

reine Praxis. Damit liegt keine „Lehre“ und kein „System“ vor; weiterhin predigt K. keinen Pragmatismus. Vielmehr hat er ein erkenntnisleitendes und handlungsanweisendes Prinzip – eine „fundamentaltheologische Kategorie“ (450) – aufgedeckt, das für Theologie und Kirche in der ausdifferenzierten und spätmodernen Gesellschaft der einzige Weg ist, nicht den ‚schnellen Lösungen‘ einer Modernisierung oder Antimodernität zu verfallen, sondern zeitdiagnostisch, zeitkritisch und dialogisch kohärent zu bleiben.

K. begnügt sich nicht damit, dieses Prinzip hermeneutisch aus der Pastoralkonstitution extrahiert zu haben, sondern kritisiert es auf den letzten drei Seiten seiner Studie insofern, als es nicht die apokalyptische Dimension, d. h. die eschatologische Perspektive der erst welttranszendenten Erfüllung jeder theologischen Gesellschaftsperspektive berücksichtigt (450). Eine synthetische Deutung Walter Benjamins, theologisiert von Johann Baptist Metz, zeige, so K., „Grenzen und Einseitigkeiten der theologischen Grundlinien von *Gaudium et spes*“ auf (453): „Die nicht modernitätskompatiblen Traditionen der christlichen Theologie, wie das apokalyptische Zeit-, Geschichts- und Heilsverständnis, bleiben tendenziell ausgeblendet“ (453). Dieser durchaus fundamentale Einwand wird durch einen knappen Verweis, auf den letzten Zeilen(!) seiner 453-seitigen(!) Abhandlung, kurz mit dem Selbstbekenntnis der Konstitution auf die eigene Unfertigkeit abgetan, was hier, im letzten Wort, als „Bescheidenheit“ ausgelegt wird. Dieses Ende, nach einer phasenweise wirklich spannenden – manchmal durch das häufige Ergebnissichern leicht redundanten, jedoch stets bereichernden Lektüre –, überrascht: Der Einwand ist durchaus zentral und hätte deswegen auch an zentraler Stelle ausgeführt werden müssen – seine Zusammenfassung auf den letzten drei Seiten des Schlussresümées ist jedoch zu knapp und wirkt ‚nachgeschoben‘. Überdies ist er m. E. bereits in dem Aspekt der Dialektik von Modernitätsakzeptanz und Modernitätskritik seitens der Theologie beschlossen. K. interpretiert diese Dialektik allein im Blick auf die Soziologie, weswegen seine m. E. durchaus eschatologische Dimension nicht deutlich wird. Daher fällt sie aus seiner Interpretation von *Gaudium et spes* heraus.

Dies ist die einzige – meinerseits bescheidene – Kritik einer gelungenen und für die aktuelle theologische Diskussion äußerst wichtigen Studie. Vor allem seien die klare Sprache sowie die argumentativ stringente und logisch kohärente Gedankenführung hervorgehoben. In ihrer sowohl innertheologischen als auch außertheologischen Interdisziplinarität verkörpert sie selbst den Geist von *Gaudium et spes* und gibt insbesondere der Sozialethik und der Fundamentaltheologie bedeutende Impulse. Darüber hinaus kann sie der interdisziplinären Diskussion zwischen Theologie und Soziologie nur dringendst anempfohlen werden.

M. KRIENKE

BECK, HEINRICH, *Dialogik – Analogie – Trinität*. Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag. Mit einer Einführung herausgegeben von Erwin Schadel (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; 28). Frankfurt am Main: Peter Lang 2009. 755 S., ISBN 978-3-631-58716-4.

