

katholische Anliegen und Einsichten, auch wenn Peterson einstweilen der evangelischen Kirche angehörte. Der eine Vortrag wurde von *Eilert Herms* unter dem Titel gehalten: „Karl Barths Entdeckung der Ekklesiologie als Rahmentheorie der Dogmatik und seine Kritik am neuzeitlichen Protestantismus“ (141–186). Der andere war ein Beitrag der katholischen Theologin *Barbara Nichtweiß*, die über die „Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Petersons für die theologische Entwicklung Karl Barths“ referiert hat (313–330).

*Eilert Herms* erinnert an Erik Petersons Aufsatz von 1925 „Was ist Theologie?“, in dem Barth (und Bultmann) entgegengehalten worden war, Theologie gebe es nicht dialektisch, sondern nur, wenn und weil Gott sein Wort gesprochen hat und wenn dieses Wort ins Hören und Sprechen der Kirche und zunächst in ihr dogmatisches Sprechen eingegangen sei. Theologie habe dieses Wort zu bedenken und vollziehe sich im konkreten Gehorsam dem Dogma gegenüber. Herms stellt fest, daß Barth aus dem Gespräch mit Peterson übernommen und festgehalten habe, daß Theologie sich in einem „konkreten Gehorsam“ der Kirche gegenüber entfaltet und ihr dient. Doch habe der Theologe der Kirche nicht nur so zu entsprechen, daß er das in ihrer Autorität gesetzte Dogma aufnimmt und in seinen Gehalten argumentativ bedenkt. Barth habe die Theologie so in ihrem der Kirche verpflichteten Sinn bestimmt, daß sie der Kirche in ihrem gegenwärtigen Leben, das insgesamt Zeugnis von Gottes Offenbarung ist, gehorsam zu entsprechen hat. Herms erinnert an den Anfang der „Kirchlichen Dogmatik“, wo es heißt: „Dogmatik ist eine theologische Disziplin. Theologie ist aber eine Funktion der Kirche“ (KD I/1,1) und führt dann aus: „Das gilt in dem doppelten Sinne, daß zunächst und unmittelbar das Sein der Kirche im ganzen Bezeugung Gottes, Reden von Gott ist, und daß dann und daraufhin in der Kirche auch Theologie in einem spezielleren Sinne – nämlich im Sinne der Rechenschaft über das kirchliche Zeugnis und der kritischen Prüfung derselben – erforderlich ist und existiert“ (175). Letzteres sei, so Herms im Sinne Barths, die besondere Aufgabe der dogmatischen Theologie.

Über Erik Peterson kam Barth in den 20er Jahren mit theologischen Überzeugungen in Kontakt, die thomistischen Einsichten verwandt waren und bislang vorwiegend im katholischen Raum beachtet worden waren. B. Nichtweiß schildert aufgrund der noch nicht edierten, nun aber auszugsweise zitierten Passagen aus der Vorlesung Petersons über Thomas von Aquin (1923/24), daß und wie Barth einen Sinn für den dogmatischen Charakter der Theologie ausbildete. Der hohe Stellenwert dieser durch Peterson vorgebrachten Thomasinterpretationen für die Entwicklung des Denkens Barths ist bisher noch wenig gewürdigt worden. Daß B. Nichtweiß darauf jetzt aufmerksam machen konnte, ist für die Bemühungen um ein Verstehen der Wege des frühen Barth von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In der Schrift „Was ist Theologie?“ begegnete Barth noch einmal den in solchen Zusammenhängen bei Peterson gewachsenen Überzeugungen. Er antwortete darauf in Unterscheidungen. Daß er später eine „kirchliche Dogmatik“ schrieb, ist ohne die Kontakte mit Peterson und seinen Anliegen nicht verständlich. Die Kontakte zwischen Barth und Peterson, die sich über etwa zehn Jahre hinzogen – 1922/23 bis 1930/2, gehören als eine starke Linie in beider Biographien hinein.

Für ein Verstehen Karl Barths und eine Einordnung seines Wirkens in die Theologie- und Kirchengeschichte des hinter uns liegenden Jhdts. ist der vorliegende Bd. mit seinen auf die Zwischenkriegszeit bezogenen Analysen eine wertvolle Hilfe. W. LÖSER S. J.

