

»... erlöse uns von dem Bösen«

Das Böse als eine Kategorie der politischen Ethik

VOLKER STÜMKE

So selbstverständlich uns Christen die letzte Bitte des Vaterunsers ist, so fraglich ist ihre Aussage für viele Zeitgenossen, vor allem, wenn man politisch denkt und nicht nur persönliche Erfahrungen reflektiert: Gibt es das Böse in der Welt? Woran können wir es erkennen? Und wie sollen wir uns zu ihm verhalten? Diese Fragen waren für Martin Luther klar zu beantworten. Für ihn war das Böse personifiziert als Teufel real erfahrbar: »Die Welt ist voller Teufel, und wie wir täglich vor Augen sehen, sind unter den Bauern, Bürgern, Adel, Herren und Fürsten so viele böse mutwillige Buben, die zu Stehlen, Rauben, Lügen, Betrügen, Krieg, Schaden, Unglück Lust haben, dass es mit menschlicher Vernunft und Macht nicht möglich wäre, auch nur einen Tag Frieden zu haben und Regiment oder Obrigkeit zu erhalten, wenn Gott hier nicht mit aller Gewalt steuerte, hülfe und dem Teufel wehrte«¹. Nicht nur geistliche Kapazitäten wie den Papst, die Schwärmer und Andreas Karlstadt hat er als teuflisch bezeichnet², weil sie den wahren Glauben bekämpfen. Auch weltliche Figuren wie die deutschen Papisten, die einen Krieg anfangen wollten, angreifende Türken, mordlüsterne Landsknechte, falsche Juristen und selbst Pestkranke, die mit Absicht die Ansteckung der Mitbürger von Breslau bewirken wollten, sind von Luther so tituliert worden³, denn auch im weltlichen Regiment richtet der Teufel Unheil an.

¹ WA 31/I, 78, 31–79, 19 (Scholien zum 118. Psalm. Das schöne Confitemini von 1529). Alle Lutherzitate sind in modernes Deutsch übertragen worden. Dabei habe ich auf die Luther-Ausgaben von Kurt Aland (Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl. 10 Bände, hg. v. KURT ALAND, Göttingen seit 1969) und Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling (Martin Luther. Ausgewählte Schriften. 6 Bände, hg. v. KARIN BORNKAMM und GERHARD EBELING, Frankfurt/Main 1982) zurückgegriffen.

² Vgl. zum Papst als »Teufel zu Rom« WA 6, 411, 20 (An den christlichen Adel deutscher Nation von 1520), zu den Schwärmern vgl. WA 30/I, 220, 4ff (Der große Katechismus von 1529) und zu Karlstadt WA 18, 139, 9–12 (Wider die himmlischen Propheten von 1525).

³ Vgl. zu den papistischen Kriegstreibern WA 30/III, 290, 30–34 und 299, 5–7 (Warnung an seine lieben Deutschen von 1530), zu den Türken WA 30/II, 116, 26–28 (Vom Krieg wider die Türken von 1529), zu den Landsknechten WA 19, 659, 30f (Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können von 1526), zu den Juristen WA 30/II, 559, 2–4 (Eine Predigt, dass man Kinder zur Schule halten solle von 1530) und zu den Pestkranken WA 23, 368, 1f (Ob man vor dem Sterben fliehen möge von 1527).

Der irdische Kampf gegen das teuflisch Böse hat für Luther, seiner Zweiregimentenlehre entsprechend, eine geistliche und eine weltliche Dimension⁴; Gebet und Sündenbekenntnis sind unabdingbar, aber auch politische Maßnahmen sind erforderlich. Umfasst werden diese menschlichen Aktionen von Gottes Handeln, das uns schon jetzt vor den ständigen Angriffen behütet, aber erst eschatologisch zu einer endgültigen Erlösung von dem Bösen führen wird – wie Luther im *Großen Katechismus* bei der Auslegung der letzten Vaterunser-Bitte formuliert: »Denn der Teufel, weil er nicht allein ein Lügner, sondern auch ein Totschläger ist, trachtet ohne Unterlass auch nach unserem Leben und kühlet sein Mütlein, wo er uns zu Unfall und Schaden am Leib bringen kann. [...] Darum haben wir auf Erden nichts zu tun, als ohne Unterlass wider diesen Hauptfeind zu bitten. Denn wo uns Gott nicht erhielte, wären wir keine Stunde vor ihm sicher«⁵.

Gegenwärtig bereiten Luthers Empfehlungen im Umgang mit dem Bösen weniger Schwierigkeiten als sein – dem mittelalterlichen Weltbild entsprechendes – unbefangenes Reden vom Bösen als einer weltlichen Realität: Gibt es das Böse, so dass wir Gott um Erlösung aus dessen Unheilssphäre bitten können? Dementsprechend soll im Folgenden geprüft werden, ob und wie man heute noch mit Luther vom Bösen als einer real bezeugenden Macht sprechen kann. Dabei konzentriere ich mich auf das Böse, wie es in der Welt der Politik vorkommt. Mein Bezugspunkt ist näherhin nicht die politikwissenschaftliche Theorie, weder der Hobbes'sche Leviathan als Herrscher noch das kantische »Volk von Teufeln«, das sich für eine Staatsgründung nur vernünftig verhalten müsste, werden rezipiert⁶. Vielmehr möchte ich die Rede vom Bösen als einer politischen Wirklichkeit untersuchen. Folgende drei Beispiele können verdeutlichen, was unter dem Stichwort des Bösen kritisch zu analysieren ist:

⁴ Vgl. WA 30/II, 116, 23f (Vom Kriege wider die Türken von 1529): Sowohl »Christianus« wie der »Kaiser Karolus« müssen gegen die angreifenden Türken aufgeboden werden. Grundsätzlich formuliert Luther seine Einsicht WA 11, 251, 15–18: »Darum hat Gott zwei Regimenter verordnet: das geistliche, welches Christen und fromme Leute macht durch den heiligen Geist, unter Christus, und das weltliche, das den Unchristen und Bösen wehrt, dass sie äußerlich Frieden halten und still sein müssen, ob sie wollen oder nicht« (Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei von 1523).

⁵ WA 30/I, 210, 32–211, 2 und 211, 4–7 (Der große Katechismus von 1529). Vgl. auch ebd. 187, 6–10: »Und endlich [ist Christus] gen Himmel gefahren und [hat] das Regiment genommen zur Rechten des Vaters, dass ihm Teufel und alle Gewalt untertan sein und zu Füßen liegen muss, so lange bis er uns endlich am jüngsten Tage ganz scheidet und sondere von der bösen Welt, Teufel, Tod, Sünde, usw.«.

⁶ Einen diesbezüglichen Überblick bietet TOBIAS BLANKE, *Das Böse in der politischen Theorie. Die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen*, Bielefeld 2006. Immanuel Kants Rede vom »Volk von Teufeln« findet sich in seiner Schrift »Zum ewigen Frieden«, 2. Auflage Königsberg 1796, 61 (zitiert nach: Werke in zehn Bänden, hg. v. WILHELM WEISCHEDL, 5. Auflage Darmstadt 1983, Band IX, 224).

1. Chinesische Politiker haben im März 2008 angesichts der Unruhen in Tibet den Dalai Lama als »Teufel mit dem Gesicht eines Menschen, aber mit dem Herzen einer Bestie« bezeichnet und damit jede Verhandlung mit ihm abgelehnt⁷.

2. Der US-amerikanische Präsident George Bush hat in seiner jährlichen Rede zur Lage der Nation vor dem amerikanischen Kongress am 29. Januar 2002 mit Blick auf Iran, Irak und Nordkorea von einer Achse des Bösen (*axis of evil*) gesprochen, die den Weltfrieden massiv gefährde und zudem die USA mit Massenvernichtungswaffen bedrohe⁸.

3. Der kanadische General Roméo Dallaire behauptete, er habe als Truppenkommandeur und Chefmilitärbeobachter der Vereinten Nationen 1994 in Ruanda dem Teufel die Hand gegeben⁹.

Was sollen wir dazu aus der Perspektive evangelischer Ethik sagen? Ist es heute noch theologisch angemessen, konkrete Personen oder Personengruppen als *böse* zu bezeichnen, wie Luther es getan hat? Welche Kennzeichen des Bösen kann christliche Ethik namhaft machen, um solche Titulierung auf ihre Angemessenheit kritisch prüfen zu können? Und impliziert diese Bezeichnung bestimmte Reaktionen? Die folgende Antwort auf diese Fragen gliedert sich in drei Schritte. Zuerst soll das Phänomen des Bösen analysiert werden: Was ist gemeint, wenn im politischen Kontext vom Bösen oder vom Teufel gesprochen wird? Was verbinden wir mit dem Bösen und was intendieren wir mit solcher Redeweise? Der zweite und der dritte Schritt beschäftigen sich mit der Wirklichkeit des Bösen – und das ist Hannah Arendt folgend nicht nur eine Frage des Umgangs mit real Bösem, sondern zuvor eine Frage nach der Urteilskraft, also dem Vermögen, Böses identifizieren zu können¹⁰. Dementsprechend wird der zweite Schritt die Erkennbarkeit des Bösen thematisieren, wäh-

⁷ Nähere Informationen bspw. im Internet bei »spiegel online« vom 19. März 2008 (zu finden unter www.spiegel.de/politik/ausland). Dort wird das Zitat Zhang Qingli, dem Sekretär der kommunistischen Partei in Tibet zugeschrieben.

