

seitigen Austausch einer (falsch verstandenen?) Gerechtigkeitskonzeption hinausgeht und insofern verschwenderisch ist.

Das Kap. 8 (91–109) geht mit Blick auf die Entwicklung moralischer Kompetenzen noch einmal auf die Potentiale des Religiösen ein. Damit greift H. in impliziter Form eine Facette des Münchner Streitgesprächs auf: Es geht um die vorpolitischen oder besser vormoralischen Grundlagen demokratischer Rechtsstaaten. In diesem Kap. referiert H. den aktuellen moralpsychologischen Forschungsstand zur Moralentwicklung – und greift damit eines seiner eigenen Forschungsgebiete ausführlich auf (96–109). H. vergibt in diesem Kap. aber die Möglichkeit, intensiver über die möglichen Potentiale der Religion für eine autonome Moral zu reflektieren. Ist Religion tatsächlich nur Lieferantin eines dichten Geflechts von kulturellen Wertevorstellungen und entsprechend sozialisiereten moralischen Subjekten, hält diese für gesellschaftliche Pathologien sensibel, während sich das normative religiöse Vokabular letztlich doch in nachmetaphysisch-philosophische Rede transformieren lässt? Handelt es sich hierbei nur um einen funktionalen Beitrag zum Erhalt der postsäkularen Gesellschaften? Und ist der diskursive Betrag der (christlichen) Religion und mit ihr der Theologie aus Sicht der Sozialphilosophie mehr als nur ein Beitrag unter anderen?

Das neunte Kap. (111–113) ist ein kurzes Resümee, auf das der Anmerkungsapparat (115–116), die Literaturnachweise (117–125) und eine Danksagung (127) folgen. H. unterstreicht mit seinem Essay die Wirkmächtigkeit des philosophisch-theologischen Streitgesprächs, so, wie es im Januar 2004 in München stattgefunden hat. Er rekonstruiert in seinem Essay die Positionen von Habermas und Ratzinger und systematisiert das Streitgespräch auf der Grundlage ausgesuchter Schriften der Denker, um es über den bisherigen Diskussionsstand hinauszuführen. Es zeigt sich, dass die Verhältnisbestimmung zwischen Glauben und Vernunft, zwischen den unabgeholten Gehalten religiöser Rede und der (vermeintlich?) nachmetaphysischen Philosophie noch lange nicht abgeschlossen und vielleicht auch auf Dauer gestellt ist. In diesem Sinne kann der Essay eine interessante Grundlage für die weitere fruchtbare Auseinandersetzung sein.

A. BOHMEYER

DALFERTH, INGOLF U., *Das Böse*. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. IX/215 S., ISBN 3-16-149031-6.

Vom Bösen sprechen Betroffene angesichts des Einbruchs vor etwas Unbegreiflichem in ihr Leben. Die Sinngeschichte dieser Artikulations- und Denkform rekonstruiert Dalferth (= D.) „am Leitfaden einer zweifachen Unterscheidung: der zwischen *gut* und *böse*, und der zwischen *böse* und *Gott*“ (VII). Und gleich eingangs liest man, die „neuzeitliche Moralisierung des Bösen“ sei nur eine wichtige Phase dieser Geschichte, die manches erhellte, anderes aber verstelle (VIII). Der Denkweg führt durch acht Etappen von A bis H.

A. Die Wirklichkeit des Bösen. Es geht um die Erfahrung, bestimmte Widerfahrnisse erlebt zu haben, die in verschiedener Hinsicht befragt werden kann. Erfahren – als nicht sein sollend – wird Schädigung und Zerstörung von Leben. Der Blick auf die Geschichte kultureller Bewältigungsversuche führt zu den beiden Unterscheidungen: moralisch (philosophisch) bzw. religiös (theologisch).

B. Von den Geschichten zur Denkform. Drei Strategien zur „Entbösung des Bösen“: 1. Vorsehung Gottes (der seinerseits erst als rein gut erkannt werden muss), die aus Bösem Neues und Gutes werden lässt; 2. Fortschrittsdenken (wäre hier erst die Neuzeit zu kritisieren, nicht schon der „böse Trieb“ bei den Rabbinen?); 3. Euphemisierung (Freud, Nietzsche). Das Dilemma der Postmoderne: Verlust der Moral zwischen individueller Emanzipation und positivem Recht. Doch das Böse bleibt, und so die Notwendigkeit kontrastiver Lebensorientierung (bei aller heutigen Abwehr von „Diskriminierung“), im Wissen, dass wir nicht die Gottes-Macht haben, dank Unterscheidung von Gut und Böse das Chaos zu bannen. Dafür wechselt Gott an unseren Ort.

C. Klärungen zum Wortfeld gut, böse, übel, schlecht. Beschreibung und Wertung, Pluralisierung und Singularisierungen; Kants ethische Präzisierung (unter Verlust der

„metaphysischen Daseinsmächte“ – und mit Verharmlosung des Teuflich-Abgründigen in uns).