Becks (= B.s) Habilitationsschrift (1965, 2. erg. Aufl. 22001) galt dem Akt-Charakter des Seins. „Seine beiden dominanten Momente wurden bereits am begrenzten menschlichen Bewusstsein in begrenzter Weise sichtbar: ein in sich selbst Hervortreten (in der Selbst-erkenntnis) und ein in sich selbst hineingehen (in der Selbstbejahung) dabei artikuliert sich ein 3-facher Status des Seins, nämlich ein anfängliches In-sich-Sein, 2. ein intermediäres In-sich-selbst-ausgedrückt-Sein und 3. ein vollendetes In-sich-Sein“ (12). Die drei Stadien erhalten die Namen Realität, Idealität und Bonität (39). Damit ist der Titel der Reihe erklärt, in der das Buch erschienen ist. Den Titel des Buchs selbst erhellt Schadel (= Sch.) in Kap. 3 seiner Hinführung, besonders in 3.2 „Schlüsselbegriffe“ (37–79). *Dialogik* meint die Grundhaltung einer Offenheit für die Wirklichkeit wie für den Blick des Gegenüber auf sie (lange „vor Habermas‘ ‚kommunikationstheoretischer Wende“). *Analogie* ist deren seismäßige Voraussetzung, in erhellender Vermittlung von Einheit und Verschiedenheit (während ihrer Vergessenheit, Verdrängung oder aggressiver Leugnung Monismus oder Pluralismus entspringen). Dabei ist Analogie selbst ein analoger Begriff (statt eines apriorischen Schematismus), fordert also wache Aufmerksamkeit auf jeweils die konkreten Sachverhalte. Höchst zeitfremd schließlich – philosophisch wie

theologisch – ist das Thema *Trinität*. Sch. sieht B.s ganzes Denken „im ‚Archetypen‘ des trinitarisch strukturierten Seinsaktes verwurzelt“ (70). Es geht (72f.) um einen „ganzheitlich-trinitarischen Rhythmus“, eine „in sich selbst subsistierende ‚Kreisbewegung unendlichen überzeitlichen Aus-sich-Herausgehens (Selbstaussdruck, Selbstdarstellung und Selbsterkenntnis) und In sich-Hineinströmens (in Selbstbejahung und Selbstliebe) [ohne Hegelsche Selbstbegrenzung]“. – Auf die Einführung folgt eine mehrseitige *Ta-bula gratulatoria* – vor den drei Gruppen der gesammelten Aufsätze. Die Gruppen entsprechen der Abfolge der Schwerpunkte in B.s Lehre und Forschung (18f.): philosophische Ausbildung der Pädagogen, der Theologen, Ausarbeitung des Projekts „Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen“. Doch sind die Artikel nicht nach Erscheinungsjahr, sondern nach sachlicher Zusammenhörigkeit geordnet (27); überarbeitet und aktualisiert, in einigen Fällen (20) „zu neuen Einheiten verschmolzen“ und jeweils (wie schon die Einführung) durch eine vorangestellte Gliederung erschlossen. Im Anhang werden die 30 Texte ausgewiesen; es folgen ein *Curriculum vitae* sowie ein Personen- und detailliertes Sachregister.

I. Zur Erziehungsphilosophie und Anthropologie. – Drei Arbeiten mit pädagogischem, vier mit anthropologischem Schwerpunkt: Dialektik oder Analogie zu Guardinis Grundlegung der Bildungslehre [1960]; Dialog-Vorlesung (hochschuldidaktisches Experiment [1970/95]); Lebensstapen (von der Kindheit bis zum Seniorenalter [1999]). – Seinsvollzug des Menschen (Synthese von Wesensontologie und funktionalistischer Dynamik [1970]); Freiheit und triadische Seins-Struktur (E. Przywara [1989]); Wesen und Würde des Menschen (von Skeptizismus und Relativismus zu ethischer Grundlegung [1990]); Philosophischer Begriff der Seele (Begründung und Diskussion in der Denk-Geschichte Europas [2007]).