LAUBE, JOHANNES (HG.), *Das Böse in den Weltreligionen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 355 S., ISBN 3-534-14985-8.

Der von dem Münchner Japanologen und Religionswissenschaftler herausgegebene Bd. behandelt in fünf Monographien das Böse in der jüdischen (Daniel Krochmalnik), der christlichen (Hermann Häring), der islamischen (Reinhard Schulze), der hinduistischen (Axel Michaels) und der buddhistischen (Johannes Laube) Tradition. Der Bd., so schreibt der Herausgeber in der Einleitung, „verdankt seine Existenz nicht einer momentanen Tagesaktualität wie der des 11. September, sondern der weitsichtigen Planung des Verlags und den langjährigen gründlichen Forschungen der Autoren“ (9). Jeder der fünf Autoren geht mit einer anderen Methode an seine Aufgabe heran.

*Daniel Krochmalnik* behandelt das Thema anhand jüdischer Interpretationen zu Genesis 1–11; die Arbeit ist gegliedert in die Kap. „Der Mensch“, „Das Weib“, „Die Schlange“. Die Menschen von Adam bis Abraham erliegen immer wieder derselben Versuchung wie der Urmensch; sie überschreiten moralisch, politisch, technisch, biologisch und kulturell das ihnen gebotene Maß. Dabei leidet der Mensch nicht an einer unheilbaren Erbkrankheit, sondern er ist ein unbelehrbarer Wiederholungstäter. Die Bibel entläßt ihn nicht aus seiner Verantwortung, sondern sie führt alle anderen Übel auf das moralische Übel zurück. Von der Erschaffung der Frau wird in den ersten Kap. der Genesis zweimal berichtet; beide Berichte sind, was Natur und Stellung der Frau angeht, miteinander unvereinbar. Aus dem ersten Bericht (Gen 1,27) folgt die Ebenbürtigkeit der Geschlechter; im zweiten Bericht ist dagegen der Mann das erste (Gen 2,7) und die Frau das letzte (Gen 2,21) Geschöpf. Die Geschichte von der Erschaffung der Frau aus der Rippe des Mannes hat die Version von der Ebenbürtigkeit der Geschlechter beinahe aus dem kulturellen Gedächtnis verdrängt. Nach dem wichtigsten mittelalterlichen jüdischen Bibelerklärer ist die egalitäre Version der Geschlechterdifferenz durch die hierarchische auszulegen; er liest die Unterdrückung der Frau in den Herrschaftsauftrag des Urpaars (Gen 1,28) hinein. Aber es findet sich auch eine Richtung, die den hierarchischen vom egalitären Bericht her deutet. Die biblische und die philosophische Anthropologie vermischen sich zum ersten Mal bei Philon von Alexandrien; er liest die griechische Philosophie einschließlich ihrer frauenfeindlichen Tendenz in die Bibel hinein. Die Schlange ist kein Teufel, sondern ein Geschöpf; sie wirkt durch ihre Sprache. Sie spricht die intimsten Wünsche des Menschen aus und kann so zum Sinnbild seines bösen Triebes werden. Die Sünde überzeugt den Menschen mit vernünftigen Argumenten und findet seine bereitwillige Zustimmung. Die rabbinische Auslegungstradition hat daher nicht die Schlange, sondern die menschlichen Laster für den Verlust des Paradieses verantwortlich gemacht. Nach Philon ist die Schlange Sinnbild der Lust. Maimonides entmythisiert die biblische Erzählung; nach ihm besteht der Sündenfall darin, daß der Mensch seine objektive Erkenntnis bedenkenlos darangibt und sich von seinen subjektiven Eindrücken verleiten läßt.

