

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Die Wiederkehr des Bösen

Friedrich Hermanni, Hannover

„Es fallen also übereinander alle Kobolds [und] Poltergeister [...], alle Zauber- und Hexengeschichten, Verschwörung mit den Teufeln“ – vermerkt Herder in Kants Pneumatologievorlesung.¹ Der Teufel und seine höllischen Gesellen waren der Aufklärung nicht mehr heilig. Der außermenschliche Böse wurde seiner Existenz beraubt und statt dessen als „das Böse“ in die menschliche Natur verlegt. „Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben“,² resümiert Hegel, Mephistopheles variierend, diese Entwicklung. Ist es geblieben? In der vollends aufgeklärten Welt schien selbst für „das Böse“ kein Platz mehr zu sein. Seit dem 19. Jahrhundert bringen die Humanwissenschaften das Böse zum Verschwinden, indem sie es milieu- oder triebtheoretisch auf Faktoren zurückführen, die das einzelne Subjekt nicht mehr zu verantworten hat. Der Theodizee ging es nicht besser. Bereits 1791 konstatiert Kant das prinzipielle Scheitern aller theoretischen Theodizeeversuche, und spätestens seit Schopenhauer sind Theodizeen als „wahrhaft *ruchlose* Denkungsart [...], als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“³ auch moralisch diskreditiert. Der übeltheoretische Ertrag von Aufklärung und Moderne war: Theodizee gescheitert, der Böse tot und das Böse wissenschaftlich so erfolgreich begraben und vergessen, daß in Ritters Historischem Wörterbuch der Philosophie 1971 ein Artikel „Böses“ fehlt – eine Panne, die O. Marquard jenem neuzeitlich entwickelten Teufel zuschreibt, der – ins Detail verflüchtigt – dort sein Unwesen treibt.⁴

Indes: Totgesagte, so scheint es, leben länger. Seit einigen Jahren jedenfalls stoßen der Teufel, das Böse und die Theodizee erneut auf reges Interesse, und zwar bei Geistes- wie bei Naturwissenschaftlern, bei Theologen wie bei Philosophen. Eine Vielzahl von Tagungen, etliche Kongresse und Vorlesungsreihen befaßten sich mit dem Thema, und eine Flut von Aufsätzen, Monographien und Sammelbänden

¹ *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXVIII, Vierte Abteilung: Vorlesungen, Bd. V: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Erste Hälfte, Berlin 1968, 148 f

² G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der „Werke“ von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion: E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, hier: Bd. 8, 16. Mephisto dagegen hatte gesagt: „Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben“ (J. W. Goethe, *Faust*, Vers 2509).

³ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Viertes Buch, in: A. Schopenhauer, *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von A. Hübscher (Wiesbaden ³1972), editorische Materialien von A. Hübscher, Redaktion von C. Schmölders, F. Senn und G. Haffmans, Zürich 1977, hier: Bd. II, 407 f

⁴ Vgl. O. Marquard, *Art.: Malum I. Einführung und Überblick*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 5, Darmstadt 1980, 652–656, hier: 654.

überschwemmt den Leser. Diese neue „Aktualität des Theodizeeproblems“ (Sparn), die gegenwärtige „Konjunktur des Teufels“ (Colpe) und die „Springflut des Bösen“ (Briese) wird in der Regel mit ungläubigem Erstaunen zur Kenntnis genommen.

Welche Gründe und Perspektiven könnten für dieses neue Interesse verantwortlich sein, und wie sind sie zu bewerten? Handelt es sich um eine notwendige theoretische Bewältigung der neuerlichen Barbarisierung unserer Kultur, der Ethnisierung der Politik und des Wiedereintritts in jene blutige Geschichte, die lange zwischen den Machtblöcken eingefroren war? Oder dient das Böse lediglich als ästhetisches Reizmittel für ein übersättigtes, gelangweiltes Bewußtsein, das sich von realen Vorgängen nicht behelligen läßt?

Keht die Frage nach dem Bösen zurück, da sie mit einer kritischen Theorie sozialer Repressionen (Fromm, Marcuse, Plack) nicht mehr befriedigend zu beantworten und das Erklärungspotential der Gesellschaftstheorie erschöpft ist? Wird das Problem des Bösen erneut dringlich, weil der Optimismus der Aufklärung erschüttert ist, die das Böse nur als Abstoßungspunkt des Fortschritts lokalisierte, als Folge ihrer hochfliegenden Projekte aber verdrängte? Beweist die bleibende Penetranz des Bösen damit den endgültigen Bankrott von Aufklärung und Moderne, oder nötigt sie zur Neubegründung einer über sich selbst und ihre Grenzen aufgeklärten Aufklärung?

