

Rede von der Seele hat einmal die Diskurshoheit gehabt, aber sie erschöpft sich nicht in diesem Status, ist, da sie vielen – von Goethe, der unter die Denker gezählt wird (10) bis Dilthey und Nietzsche – thematisch war, eine stille, die Kulturentwicklung begleitende Konstante. Sie ist fast eine Daseinsmetapher im Sinne Blumenbergs, wie in der Beschreibung des „orphischen Geflechts“ Rilkes (33–40) deutlich wird: „Das war der Seelen wunderliches Bergwerk. / Wie stille Silbererze gingen sie / als Adern durch sein Dunkel.“ (34; aus Rilke, *Orpheus, Eurydike, Hermes*) Hier scheint das Versprechen der Seele auf, widerständig, Kultur schaffend, nicht ausdeutbar. Gleichzeitig wird die Geschichte der Seele im 20. Jahrhundert von Anfang an als Krisengeschichte aufgefasst: Die Krise der Seele ist auch die Krise des Begriffs, wie man ergänzen möchte, des glänzenden Substantivs, dem man nicht mehr glauben kann; der Reifikation fällt anheim, wer an die eingeführten Begriffe glaubt, als hätten sie keine Geschichte. Der sprachliche Aspekt der Erzählung der Seele in der Kultur wird vom Verf. – sprachkritisch – im Epilog über „kulturwissenschaftliche Seelenrückholung“ namhaft gemacht: „Einer auf Definitionen pochenden Religionswissenschaft entgleiten die Gegenstände.“ (235) Ein – als starr verstandener – Begriff der Religion (als Operationsfeld der in Rede stehenden Kategorie *sui generis*) ist durch praxeologische Aspekte von Kulturgeschichte bis Wissenssoziologie zu ersetzen. Damit mahnt der Verf. eine Verschiebung der Behandlung des Gegenstands „Seele“ an, der man nicht folgen muss – indes entspricht diese Art der Behandlung der im Buch breit belegten Diversität der Auffassungen von Friedrich Eduard Beneke bis Gershom Scholem, dem es in der Thematisierung von spiritualisiertem Zionismus, Mystik und Kabbalah um die „Gegen-Geschichte“ (69) ging. Ist die Geschichte der Seele eine solche Gegen-Geschichte? Kann sie Diskurse nicht nur tragen, sondern verändern? Diese Fragen bleiben zu betrachten, wie das Spannungsfeld zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Sicht auf die Seele, da, wie der Verf. richtig bemerkt, die Säkularisierungsthese als Erklärung des Wandels der Seelenrede nicht erschöpfend ist.

Hervorzuheben ist die Offenheit, mit der das Thema behandelt wird, auch eine Gleichberechtigung der Quellen, der Behandlung von Autorinnen und Autoren ist zu vermerken; verstehend wird etwa nachgezeichnet, dass Hysterie, eingegangen in den Gründungsmythos der Analyse und verwandte Sinnprovinzen der weiträumigen Seelensemantik, nicht typisch weiblich ist. Man hätte sich eine Einbeziehung von Lukács' *Die Seele und die Formen* gewünscht (da es um Darstellungsfragen diskursiver Realität geht, die Gattungsfragen berühren), ebenso eine Beschreibung der Seele als Chiffre für das, was Menschen in kulturellen Zusammenhängen ersehnen, da dies von kulturellen Symbolismen als Umfangsbestimmung möglicher Geltung von Sätzen nicht getroffen wird. Die „zarte Empirie“ Goethes ist schließlich die, die nie ganz empirisch wurde. Um mit einem anderen Dichter zu schließen, Ungaretti, in entzaubernder Manier: „Hier habt ihr eine Seele / die verödet ist / einen gleichgültigen Spiegel“ (aus Ungaretti, *Distacco*; Übers. von I. Bachmann).

S. MARKEWITZ

NOLLER, JÖRG: *Gründe des Bösen*. Ein Essay im Anschluss an Kant, de Sade und Arendt (Schwabe reflexe; 53). Basel: Schwabe 2019. 120 S., ISBN 978-3-7965-3816-2 (Paperback).

