den Augen des Schöpfers noch widerrufbar, da die Menschheit als »*massa damnata*« aus jedem Gutsein herausgefallen ist – sich aus jedem Gutsein ausgeschlossen hat?

Von Augustinus bis zur Reformation und weit darüber hinaus entfaltet diese tiefe Unsicherheit ihre irritierende Kraft. Die abgründige Unheilserfahrung, nach der der Mensch sein Gutwerdenkönnen unmöglich gemacht hat, macht die kirchliche Erbsündenlehre für die Reformatoren zur existenziellen Wirklichkeit – und zur Nötigung, die menschliche Wirklichkeit neu zu denken. *Eberhard Jüngel* hat nachgezeichnet, wie Luthers Rechtfertigungslehre die herkömmliche Ontologie als illusionär entlarvt. Seinsdenken war Verwirklichungsdenken: In der gegebenen Wirklichkeit liegen die Ressourcen zum »Mehr-und-besser-Werden«. Wer sie nutzt, verwirklicht sich selbst und die Werke, die ihm aufgrund dessen, was er ist, möglich sind. Nun aber hat sich – so Jüngels Lutherdeutung – der Mensch von Grund auf unmöglich gemacht und damit all das unmöglich gemacht, was die Güte seines Lebens und seiner Welt ausmachen könnte. Was ihn allein retten kann, das ist die ihm in der Predigt des Gesetzes zugemutete Einsicht, dass seine Wirklichkeit sich in der Bewegung der Unmöglichkeit erschöpft; das ist entscheidend die in der Predigt des

Evangeliums gründende Glaubensgewissheit, in dieser Situation mit den Möglichkeiten der göttlichen Liebe beschenkt zu sein, die noch im Tod – dem definitiven Ende des Menschen unmöglichen – das neue Leben der von Gott ohne Verdienst Gerechtfertigten zu erwecken vermag.<sup>3</sup>

Die reformatorische Rechtfertigungslehre bringt die Grundintention der augustini-schen Gnadenlehre neu zur Geltung: Allein durch die Gnade – *sola gratia* – kann der Mensch der Heillosigkeit eines von der Sünde beherrschten Lebens entrissen werden. Als Sünder ist der Mensch zuinnerst »*cor incurvatum in se*«, das in sich verkrümmte Herz, der schlechte Baum, der keine guten Früchte bringen kann. Nur da, wo er – durch die Zusage des Evangeliums zur Liebe befreit – nicht mehr nur in und für sich selbst lebt, sondern »in Christo und seinem Nächsten«, kann er gute Früchte bringen.<sup>4</sup> Das Sündersein hat hier eine Tiefendimension, die über die einzelne Tat hinausreicht: Die Menschen sind von der Herrschaft des Bösen zuinnerst pervertiert, eingebunden in einen Machtzusammenhang, dem sie nur entrinnen können, wenn sie zuinnerst dazu befreit werden, dass sie an die Vergebung der Sünden glauben und sich der guten Herrschaft des versöhnlichen Gottes unterwerfen. Aber auch als die im Glauben Gerechtfertigten bleiben sie im Kampf mit der Herrschaft des Bösen, das sie wie eine Atmosphäre umgibt und durchdringt; bleiben sie *simul iustus et peccator*.

Diese – durchaus in der Spur des Augustinus sich haltende – »existenzielle Vertiefung« der Erbsündenlehre hat den Weg bereitet für ein Verständnis des Bösen, das dessen Macht- und Herrschaftscharakter neu entdeckte: Die Sünde herrscht in den einzelnen Verfehlungen über die sich Verfehlenden und diejenigen, an denen sie sich verfehlen. Aber in den einzelnen Verfehlungen herrscht eine destruktive Macht, die die Sünder zugleich Täter und Verstrickte sein lässt – die sich ihrer ebenso bemächtigt, wie sie sich von ihr beherrschen lassen. »*Cor incurvatum in se*« – nur das Seine suchen: Die vitale Selbstbehauptung, die alles andere für das eigene Wohlbefinden verzweckende Selbstsucht, ist als exemplarische Erfahrung dieser Macht verstanden worden, der die von ihr Beherrschten nicht einfach durch eine »freie« Wahlentscheidung entrinnen können.