Ist die Suche nach einer philosophisch glaubwürdigen Rede von Gott angesichts menschlichen Leidens als ein Rückfall hinter jene im 20. Jahrhundert verbreitete Selbstbescheidung der Philosophie zu werten, die schweigen wollte, worüber man nicht sprechen kann? Oder ist sie ein berechtigtes Anliegen, da es für die Philosophie keine endgültigen Denk- und Sprechverbote gibt und letzte Fragen allemal solche sind, „worüber man nicht schweigen kann“?⁵

Im folgenden werden die Aufsätze der beiden Sammelbände

Alexander Schuller/Wolfert von Rahden (Hgg.), Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, Berlin: Akademie Verlag 1993, VIII, 369 S., 18 Abb., 48,- DM, ISBN 3-05-002366-X

Carsten Colpe/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hgg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 1078) 1993, 345 S., 24,80 DM, ISBN 3-518-28678-1⁶

in den Kontext der gegenwärtigen Gesamtdebatte eingeordnet und unter fünf thematischen Gesichtspunkten besprochen.⁷ Zunächst befasse ich mich mit histori-

5 Vgl. W. Oelmüller (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992 (überarbeitete und gekürzte Sonderausgabe München 1994); W. Oelmüller, *Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch*, München 1994.

6 Vgl. die Rezensionen von R. Herzinger, *Der Teufel an der Wand*, in: *Die Zeit* Nr. 46, 12. Nov. 1993; E. Gebhardt, *Satan, das notwendige Bewegungsprinzip aller Geschichte?*, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 52, 4. März 1994; O. Briese, „*Springflut des Bösen*“, in: *Philosophische Rundschau* 41 (1994) 245–255; M. Stingelin, *Der Teufel war ihr erstes Opfer*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 59, 10. März 1995.

7 Der Sammelband von Alexander Schuller/Wolfert von Rahden wird im folgenden mit der

schen Arbeiten zur Geschichte des Teufels (I) und der kontrovers beantworteten Frage, ob eine Theorie des mundan Bösen nötig ist (II). Danach wird die Entmoralisierung des Bösen in den Humanwissenschaften erörtert (III). Abschnitt IV widmet sich dem Bösen als theologischem Problem und der aktuellen Theodizeedebatte. Abschließend werden die philosophischen Versuche einer privationstheoretischen Wesensbestimmung und einer ästhetischen Positivierung des Bösen problematisiert. In diesem Zusammenhang wird ein kritischer Blick auf die von den Herausgebern verfolgte Programmatik geworfen (V).

1. Zur Kulturgeschichte des Teufels

Gleich sieben Aufsätze der beiden Sammelbände erweisen dem Teufel ihre Referenz und berichten von seinem Aufstieg in Antike und Mittelalter, seinem frühneuzeitlichen Pakt mit den Hexen und deren Verfolgung durch die Inquisition, seinem Fall in der Aufklärung und seiner zweiten Karriere in der modernen Kunst und Literatur. Sie zeugen einmal mehr von der Konjunktur, die der Teufel seit Anfang der achtziger Jahre erlebt. Nachdem L. Kolakowski in „Gespräche mit dem Teufel“ (1968) und „Leben trotz Geschichte“ (1977) für eine Ehrenrettung des Teufels eintrat und der katholische Theologe H. Haag in seinen Büchern „Abschied vom Teufel“ (1969) und „Teufelsglaube“ (1974) die Existenz des Teufels bestritt, erschienen zahlreiche Arbeiten zur Geschichte des Teufels, etwa die umfassende Tetralogie des amerikanischen Mediävisten J. B. Russell (1977–1988), das zweibändige Werk des französischen Bibelwissenschaftlers B. Teyssèdre (1985), die Untersuchungen von A. M. Crispino/F. Giovannini/M. Zatterin (1986), N. Forsyth (1987) und A. di Nola (1987) oder der Nachdruck der 1869 erschienenen klassischen Monographie von G. Roskoff (1993), um nur einige zu nennen. Mit dem traditionellen Aufenthaltsort des Teufels, der Hölle, befaßten sich 1994 die Bücher von H. Vorgrimler und Georges Minois.⁸

In seinem methodologisch durchdachten Aufsatz „Aus der Geschichte des Teufels im Abendland“ (2, 63–89) verfolgt der Berliner Religionsgeschichtler C. Colpe einige Stationen in dem kulturgeschichtlichen Prozeß, in dem der Teufel Zug um

Ziffer 1, der Sammelband von Carsten Colpe/Wilhelm Schmidt-Biggemann mit der Ziffer 2 zitiert. Die folgende Zahl nennt jeweils die Seite.