⁸ Die Rede findet sich im Internet unter: www.cnn.com/2002/ALLPOLITICS/01/29/bush.speeches.txt. Der amerikanische Präsident verband diese Äußerung mit einer konkreten Kriegsdrohung: Zugleich stand diese Rede im Kontext des Terroranschlags vom 11. September 2001 und der Suche der USA nach den Verantwortlichen.

⁹ Vgl. ROMÉO DALLAIRE, Handschlag mit dem Teufel. Die Mitschuld der Weltgemeinschaft am Völkermord in Ruanda, Frankfurt/Main 2005. Weitere Literatur zu Ruanda ist verzeichnet bei ALISON DES FORGES, Kein Zeuge darf überleben. Der Genozid in Ruanda, Hamburg 2002, 909–921. Die zugänglichen Berichte und Dokumente der Vereinten Nationen sind aufgelistet bei LINDA MELVERN, Ruanda. Der Völkermord und die Beteiligung der westlichen Welt, Kreuzlingen/München 2004, 355–358.

¹⁰ Vgl. HANNAH ARENDT, Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, aus dem Nachlaß hg. v. JEROME KOHN, München 2006, 137 ff. Weiterführend dazu: REGINE MUNZ, Banalität des Bösen – Erzählen vom Bösen. Der Beitrag Hannah Arendts, in: HELGA KUHLMANN, STEFANIE SCHÄFER-BOSSERT (Hg.), Hat das Böse ein Geschlecht? Theologische und religionswissenschaftliche Verhältnisbestimmungen, Stuttgart 2006, 109–117.

rend Ratschläge für den Umgang mit dem identifizierten Bösen in der Politik an dritter Stelle stehen werden.

Zuvor sollen noch zwei grundlegende Einwände gegen diese Fragestellung zurückgewiesen und damit mein Verständnis politischer Ethik zumindest ansatzweise verdeutlicht werden. Der erste Protest kommt aus dem Bereich der Politik und lautet: Das Böse sei kein Thema der Politik, sondern bestenfalls eine rhetorische Figur, die dazu diene, eigene Interessen besser zu verkaufen, also Mehrheiten für eine bestimmte Überzeugung zu finden oder die eigene Klientel zu befriedigen. Und es sei natürlich, dass es Interessengegensätze gebe. Nun spricht schon die Beobachtung, dass zumindest im europäischen Kontext mit dem Bösen sehr zurückhaltend und nur in drastischen Fällen argumentiert wird, dafür, dass diese Redeweise bewusst eingesetzt wird. Augenscheinlich gibt es einen Konsens, dass die Bezeichnung politischer Gegner als böse nur in solchen Ausnahmefällen angemessen ist; weitaus häufiger spricht man von Konkurrenten, Gegnern oder Feinden. Damit stellt sich aber die Frage nach den Kriterien, die für oder gegen die Angemessenheit solcher rhetorischer Figuren spricht. Und da die Verwendung dieser Redeweise bewusst geschieht, es also um eine Handlung geht, die zurechenbar (freiwillig und vernünftig – im Sinne von bewusst) ist, handelt es sich um ethisch relevante Kriterien. Folglich wird die behauptete Naturalisierung des Bösen zu Interessengegensätzen der pointierten Rede vom Bösen in der Politik nicht gerecht; vielmehr gilt: Wer vom Bösen redet, muss sich auch bei seiner Rede behaften und nach der Angemessenheit der Wortwahl fragen lassen.

Aber, so assistiert nunmehr der zweite Einwand, damit gehöre diese kritische Analyse in den Bereich des Weltlichen und nicht in den Bereich des Geistlichen, falle also nicht in die Zuständigkeit der Theologie, sondern der praktischen Philosophie. Der Beitrag der Theologie solle sich darauf beschränken, diese Trennung der beiden Regimente anzusagen. Doch diese Argumentation wird zum einen der Zweiregimentenlehre nicht gerecht. Luther hat sehr wohl Impulse für die Politik formuliert, aber eben als Impulse und nicht als Gesetz oder Evangelium¹¹. Die beiden Regimente werden von ihm also unterschieden, aber nicht getrennt. Und ebenso lebt der Christ Luthers Berufsethik folgend nicht nur im geistlichen Regiment, sondern auch – und zwar als Christ – im weltlichen Regiment¹². Zum anderen bedenkt dieser theologische Einwand nicht, dass die Rede vom Bösen sich keineswegs so eindeutig und ausschließlich auf weltlichem Terrain bewegt. Das Böse ist für die Bibel wie für Luther ein Thema sowohl der Moral wie der Gottes-

¹¹ Vgl. HERMANN KUNST, *Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens*, Stuttgart 1976.

¹² Vgl. dazu VOLKER STÜMKE, *Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik*, Stuttgart 2007, 154–195.

lehre¹³. Folglich ist die evangelische Theologie in zweifacher Hinsicht gefordert, sowohl ihre ethische wie ihre theologische Fachexpertise sind gefragt, wenn die Rede vom Bösen in der Politik untersucht wird.

1. Das Phänomen des Bösen

In diesem ersten Schritt soll geklärt werden, was mit der Rede vom Bösen im Bereich der Politik gemeint und intendiert ist; der Ausdruck »Phänomen« wird also unspezifisch verwendet. Weil Politik unbeschadet aller Näherbestimmungen immer das bewusste Handeln von Menschen und Institutionen meint, ist der Begriff des Bösen entsprechend ethisch geprägt. Böse meint hier also der traditionellen Begrifflichkeit folgend das *malum morale*, nicht hingegen das *malum naturale* oder das *malum metaphysicum*; es geht um Verbrechen, nicht um Naturkatastrophen oder die menschliche Konstitution¹⁴.

Dieser Begriff des Bösen hat zwei Ausprägungen. Zum einen handelt es sich um ein Wertwort, das eine absolute, allgemein verbindliche Beurteilung zur Sprache bringt. Böse ist also kein natürlicher Sachverhalt, sondern eine menschliche Bewertung. Näherhin ist *böse* das Gegenteil von *gut*¹⁵. Beide Begriffe bewerten als Adjektiv oder Adverb eine Handlung, einen Sachverhalt oder auch eine Person; wobei *gut* eine zustimmende, *böse* hingegen eine ablehnende Beurteilung aussagt. Diese Eigenschaft des pejorativen Wertwortes teilt *böse* mit vielen anderen Begriffen wie schlecht, falsch oder sinnlos. Das spezifische Merkmal von *böse* innerhalb dieser Klasse von Wertworten besteht darin, dass es eine absolute Wertung zum Ausdruck bringen kann – im Unterschied insbesondere zum Begriff »schlecht«, der immer relativ verwendet wird¹⁶. Sprachanalytisch differenziert man zwischen einer attributiven oder unecht prädikativen Stellung einerseits und einer echt prädikativen Stellung andererseits¹⁷. Die Bewertung »schlecht« bezieht sich dabei immer auf einen

¹³ Vgl. EGON BRANDENBURGER, Das Böse. Eine biblisch-theologische Studie, Zürich 1986, 11–20.

¹⁴ Dass aus philosophischer Sicht das *malum naturale* nicht gleichermaßen als böse bezeichnet werden sollte wie das *malum morale*, sondern eher als »schlecht« oder »Übel«, entfaltet ANNEMARIE PIEPER, Das Böse – Verhängnis oder Schuld? Philosophische Annäherungen, in: UNION EVANGELISCHER KIRCHEN IN DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), Leben im Schatten des Bösen. Gespräche zu einer ungelösten Menschheitsfrage. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom, Neukirchen-Vluyn 2004, 9–25, 14 f.

¹⁵ Vgl. ANNEMARIE PIEPER, Gut und Böse, 2. Auflage München 2002, 11–17. Die grundlegende Analyse der Wertworte stammt von RICHARD M. HARE, Die Sprache der Moral, Frankfurt/Main 1972.

¹⁶ Vgl. CHRISTIAN THIES, Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt 2004, 124–137.

¹⁷ Vgl. FRIEDO RICKEN, Allgemeine Ethik, 3. erweiterte und überarbeitete Auflage Stuttgart 1998, 62ff und ERNST TUGENDHAT, Vorlesungen über Ethik, 3. Auflage Frankfurt/Main 1995, 49 ff.

Maßstab, der veränderlich sein kann. Je strenger der Maßstab, je höher also die Anforderungen, desto schlechter sind beispielsweise meine Englischkenntnisse.