Jörg Noller (= N.) beleuchtet in seinem Essay über neun Abschnitte hinweg die scheinhafte Rationalität des Bösen und versteht seine Überlegungen als Weiterentwicklung und Vertiefung seines Bandes *Theorien des Bösen zur Einführung* (117). Anliegen des Essays ist es, den Selbstverdunkelungscharakter des Bösen herauszustellen, um derart dem vom Bösen generierten Schein theoretisch wie praktisch nicht einfach zu erliegen.

N. zufolge ist es in einem doppelten Sinne gerechtfertigt, von „Gründen des Bösen“ zu sprechen: einem allgemeinen Sinn, dem zufolge es gute Gründe dafür gibt, den Begriff des Bösen nicht aufzugeben, und einem speziellen Sinn, dem zufolge „das

Böse selbst Gründe hat und auf eine bestimmte Art und Weise mit der menschlichen Rationalität zusammenhängt“ (7). Derzeit stehe dem allgegenwärtigen kulturellen Interesse und der besonderen Faszination am Bösen einerseits, eine nur geringe theoretische Durchdringung und Beachtung des Phänomens andererseits gegenüber (9). N. wendet sich nicht nur gegen die Abschaffung des Bösen im Naturalismus, sondern auch gegen die Position, die bei der schlichten Unbegreiflichkeit des Bösen stehenbleibt (u. a. bei Bernstein, Schmidt-Biggemann, Ricœur, Neiman; 9–12), und formuliert demgegenüber die folgende These: „Das Böse geschieht nicht grundlos, sondern hat seine eigenen Gründe. Doch liegen die Gründe des Bösen nicht klar zu Tage, sondern haben die Tendenz, sich selbst zu verdunkeln. Licht ins Dunkle des Bösen zu bringen, wo es sich der Vernunft vernünftelfnd entzieht, ist das Ziel der folgenden Überlegungen.“ (12) Der Gegenstand der Untersuchung ist daher die „besondere rationale Form des Bösen“ (14). Gemäß N. ist hierfür allein die Perversionstheorie des Bösen geeignet, da diese im Gegensatz zur Privationstheorie dem Bösen eigene Gründe zugesteht (ebd.). Die wesentlich scheinhaft konstruierten Missverhältnisse lassen sich auf intrasubjektiver, intersubjektiver und transsubjektiver Ebene beschreiben (15). Unter Bezugnahme auf Davidsons „Paradox der Irrationalität“ und Kants Lehre von der Dialektik als „Logik des Scheins“ soll die Logik des Bösen als eine solche Logik des Scheins untersucht werden (17–19). Die Schwierigkeit dieser Aufklärung des Bösen liegt in der Tendenz desselben, sich ebendieser Aufklärung zu entziehen. Der „Verstrickungscharakter des Bösen“ (23), „dieses Sich-dem-Begriff-Entziehen, kann jedoch wiederum selbst zum Gegenstand einer philosophischen Analyse gemacht werden“ (20). N. fordert daher, das Böse beim „Erzeugen von Schein“ zu beobachten, denn allein im Durchschauen seiner scheinhaften Gründe komme man dem Bösen auf die Schliche (ebd.). Denn das Böse „ist nicht dunkel, sondern verdunkelt“ (21). Doch da „das Böse“ eine bloße Substantivierung sei, gelte es genauer zu sagen: „Wir sind es, vielmehr, die sich im Bösen selbst täuschen.“ (23)

Im zweiten Abschnitt (25–41) legt N. die Tendenz zur Naturalisierung und damit zur Beseitigung im „Positivismus des Bösen“ (25) dar. Hierzu wird eine Reihe von Ansätzen aus verschiedenen Wissenschaften angeführt: Kriminologie (Lombroso), Psychiatrie (Stone), Psychologie (Markowitsch, Milgram), Neurowissenschaften (Roth), Philosophie (Schmidt-Salomon), Experimentalpsychologie (Pinker). Gemäß N. gründet diese Art von Versuch, das Böse zu erklären, im scheinhaften Charakter des Bösen selbst. Sie sind Ausdruck des menschlichen Bedürfnisses, das Böse zu objektivieren und naturalisieren, um es so durch Aufhebung der Zurechenbarkeit zu beseitigen. N. fordert daher, einen „kritischen Begriff des Bösen zu entwickeln“ (35), welcher „die der menschlichen Rationalität inhärente Tendenz zur Instrumentalisierung als Mittel zu einem Zweck auf der einen und der Ideologisierung als geschlossenes, maximal kohärentes und normatives Denksystem auf der anderen Seite immer schon reflektiert“ (38).