II. Zur Erkenntnistheorie, Ontologie, Metaphysik und Religionsphilosophie. – Mit drei Schwerpunkten: erkenntnistheoretisch (2), ontologisch, metaphysisch (8), religionsphilosophisch (5); Metaphysische Voraussetzungen in Skeptizismus, Relativismus und Pluralismus (1998); Positivismus und Gottesbeweis (1978). – Evolution philosophisch (Creatio continua [2008/09]); Geist aus Materie? (auf der Basis des thomanischen Seinsbegriffs [2001]); Rhythmische Struktur der Wirklichkeit (1964); Zeit als ‚Abbild‘ der Ewigkeit (2000); Einheit und Vielheit, ontologisch (Thomas, Hegel, Siewerth [2008]); Triadische Götter- und Engelordnungen (1992); zwei Rezensionen zur Musiktheorie (Schadel und Quintás [1996, 2008]). – Schöpfung und Evolution nach Teilhard de Chardin (2006); Dimensionen der Entsprechung von philosophischer Vernunft und christlichem Glauben (2007); Analogia Trinitatis (Schlüssel zu heutigen Strukturproblemen [1979]); Maria, Zugang zur „weiblichen Dimension“ Gottes (2009); Christliche Identität als kreativer Dialog (Comenius [2008]).

III. Zur Geschichts- und Kulturphilosophie und zur Ethik, mit den entsprechenden Schwerpunkten: geschichts-, kulturphilosophisch, ethisch und rechtsphilosophisch. – Weltvernunft und Sinnlichkeit (Hegel, Feuerbach in Bamberg [1975]); Thesen zur Kulturphilosophie der Technik (1978); Deutung des Bösen (philosophiegeschichtlich und geschichtsphilosophisch [1973]). – Was ist Europa? (Identität und Logos-Verhältnis [2006, 1994]); Zugang zur Struktur der Menschheit (ontologisch und anthropologisch-geschichtsphilosophisch [1978/96]); Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen (Menschenrechte [1998]). – ‚Naturrecht‘ in der Spannung von Allgemeingültigem und Besonderem (ethisch, ontologisch, kulturphilosophisch [2007]); Die Aufgabe des Staates als Förderer von Sinnwerten (2007).

Schon die Titelaufzählung (mehr ist hier nicht möglich) lässt eine Physiognomie erkennen. Thomanische Metaphysik im Gegenüber zu Hegels Dialektik. Und, vor allem in den letzten Jahren, Öffnung zu Fragen der Kulturbegegnung. Dialogik hier weniger im Sinn der Begegnungsphilosophie (Buber, Ebner, Rosenzweig, gar Levinas) als in dem einer bewahrenden Vermittlung von Gegensätzen – in der Realität wie in deren Verständnis. So wird hier auch das Trinitarische verstanden; mehr als im Person-Gegenüber in der Verlaufsstruktur des Seinsvollzugs (wie eingangs referiert). Demgegenüber möchte der Rez. (sein *ceterum censeo*) auf der Differenz von Triade und Trinität bestehen. Über allen Struktur-(= Was-)Analogien sähe er das Axiom gern stärker berücksichtigt, dass in Gott alles eins ist außer dem Personen-(= Wer-)Gegenüber: „omniaque sunt

unum, ubi non obviat relationis oppositio“ (DH 1330; siehe auch, vor Anselm, Augustinus [trotz seiner Trinitätspsychologie], Civ. Dei XI, 10, 1: „simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur“). Tatsächlich sind ja prozedurale Triaden zumeist nicht Drei-, sondern Zwei-Einheiten, nicht bloß beim dialektischen Hegel, sondern auch in vielen Aufsatz-Gliederungen, von Gymnasialzeiten an (wenn auch nicht stets so scharf wie in Frankreich) – bis hin zu Trinitäts-Konzepten, in denen die dritte Person nur als das Mit oder Zwischen von Vater und Sohn begegnet (so auch hier 476?). So wären ein Großteil der Triaden nicht trinitarisch.