Im Gegensatz zu dieser Relativität, dem Rückbezug auf einen Maßstab, bringt das Wort *böse* eine absolute Geltung beanspruchende Bewertung zur Sprache. Was in diesem Sinne als böse bezeichnet wird, entzieht sich der relativierenden Anpassung an einen diskutablen Maßstab, es ist, wie Wolf Krötke festhält, »unüberbietbar böse«¹⁸. Der Anwendungsbereich wird damit eingeschränkt, nur Personen und deren Handlungen können böse sein. Wir bewegen uns folglich im Bereich der Ethik, der Wissenschaft von der Bewertung menschlichen Handelns¹⁹. Böse bewertet eine Handlung oder eine Person pejorativ mit dem Anspruch, dass diese Bewertung allgemein gültig ist und nicht relativiert werden kann. Genau so ist vom Bösen in der Politik die Rede. Wer von einer »Achse des Bösen« spricht, bringt zum Ausdruck, dass es zu dem so titulierten Personenkreis keine unterschiedlichen Einstellungen geben dürfe. Eine »Achse des Bösen« könne keine Entschuldigung ihrer Taten, sondern nur eine kompromisslose Ablehnung erwarten: Mit dem Teufel führt man keine Verhandlungen – und genau das hat auch alle Welt darunter verstanden, ganz gleich, ob man dem inhaltlich zugestimmt oder dagegen laut oder leise protestiert hat. Sowohl der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit dieser Bewertung wie die daraus resultierende Legitimation des eigenen massiven Vorgehens gegen das Böse ist mit dieser Rede intendiert worden – und genau diese Intention wurde auch weltweit erkannt, indem sie akzeptiert oder vehement zurückgewiesen wurde²⁰. Die Rede vom Bösen im ethischen Kontext ist also begrifflich unproblematisch – aber damit ist natürlich keineswegs gesagt, dass auch die konkreten Urteile unstrittig seien.

¹⁸ WOLF KRÖTKE, Das Böse als Absurdes. Theologische Zuspitzungen, in: Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), aaO. (s. Anm. 14), 63–81, 66.

¹⁹ Vgl. dazu auch LUDWIG WITTGENSTEIN, Vortrag über Ethik, in: DERS., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Frankfurt/Main 1989, 9–19. Allerdings ist die Behauptung Wittgensteins, dass nur die absolute Verwendung der Wertworte in den Bereich der Ethik gehöre, weil alle relativen Bewertungen sich auf Fakten zurückführen ließen (vgl. ebd. 11f), überzogen.

²⁰ Am Ende seiner Rede zur Lage der Nation von 2002 formuliert George Bush sehr klar, dass es das Böse gebe und es bekämpft werden müsse (»Evil is real and it must be opposed« – zitiert nach s. Anm. 8). Ebenso hat der chinesische Politiker Zhang Qingli die Rede vom »Teufel mit dem Gesicht eines Menschen« als Kampfansage verstanden. Er behauptete: »Wir befinden uns jetzt in einer heftigen Blut- und Feuer-Schlacht mit der Clique des Dalai Lama, einem Kampf auf Leben und Tod zwischen uns und dem Feind« (zitiert nach s. Anm. 7). Und auch für Roméo Dallaire war evident, dass die Weltgemeinschaft versagt habe, weil sie das Wüten der dämonischen Kräfte in Ruanda nicht durch energisches (militärisches) Eingreifen rechtzeitig gestoppt habe: Wer dem Bösen nicht mit allen möglichen Mitteln Einhalt gebietet, habe versagt und werde sich dafür nicht rechtfertigen können; vgl. ROMÉO DALLAIRE, Handschlag mit dem Teufel. Die Mitschuld der Weltgemeinschaft am Völkermord in Ruanda, Frankfurt/Main 2005, 18, 28f und vor allem 580–586.

Es gibt noch eine zweite Verwendung des Wortes »böse«: die substantivische Rede vom Bösen als einer eigenen Macht²¹. Damit wird der Behauptung Ausdruck verliehen, dass es das Böse faktisch gibt. Während »böse« als absolutes Wertwort in der begrifflichen Sphäre anzusiedeln ist, geht es nun um das Böse, mit dem eine reale Macht oder Kraft bezeichnet wird – und zwar nicht als Naturereignis, sondern ausgeführt von Menschen, die unter Einwirkung oder auch in Zustimmung zu dieser Macht Böses bewusst oder getrieben tun. Das setzt einerseits eine Aktivität des Bösen voraus, das diese Menschen affiziert und zum bösen Tun verleitet, hält aber andererseits fest, dass der Mensch der Täter bleibt. Traditionell wurde dieses verleitende Böse unter anderem personifiziert und als Teufel bezeichnet, der den Menschen zum Bösen verführt, das Böse selbst jedoch durch Menschen vollbringen lässt – so auch, wie dargelegt, bei Luther. Und damit sind wir nicht mehr im Bereich der Ethik, sondern vielmehr der Gotteslehre, also der Theologie. Zwar besteht bei der Rede vom Teufel die Gefahr der Verharmlosung, denn in der Figur des Teufels könnte das Böse greifbar und handhabbar (wie im Kasperletheater) werden, damit aber könnten wir es lokalisieren und von uns wegschieben²². Zugleich geht vom Teufel, noch stärker jedoch vom unbegriffen bleibenden Bösen eine eigentümliche Ausstrahlung aus, weil man hier in Bereiche vordringt, die unheimlich und unzugänglich, aber zugleich machtvoll sind. Gerade das Unbegreifliche, das Sinnlose und Leben Zerstörende ist ein zentraler Bestandteil der bösen Macht – und das müsste auch für die Rede vom Teufel als dem personifiziert Bösen gelten²³: Wir dürfen vom Teufel nicht so reden, als ob wir über ihn verfügten.

²¹ Macht meint, MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Neuausgabe Frankfurt/Main 2005 (1922), 38, folgend, »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«.

²² Gegen solche personifizierende Rede vom Teufel greift die Behauptung von RUDOLF BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, 2. Auflage hg. v. EBERHARD JÜNGEL, München 1985, 15f, dass der Glaube an Geister und Dämonen erledigt sei. Denn die Personalisierung von Kräften ist ein Kennzeichen mythischen Denkens. Doch gilt auch für Bultmann, dass die »Idee der Transzendenz Gottes und des Bösen [...] immer noch bedeutungsvoll« sind (ders., *Jesus Christus und die Mythologie*; in: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Vierter Band, Tübingen 1965, 141–189, 147). So enthält die biblische Rede vom Satan eine metaphorische Wahrheit, indem sie die Erkenntnis ausdrückt, dass »das Böse, für das jeder einzelne verantwortlich ist, dennoch zu einer Macht geworden ist, die auf seltsame Art jedes Glied der menschlichen Gemeinschaft zum Sklaven macht« (ebd. 148).

²³ Vgl. dazu auch KLAUS BERGER, *Wozu ist der Teufel da?* Gütersloh 1998. Er formuliert sehr eindrücklich: »Angesichts des Grauens zerstörter Menschen ist es ziemlich gleichgültig, wie man sich die Personalität des Teufels denkt« (20). Kennzeichnend für die biblische Rede vom Teufel sei, dass sie den Teufel nicht unabhängig von seinen Taten denke. Der moderne Personbegriff, der die Person von ihren Taten unterscheide, greife hier nicht (vgl. 73f).

Weiterführende Überlegungen zur Möglichkeit, angemessen vom Teufel zu reden, haben der französische Philosoph Paul Ricœur²⁴ und der deutsche Theologe Jürgen Bründl²⁵ vorgelegt. Sie plädieren für eine metaphorische Rede vom Teufel, die weder erklären soll, woher das Böse kommt, noch den Menschen als verantwortlichen Täter in Schutz nehmen soll – anders als es bei den Genen und der Erziehung insinuiert werden kann, setzt der Teufel die menschliche Freiheit nicht außer Kraft. Aber er reduziert das Böse auch nicht auf einzelne Taten, sondern steht dafür ein, dass das Böse den Bereich der Ethik übersteigt²⁶. Und vor allem steht er gegen alle Versuche, das Böse durch Erklärungen (*»unde malum«*) zu verharmlosen. Gegen eine Personalisierung des Teufels spricht Bründl folgend schon die Beobachtung, dass der Teufel maskiert auftritt und sich eben nicht von uns auf eine klare Kontur festlegen lässt. Bründls Rekurs auf die Theatersprache soll verdeutlichen, dass der Teufel als »Symbolfigur« eine Inszenierung des Bösen vornimmt – und wir eben nur das Stück, aber nicht den Darsteller als Person erkennen können²⁷.

Näherhin kann die metaphorische Rede vom Teufel vier Aussagen veranschaulichen. Sie kann erstens deutlich machen, dass die ihm zugeschriebenen Taten eindeutig böse sind, weil sie sich von Grund auf gegen Gott, seine Ordnung und seine Liebe wenden. Zweitens steht die Rede vom Teufel dafür ein, dass die bösen Taten zwar vom Menschen begangen werden, dass aber gleichwohl der Mensch nicht in seinen bösen Taten aufgeht. Selbst der Bösewicht ist kein Unmensch – diese Grenze wird durch den Teufel markiert, der allein jenseits der Menschen als personifiziert Böses dasteht²⁸. Drittens wird das Böse vom Teufel inszeniert, die unterschiedlichen Masken fordern demnach dazu auf, zunächst über das Vorgeführte nachzudenken und nicht gleich blind dagegen anzugehen. Denn es besteht die Gefahr, dass man nicht den Teufel, sondern nur seine Werkzeuge angreift – und genau damit das böse Treiben unge-

²⁴ PAUL RICŒUR, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/Breisgau 32002.