#### 4 Das Böse: Wahl oder Verhängnis?

Hat der Mensch nun die Wahl, oder hat er sie nicht? Schon Augustinus war sich je länger desto deutlicher im Klaren darüber, dass der in die Sünde Geratene ihr gegenüber nicht mehr einfach so frei ist, sie in jeder neuen Entscheidungssituation zu begehen oder zu lassen. Wer sündigt, gibt dem Bösen Herrschaftsraum und Herrschaftsmacht, weil er dem Leben eine falsche Richtung und einen falschen Horizont gibt – und

3 Vgl. E. Jünger, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre, in: *ders.*, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 206–233.

4 Vgl. Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Luthers Werke in Auswahl, hg. von Otto Clemen (Bonner Ausgabe), Berlin 1967, 2–27, hierzu 21–27.

alles, was er nun zu tun sich entschließt, ihm in diesem falschen Horizont erscheint. Das Sündigen aber hat – so Augustinus – seine Urdynamik im Hochmut der puren Selbstbestimmung, der die demütige Unterwerfung unter das der Schöpfung eingeschriebene und in Christus erneuerte Gesetz Gottes verweigert und danach strebt, »vom Urgrund sich zu lösen, dem der Geist eingewurzelt sein soll, um gewissermaßen sein eigener Urgrund zu werden und zu sein.«<sup>5</sup> Der Hochmütige missachtet »die Ordnung der Naturen vom höchsten zum geringeren Sein«, wendet sich von Gott ab und liebt die »niedrigeren Dinge« in verkehrter Weise, so dass ihm das Höhere verloren geht.<sup>6</sup> Er sucht den Genuss – das um seiner selbst willen Gute und Erfreuliche –, wo nur das Gebrauchen statthaben darf: im Endlichen; und er gebraucht für andere Zwecke, was nur als das in sich Wertvolle geachtet und »genossen« werden darf: Gott.<sup>7</sup> So wird die Gottesliebe ungeordneter Selbstliebe unterworfen, in der der Mensch das Eigene »gegen die Gesetze des Schöpfungsganzen zu betreiben sich plagt.«<sup>8</sup> Das Böse gewinnt Macht, da der Selbstherrlich-Hochmütige das, was er um seiner selbst willen erstrebt, zum Höchstwert und Selbstzweck einsetzt.

Der Gedanke dieses *radikal* (wurzelnhaft) Bösen findet sich nicht nur bei Luther wieder. Er bestimmt auch noch die Praktische Philosophie wie die Religionsphilosophie *Immanuel Kants*. Bei ihm geht es allerdings nicht mehr um den sündigen Hochmut, der das von Gott gegebene Schöpfungsgesetz und die in ihm sich manifestierende, absolut gültige Werthierarchie gering schätzt, sondern um eine Weise menschlicher Selbstbestimmung. Böse ist die Tat, die aus einem falsch gewählten Warumwillen der Tat entspringt. Der Mensch *macht sich* zur Wirklichkeit des Bösen<sup>9</sup>, indem er das, was nach dem Urteil der reinen praktischen Vernunft um seiner selbst willen gewählt werden muss, weil es kategorisch (in jeder denkbaren Situation und für jeden Wählenden) pflichtgemäß ist, dem unterordnet, was nur gewählt werden dürfte, wenn es mit dem Vernünftig-Verpflichtenden nicht kollidiert. Das Böse resultiert also aus einer Verkehrung der Maximen, in der der Mensch »die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht«<sup>10</sup>.

Aber ist die Wurzel des Bösen nur die verkehrte Selbstbestimmung, in der der Mensch sich von der Selbstliebe statt vom moralischen Gesetz bestimmen lässt? Für Kant ist klar: Der Mensch wird böse, da er das pflichtgemäß Gewollte nicht bedingungslos will, sondern die Selbstliebe zur ersten Bedingung seines Wollens macht. Dieses Böse »ist *radikal*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt.«<sup>11</sup> Es ist aber – wie Kant ein-

5 De civitate Dei XIV, 13.

6 Vgl. ebd., XII, 8.

7 Vgl. ebd., XI, 25.

8 Ebd., XII, 9.

9 Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Textausgabe Bd. VI, 31.

