

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

Böse und das Übel. Kant bestimme das, was böse genannt zu werden verdient, „strikt in der Perspektive des moralischen Akteurs: Böse ist das, was aus bösen bzw. nicht guten Absichten getan wird [...] Aber was böse genannt zu werden verdient, ist nicht Täter-, sondern Opfer-orientiert zu bestimmen: Alles, durch das Menschen verletzt, gedemütigt und erniedrigt, unnötiges Leiden geschaffen, Leben sinnlos geschädigt und zerstört und Lebensmöglichkeiten vorenthalten und vernichtet werden, ist böse“ (16). „Die Theologie ist daher gut beraten, sich ausdrücklich an der Opferperspektive zu orientieren. Am Ort des Opfers ist das Böse zu beenden und zu überwinden.“ „Böses geschieht auch da, wo niemand gezielt und absichtlich Böses will“ (292). „Der maßgebliche Ort der Manifestation des Bösen ist nicht das wollende, planende und handelnde Subjekt, sondern der vom *malum* Betroffene. [...] Damit wird dem Subjekt die Entscheidungskompetenz über das Böse und Gute seines Handelns entzogen“ (299).

Diese Ausführungen sind schwer zu verstehen. Es ist ein Unterschied, ob ich einem anderen ein Unrecht zufüge oder ob der andere durch mich ein Unrecht erleidet. Beides ist negativ zu bewerten, aber es handelt sich offensichtlich um zwei verschiedene Formen des Übels, und es ist ein Vorteil, wenn eine Sprache Möglichkeiten hat, diese unterschiedliche negative Bewertung auszudrücken. Dass Kant das Böse aus der Perspektive des moralischen Akteurs und nicht des Opfers bestimmt, ist zumindest äußerst missverständlich. Dass das Prädikat ‚ist böse‘ vom Täter bzw. der Tat und nicht vom Opfer ausgesagt wird, ist trivial; entscheidend ist, dass die Kriterien für diese negative Bewertung der Perspektive des Opfers entnommen sind; die Handlung ist böse, weil sie dem Opfer Unrecht, Schmerzen, Leid, Schaden usw. zufügt. Bestimmte Übel, wie eine Demütigung oder eine Beleidigung, können dem Opfer nur absichtlich zugefügt werden. Jede Ethik, auch die Kants, orientiert sich „an der Opferperspektive“; sie fragt, ob das Opfer die Art und Weise, wie ich es behandle, wollen kann; aber die Situation des Opfers wird durch das Handeln des Täters bestimmt.

Wie werden im Horizont christlicher Lebensorientierung Gott und das *malum* verstanden? „Christen wenden sich angesichts des Bösen nicht deshalb an Gott, weil diesen in seiner absoluten Macht nichts Böses tangiert. [...] Sie tun es vielmehr gerade umgekehrt, weil Gott sich ihrer Überzeugung zufolge in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi selbst im Bösen so vergegenwärtigt hat, dass er dessen Wirklichkeit an sich selbst erleidet, ohne aufzuhören, als Gott und Helfer für die anderen da zu sein“ (94). Nach christlicher Glaubensüberzeugung hat Gott das Böse überwunden; dem steht jedoch die menschliche Lebenserfahrung entgegen, dass es Böses gibt. „Wir kann wahr sein, dass Gott das Böse überwunden hat, wenn es weiterhin Böses gibt?“ (118). Eine Lösung könnte darin bestehen, dass *malum* in beiden Fällen jeweils verschieden zu verstehen ist. „Was heißt ‚Überwindung des Bösen‘, wenn es weiterhin Böses gibt?“ Die Antwort hängt ab von der Antwort auf die Frage „nach dem Sinn des Bösen und dem Sinn von ‚böse““. Darauf gibt die christliche Tradition keine einheitliche Antwort. Es gibt „nicht nur keine einheitliche christliche Lehre vom Bösen, sondern es kann eine solche gar nicht geben, sondern nur eine irreduzible Pluralität christlicher Denkversuche“ (119f.). Es lassen sich drei Denktypen unterscheiden, die das Böse „am Leitfaden verschiedener Fragestellungen in unterschiedlichen Horizonten zu bestimmen suchen: am Leitfaden schöpfungstheologischer Fragen in ontologisch-kosmologischem Horizont als *privatio boni*; am Leitfaden sündentheologischer Fragen in anthropologischem Horizont als *peccatum*; am Leitfaden rechtfertigungstheologischer Fragen in theologischem Horizont als *Unglaube*“ (121).

Zu fragen wäre, in welchem Sinne es sich hier um eine „irreduzible Pluralität“ handelt. Lässt die Rede von Horizonten nicht die Möglichkeit offen, dass nach Art konzentrischer Kreise ein weiterer Horizont einen engeren einschließt? Man könnte den ontologischen Horizont als den weitesten betrachten; durch die *Privatio*-Lehre wird ein metaphysischer Dualismus ausgeschlossen. Die Anthropologie und Handlungstheorie setzen eine Ontologie voraus; es handelt sich also um einen engeren Kreis. Glaube und Unglaube könnten als eine Spezifizierung der handlungstheoretischen Dimension betrachtet werden; durch den Glauben wird das Handeln auf eine Dimension ausgerichtet, welche die Dimension des gelungenen Lebens und der gelungenen sozialen Beziehungen einschließt und übersteigt. Wenn man die Zusammenhänge in dieser Weise sieht,

handelt es sich bei der *Privatio-boni*-Tradition und der *Malefactum*-Tradition nicht um Traditionen, deren „Unzulänglichkeit“ sich, wie D. es versucht, zeigen lässt, sondern um Sichtweisen, die berechtigt und notwendig sind, zugleich jedoch der Ergänzung und Spezifizierung bedürfen.