Die Arbeit von *Hermann Häring* ist chronologisch aufgebaut. Nach einigen terminologischen Klärungen werden zunächst Gesichtspunkte der Bibel dargelegt. Es folgt ein Kap. über das antike Erbe, das sich vor allem mit Augustinus auseinandersetzt. Stichworte des Kap. über das Mittelalter sind Mystik, Volksfrömmigkeit, Ketzer, Hexen, Dämonen und die Rede vom Teufel. Das inhaltlich breit angelegte Kap. über die Neuzeit zielt auf eine Christentumskritik. „Die Kirchen haben neuzeitliche Probleme nicht gelöst, sondern institutionell verfestigt“ (96). Das Paradox des neuzeitlichen Christentums sei, daß es sich „wegen seines Eifers für die gute Sache mit Rechthaberei und Moralismus blockiert. Genau die leidenschaftliche Bekämpfung des Bösen hat das Böse immer neu provoziert“ (100). Mit dem Jahr 1945, so die These des Kap. über die Gegenwart, habe ein Paradigmenwechsel großen Ausmaßes begonnen, der bis heute noch nicht ausbuchstabiert sei. Die Schoah, die sich im Zentrum des „christlichen“ Europas ereignete, wurde zum „wahren Menetekel für das westliche Christentum“ (103). Den „christlichen“ Ländern wird eine „prominente Unheilsrolle“ beim ideologischen Staatsterrorismus, beim Grauen anderer Kriege, bei der Ausrottung von Völkern und der wachsenden Verelendung ganzer Kontinente vorgeworfen. „Sollte ausgerechnet das Christentum, dieses Programm der reinen Liebe, zur Quelle solch unermesslichen Unheils geworden sein?“ „Die Opfer selbst“, so wird der Paradigmenwechsel formuliert, „müssen zu Worte kommen und ihrer ist zu gedenken“ (105). Bei all dem hätte man sich differenziertere Urteile gewünscht. Es geht, so schreibt der Herausgeber in der Einleitung, „nicht um das faktisch Böse in den Weltreligionen [...], sondern um ihr mehr oder weniger reflektiertes Verständnis vom Bösen“ (9). In den so beschriebenen Rahmen fügt der Beitrag von Häring sich nicht vollständig ein.

Es sind vor allem theologische Gründe, weshalb der Begriff des Bösen in der islamischen Tradition weniger Aufmerksamkeit als im Judentum und Christentum gefunden hat. Die christliche Tradition der Erbsünde, so stellt *Reinhard Schulze* fest, ist kein islamisches Thema; nach islamischer Dogmatik ist die Sünde immer Tat eines einzelnen. Wenn es jedoch um die Willensfreiheit des Menschen ging, haben Theologie und Philo-

sophie des Islam sich immer wieder mit dem Bösen beschäftigt. Schwerpunkt der Arbeit ist das Verständnis des Bösen in der islamischen Theologie, Philosophie und Mystik des 8. bis 16. Jhdts. Grundlagen im Koran für die spätere theologische und philosophische Spekulation über das Böse sind der adamitische Mythos (Gen 3) und die Gestalt des Iblis. Der Koran läßt keinen Zweifel daran, daß das Böse als Widersetzlichkeit gegenüber Gott zu verstehen sei. Es existiert stets als „Handlungsqualität und nicht als autonome Kategorie, die durch Handlungen oder Einstellungen geäußert werden kann“ (135). Iblis bezeichnet den Teufel unter der Rücksicht seines Stolzes und seiner Widersetzlichkeit gegenüber Gott. Auslöser für den Streit über die Wahlfreiheit des Menschen ist der Koranvers: „Was dich an Gutem befällt, ist von Gott; was dich an Bösem befällt, ist von dir selbst“ (4:79; 148). Der Tradition, nach welcher das Glück und das Heil im Jenseits und schließlich das Handeln, durch das man jenes erwirbt oder verspielt, vorherbestimmt sind, steht die Auffassung gegenüber, daß der Mensch selbst entscheidet, ob er sündigt oder sich an die Weisung Gottes halten möchte. Diskutiert wird die Frage, ob das Böse böse ist, weil Gott es nicht will, oder ob Gott das Böse nicht will, weil es böse ist. Die arabisch-islamische Philosophie übernimmt den neuplatonischen Gedanken, daß das Gute die Vollkommenheit des Seins und das Böse die Abwesenheit jener Vollkommenheit ist, womit das Theodizeeproblem aufgeworfen wird. Für die Mystik standen der praktische Sinn von Gut und Böse und die gelebte Ethik im Vordergrund der Auseinandersetzungen. Für sie war die Seele oder das Selbst, dessen Merkmale Lust, Begierde, Hochmut, Stolz und Unwissenheit sind, der Ort des Bösen; dieses Selbst zu zähmen ist Aufgabe des Verstandes. Diese Vorstellung der Seele führt zur Entwicklung des Begriffs des Gewissens und zur Neudeutung des Iblis. Für die islamischen Prediger, die gegen Abweichungen von der wahren Religion zu Felde zogen, legte sich die Personifizierung des Bösen in der Gestalt des Teufels als wirksames rhetorisches Mittel nahe. Auch die arabische Literatur des 8. bis 13. Jhdts. interessiert sich für das Böse vor allem in der Gestalt des Teufels.