10 Ebd., 36.

11 Ebd., 37.

räumt – ein Hang »zum Bösen in der menschlichen Natur«<sup>12</sup> und als solcher »durch menschliche Kräfte nicht zu *vertilgen*, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann; gleichwohl aber muss er zu *überwiegen* möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.«<sup>13</sup>

Der Mensch wird von seiner praktischen Vernunft auf das angesprochen, was er zu leisten hat: Es wird ihm kein Wissen darüber erschlossen, woher der Widerstand der Natur gegen das pflichtgemäße Sollen kommt, ob und wie er ihn »überwiegen« kann und ob er sich dazu eines gnadenhaften Beistands erfreuen darf. »Wie es möglich sei, dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?«<sup>14</sup> Diese konsequente *Moralisierung des Bösen* behält ein Überhangproblem: Kant spricht abstrakt von einem natürlichen Hang zum Bösen und von der Möglichkeit des Menschen, ihn durch moralische Selbstbestimmung zu beherrschen. Wissen muss der Mensch nur, *dass* er dies vermag, nicht *was* es um diesen Hang ist und *wie* der Mensch die Kraft findet, ihn zu beherrschen. Das übersteigt »alle unsere Begriffe«; so übersteigt auch der Natur-Charakter bzw. die geschichtlich-gesellschaftliche Realität der Macht, die sich im Hang zum Bösen zeigt, alle Begriffe, derer Kants praktische Philosophie sich bedienen kann. Das ist in den Reaktionen auf und den Anknüpfungen an Kants Religionsschrift als unbefriedigend empfunden worden. So hat etwa *Friedrich Wilhelm Josef Schelling* Kants Lehre vom radikal Bösen in einer geradezu »genetischen Theorie« der Freiheit neu zu fassen versucht.

## 5 Selbstbehauptung: das Böse par excellence?

Nach Schelling geschieht das Böse nicht grund-los, wie auch die Freiheit selbst nicht grund-los ist. Freisein bzw. *Frei-Werden* bedeutet vielmehr: Aneignung des »dunklen«, naturhaften Selbstbehauptungs-Willens – des Grundes – zum sittlich verantworteten Willen, zum Wollen des Geistes bzw. der Liebe. Die Verbindung des vernunftgemäß Sittlichen mit dem »vernunftlosen« Selbstbehauptungs-Willen erweist sich nach Schelling als »ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist.«<sup>15</sup> Die Aufhellung oder Einbindung des »finstern Princips« in

12 Ebd., 28.

13 Ebd., 37.

14 Ebd., 44f.

15 *F.W.J. Schelling*, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit ..., a.a.O., 325.



das »Licht« vernünftig freier Selbstbestimmung ist nur als Religion, als *Rückbindung* an das bzw. durch das Göttliche möglich und denkbar.<sup>16</sup>

Der von Augustinus mit überzogenen Argumenten ausgeschaltete Dualismus wird hier *eingebunden* als die »religiös« zu überwindende bzw. zu gestaltende Spannung zwischen dem besonderen Willen zur Selbstsetzung und Selbstbehauptung und dem Allgemeinwillen der Liebe, der nichts will, was nicht nach den Kriterien der Vernunft als allgemein gültig gerechtfertigt werden kann. Es sei dahingestellt, ob dieser Begriff des Allgemeinwillens mit dem Wollen der Liebe gleichgesetzt werden darf. Die Spitze des Arguments ist ja diese: Das Böse setzt sich gegen die sittliche Selbstbestimmung durch, wo Selbstbehauptung nicht mehr eingebunden ist in das Wollen des für alle und speziell für die von je meinem Handeln betroffenen Anderen Gute, wo es sich verselbstständigt und zu einem Konkurrenzkampf der »besonderen Willen« führt. Deutlicher als in Kants Lehre vom »radikal Bösen« tritt in Schellings Vorstellung des »finstern Princips« die Unausweichlichkeit wie auch die Legitimität natürlicher Selbstbehauptung hervor. Deutlicher auch wird die sittliche Aufgabe konkretisiert: Einbindung (Relativierung), nicht Unterdrückung des Selbstbehauptungswillens.