²⁵ JÜRGEN BRÜNDL, Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels, Würzburg 2002.

²⁶ Mit Recht protestiert auch JÜNGEL, Böse – was ist das? Versuch einer theologischen Begriffsbestimmung; in: Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), aaO. (s. Anm. 14), 124–151, 126f gegen die Tendenz, das Böse auf eine Nebenfolge der Freiheit zu reduzieren und damit als ausschließlich oder vorrangig ethische Frage zu behandeln.

²⁷ BRÜNDL, aaO. (s. Anm. 26), 11.

²⁸ Damit wird der Gedankengang von KUHLMANN (Dualismen im Verhältnis von Gott und dem Bösen – eine gendertheologische Frage? In: aaO. [s. Anm 10] 31–42) aufgegriffen, den Dualismus von gut und böse zwar metaphysisch (Kampf Gottes gegen das Böse), natürlich (keine Verbrämung menschlichen Leidens) und moralisch (als Grundbegriffe ethischen Argumentierens) festzuhalten, ihn aber nicht anthropologisch zu entgrenzen. Die Projektion des Bösen auf andere Menschen wird von ihr mit Recht zurückgewiesen. Allerdings treffen die moralischen Urteile immer auch Menschen (als Handelnde), so dass der Rückgriff auf die Metapher des Teufels geeignet ist, das berechtigte Anliegen festzuhalten, ohne die ethische Bewertung faktisch zurücknehmen zu müssen.

wollt unterstützt. Viertens steht die Rede vom Teufel dafür ein, dass das Böse durch pädagogische Anstrengungen nicht völlig abgeschafft werden kann. Immer wieder kann der Mensch verführt werden. Sofern die Metapher des Teufels in diesem Sinn verstanden und nicht der Teufel materialistisch als Gegengott behauptet wird, kann sie also durchaus hilfreich sein. Sie verdeutlicht, dass dem Bösen über den Bereich des Ethischen hinaus das Merkmal einer zerstörerischen Macht zukommt. In diesem Sinn hat Dallaire seine Begegnungen mit dem Grauen in Ruanda als Handschlag mit dem Teufel bezeichnet: Es waren menschliche Hände, aber die zerstörerische Macht des Bösen war stärker als der Händedruck der Bürgerkrieger.

2. Die Erkennbarkeit des Bösen

Was die Rede vom Bösen auch im Bereich der Politik zur Sprache bringen soll, konnte recht deutlich geklärt werden. Der Streit entzündet sich aber sofort an der Frage, ob die eingangs zitierten konkreten Zuschreibungen zutreffend sind. Um angesichts dieser Kontroverse nicht nur politische Ansichten auszutauschen, müssen Kriterien des Bösen vorgestellt werden – und dazu muss geklärt werden, ob und wie das Böse als konkrete Wirklichkeit von uns erkannt und benannt werden kann. Dabei steht die Frage im Vordergrund, wie solche Erkenntnis möglich ist, ohne das Böse zugleich zu verharmlosen, indem es eingeordnet wird in andere Wahrnehmungen und unser diesbezügliches Verstehen²⁹. Auch Erklärungen des Bösen dürfen also nicht dazu führen, dass ihm die Sinnlosigkeit und Zerstörungsmacht abgesprochen, gleichsam wegerklärt wird³⁰ – eben weil es zum Bösen gehört, von uns nicht vollständig verstanden oder begrifflich beherrscht zu werden.

Dieses Anliegen bestimmt auch die Ausführungen von Ingolf Dalferth, der in jüngster Zeit drei Monographien zum Bösen vorgelegt hat³¹. Seine Antwort auf die Frage nach der Erkennbarkeit des Bösen ist sehr klar und fällt entsprechend kurz aus: »Nach Belegen für malum-Erfahrungen im menschlichen Le-

²⁹ Vgl. CHRISTOFER FREY, Das Böse minimieren oder maximieren? Evangelische Theologie und die Interessen der Aufklärung bzw. des Konservatismus, in: DERS., Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik, hg. v. PETER DABROCK und WOLFGANG MAASER, Göttingen 1998, 62–76.

³⁰ Vgl. HELMUT HOLZHEY, Das Böse. Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs, in: DERS. und JEAN-PIERRE LEYVRAZ (Hg.), Die Philosophie und das Böse. Studia philosophica 52, Bern 1993, 7–27; er betont, dass »allein schon die theoretische Form des Zugangs als solche den Diskurs des Bösen begrenzt, weil Theorie selbst dank der ihr eigenen Ordnung ‚gut ist« (24).

³¹ Vgl. INGOLF U. DALFERTH, Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig 2006; DERS., Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen, Tübingen 2006; DERS., Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008.

ben muss man nicht lange suchen: Sie liegen allerorts vor Augen«³². Dalferths Rekurs auf lebensweltliche Evidenz führt nicht zu einer Funktionalisierung des Bösen, wie sie in der Geistesgeschichte vielfach vorgetragen worden ist³³, sondern hält an der unmittelbaren Erfahrung des Sinnlosen fest, die gegen jede theoretische Verharmlosung vorgebracht wird. Soweit verdient seine Argumentation Zustimmung.

Jedoch hat Dalferths Position eine Schwäche: Er arbeitet bewusst mit einem weiten Begriff des Bösen als *Malum*, das »nicht nur die Extremformen sozio-pathischer Perversitäten, menschenverachtender Gräueltaten, widerlichster Quälereien und ekelhaftester Unmenschlichkeiten« umfasst, sondern auch das Widersinnige und Zerstörerische im alltäglichen Leben von Menschen³⁴. Dadurch wird zwar mit Recht betont, dass die Erfahrung des Bösen nicht auf politische Großereignisse beschränkt werden darf. Jedoch fällt der weiten Begrifflichkeit auch eine Pointe zum Opfer: die Tendenz im Bereich der Politik, den Begriff des Bösen eigenen Interessen dienstbar zu machen³⁵. Ist die Ver-teufung des Dalai Lama gleichermaßen evident wie diejenige Saddam Huss-eins oder der Interahamwe³⁶? Und sofern diese Evidenzen bei uns deutlich divergieren, liegt das nur an den vorgeworfenen Gräueln? Entwickeln nicht auch unsere Interessen, desgleichen die Machtkalküle der Politiker sowie unsere politischen Präferenzen eine Überzeugungskraft? Persönliche Erfahrungen von

³² DERS., *Malum*, aaO. (s. Anm 31), 14.

³³ Vgl. ANTON HÜGLI, Die Instrumentalisierungen des *Malum* in der Philosophie der Neuzeit, in: FRIEDRICH HERMANNI und PETER KOSLOWSKI (Hg.), *Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen*, München 1998, 159–183. Näherhin untergliedert er die Funktionalisierungen anhand des zentralen Bezugspunktes: Eine kosmologische Funktionalisierung nehme Leibniz vor, indem er von der bestmöglichen Welt spreche, in der das Böse durch Gutes kompensiert werde. Hegel hingegen vertrete eine geschichtsphilosophische Funktionalisierung des Bösen, das nur Etappen auf dem Weg des Geistes zu sich selbst markiere. Kant verinnerliche das Böse auf den Willen, es diene als Bedingung der Möglichkeit einer Erlösung durch Gott. Schließlich rekurriert Hügli auf Nietzsche und Poe, die eine Ästhetisierung des Bösen vorgenommen hätten, indem sie das Aus-leben des Bösen als lustvoll bezeichneten. – Gegen solche Tendenzen stellt Hügli das Schweigen als Ausdruck der Weigerung, das Böse durch eine deutende Weltbetrachtung mit Sinn zu füllen; wobei auch die Klage und der Protest Ausdrucksformen des Schweigens seien.

³⁴ DALFERTH, *Malum*, aaO. (s. Anm. 31), 13 f.

³⁵ Zwar hält Dalferth etwas später fest, dass es bei der Frage nach der Beurteilung, ob etwas böse genannt werden solle, durchaus – auch politisch relevante – Probleme gebe: »Wer hat das Recht, über das zu urteilen, was für jemanden böse ist? Und wann ist ein solches Urteil stichhaltig? Nicht jeder, der über Böses klagt, ist immer auch wirklich von Bösem betroffen, wie Eltern und Lehrer wissen. Und nicht jede, die bestreitet, dass etwas Bestimmtes in ihrem Leben böse sei, hat damit auch Recht« (86). Leider führt er diese richtigen Beobachtungen nicht weiter aus, insbesondere hat er sie eben auch nicht rückbezogen auf die Erfahrung von Bösem im Kontext von Politik.