D. Der Sinn von Gut und Böse: vielfach, wertend, situativ, transzendental. Böses als Destruktion und Gutes als deren Destruktion.

E. Beurteilungshorizonte. Komparativ-Skalen, relativ Gutes/Böses und absolutes, en-telechisch – moralisch?

F. Kriterien. Subjektiv – objektiv? Wollen und Sanktionen, mit dankenswerter Kritik an Tugendhat, dessen Argumentation, sobald die Gottesfrage ins Spiel kommt, in der Tat nicht nur „alle Züge einer Karikatur“ (151) hat, sondern auf befremdliche Weise sein Niveau unterbietet. Zur heute beliebten Lösungssuche per Konsens stellt D. ein reizvolles spieltheoretisches Gedankenexperiment A. Eders vor.

G. Übel und Güter. Aktual – potentiell, in Vielfalt und Ambivalenzen. Zur Singularisierung kommt es erst über den Gottes-Bezug. Aus der europäischen Denkgeschichte hat die „komplexe und komplizierte Struktur dieser Ideen in axiologischen Feldern, symbolischen Sphären oder systematischen Problemlagen“ inzwischen, bei Gleichzeitigkeit ganz ungleichzeitiger Standpunkte, ein „kaum überschaubares Trümmerfeld“ von Ansätzen und Aussagen entstehen lassen (176). Und die Geschichte selbst bietet schon ein ähnliches Bild.

H. Zur Sinngeschichte: Umbesetzungen, Auf- und Umbrüche: Die Welt als Ort des Guten (Antike) – Gott als Prinzip des Guten (Mittelalter) – Der Mensch als Täter des Guten (Neuzeitbeginn) – Die Menschen als Herren des Guten (Neuzeit-Ende – Gut/Böse wandert [siehe oben B.] aus der Moral ins subjektive Belieben und positive Recht aus) – Banalisierung des Guten und Wirklichkeit von Bösem (Nachmoderne): D. schließt mit dem Appell, den das Leben anderer, die durch Böses betroffen sind, an mich richtet. Hier sei der „Ansatzpunkt, von dem aus der Tendenz zur Banalisierung des Bösen entgegenzuwirken ist“ (2002). Und der Banalisierung des Menschen überhaupt.

In der Tat. Wäre es aber nicht eben hierzu ratsam, den Differenzierungsgewinn unserer Sprache bzgl. Übel und Bösem (gegenüber den romanischen Sprachen – ähnlich wie zu Müssen [= nicht anders können] und Sollen [= nicht anders dürfen]) – bei allem Mit- und Ineinander beider – zu bewahren? Die Frage stellt sich m. E. nicht zuletzt angesichts der angesprochenen Banalisierung, die heute nicht bloß das Leben als der Güter höchstes ansieht (ja dies z.T. schon der Gesundheit unterordnet), sondern ausdrücklich die Ethik in den Dienst des Vormoralischen stellt: im Utilitarismus wie in theologischen Wortmeldungen, die die sittliche Perspektive als privatistische Seelenkosmetik denunzieren gegenüber gesellschaftlichem Engagement vor Leid und Not (habe doch auch Jesus uns nicht eigentlich von Sünde und Schuld, sondern vom Tode erlöst). Gerade theologisch zudem (über Mk 2 hinaus) scheint mir die Unterscheidung von Übel und Bösem unaufgebbar (und zwar im Dimensionen-Unterschied der drei berühmten Ordnungen Pascals): insofern Gott nicht gegen jedes Leid und Unglück kämpft, es sogar wollen, „schicken“ kann, keinesfalls aber so beim Bösen. Hier ist nur Zulassung denkbar.

Doch das sind weitere Fragen. Zuerst hat sich dem Dank des Autors an seinen Verleger der des Lesers an den Verf. zu gesellen: für die klärende Erhellung des Unbegrifflichen durch unermüdliche Beseitigung von Unbegriffenem, erschlossen durch Namen- und Sachregister, in gewohnter Eleganz der Sprache wie Gedankenführung. J. SPLETT

AN DER GRENZE. Theologische Erkundungen zum Bösen. Herausgegeben von *Béatrice Aeklin Zimmermann* und *Barbara Schmitz*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck 2007. 213 S., ISBN-13: 978-3-87476-526-8.

Der Bd. enthält acht Aufsätze, die von unterschiedlichen Autorinnen und Autoren zu unterschiedlichen Themen verfasst wurden. Sie passen deshalb in einen Bd., weil lockere Fäden sie verbinden. Ein erster Faden besteht darin, dass sie sämtlich das Phänomen des Bösen zur Sprache bringen. Sie tun es nicht im Großen und Ganzen, sondern in exemplarischen Detailanalysen. Ein zweiter Faden liegt in ihrer Situierbarkeit im offenen Feld der (christlichen) Theologie und bisweilen der ihr zugehörigen Ethik. Ein dritter Faden lässt sich im allen Autorinnen und Autoren gemeinsamen Interesse an der Frage ausmachen, ob das konkret auftretende Böse genderspezifische Färbungen aufweist. Und ein