⁸ J. B. Russell, *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca/London 1977; *Satan. The Early Christian Tradition*, ebd., 1981; *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, ebd., 1984; *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, ebd., 1986; *The Prince of Darkness*, ebd., 1988; B. Teyssèdre, *Naissance du Diable. Le Diable et l'Enfer au temps de Jesus*, Paris 1985; A. M. Crispino/F. Giovannini/M. Zatterin, *Il libro del diavolo*, Bari 1986 (deutsch: *Das Buch vom Teufel. Geschichte, Kult, Erscheinungsformen*, Bindlach 1992); N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton 1987; A. di Nola, *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall' antichità ai nostri giorni*, Roma 1987 (deutsch: *Der Teufel. Wesen, Wirkung, Geschichte*, München 1990); G. Roskoff, *Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1993; H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München 1994; Georges Minois, *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, München 1994 (franz. Ausgabe: *Histoire des Enfers*, Paris 1991)

Zug seine spezifischen Merkmale gewinnt, bis er im 13. Jahrhundert seine klassische satanisch-diabolische Endgestalt erreicht. Durch die Auseinandersetzung des nachexilischen Judentums mit iranischen Vorstellungen bereits in die Rolle des Gottesfeindes hineingewachsen, sei er seit dem 3. Jahrhundert nach Christus mit einem Strafort verknüpft und als böser Unterweltsfürst in der Hölle lokalisiert worden. Bei Origenes und Augustin erhalte er seine biographischen und sexuellen Konturen. Seither gelte er als ersterschaffener, aber gestürzter Lichtengel (Origenes) und als Urheber jener *concupiscentia carnis*, der als Erbsünde alle Menschen unterworfen sind (Augustin). Mit einem Vergleich zwischen Augustin und Luther hat K. V. Selge („Luther und die Macht des Bösen“, 2, 165–186) die Entwicklungsgeschichte des Teufels weitergeschrieben. Während der Teufel für Augustin in der Welt (*civitas diaboli*) wirke, in der sich die Kirche befindet, treibe er nach Luther außerdem und allermeist in der Kirche selbst sein Unwesen. Nachdem Luther die extrem antipelagianische Erbsünden- und Gnadenlehre Augustins erneuert hatte, habe er diese Einsichten in den öffentlichen Auseinandersetzungen zwischen 1518 und 1520 satanologisch zugespitzt und auf die Verfassung der lateinischen Kirche appliziert. Das Papsttum werde ihm zur Erscheinung des endzeitlichen Antichristen, der Diener und Manifestation des Teufels ist.

Die teuflische Verteufelung des religiösen (und modern des politischen) Gegners hatte in den frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen, denen die Beiträge von *W. von Rahden* („Orte des Bösen. Aufstieg und Fall des dämonologischen Dispositivs“, 1, 26–54) und *R. van Dülmen* („Die Dienerin des Bösen. Zum Hexenbild in der frühen Neuzeit“, 2, 187–203) gewidmet sind, seine fatalen Konsequenzen. Bis zum letzten Viertel des 15. Jahrhunderts hatte es nur vereinzelt Hexenprozesse gegeben, und zwar meist aufgrund von Lehrabweichungen. Erst die Bulle „*Summis desiderantes*“ (1484), die die Lehre vom Hexenwesen päpstlich sanktionierte und den Kampf gegen die „Teufelspaktierer“ *ex cathedra* absegnete, und der berühmte „Hexenhammer“ (1487) der Dominikanerpatres J. Sprenger und H. Institoris, der aufgrund der Gutenbergschen Erfindung weite Verbreitung fand und den Hexenjägern exakte Ausführungsbestimmungen lieferte, schuf die allgemeine Grundlage für eine dreihundertjährige und grenzüberschreitende Massenjagd. Während die „klassische“ Ursachenforschung für diese räumliche und zeitliche Entgrenzung kirchenjuristische Veränderungen, ökonomische Interessen und sozialpsychologische Zusammenhänge verantwortlich machte, beruht sie nach *W. von Rahden* auf einer „Transformation des Hexenbildes“ (1, 39): erst da, wo als Orte des Bösen nicht mehr selbständige Einzeltäter, sondern Kollektivverschwörer im Dienste Satans namhaft gemacht wurden, habe die Verfolgung zum lang andauernden Flächenbrand werden können. Dieser dämonologischen Überformung des Hexenbildes ist *R. van Dülmen* im einzelnen nachgegangen. Die Zauberin des volkstümlichen Aberglaubens, die kraft ererbter oder erlernter Kunst Schaden stiftet, werde allmählich zum Mitglied einer Teufelssekte, die am Hexensabbat den Teufel kultisch verehrt und sexuelle Exzesse feiert.⁹