Dass gerade die Unterdrückung des Selbstbehauptungswillens den Menschen böse macht, da er sich hier durch destruktive Aggression zu verschaffen sucht, was ihm in sozial-kooperativen Handlungsmustern nicht erreichbar scheint, das ist seit Nietzsche und Freud die geradezu selbstverständliche Voraussetzung der Moralkritik bzw. der Kritik an einem moralisierten Christentum. Moral selbst wird destruktiv – wenn man will: böse –, da sie dem Lebenswillen widerspricht und den Menschen so des einzigen Gutes beraubt, dem zu dienen und an dem teilzuhaben er als endlicher Mensch herausfordert ist: dem ungezähmt starken, vital kraftvollen, für die Steigerung der Lebenskraft sich hingebenden Leben. Letztlich aber ist die Qualifikation als gut oder böse hier selbst nur eine Frage der Definitionsmacht. Das »sogenannte Böse«<sup>17</sup> geht auf die Fähigkeit konkreter Gruppen und Bewegungen – etwa des Christentums – zurück, Delegitimationen und Diskriminierungen sozial in Geltung zu setzen.

Nietzsche »liegt nur an den *Motiven* der Menschen«.<sup>18</sup> So kommt er zunächst zu der ja auch bei Schelling begegnenden These, alle »bösen Eigenschaften« gingen auf den »Erhaltungstrieb des Einzelnen zurück, der doch gewiss nicht böse ist«.<sup>19</sup> Aber seine Motiv-Analyse greift weiter. Die Privilegierung eines sittlichen Allgemeinwillens ist ebenfalls von diesem Erhaltungs- bzw. Selbstbehauptungstrieb hervorgebracht: Der sittliche Wille soll den Schwachen gegen die rücksichtslos gelebte Stärke der Vornehmen Lebensmöglichkeiten sichern. Im sittlichen Willen werden deshalb alle Werte privilegiert, die den Schwachen Schutz gewäh-

16 Vgl. ebd., 336.

17 Vgl. das Stichwort gebende Werk von Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1964.

18 Nachgelassene Fragmente Sommer 1876, KSA 8, 300.

19 Ebd., 377.

ren, ihre Unterlegenheit sittlich aufwerten und den Starken ein schlechtes Gewissen über ihre Rücksichtslosigkeit einflößen. Die Idealisierung der unegoistischen Regungen ist »auf egoistische zurückzuführen«; sie dient der Selbstbehauptung derer, die sich gegen die »Egoistisch«-Lebens-tüchtigen nur so behaupten können.<sup>20</sup>

## 6 Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse: eine Frage der Definitionsmacht?

Nietzsches philosophisch-psychologische »Dekonstruktion« des sittlichen Bewusstseins hat Schule gemacht. Die Selbstverständlichkeit, mit der gut und böse gemeinhin unterschieden werden, erscheint in der Perspektive solcher Dekonstruktion als von tragenden, aber weithin tabuisierten und deshalb kritisch zu würdigenden Motiven hervorgebracht. Nietzsche selbst kontrastiert die herkömmlichen Wertungen der Sklavenmoral mit einer »Herrenmoral«, in der das in der Sklavenmoral Böse – der »rücksichtslose« Einsatz für die Steigerung des Lebens, der »Wille zur Macht« – als die eigentliche Herausforderung und das von der Sklavenmoral anempfohlene Gute als Sabotage am »aufsteigenden« Leben erscheint. Ist es also nur eine Frage der in gesellschaftlichen Definitionsprozessen durchgesetzten oder sich durchsetzenden normativen Perspektiven, was als gut und was als böse anzusehen, was deshalb als verwerflich zu sanktionieren und als um eines guten Lebens willen anzustreben wäre? Dass die Definitions- und Sanktionsprozesse nicht einfach durch den Rückbezug auf »metaphysische Letztbegründungen« objektiv legitimiert werden können, sondern eben auch historisch kontingent bleiben, ist das Eine. Das bedeutet allerdings nicht notwendigerweise – und das wäre das Andere –, dass es keine gute Argumente dafür geben kann, das Gute gut und das Böse böse zu nennen und die zu Grunde liegende Unterscheidung wie die aus ihr resultierenden elementaren Wertungen als unabweisbar verbindlich anzusehen.