³⁶ Die Interahamwe war eine in kleinen Gruppen organisierte Bande jugendlicher Kämpfer in Ruanda, die den Rassenhass gegen die Tutsi maßgeblich propagandistisch umsetzte und wohl auch für den Völkermord von 1994 weitgehend verantwortlich zu machen ist.

Sinnwidrigem und Zerstörerischem sind jeweils evident, unsere Wahrnehmung von Bösem in der Welt ist aber auch abhängig von unseren Interessen und Überzeugungen. Zudem verdient Beachtung, dass die in unseren Augen Bösen sich häufig selbst nicht so sehen, sondern meinen, für ihr Handeln gute Gründe vorbringen zu können³⁷.

Dieser Sachverhalt wurde mit Blick auf den Einzelnen von Walter Mostert tiefer analysiert. Er behauptet, dass wir bei der Wahrnehmung und Kritik von Bösem dazu tendieren, »uns von vornherein in der Analogie, an der Seite der unschuldigen Leidenden [zu] sehen, nicht aber der Täter«³⁸. Das könne so weit gehen, dass man sich in die Rolle des Richters verstiege und andere verurteile³⁹. Demgegenüber weist Mostert uns Menschen in die Adam-Perspektive, für die der sündige Hochmut gegen Gott kennzeichnend sei. Wir sollten also unser eigenes Involviertsein in das Böse bedenken. Für Mostert heißt dies, dass nicht die Gräueltaten in der Welt, sondern die alltäglichen Bosheiten, in die wir als Sünder verstrickt seien, unsere Beschäftigung mit dem Bösen leiten sollten. Das klingt allzu privatistisch, daher teile ich das Gegeneinander dieser Perspektiven nicht, wohl aber die Beobachtung Mosterts. Wenn Jürgen Habermas uns auffordert, angesichts der eindeutig bösen Terroranschläge vom 11. September 2001 auch selbstreflexiv zu fragen, inwiefern wir den Verbrechern Anlass geboten haben für ihren Mord, findet sich Mosterts Anliegen angemessen, nämlich ohne die falsche Disjunktion zwischen Politik und Privatheit, aber auch ohne jede Verharmlosung der Gräueltaten, in politische Ethik übersetzt⁴⁰. Weitaus wichtiger ist jedoch die Erkenntnis Mosterts, dass nicht erst unsere Bosheiten, sondern schon unsere Wahrnehmung des Bösen durch uns, unsere Sünden und unsere hochmütigen Interessen geprägt sind.

Demgegenüber hat Hannah Arendt nicht primär den Einzelnen, sondern die Gesellschaft im Blick. Angesichts der politischen Gräueltaten insbesondere des Nationalsozialismus steht sie dem Rekurs auf Evidenz skeptisch gegenüber. Sie ist davon überzeugt, dass »niemand, der seine fünf Sinne beisammen hat, weiterhin behaupten kann: Das Moralische versteht sich von selbst«⁴¹. Weder das Gewissen noch die Furcht vor ewigen Höllenstrafen hätten die Erkenntnis des

³⁷ Vgl. UWE PETERSEN, Das Böse in uns. Phänomenologie und Genealogie des Bösen, Wien 2005, 24–29. Seine kosmologische Auflösung dieser weiterführenden Beobachtung, wonach eine Vergottung des Menschen zur Einsicht in die Relativität und damit Standpunktbedingtheit des Bösen führe, sprengt allerdings den ethischen Bezugsrahmen und ist auch für politische Ethik nicht plausibel.

³⁸ WALTER MOSTERT, Über das Böse und die Gerechtigkeit Gottes, in: DERS., Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1998, 176–185, 181.

³⁹ Vgl. ANTON HÜGLI, Gibt es eine Moral des moralischen Verurteilens? In: HOLZHEY und LEYVAZ (Hg.), aaO (s. Anm. 30), 153–171.

⁴⁰ Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Glauben und Wissen, Sonderdruck Frankfurt/Main 2001. Dazu STÜMKE, Der Mehrwert der Sünde. Zur Diskussion mit Jürgen Habermas, in: Sicherheit und Frieden 21, Baden-Baden 2003, 181–191.

⁴¹ ARENDT, aaO. (s. Anm. 10) 26.

wirklichen Bösen, geschweige denn ein dem Bösen Einhalt gebietendes Handeln bewirkt. Arendt weist demnach zunächst den Rekurs auf Evidenz zurück; was gut und böse ist, verstehe sich nach Auschwitz eben nicht mehr von selbst. Andererseits hält sie an einer unmittelbaren Erfahrung des Bösen fest, indem sie es definiert als dasjenige, »was bei uns sprachloses Entsetzen verursacht, wenn wir nichts mehr anderes sagen können als: Dies hätte nie geschehen dürfen«⁴². Wie Dalferth wehrt sie damit jeden verharmlosenden Erklärungsversuch und jede Entschuldigung ab⁴³. Zugleich bemerkt sie aber, dass das Böse sich nicht nur im Handeln, sondern auch im Denken platziert habe. Indifferenz im Handeln, die den Nächsten überhaupt nicht mehr in den Blick nehme und damit im Gegensatz zur Ethik Jesu stehe, und eine Gedankenlosigkeit, welche die sokratische Reflexion ins Gegenteil pervertiere, seien die beiden Kennzeichen dieser neuen Erscheinungsform des Bösen und markierten so die Banalität des Bösen⁴⁴, die sie bei dem Naziverbrecher Eichmann so eindrücklich beobachtet hat⁴⁵. Arendt zeigt mit der Rede von der Banalität des Bösen den Zusammenhang von politisch Bösem und Bosheiten, den wir bei Mostert vermissten und den Habermas als Schüler von Arendt einbezogen hat.

Die Erkennbarkeit des Bösen ist also aus ethischer Perspektive einerseits auf unmittelbare Erfahrung, auf Evidenz gewiesen. Andererseits ist unsere Erfahrung nicht davor gefeit, selbst von der Sünde beeinträchtigt, vom Bösen überwältigt zu werden – und damit besteht eben immer die Gefahr, dass sich das Böse der Erkennbarkeit entzieht oder sogar unsere Erkenntnis korrumpiert. Nicht nur ist also unsere Erkenntnis begrenzt, zudem agiert das Böse wie ein Chamäleon, es verbirgt sich und verändert seine Erscheinungsformen – wie Knut Berner klar herausgearbeitet hat⁴⁶. Die daraus resultierende Gefahr ist

⁴² ARENDT, ebd., 45.

⁴³ Dabei geht Arendt so weit, dass sie sogar das Bildwort Jesu vom Vernichten des Unkrauts (Matth 13, 24–30) heranzieht, ohne dessen eschatologische Pointe zu rezipieren (vgl. ebd. 121), um die Radikalität dieses Bösen zu betonen (vgl. ebd. 43f). Auf die Ambivalenz dieser Metapher hat ZYGMUNT BAUMAN, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 2002, 76ff nachdrücklich hingewiesen. Für ihn ist es Kennzeichen der Moderne, sich selbst als Gärtner zu verstehen, der bestimme, was Unkraut sei und wie man es am besten, also mit bürokratisch organisierter Effizienz, vernichten könne. Daher sei auch Auschwitz nur als Projekt der Moderne zu verstehen – und nicht als gewöhnlicher Antisemitismus, Heterophobie oder Völkermord. Arendt hingegen betont mit dem Rekurs auf Jesus, dass hier Böses realisiert worden sei, das in alle Ewigkeit nicht mehr entschuldigt werden könne.

⁴⁴ Vgl. ARENDT, aaO. (s. Anm. 10), 77ff (Sokrates) und 107ff (Jesus) und 149f (Indifferenz und Banalität des Bösen).

⁴⁵ Vgl. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, 15. Auflage München 2006. Vgl. dazu WOLFGANG HEUER, *Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert*, in: DETLEF HORSTER, *Einleitung*, in: DERS. (Hg.), *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*, Weilerswist 2006, 15–28.

⁴⁶ Vgl. KNUT BERNER, *Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen*, Neukirchen-Vluyn 2004. Die Metapher des Chamäleons stammt von CARL VON CLAUSEWITZ, *Vom Kriege [1832–1834]*, München 2002, 46: »Der Krieg ist [...] ein wahres Chamäleon, weil er in jedem konkreten Falle seine Natur etwas ändert«.

im Bereich der Politik besonders virulent, sofern hier ein Fehlurteil gewaltige und zumeist auch gewalttätige Auswirkungen zeitigt. Daher empfiehlt es sich, das Böse als Kategorie der politischen Ethik sehr bedachtsam und vorsichtig einzusetzen und den weiten Begriff des »*malum*« nur für individuelle Erlebnisse zuzulassen. Darüber hinaus ist für Arendt im politischen Raum die Entwicklung einer moralischen Urteilskraft nötig, die sich weder auf die fraglich gewordene Evidenz verlässt, noch umgekehrt die Erkenntnis des Bösen kulturalistisch auf Interessengegensätze reduziert⁴⁷. Die Bosheit der Nazis ist evident – nicht nur aus der Sicht der Siegermächte oder einer geflohenen Jüdin. Aber worauf kann ich rekurrieren, um diese Erkenntnis angesichts der Verdrängungen und des »Beschweigens der Schuld«⁴⁸ zu plausibilieren? Selbst der Dekalog versagt nach Arendt, weil er die modernen Verbrechen nicht vorgesehen habe⁴⁹. Allein die moralische Urteilskraft helfe hier weiter, weil sie auf intersubjektive Verständigung angelegt sei, also weder das Böse relativiere noch allgemeine Einsichtigkeit voraussetze.