Das hermeneutische Projekt, Böses in Bezug auf Gott und Gott in Bezug auf Böses zu verstehen, wird im Einzelnen innerhalb der Darstellung des dritten Denktypus, „Das Malum als Unglaube“, durchgeführt. Die Darstellung konzentriert sich auf die Güte (das Gutsein), die Gerechtigkeit und die Liebe Gottes. „Die Konzentration auf diese Aspekte des Gottesgedankens folgt den Spuren von drei für christliches Denken folgenreichen Umgangsweisen mit dem Bösen im Rekurs auf Gott oder Göttliches, in denen sowohl das Verständnis des *malum* als auch das Verständnis Gottes in reziproken Bestimmungsprozessen konturiert und konkretisiert werden“ (351). Wird das *bonum* als Gegensatz zum *malum* verstanden, kommt Gott als der gute Gott in den Blick; wird es als Kampf gegen das *malum* verstanden, dann ist es der gerechte Gott; wird es als Überwindung des *malum* durch das *bonum* verstanden, dann wird Gott als Gott der Liebe sichtbar.

D. unterscheidet bei diesen „Umgangsweisen mit dem Bösen“ drei Prozesse. Im „erfahrungstheologischen Prozess“ werden diese Attribute entdeckt. Dabei handelt es sich um eine „kontingente Entdeckungsgeschichte“; nicht die metaphysische Frage nach Gottes Willen und Können, „ist das zentrale Thema der biblischen Tradition, sondern die Erinnerung an das, was Gott für bestimmte Menschen in konkreten Lebenssituationen Gutes getan hat“ (452). Im „reflexionstheologischen Prozess“ werden diese drei Attribute so aufeinander bezogen, dass die Einheit des Gottesgedankens gewahrt bleibt; das Gutsein Gottes wird durch seine Gerechtigkeit, und seine Gerechtigkeit durch seine Liebe bestimmt und verstanden. Dieser Prozess gibt dem Begriff ‚Gott‘ seine unverwechselbare Bestimmtheit, aber er hat auch die theologisch fragwürdige Folge, dass die letzte Bestimmung Gottes für die letzte Bestimmung des *malum* gehalten wird; weil die Überwindung des Unglaubens der Schlüssel zur Erkenntnis der Liebe Gottes ist, wird der Unglaube „als Quelle alles Bösen, der Glaube umgekehrt als Überwindung alles Bösen durch Gutes verstanden“. Diesem Missverständnis soll der dritte, der „erfahrungshermeneutische Prozess“ begegnen. Es gibt gute theologische Gründe, die Einheit und Einzigkeit Gottes zu wahren (D. spricht vom „anabatischen Denkweg“), jedoch keine Gründe, deshalb auch „im katabatischen Rückgang“ vom Gottesgedanken zur lebensweltlichen Vielfalt die phänomenale Verschiedenheit nicht zu wahren und „alle *malum*-Erfahrungen undifferenziert auf ein und dieselbe Weise zu beschreiben und überall und immer nur ein und dasselbe *malum* am Werk zu sehen“. „Gott ist einer, das Leben dagegen irreduzibel vielfältig, in dem, was Menschen als *malum* und als *bonum* betrifft“ (355).

Was ich nicht verstanden habe ist, wie ein „katabatischer Rückgang“, der die phänomenale Verschiedenheit des *malum* wahrt, in D.s Ansatz möglich sein soll, nachdem die „Unzulänglichkeit“ der *Privatio*- und vor allem der *Malefactum*-Tradition aufgewiesen wurde. Wir sind „nicht Herren unserer Absichten, weil das Gute zu tun nach Maßgabe unserer Vernunft nicht garantiert, dass es auch nach Maßgabe der fremden Vernunft des Anderen Gutes ist“ (299). Wenn das so ist, dann ist es für mich auch nicht möglich, die Perspektive des Opfers einzunehmen und sie zum Kriterium meines Handelns zu machen, denn ich kann ja nicht wissen, ob das, was ich für gut bzw. übel halte, auch nach dem Urteil des Opfers gut bzw. übel ist. Wenn ich nicht Herr meiner Absichten bin, dann ist die einzige Entscheidung, die in meine Hand gegeben ist, die zwischen Glaube und Unglaube. Dann ist der Unglaube das einzige *malum*, denn bei allem anderen gibt es keine gemeinsamen Maßstäbe der Vernunft für *bonum* und *malum*. Ein differenzierender „katabatischer Rückgang“ ist dann nicht möglich, weil es unterhalb der Ebene von Glaube und Unglaube keine Unterscheidung von *bonum* und *malum* gibt, und damit ist die „theologische[r] Übervereinfachung im Umgang mit den *Malum*-Erfahrungen menschlichen Lebens“ (355) unvermeidbar.

F. RICKEN S. J.