Im Gegensatz zur Beseitigung des Bösen durch seine Naturalisierung thematisiert der dritte Abschnitt (43–53) das Böse als eine besondere Form der Freiheit und Rationalität. „Wir fallen im Bösen nicht aus dem Rationalitätsdiskurs – dem ‚Raum der Gründe‘ – heraus in Art eines Defekts oder Mangels; vielmehr pervertieren und sabotieren wir aktiv den Diskurs, und dies mit Gründen.“ (45) Die Strategie des Bösen bestehe gerade in der scheinbaren Rechtfertigung: „Die Ausrede ist sein Wesen.“ (ebd.) N. schließt sich daher den Analysen von Stangneth an, denen zufolge das Böse Aktivität und Gründe erfordert. Gleichwohl habe Stangneth das dritte notwendige Moment einer Theorie des Bösen übersehen, da diese von der Unmittelbarkeit der Vernunft ausgehe. Gemäß N. muss zunächst die mit Rousseau und Kant explizierte Dialektik der Vernunft und damit ihr Schein expliziert werden. „Die Vernunft muss deshalb zunächst von ihrem Schein befreit werden.“ (47) Dieses dritte Moment einer Theorie des Bösen, der „Scheincharakter des Bösen“ (51), lässt sich N. zufolge

durch den kantischen Begriff des „Vernünfteln“ erschließen, welcher im fünften Abschnitt aufgegriffen wird.

Gegenstand des vierten Abschnitts (55–64) ist die Möglichkeit der ästhetischen Darstellung des Bösen. Laut N. wird die der Privationstheorie verschlossene Dimension einer „Ästhetik des Bösen“ durch eine Perversionstheorie eröffnet (55). Die ästhetische Vergegenwärtigung des Scheinhaften des Bösen wird anhand der Figuren des Jago bei Shakespeare, des Teufels bei Milton und in Goethes *Faust*, den Gedichten Baudelaires sowie anhand der Phänomene des Kitsches und des Dämonischen exemplifiziert (57–64).

Im fünften Abschnitt (65–75) rekonstruiert N. Kants Lehre vom radikal Bösen. Das Böse könne weder in der Sinnlichkeit noch in der Vernunft, sondern allein in einer Verkehrung der Ordnung der Triebfedern liegen (66). Kant lehne eine Privationstheorie des Bösen ab und gehe von einer unbewussten Selbsttäuschung im Bösen aus: „Es ist nämlich nach Kant nicht so, dass wir das Böse bewusst-willentlich tun. Vielmehr vollziehen wir böse Handlungen im Modus der rationalen Selbsttäuschung jedoch so, dass uns die Handlung zurechenbar ist.“ (68) Hier hätte man sich eine genauere Rekonstruktion gewünscht. N. übergeht die für Kant in der Ordnung der Stufen des Bösen wesentliche Differenz zwischen Zurechenbarkeit und Vorsatz. Nach Kant ist Bösartigkeit wesentlich vorsätzlich und also mit einem Bewusstsein der Übertretung verbunden. Und auch die vermeintliche Ablehnung einer Privationstheorie des Bösen durch Kant ist weitaus weniger klar, als es N. darstellt. N. reflektiert nicht auf die Differenz zwischen Anlage und Hang, zwischen dem Begriff und der Natur des Menschen. Ist die kantische Theorie des Bösen nicht vielmehr eine Kombination von Privations- und Perversionstheorie? Schließlich bezieht N. die Lehre vom Bösen innovativ auf den Missbrauch der Vernunft in der Logik des Scheins, der Dialektik (69–73). Für die Verwechslung von subjektiver und objektiver Notwendigkeit und damit das Überschreiten der kritischen Grenzen zeichnet ihm zufolge das freie Subjekt verantwortlich. Auch hier hätte man sich mehr Detailarbeit gewünscht, zumal die angeführten Kant-Zitate den Schluss auf die Zurechenbarkeit der Verkehrung der Ordnung nicht (unmittelbar) zulassen. Es bleibt offen: Vernünftelt die Vernunft oder das freie Subjekt?