Zur Schärfung der moralischen Urteilskraft rekuriert Arendt auf klassische Identifikationen des Guten und des Bösen insbesondere bei Sokrates und Jesus, Kant und Nietzsche. Die Geisteswissenschaften haben Kennzeichen und Typisierungen des Bösen eruiert, die der moralischen Urteilskraft behilflich sein können – solange man diese analytischen Erkenntnisse nicht verabsolutiert, sondern als auf intersubjektive Verständigung angelegte Beschreibungen der Wirklichkeit des Bösen rezipiert. Gerade im theologischen Wissen um die Charakterlosigkeit des Bösen, das sich zum einen nicht wie Gott in seiner Offenbarung festgelegt hat und das zum anderen nur parasitär existiert⁵⁰, kann man diese Vorgehensweise im Anschluss an Arendt begrüßen. Denn sie entspricht der theologischen Erkenntnis, dass wir das Böse auch gedanklich nicht beherrschen, wohl aber darauf hoffen, dass das Böse durch Gott in Jesus Christus endgültig besiegt sein wird. Um also als böse Erkanntes angesichts der Möglichkeit einer Täuschung kritisch beurteilen zu können, sind beobachtete und analysierte Kennzeichen des Bösen hilfreich⁵¹.

⁴⁷ Arendts Rekurs auf die moralische Urteilskraft, die dazu dienen soll, Behauptungen mit moralischem Gehalt kritisch zu prüfen, ist eine Abgrenzung gegen Kants Rede vom kategorischen Imperativ als der Form ethischer Aussagen. Denn ein kategorischer Imperativ gebietet unbedingt und es gibt keine Überprüfungsinstanz außer der Vernunft. Daher kann ein moralischer Imperativ nicht beurteilt werden, sondern wird entweder befolgt oder nicht. Moralische Behauptungen hingegen können überprüft werden – mithilfe der Urteilskraft.

⁴⁸ Vgl. GESINE SCHWAN, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, 3. Auflage Frankfurt/Main 2001 (1997). Dagegen: HERMANN LÜBBE, *Vom Parteigenossen zum Bundesbürger. Über beschwiegene und historisierte Vergangenheiten*, München 2007.

⁴⁹ Vgl. ARENDT, Briefwechsel mit Karl Jaspers, München 1985, 202f – zitiert nach: HORSTER, Einleitung, in: DERS. (Hg.), aaO. (s. Anm. 45), 7–14, 9.

⁵⁰ Vgl. DALFERTH, *Malum*. aaO. (s. Anm. 31), 77–91.

⁵¹ Damit berühren sich meine Ausführungen mit der Rede vom »*malum intrinsecum*« der theologischen Tradition, sofern es nicht dazu dient, Übertretungen für Bußbücher zu klassifi-

Daher sollen einige markante Kennzeichen des Bösen in einem Schnelldurchlauf der Geistesgeschichte vorgestellt werden⁵²: Mit Sokrates ist die Dummheit als Kennzeichen des Bösen festzuhalten: Böse ist, wer das Gute nicht erkannt hat und trotz aller Belehrung durch die Religion, die Tradition oder die Philosophie sich, aber auch andere durch sein Fehlverhalten schädigt. Augustinus modifiziert diesen Gedanken durch die Beobachtung, dass nicht mentale Unzulänglichkeiten gemeint seien, sondern vor allem die Ignoranz, die darin zum Ausdruck komme, Gutes zu unterlassen und als böse Erkanntes dennoch zu tun. Der böse Wille ignoriert das Wissen um das Gute und vollbringt bewusst das Böse. Für den späten Schelling zeigt sich diese Haltung insbesondere in der technokratischen Verkürzung der Weltsicht: Der böse Eigenwille bindet sich ausschließlich an das Irdische und Materielle und verliert das Geistige aus dem Blick. Das gemeinsame Kennzeichen dieser Beschreibungen des Bösen ist der Rekurs auf das Denken, auf die geistigen Kräfte des Menschen.

Neben diesen eher auf die Vernunft abzielenden Kennzeichen des Bösen haben andere Denker die affektiven Kräfte des Menschen verstärkt in den Blick genommen. Schopenhauer erkennt im Fanatismus den Prototyp des Bösen, im blinden Trieb, der nicht durch den Affekt des Mitleids oder das Bemühen um Mäßigung gezügelt wird, sondern sich erbarmungslos austobt. Dieser Ansatz wird von Nietzsche gleichsam auf den Kopf gestellt: Für ihn sind gerade Gefühle wie Mitleid oder Erbarmen, wie sie insbesondere von der Bibel gefordert werden, böse, weil sie lebensfeindlich sind und das Starke und Kräftige des Lebens fesseln. Schließlich bringt Arendt zur Geltung, dass ganz normale Menschen und nicht nur ausgesuchte Schurken das Böse täten, indem sie das Böse als Pilz beschrieben hat, der zwar keine Wurzeln habe und daher auch nicht radikal sei, wohl aber überall zu Hause und nicht ausrottbar.

Diese Fülle von Kennzeichen ist hier bewusst nur aufgelistet und nicht bewertet worden. Denn ich folge – wie dargelegt – gerade nicht dem Anspruch, das Böse auf einen Begriff bringen zu können. Daher soll und kann nicht entschieden werden, welche Denker das Böse adäquat beschrieben haben und bei wem Bedenken anzumelden sind. Vielmehr gehe ich im Rückgriff auf Arendt

zieren, sondern die eindeutige, nicht relativierbare Schlechtigkeit bestimmter Handlungen zu kennzeichnen. Vgl. dazu FRANZ-JOSEF BORMANN, *Das Böse aus moraltheologischer Sicht*; in: KLAUS BERGER u. a. (Hg.), *Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie*, Regensburg 2007, 85–102, 90 ff.

⁵² Vgl. zu den folgenden Ausführungen die philosophiegeschichtlichen Darlegungen von RÜDIGER SAFRANSKI, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, München 1997 und SUSAN NEIMAN, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/Main 2004. Selbstverständlich erhebt diese Skizze nicht den Anspruch, den Denkern gerecht zu werden. Wohl aber sollen deren Gedanken auf einen zentralen Punkt fokussiert werden, und dass diese Zuspitzung den jeweiligen philosophischen oder theologischen Konzepten oder Systemen entspricht, wird, trotz aller verkürzenden und plakativen Darstellung, beansprucht.

und auf theologische Einsichten von der Charakterlosigkeit des Bösen aus, das wir nicht präzise definieren, dessen verwendete Masken aber beschrieben werden können. Daher bietet diese Aufzählung hilfreiche Anhaltspunkte für die erforderliche moralische Urteilskraft, um als Böse Erkanntes kritisch überprüfen zu können. Die Kriterien sind also nicht präzise Indikatoren, wohl aber Indizien, die auf die Wirklichkeit des Bösen hinweisen, aber auf eine intersubjektive Verständigung – eben eine Prüfung – angewiesen bleiben.

Solche Prüfung ist notwendig, wenn in der Politik Böses identifiziert und vorgeführt worden ist, um beurteilen zu können, ob oder inwieweit eigene Interessen und Präferenzen die Erkenntnis des Bösen beeinträchtigt oder gar verfälscht haben. Sonst könnte einer »evilization« das Wort geredet werden, welche das Böse immer und überall am Werk sieht. Blicke ich auf die drei eingangs genannten Beispiele, also den Dalai Lama, die Achse des Bösen und den Völkermord in Ruanda, so halte ich fest, dass mir nur die Behauptung von Roméo Dallaire, er habe in Ruanda dem Teufel die Hand geschüttelt, eingeleuchtet hat. Denn die notierten Kennzeichen des Bösen lassen sich in seinem Bericht, den er 2003 unter dem Titel »Shake Hands with the Devil« veröffentlicht hat, klar wiederfinden, was nun – allerdings nur sehr kurz – darzulegen ist⁵³:

1. Das erste Kennzeichen ist die *Dummheit*: Wer einen Völkermord mit geschätzt einer Million Toten plant und durchführt aufgrund behaupteter Rassendifferenzen, verdient keine andere Bezeichnung⁵⁴ – und das gilt unabhängig von der Kontroverse, ob Tutsi und Hutu überhaupt unterschiedlichen Rassen zugehören bzw. ob der aus dem Tierreich stammende Begriff Rasse denn angemessen sei.