Problematisch wird auch mancher die Verknüpfung von Ontologie und Kulturbegegnung finden (642f.): Der Westen auf das *verum* angelegt, der Osten auf das *bonum*? Oder (653f.) westliche Differenziertheit und afro-asiatisches Unum? Doch solche Rückfragen gehören bereits in den Dialog, zu dem diese Geburtstagsgabe aus Freundeshand einlädt, beeindruckend in der Fülle der einbezogenen Dimensionen, der angesprochenen Fragen und Themen wie im sammelnden und strukturierenden Zugriff des Jubilars.

J. SPLETT

DALFERTH, INGOLF U., *Malum*. Theologische Hermeneutik des Bösen. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. XV/593 S., ISBN 978-3-16-149447-5.

Das Theodizeeproblem in seinen verschiedenen Formen, davon geht Dalferth (= D.) aus, beruht auf Voraussetzungen, die nicht in allen Kontexten gegeben sind. Es setzt die Vorstellung von Gott als dem *ens perfectissimum* voraus; es betrachtet das Böse als kontingentes Phänomen, das auftreten kann, aber nicht auftreten muss; es geht von Fragen aus, die sich nicht jedem stellen, der über die Übel der Welt nachdenkt. „Nicht immer und überall fragen Glaubende angesichts des Übels danach, ob das mit ihrem Gottesverständnis und dieses mit der Wirklichkeit von Übel vereinbar sei – meist werden sie durch die Erfahrung von Übeln zum Schrei nach Gott veranlasst“ (12). Das theologische Denken muss deshalb tiefer als die Theodizeeproblematik ansetzen; es muss die existenziellen religiösen Reaktionen angesichts des Übels reflektieren und es darf sich nicht auf die Frage beschränken, ob die Tatsache des Übels mit einer gegebenen Gottesvorstellung vereinbar oder nicht vereinbar ist. Es muss vielmehr fragen, „wie Gott eigentlich zu verstehen und zu denken ist, wenn die Welt so ist, wie sie erfahren wird. [...] Nicht die Vereinbarkeit von Gottesverständnis und Übelerfahrung ist dann das primäre Denk-Problem, sondern das Gottesverständnis selbst“ (13). Thema des Buches sind die „symbolischen Strategien“ religiöser und speziell christlicher Lebensorientierung, „Böses in Bezug auf Gott und Gott in Bezug auf Böses zu verstehen“ (14); „Thema ist das hermeneutische Problem, wie *malum* und *Gott* im Horizont konkreter Lebenspraxis und Lebensorientierung an Gott verstanden werden“ (34).

Religiöse Lebensorientierung ist von Aberglaube und Wissenschaft zu unterscheiden. Religionen bieten in Lebenspraxis, Kult und Denkformen „Strategien an, gemeinsam auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren zu leben“ (31). Ziel der Religion ist es nicht, Unverständliches verständlich oder Unverfügbares verfügbar zu machen. „Ihr Ziel ist vielmehr gerade umgekehrt, der Frage nachzugehen, wie Menschen, die Unverfügbarem ausgesetzt sind, mit und trotz Unbegreiflichem leben können. Nicht auf die Beseitigung des Unverständlichen, sondern auf die Neuorientierung derjenigen, denen es widerfährt, richten sich die religiösen Bemühungen“ (524). Die religiösen Orientierungsstrategien wollen die Unverfügbarkeit des Widerfahrenen steigern und nicht Unverständliches verständlich machen. „Wo das versucht wird, sind regelmäßig fragwürdige Mythologeme das Resultat, die im Gegenzug dazu nicht weniger fragwürdige Naturalisierungen provozieren“ (523).

D. gebraucht den lateinischen Ausdruck *malum*, um die „übervereinfachende Unterscheidung von Bösem und Übeln zunächst zu vermeiden und die Rede vom Bösen nicht vorschnell auf das moralisch Böse, also das böse Handeln aus bösen Absichten, einzuschränken“ (15). Er wendet sich gegen Kant, der auf den Vorzug der deutschen gegenüber der lateinischen Sprache hinweist, dass sie für das lateinische *bonum* zwei verschiedene Begriffe und Ausdrücke hat, das Gute und das Wohl, und ebenso für *malum*, das