Die Möglichkeit einer bei Kant explizit ausgeschlossenen boshaften Vernunft expliziert N. anhand der Position von De Sade (77–81). Bei diesem erreiche die Entwicklung des perversionstheoretischen Begriffs des Bösen seinen Höhepunkt (77). In der Aufhebung der Differenz von Vernunft und Natur, von Gründen und Ursachen, wird die Natur zur Vernunft vernünftelt (79). Die Überbietungslogik der „Un-Ordnung“ (80) dieser „Ökonomik des Bösen“ zeige, dass das Böse auf die Ordnung des Guten in ihrer Autarkie angewiesen sei (ebd.): „Eine böse Ordnung kann sich auf Dauer nicht halten, weil sie in letzter Konsequenz auch sich selbst zerstört. Hieran zeigt sich die mangelnde Selbstgenügsamkeit des Bösen. Selbstgenügsamkeit, das In-sich-Ruhen, finden wir nur im Guten.“ (81) Auch hier möchte man fragen: Spricht dies nicht doch für eine Privationstheorie des Bösen?

Im siebten Abschnitt (83–89) werden anhand der Positionen von Schelling und Kierkegaard die Gründe des Bösen im Phänomen der Angst fundiert. Hierzu wird Schellings Theorie des Bösen als Erweiterung der kantischen Perversionstheorie des Bösen umrissen. Die Instrumentierung des Allgemeinwillens durch den Eigenwillen gründet dort in der „Angst des Lebens“ (87), welche eine „falsche Einheit“ (85) hervorbringe, in der das Böse besteht. Durch den Bezug auf die Individuation und die Angst geht Schellings Darstellung des Bösen über den kantischen Ansatz hinaus.

Die gesellschaftliche Perspektive des Bösen entwickelt N. im Anschluss an Arendt (91–101). Die in Ideologien als „das zur Institution geronnene Vernünfteln“ (94) systematisch hervorgebrachte Verantwortungslosigkeit durch Entpersonalisierung läuft, wie in der Naturalisierung, auf eine Beseitigung des Bösen hinaus: „Das spezifisch moderne Phänomen des Bösen [...] besteht in seiner Anonymität, darin, dass es keine Personen mehr gibt, die als Subjekte des Bösen, als Individuen hervorstechen

und greifbar werden.“ (98) Diese Form der Aufhebung des Bösen ist aber, wie N. mit Arendt scharfsinnig rekonstruiert, das Böse in zweiter Potenz. „Die Wendung ‚Banalität des Bösen‘ sollte also nicht so verstanden werden, dass das Böse banal, d. h. harmlos und theoretisch unterkomplex wäre. Vielmehr besteht seine Gefährlichkeit im bewusst erzeugten *Schein der Banalität*.“ (100; Hervorhebung im Original) Auch die ideologische Gedankenlosigkeit müsse als „Effekt einer rationalen Strategie“ (ebd.) beschrieben werden.