2. Das zweite Kennzeichen ist die *Ignoranz*: Die Appelle und Mahnungen zur Besonnenheit verhallen ungehört – und zwar sowohl in Ruanda wie in der Welt, die daher von Dallaire mitverantwortlich gemacht wird für das Massensoldaten (vgl. 29); denn nach Ausbruch des Massakers hatten die Verant-

⁵³ Vgl. DALLAIRE, aaO. (s. Anm. 9); die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich auf dieses Buch.

⁵⁴ Ob die Rassendifferenzen wirklich die Konfliktursache waren oder ob sie nicht vielmehr benutzt wurden, um die Konfliktparteien zu profilieren und von den eigentlichen Verteilungskämpfen abzulenken, ist strittig; vgl. z. B. GÜNTHER SCHLEE, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006, 40 ff. – Die Gefährlichkeit der Dummheit wird pointiert analysiert von DIETRICH BONHOEFFER, *Nach zehn Jahren*, in: DERS., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. EBERHARD BETHGE, 17. aktualisierte Auflage Gütersloh 2002, 9–26. Vor allem sein Hinweis, dass der Dumme nicht nur bockig, sondern verblendet sei, so dass die Dummheit nicht durch Belehrung, sondern nur durch Befreiung überwunden werden könne (vgl. 16), verdient Beachtung. Bonhoeffers Behauptung, dass die Dummheit gefährlicher sei als die Bosheit (14), die allerdings nicht das Böse, sondern eher Ignoranz und Erbarmungslosigkeit meint, sollte dabei m. E. als konkrete Wertung des Nationalsozialismus und nicht als zeitlose Hierarchisierung der Merkmale des Bösen gelesen werden.

wortlichen der UN »keine Vorschläge parat, wie man den entfesselten bösen Geist wieder in die Flasche zurückbekommen könne« (304). Es waren für ihn eigennützige Motive, die dazu führten, die Stimme der moralischen Urteilskraft schlicht zu ignorieren.

3. Auch das *technokratische Denken* spielte eine katalysatorische Rolle: Das Vorgehen der Mörder war durch die für Massaker kennzeichnende Mischung von »heißer« Tat und »kalter« Planung gekennzeichnet (vgl. 108)⁵⁵. Es wurde vor allem durch den Radiosender unterstützt, der täglich die Namen und Wohnorte von Tutsi sendete und zu deren Liquidierung aufforderte (vgl. 317). Auch einige Zeitungen hetzten durch rassistische Parolen die Menge auf.

4. Das vierte Merkmal ist die *Erbarmungslosigkeit* im Vorgehen. Selbst in einer Kirche, vor den Augen der Priester und vor den Augen Gottes haben katholische Hutu ihre Glaubensgeschwister niedergemetzelt (vgl. 325). Wie groß muss der Hass gewesen sein, dass nicht einmal der Anblick der Wohnung Gottes und seines Altars ihn stoppen konnte⁵⁶? Und wer ist in der Lage, unmittelbar vor Gott dessen Geschöpfe zu massakrieren – wenn nicht der Teufel?

5. Dennoch spielte die *Religion als lebensfeindliche Macht* bei diesem Völkermord keine aktive Rolle – was aber noch nicht für sie spricht. Dass auch der gemeinsame christliche Glaube die Morde nicht stoppen konnte, muss uns Christen erschüttern. Immerhin gab es einige Muslime, die Flüchtende schützten⁵⁷. Die Nichterfüllung dieses Kriteriums weist noch einmal darauf hin, dass wir es hier mit weichen Faktoren zu tun haben, die unser Urteil leiten, aber nicht determinieren können.

6. Schließlich waren die Täter austauschbar, weil fast *Jedermann* in den Konflikt involviert war⁵⁸. Besonders deutlich hält Dallaire diese Beobachtung fest, indem er räsoniert, dass es nicht weiterführend gewesen wäre, die jugendlichen Repräsentanten der Interahamwe bei Verhandlungen schlicht zu erschießen, weil sofort andere an ihre Stelle gerückt wären (vgl. 425).

⁵⁵ Vgl. zu den Kennzeichen von Massakern die sehr instruktive Studie von JACQUES SÉMELIN, Säubern und Vernichten. Die Politik der Massaker und Völkermorde, Hamburg 2007.

⁵⁶ Zu den psychologischen Aspekten solcher Massaker vgl. JOSEF BERGHOLD, Feindbilder und Verständigung. Grundfragen der politischen Psychologie, 3. aktualisierte Auflage Wiesbaden 2007.

⁵⁷ Vgl. dazu MARKUS A. WEINGARDT, Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007, 310–316.

⁵⁸ Dass es auch Ausnahmen gegeben hat, Menschen mit moralischem Urteilsvermögen und Zivilcourage, sei ausdrücklich erwähnt; dazu zählen neben den bereits erwähnten Muslimen und vielen Unbekannten auch Politiker wie die Premierministerin der Interimsregierung, Madame Agathe Uwilingiyimana. – In ethischer Perspektive machen sowohl Hannah Arendt wie AVISHAI MARGALIT, Ethik der Erinnerung, Max Horkheimer Vorlesungen, 2. Auflage Frankfurt/Main 2002 darauf aufmerksam, dass diese »moralischen Zeugen« (Margalit ebd. 59ff) auch politisch dafür einstehen, dass Taten zurechnungsfähig sind und dass dennoch auch in Menschen Hoffnung gesetzt werden könne.

Darüber hinaus finden sich in der dichten Beschreibung Dallaires weitere Kennzeichen, die zu den eingangs eruierten begrifflichen Eigenheiten des Bösen zu zählen sind:

7. Zunächst ist auf die *Nachhaltigkeit* der Folgen für alle Betroffenen hinzuweisen. *Dallaire* verließ Ruanda innerlich zerrüttet, litt jahrelang unter posttraumatischen Belastungsstörungen und musste nach mehreren Selbstmordversuchen seinen Dienst in der kanadischen Armee quittieren. Vor allem haben auch die Kinder Ruandas eine Hölle geerbt (vgl. 576). Sie leben in einem zerstörten Land, alle haben nahe Verwandte und Freunde verloren. Viele von ihnen waren zudem als Kindersoldaten oder Buschmädchen aktiv in die Massaker involviert. – Hier zeigt sich die Sinnlosigkeit des Bösen, das nicht oder nur sehr schwer in das eigene Leben integriert werden kann.

8. Des Weiteren zeigte sich das Böse als *reale Macht*, die nicht von gutwilligen Menschen besiegt werden konnte, Menschen dominierte und zu gleichgültigem und arrogantem Verhalten führte. *Dallaire* musste mit den Verantwortlichen des Massakers verhandeln, um zumindest minimale Verbesserungen zu erreichen; als die jugendlichen Kriegsverbrecher sogar in blutiger Kleidung (vgl. 398 f.) erschienen, also auf dem Weg zu den Verhandlungen wohl noch Menschen getötet haben, da war er überzeugt, dass er dem Teufel die Hand geschüttelt habe (vgl. 19). – Die Täter waren eindeutig Menschen, dennoch erschienen sie *Dallaire* wie vom Teufel besessen.

9. Schließlich reflektiert *Dallaire* die *Ursprungslosigkeit* des Bösen. Auf die Frage, wie Menschen zu Massenmördern werden konnten, erwidert er: »Ich konnte mir die Völkermörder nicht als gewöhnliche Menschen vorstellen, die sich entsetzlicher Untaten schuldig gemacht hatten. In meinen Augen waren sie durch ihre Verbrechen zu Unmenschen geworden, zu Maschinen aus Fleisch und Blut, die nur noch so taten, als seien sie auch menschlicher Regungen fähig« (517). Aber das ist gerade keine Antwort, sondern nur eine affektive Bewertung. Woher das Böse gekommen ist und wie es Besitz von diesen Menschen ergreifen konnte, bleibt ungeklärt. – Man sucht vergeblich den Ursprung des parasitären Bösen, dem kein Sein zukommt. Es ist vielmehr erst zu erkennen, wenn es von Menschen Besitz ergriffen und sie zu verbrecherischen Maschinen verformt hat.

Mein Urteil, dass *Dallaire* wirklich dem Bösen als einer erbarmungslosen Macht begegnet ist, die plötzlich da gewesen ist, Menschen überwältigt und zu Massenmördern deformiert hat, um Opfer und Täter danach körperlich, geistig und seelisch zerstört zurückzulassen, habe ich anhand seiner Beschreibung der Massaker und ihrem Abgleich mit Kennzeichen des Bösen gewonnen. Keineswegs wollte ich damit leugnen, dass es auch politische und wirtschaftliche Gründe und Interessen hinter dem Krieg in Ruanda gab, aber sie erklären gerade nicht die geschilderten Gräueltaten, für die *Dallaire* die Weltgemeinschaft in die Verantwortung gerufen hat.