Jacques Derrida, der »Vordenker« des De-Konstruktivismus, gibt hier selbst einen Hinweis, der sich auf den *Vorgang Gerechtigkeit* bezieht und Ausgangspunkt für Argumentationen sein könnte, Gutes mit guten Gründe gut und Böses mit guten, ja unabweisbaren Gründen böse zu nennen. In einer Überlegung zur Legitimierung der »Gesetzeskraft« fällt die Bemerkung: »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit«.<sup>21</sup> Dekonstruktion zielt ja ab auf die Aufdeckung der Tendenzen und Mechanismen, in denen von einem gesetzten »Sinnzentrum« aus vieles oder gar alles andere als diesem Sinn dienend in Anspruch genommen wird – in denen dem als Element der Sinngeripherie Gesetzten die Ungerechtigkeit

20 Vgl. ebd., 358.

21 J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*; dt. Frankfurt a.M. 1991, 30.

widerfährt, nicht als es selbst, sondern eben nur als Mittel zum Zweck zur Geltung kommen zu dürfen. Gerechtigkeit wäre – hier wendet sich der Gedanke entschieden gegen Nietzsches Apologie des starken und anderes für sich rücksichtslos gebrauchenden Lebens – die Fluchtlinie des Dekonstruierens, weil im Begriff der Gerechtigkeit das Ideal einer umfassenden Würdigung gedacht wäre: als Grenzbegriff, als zukünftige Realität, auf die hin alle kritische Praxis der Gerechtigkeit unterwegs ist, ohne sie jemals erreichen.

Erscheint damit nicht im Horizont der alle Unterscheidungen dekonstruierenden Kritik eine unabdingbare Grundunterscheidung: die zwischen gerecht und ungerecht, die – würde sie radikal genommen – die zwischen gut und böse ist? Erscheint sie nicht in einem Horizont, der die Praxis der Gerechtigkeit als einbezogen und rückgebunden in eine Bewegung erahnen lässt, die gegen das »radikal Böse« der Ungerechtigkeit zur Geltung zu bringen wäre? Die Frage nach der Rückbindung stellt sich hier aber nicht mehr als die nach der Herkunft, sondern als die nach der Zukunft des Bösen, nach einer Zukunft, in der es überwunden, in der der Hunger nach Gerechtigkeit gestillt wäre.

Radikal genommen ist das Böse die perspektivische Ungerechtigkeit, die das in der jeweiligen Perspektive als bloßes Mittel zum Zweck in Anspruch Genommene nicht sein lässt, was es in sich und für sich selbst ist; die Reduzierung der schöpfungsgemäßen Gutheit und Schönheit des Menschen auf das Gutsein für einen Zweck, der ihm ohne Rücksicht auf seine Hoffnungen und Intentionen auferlegt wäre. Wer seine Ziele durchsetzt ohne Rücksicht darauf, ob und wie sein Handeln den von ihm Betroffenen zugute kommt oder schadet, der handelt radikal böse; Prozesse und Strukturen, in denen sich ein System- oder Strukturzweck durchsetzt und durchsetzen soll ohne Würdigung der von solchen Prozessen oder Strukturen Erfassten, sind ungerecht.<sup>22</sup> Biblische Religion klagt Gerechtigkeit und die Würdigung der Entwürdigten gegen die Sünder und ihre »Gesetzlosigkeit«, aber auch gegen die Ungerechtigkeit des Lebens selbst ein. Und sie setzt darauf, dass diese Klage auch da nicht ungehört bleibt, wo sie hier und jetzt »zwecklos« ist.

*Jürgen Werbick*, Dr. theol. ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

22 Diese Überlegungen habe ich genauer ausgearbeitet und auch biblisch begründet in meinem Aufsatz: Die biblische Rede von Sünde und Erlösung im Horizont der Grunderfahrungen des modernen Menschen, in: *H. Frankemölle* (Hg.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1996, 164–184, hierzu 174ff.