Im letzten Abschnitt (103–109) wendet sich N. wider die Prozesse der Verdinglichung, Instrumentalisierung und Dämonisierung des Bösen und fordert demgegenüber einen „kritischen Begriff des Bösen“ (104). Dieser „kritische Weg jenseits von Dämonisierung und Naturalisierung des Bösen“ (ebd.) zielt auf einen kritischen Gebrauch des Begriffs, da dieser selbst böse sein könne. Die kritischen Begriffe des Bösen wie des Guten müssten als „Qualitäten ein und derselben Freiheit“ (106) verstanden werden. Im kritischen Begriff des Guten werde „kein Schein produziert“ (107). N. fragt daher: „Wie können wir der Dialektik der Vernunft – sei es im theoretischen oder praktischen – entgegen?“ (ebd.) und skizziert seine Antwort anhand des kantischen Begriffs des „gesunden Menschenverstandes“ (ebd.). Durch das dialogische Infragestellen könne die „monologische Kohärenz des dialektischen Scheins“ (108) aufgebrochen werden. „Eben dies ist die Forderung des kategorischen Imperativs, welche nun aber in ihrer antidialektischen Wirkungsweise [...] neu perspektiviert und fruchtbar gemacht werden kann. Der von Kant geforderte Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit ist ein Ausgang aus der Verstrickung im Schein des Bösen.“ (109)

N. legt mit diesem Essay einen eindrucksvollen Überblick der verschiedenen Dimensionen der allgemeinen Scheinhaftigkeit des Bösen vor. Die Entfaltung der vielfältigen Facetten des Scheins des Bösen gerät an einigen Stellen zu einem Schnelldurchlauf durch die Geistesgeschichte, was jedoch der Lesbarkeit und Verständlichkeit keinerlei Abbruch tut. Auffallen muss hingegen das nahezu vollkommene Fehlen einer religiös-theologischen Perspektive. Auch findet sich keinerlei Auseinandersetzung mit dem Fachdiskurs: Die umfangreiche Forschung u. a. zum Bösen bei Kant, im Deutschen Idealismus sowie zum Begriff der Sünde wird nicht herangezogen. Der Band bietet so eher eine schwungvolle Einführung in das Thema. Die in jedem Abschnitt wiederholte Kritik an der Privationstheorie sowie der Verweis auf Kants Begriff des Vernunftfels verleihen dem Text einen dezidiert kantischen Geist, wirken aber leider etwas redundant.

Folgende kritische Anmerkungen ergeben sich im Blick auf die Intention von N.: Der hier durch Bezug auf den „gesunden Menschenverstand“ entwickelte Versuch, dem Bösen sowie seiner Dialektik zu „entgehen“, ist schon für Kant faktisch nicht möglich. Mit Kierkegaard müsste N. eigentlich zugeben: „Es gibt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes“ (*Die Krankheit zum Tode*, Simmerath 2004, 21)! Der Ansatz von N. reproduziert hier die verschiedenen Zweideutigkeiten der kantischen Lehre vom Bösen sowie der Verortung der Dialektik: Einerseits gründen beide in einem bloßen Missbrauch der Vernunft, andererseits sind beide unvermeidbar. Damit drängt sich prinzipiell der Verdacht auf, dass auch der von N. vertretene kantische Ansatz dem Schein des Bösen erliegt, da er den Schein der Erfüllbarkeit des Gesetzes durch die Dunkelheit der obersten Maxime hervorbringt. Aus dieser Perspektive ist nicht bloß der Schein der faktischen Erfüllung des Gesetzes (51) zu kritisieren, sondern fundamentaler der Schein der prinzipiellen Erfüllbarkeit. Womöglich müsste sich die Kritik der „Aura des Unerklärlichen“ (29) sowie die Forderung, das Bösen durch die Aufklärung seines Scheins zu überwinden (20), auch noch gegen die kantische Konzeption der Unbegreiflichkeit des Bösen wenden. Da N. im vorliegenden Band den systematischen Anspruch verfolgt, die Grundzüge der Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie des Bösen zu entwerfen (117), und die These vertritt, dass das Böse die „Tiefenstruktur unserer Vernunft und Existenz“ (19) betrifft, müsste er womöglich dem Bösen auch in diesen Schein hinein noch weiter folgen.

Trotz dieser Desiderate legt N. mit diesem Band eine facettenreiche Darstellung der verschiedenen Dimensionen des allgemeinen Selbstverdunkelungscharakters des Bösen vor. Die Fülle des von ihm zusammengetragenen Materials sowie die eingängige Aufbereitung desselben leisten einen wichtigen Beitrag auf dem Weg der theoretischen wie persönlichen Aufklärung der Formen des Scheins des Bösen.
S. BÖHM

JOAS, HANS: *Die Macht des Heiligen*. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2019. 543 S., ISBN 978-3-518-29903-8 (Paperback).