Dass auch Dallaire eigenen Interessen erlegen ist, wird im Folgenden noch zu erörtern sein. Vorerst soll erwähnt werden, dass meines Erachtens weder der Teufel mit Menschengesicht noch die Achse des Bösen dieser Prüfung standhalten. In beiden Fällen dominiert das Machtinteresse der Redenden – obwohl es auch hier noch wichtige Unterschiede gibt. Dass Saddam Hussein böse genannt zu werden verdient, ist angesichts seiner Verbrechen einleuchtend, während dieser Titel auf den Dalai Lama bezogen schlicht unpassend erscheint. Die genannten Kriterien treffen – so weit ich das beurteilen kann – auf den Dalai Lama nicht zu, während zumindest erbarmungsloses Umgehen mit Andersdenkenden Saddam Hussein attestiert werden muss. Darüber hinaus lässt sich auch die Feindschaft bestimmter Staaten gegen die westliche Welt nicht bestreiten, und selbstverständlich hat der Präsident eines westlichen Landes sowohl das Recht, dieses feindliche Verhalten anzuprangern wie die Interessen seines Landes zu vertreten. Und solche politische Gegnerschaft prägt auch den Konflikt zwischen China und Tibet. Die eigenen politischen Interessen jedoch propagandistisch durch den Rekurs auf das Böse oder den Teufel außerhalb der Diskussion zu stellen, ist politisch wie ethisch inakzeptabel. Denn weder hat der Präsident der USA seine Behauptungen (Unterstützung des Terrorismus, geplanter Einsatz von Massenvernichtungswaffen und vor allem die Verschwörung der drei tyrannischen Herrscher) belegt, noch hat er das eigene Involviertsein seines Landes und seiner Politik mit bedacht. Und das gilt ebenso bezüglich der Beschimpfung des Dalai Lama, so dass in beiden Fällen die Wortwahl ethisch kritisiert werden muss – die dahinter stehenden politischen Differenzen lasse ich unkommentiert, sie sind für meine Fragestellung nicht relevant.

3. Ratschläge für den Umgang mit Bösem

Nachdem begriffliche Klarheit erzielt werden konnte über das Phänomen des Bösen und ein kritisches Verfahren vorgestellt worden ist, wie im Rückgriff auf die Fachexpertise von Philosophie und Theologie die behauptete Wirklichkeit des Bösen mit Aussicht auf intersubjektive Verständigung eingedenk der Verstellungen des Bösen (»Chamäleon«) beurteilt werden kann, soll nunmehr der Umgang mit solchem konkret ausgebrochenen Bösen in der Politik aus der Perspektive evangelischer Ethik angedacht werden. Thema ist näherhin nicht die Einhegung des Bösen durch die Machtmittel des weltlichen Regiments, ist nicht die zivilisierende Kraft des Gewaltmonopols, der Rechtsstaatlichkeit, der demokratischen Partizipation, der Affektkontrolle, sozialer Gerechtigkeit und einer etablierten Konfliktkultur⁵⁹ – auch wenn innerhalb der Theologie diese

⁵⁹ Vgl. DIETER SENGHAAS, Frieden als Zivilisierungsprojekt, in: DERS., Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem, Frankfurt/Main 1975, 196–223. Diese sechs Faktoren bilden

Aspekte nicht verschwiegen werden sollten, weil man sonst einem apokalyptischen Weltbild Nahrung bieten könnte.

Vielmehr möchte ich mit zwei Thesen andeuten, welche Impulse insbesondere die evangelische Ethik mit Blick auf das real ausgebrochene Böse setzen kann und auch setzen möge. Dabei folge ich dem Ansatz von Oswald Bayer, der im Rückgriff auf das Vaterunser vorschlägt, das Böse ins Gebet hineinzu-geben und es damit »sowohl unserer Definitionsmacht wie unserer Wirkmacht« zu entziehen⁶⁰. Auch hier begegnet wieder die Unterscheidung in Denken und Handeln, die bereits Arendt vorgenommen hat⁶¹:

1. Mit Blick auf das Denken wird das Böse keineswegs verharmlost, wenn es ins Gebet gegeben wird; es ist so real, dass wir davon erlöst werden müssen. Das impliziert eine Konzentration auf die ausgebrochene Macht des Bösen und deren Bekämpfung bei gleichzeitig gebotener Zurückhaltung gegenüber Welterklärungen – sei es mit oder ohne Einschluss des Bösen und seiner Herkunft. So soll die Gefahr der propagandistischen Rede vom Bösen zumindest eingedämmt und in diesem Sinne das Böse unserer Definitionsmacht entzogen werden. Damit ist allerdings eine demütigende Einsicht in unsere analytischen Fähigkeiten verbunden: Wahrscheinlich werden wir das Böse niemals vor dem Ausbruch zu fassen bekommen.

2. Indem die Erlösung von dem Bösen Gott anvertraut wird – und zwar als eschatologisches Handeln, dessen Prolepse in Jesus Christus geschehen ist, wird zunächst unser kooperierendes Handeln auf diesseitige und vorläufige Ziele beschränkt. Endgültige Lösungen stehen im Widerspruch zu dieser letzten Bitte des Vaterunsers; unsere Wirkmacht ist also limitiert. Das umfasst zudem die Einsicht in die Begrenztheit der jeweiligen Mittel – und an dieser Stelle stimme ich Dallaire nicht zu: Seine Überzeugung, dass er das Massaker hätte verhindern können, wäre sein Kommando nur angemessen ausgestattet gewesen, hätte er also genug Soldaten, geeignetes Material und einen größeren Handlungsradius erhalten, hat nur den militärischen Kampf vor Augen. Wahrscheinlich hätte er mit Erfolg Waffenlager ausheben und manche Killerkommandos stoppen können. Aber hätte er auch den Hass in den Menschen abbauen können? Hätte er militärisch verhindern können, dass die Hasstir-

das zivilisatorische Hexagon. – Mit Blick auf die beiden zurückgewiesenen Beispiele der Identifikation des Bösen in der politischen Realität lässt sich behaupten, dass insbesondere die Affektkontrolle und eine etablierte Konfliktkultur erforderlich sind, um mit der gebotenen Zurückhaltung vom Bösen zu sprechen.

⁶⁰ OSWALD BAYER, Wann endlich hat das Böse ein Ende? In: DERS., Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999, 198–205, 201.

⁶¹ RICŒUR, Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie, Zürich 2006, hat den Umgang mit dem Bösen demgegenüber in drei Reaktionen gliedert. Neben das Denken und das Handeln tritt für ihn noch das Fühlen, wobei er diesen Begriff sehr weit fasst und sowohl psychische Prozesse der Trauerarbeit wie religiöse Einstellungen, namentlich die Anklage gegen Gott und das Sich-Einfinden in sein Geheimnis, hier subsumiert.

aden des Radiosenders auf Resonanz stießen? Zumindest hätte er das Morden eindämmen können – mit Gegengewalt! Doch gerade im Bereich der Politik werden wir mit Kompromissen, mit vorläufigen Ergebnissen und bleibenden Unzufriedenheiten leben müssen, bisweilen sogar mit Schuld und Versagen⁶². Das schließt eine »*responsibility to protect*« (gemäß ICISS) als Aufgabe nicht nur der Staaten, sondern notfalls auch der Weltgemeinschaft nicht aus⁶³.

Das Böse ist also eine Kategorie der politischen Ethik, die allerdings für Extremfälle reserviert bleiben sollte – an dieser Stelle sollten wir zurückhaltender als Luther formulieren, zugleich aber mit ihm daran festhalten, dass uns das Böse auch heute noch in der politischen Wirklichkeit begegnen kann. Genau dieser Aspekt wird von evangelischer Ethik unterstützt, indem sie einerseits Kennzeichen des Bösen bereit stellt, die der moralischen Urteilskraft bei der Erkenntnis von realem Bösen helfen können, und indem sie andererseits durch das Gebet des Herren auf die Überwindung des Bösen durch Gott verweist und damit menschliche Bemühungen davor bewahren kann, sich selbst zu überfordern und durch unangemessenes Handeln selbst in das Böse abzugleiten. Diese Warnung vor Überforderung wird ihrerseits dazu beitragen, das Böse klar von Feinden und Konflikten mit ihnen abzuheben, denn jene Konflikte mit eigener Kraft zu bearbeiten und zu lösen, ist der Anspruch der Politik – und sie friedlich zu lösen ist der korrespondierende Anspruch politischer Ethik.

⁶² Vgl. BAYER, Bleibt das Böse? In: DERS, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 297–302.

⁶³ Im Bericht des International Commission on Intervention and State Sovereignty von 2001 (The Responsibility to protect. Report of the international commission on intervention and state sovereignty, Ottawa 2001) werden die Menschenrechte im Konfliktfall gegenüber der staatlichen Souveränität gestärkt. Staaten hätten demnach die Verantwortung, den Schutz der Bürger zu garantieren. Sofern sie dieser Verpflichtung in sehr schwerwiegenden Fällen (konkret: Genozid, Kriegsverbrechen, ethnische Säuberungen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit) nicht nachkommen, werde sukzessive die Verantwortung delegiert – zunächst an Regionalorganisationen und schließlich an die UN, die dann Maßnahmen beschließen sollten. Dabei ist militärisches Eingreifen nur ein Mittel, das lediglich als ultima ratio akzeptiert werden kann. Dieser Bericht gibt dem politischen Bösen also eine klare Kontur.