In den vielfältigen Vorstellungen des Bösen im Hinduismus dominieren nach *Axel Michaels* drei Themen: das Böse als vermeidbare Sünde, als unvermeidbares Schicksal und die Personifikation des Bösen. Der Beitrag stellt zunächst das Wortfeld im Sanskrit und die Quellen vor und bringt einen Forschungsüberblick. Der Hauptteil „Die Rede vom Bösen im Hinduismus“ beginnt mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen. Weil der Hinduismus keine Dogmen und keine autoritativen heiligen Schriften kennt, sind die Meinungen darüber vielfältig. Sie stimmen im wesentlichen mit dem Gottesbild und der Schöpfungslehre überein; oft wird jedoch das Böse zum Unerklärbaren gezählt. Als Formen und Folgen des Bösen werden die Sünden, die HölLEN und die Tatvergeltung in der Wiedergeburt beschrieben. Befreiung vom Bösen findet der Mensch durch Entsühnung, über ihn verhängte Strafen, gute Taten, Askese und die Hoffnung auf die Gnade eines gütigen Gottes. Das Böse im klassischen Hinduismus ist, so das abschließende Urteil, ebenso vieldeutig wie die Religion insgesamt; die philosophische Perspektive ist eine andere als die volksreligiöse, die religiöse eine andere als die juristische usw. Dennoch lassen sich drei Gemeinsamkeiten festhalten. Das ist einmal die Antwort auf das Theodizeeproblem durch die Lehre von der Wiedergeburt; die Karman-Lehre, so urteilt Max Weber, sei „die konsequenteste Theodizee, welche die Geschichte je hervorgebracht hat“ (248). Zweitens wird das Böse als substanzhaft vorgestellt; es ist eine stets drohende Gefahr der Verunreinigung anderer und durch andere. Eine Folge dieser Vorstellung ist (drittens) die Beurteilung der Schuld; sie wird nicht so sehr als eine Frage der eigenen Verfehlung, sondern des Kollektivs gesehen; die böse Tat wird oft nicht als die eigene empfunden.

*Johannes Laube* untersucht vor allem Texte des Mahayana-Buddhismus, des „Buddhismus des Großen Fahrzeugs“. Der japanische Terminus für das Böse, *aku*, umfaßt alles, was dem buddhistischen Ziel der vollkommenen Befreiung im Wege steht. Nicht das Böse als moralische Schuld, sondern als apriorische Verkehrung der Selbstsicht und Selbstverwirklichung steht im Vordergrund der Texte. Hilfreich ist ein kurzer Abriss der Geschichte des Buddhismus. Die buddhistische Lehre vom Bösen wird dann in 17 Abschnitten anhand einflussreicher Quellentexte, beginnend mit einem der ältesten Sutrentexte (1. Jhd. v. Chr.?) bis zur Kyoto-Schule (Kitaro Nishida [1870–1945] und

Hajime Tanabe [1885–1962]) dargestellt. Die Ergebnisse werden (teilweise mit Hilfe von Autoren des 20. Jhdts.) unter systematischer Rücksicht in fünf Punkten zusammengefaßt: (a) Der weite Begriff des Bösen (*aku*) umfaßt alle Erscheinungen des Bösen und des Übels. Das Böse wird hier weniger moralisch als vielmehr soteriologisch gesehen. Der enge Begriff umfaßt alles, was zu einer mahayana-buddhistisch begründeten Moral gehört. (b) Das eigentlich Böse ist die Selbstheit des Menschen, d. h. „die für den Menschen unvermeidliche, in jedem Akt mitvollzogene Selbsttäuschung, er sei ein eigenständiges Selbst, wesentlich unabhängig von allem anderen“ (343). (c) Mit der Einsicht in die Nicht-Substantialität des individuellen Selbst und aller Erscheinungen beginnt die Moral. (d) Die Religion ist die Vollendung der Moral; nach ihr schließen sich die vielen Phänomene und das eine Noumenon nicht aus; Leidenschaften und Erleuchtung bilden eine Einheit; Vielheit ist Einheit und Einheit Vielheit. (d) Nicht das Selbst, sondern das Nicht-Selbst ist der Ausgangspunkt der asketischen, ethischen und religiösen Praxis und ihr folgend der Theorie des Mahayana-Buddhismus.