Hans Joas (= J.) unternimmt in der vorliegenden Arbeit den Versuch, einen der Schlüsselbegriffe der Moderne, nämlich den Begriff der Entzauberung, kritisch zu entzaubern. Dieser Begriff ist seiner Meinung nach nämlich „von einer tiefen Zweideutigkeit“ (11), die auch noch Gegenbegriffen wie Verzauberung und Wiederverzauberung eignet, welche seit seiner Prägung zusätzlich in Umlauf geraten sind. Solche Mehrdeutigkeit hat nach J. vielfach zu Verwirrungen geführt. Sie kann aber auch „ein Mittel zur Herstellung einer falschen Eindeutigkeit sein“ (ebd.). Bei der Geschichte von einem sich über Jahrtausende erstreckenden Prozess der Entzauberung ist das in der Tat der Fall. J. ist der Meinung, diese Geschichte könne nicht einfach fortgeschrieben werden, wir bräuchten vielmehr „eine Alternative zu ihr oder vielleicht mehrere“ (ebd.), neue Narrative der Religionsgeschichte also in ihrer Verknüpfung mit der Geschichte der Macht, die an die Stelle des Narrativs der Entzauberung treten könnten. Da der Terminus „Entzauberung“ mit dem Namen keines anderen Denkers so eng verbunden ist wie mit dem Max Webers, befasst sich J. in dem strategisch zentralen Teil seines Buches ausführlich mit dessen Verwendung dieses Begriffs und ihrer Problematik. Für die Auseinandersetzung mit Weber zieht er aber auch vielfältige empirische Befunde und „andere denkerische Versuche der Vergangenheit“ (ebd.) heran.

Die ersten drei Kapitel beschäftigen sich „auf den Gebieten dreier Disziplinen mit den Problemen einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion überhaupt“ (12). Geht es im ersten Kapitel um die Geschichtswissenschaft, so im zweiten um die Psychologie und im dritten um die Soziologie. Konkret befasst sich J. erstens mit dem schottischen Philosophen David Hume, der es in der Mitte des 18. Jahrhunderts unternahm, „eine von allen theologischen Vorannahmen absehende, empirisch fundierte Universalgeschichte der Religion zu konzipieren“ (13). Zweitens macht er „das unbestritten klassische Gründungsdokument einer empirischen Religionspsychologie zum Thema“ (ebd.), das der amerikanische Philosoph und Psychologe William James in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts vorgelegt hat. Drittens nimmt er Bezug auf den vornehmlich in Frankreich geführten Diskurs über die Bedeutung kollektiver Rituale und greift dabei auf das für die Religionssoziologie zentrale Opus von Emile Durkheim zurück. Aus diesen drei Kapiteln soll nach J. „ein erstes Bild erwachsen, das Religion auf historisch situierte menschliche Erfahrungen von etwas, das als heilig empfunden wird, zurückführt“ (14f.) – Erfahrungen, die wir, wie J. erläutert, „nur dann richtig verstehen, wenn wir sie in einer semiotisch transformierten Psychologie des Selbst verankern, in Praktiken verkörpert denken und nicht individualistisch verengen“ (15). Er betont, an diese Stelle sei diese verdichtete Formel zwar noch nicht voll verständlich, der Vorgriff signalisiere aber immerhin schon, dass sich bereits früh Alternativen zu den Denkformen einer naturalistischen Religionskritik entwickelten und dass die Geschichte dieser Kritik in Wechselwirkung mit anderen Denkformen stehe, welche der Wissenschaft und der Religion zugleich gerecht zu werden versuchten.

Erst im vierten Kapitel wendet sich J. Max Weber und der Geschichte der Entzauberung zu, aber auch in diesem Kapitel geht es ihm nicht allein darum. Nachdem sich nämlich die Wissenschaften von der Religion emanzipiert und sich in historischer, psychologischer, soziologisch-ethnologischer Forschung durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch breit entwickelt hatten, wurde auch das Bedürfnis stärker, „dieses