Den einzelnen Beiträgen folgen z. T. gut gegliederte Bibliographien. Leider fehlt die in derartigen Sammelwerken heute übliche kurze biographisch-bibliographische Information über die Autoren.

F. RICKEN S. J.

GLAUBE UND VERNUNFT – THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart. Herausgegeben von *Mariano Delgado* und *Guido Vergawwen* (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie; Band 44). Fribourg: Academic Press/Paulusverlag 2003. 247 S., ISBN 3-7278-1455-1.

Der Band dokumentiert 13 von 15 Beiträgen zu einer Ringvorlesung des akademischen Jahres 1999/2000, in Antwort auf die Enzyklika *Fides et ratio*. Sie wird eingangs von *Vergawwen* vorgestellt (9–21): Die Freimütigkeit des Glaubens und die Kühnheit der Vernunft. *F.-X. Putallaz*, Glaube und Vernunft an der Pariser Universität im 13. Jhd., schildert die Auseinandersetzungen um die Ewigkeit der Welt und das Höllenfeuer, wobei er die Grenzen der Vermittlungsversuche des Aquinaten aufzeigt und die Averroismus/Rationalismus-Vorwürfe gegen Siger v. Brabant wie Boëthius von Dacien zurückweist (34: statutarisch). Ähnlich argumentiert (45–60) *V. Leppin* für die spätmittelalterlichen *moderni* Ockham, Nikolaus v. Autrecourt und Buridan. *A. Neschke* führt in das Denken des Marisilius Ficinus ein, anhand seines Hauptwerks „De Christiana religione“ (fünf S. Studienbibliographie). Dieselbe Hilfestellung leistet *Delgado*, Wie Leuchter und Leuchte (85–103) für die Bezüge von Verstand/Vernunft und Glaube bei Johannes v. Kreuz, vor allem zur dunklen Nacht (Anm. 46: mit ihrer Wolle). *A. Pieper* behandelt für einen „zweiten Emanzipationsversuch der Philosophie von der Theologie“ Descartes, Spinoza, Kant (wobei ihr selbst die Differenz wohl nicht ganz klar ist, wenn sie Spinoza „irgendwo zwischen Kung und Rushdie“ [107] einordnet oder darauf hinweist, daß Descartes’ Gott [ein unterstelltes Konstrukt – 110] nicht der Mensch gewordene sei). *F. Beretta* gibt (117–133) einen Forschungsbericht zu den Konflikten zwischen katholischer Kirche und moderner Naturwissenschaft „von Galilei bis Darwin“ bzw. bis zu den hermeneutischen Klärungen im Vaticanum II (127, Z. 8: statt „bedeutet“: „geführt“, und Teilhard [133] wurde be-, nicht verhindert). *Ph. Secretan* vergleicht Pascal und Wittgenstein, insofern bei ihnen „die Problematik der Gründe [ihren!] Sitz in der Überzeugungskraft hat“ (139). Wieder gilt das Schlußwort des Traktats als letztes, als gäbe es nicht den Widerruf vom 30. Dez. 1929 (Waismann). *H. Schmiedinger* bedenkt (145–159) den Wandel der Religionskritik nach der Moderne (die weder nach Gott noch nach dem Menschen fragt [freilich rechtens nicht: „Wer ist der Mensch?]), mit der eigenen Schlußfrage, ob *Fides et ratio* dies angemessen reflektiere. Bei *P. Neuner*, Glaubenserfahrung und Vernunft im Schatten des Modernismus, begegnet ein Name, den wohl nicht bloß der Rez. in der Enzyklika vermißt hat: M. Blondel (sodann F. v. Hügel und G. Tyrrell). *H. Verweyen* und *I. U. Dalferth* vertreten jeweils „eine katholische“ bzw. „evangelische Position“ zur Thematik der Reihe, in bezeichnender Differenz schon im Titel. Katholisch heißt es (179–190): Glaube und Vernunft, mit Stoßrichtung gegen die „unbedingte Abneigung gegenüber allem Unbedingten“ (180) sowie erfrunter