9 Während die Hexenverbrennungen in Europa Ende des 18. Jahrhunderts ihr Ende fanden, hatte der Hexenglaube im späten 19. Jahrhundert noch ein künstlerisch-literarisches Nachspiel, in der Stilisierung der Frau zur „Femme fatale“ nämlich, die in ihrer Verbindung von

Die Beendigung der Hexenverfolgung ist Verdienst der Aufklärung, die die Unmenschlichkeit der Verfolgung anprangerte und zugleich ihre theoretische Legitimation, den Teufels- und Hexenglauben, erschütterte. Eine herausragende Stellung hat dabei der Jurist und Philosoph Chr. Thomasius, in dessen Todesjahr (1728) der letzte Hexenprozeß in Preußen stattfand und dessen Leistung Friedrich der Große mit den Worten rühmte, nunmehr könnten die alten Frauen in Ruhe und Sicherheit in ihren Betten sterben.¹⁰ Einige Stufen auf dem Weg der „Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert“, ausgehend von dem in Leipzig wirkenden Pietisten Adam Bernd über den Teufelsartikel im Zedlerschen Lexikon und die neologische Theologie bis hin zu Kant, werden in dem herausragenden Aufsatz von *H. D. Kittsteiner* nachgezeichnet (1, 55–92). Die Wirkmacht des Teufels werde in der Aufklärung zunehmend eingeschränkt, seine Existenz schließlich vollends bestritten, und an die Stelle des Teufels trete „das Böse“, das in der menschlichen Natur verortet und als Triebfeder des Fortschritts geschichtsphilosophisch funktionalisiert werde. Nachdem die Aufklärung dem Teufel als außermenschlicher Macht den Eingang durch die Vordertüre der ratio versperrt hatte, hat er sich durch die Hintertür der Bildungskraft erneut Einlaß in den menschlichen Geist verschafft. Trotz Hegels Diktum von seiner ästhetischen Unbrauchbarkeit¹¹ hat der Teufel die moderne Literatur fasziniert wie kaum eine zweite Figur, von Milton, M. J. Lewis, E. T. A. Hoffmann über Goethe, Lord Byron, Dostojewski bis Gide, Valéry und Th. Mann. Mit dieser literarischen Karriere des Teufels befassen sich die Beiträge von *P. Michelsen* („Mephistos, eigentliches Element“. Vom Bösen in Goethes ‚Faust‘“, 2, 229–255) und *H.-R. Brittnacher* („Der Leibhaftige. Motive und Bilder des Satanismus“, 1, 167–192). Anders als Miltons Lucifer, der als Archetyp des kämpferischen Rebellen ein unbedingter Gegenspieler Gottes ist, personifiziert Goethes Mephisto kein strikt gegengöttliches Prinzip. Mephisto ist vielmehr, so zeigt *Michelsen*, eine durchaus schillernde Figur: er verherrlicht das Nichts und ist doch am Leben interessiert, er ist Verführer und gleichzeitig Anwalt des Menschen, er agiert als „Teil der Finsternis“ und meidet in der „Walpurgisnacht“ gleichwohl seinen höllischen Vorgesetzten, den Satan. Während sich *Michelsen* auf die Mephistogestalt konzentriert, hat *Brittnacher* das ganze Spektrum des literarischen Satanismus und seiner theologischen Vorgeschichte im Blick: etwa die Inszenierung der schwarzen Messe bei Huysmans und Sade, die Epiphanien Lucifers von Milton bis O. Wilde oder das Teufelspaktmotiv in der Romantik.

Macht und Erotik die männlichen Imaginationswelten faszinierte und irritierte (vgl. dazu den Aufsatz von *A. Ebrecht*, *Das Objekt des Horrors und der Begierde. Zur Psychoanalyse der bösen Frau am Beispiel von Pierre Louÿs' Roman „La femme et le pantin“* (1, 193–226), abschreckendes Beispiel für eine psychoanalytisch verbrämte Literaturanalyse, und die anregende Darstellung des Düsseldorfer Kunsthistorikers *H. Körner*, *Helenas Himmelfahrt. Die Femme fatale im Werk Gustave Moreaus* (1, 227–250)).

¹⁰ Vgl. dazu *M. Pott*, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992.

¹¹ Vgl. *G. W. F. Hegel*, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Werke (Anm. 2), Bd. 13, 288.

II. Wirklichkeit des Teufels?

Nachdem die Aufklärung den Teufel als „das Böse“ in die menschliche Natur introjiziert hatte, wurde der vorausgeklärte Teufelsglaube nunmehr als Projektion erklärt (vgl. 1, 74 ff). Es handelt sich, so argumentiert etwa S. Freud in „Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert“ oder H. Haag in „Teufelsglaube“, um eine Hypostasierung innerpsychischer Regungen zu einer außermenschlichen Macht. Diesem Erklärungsmuster bleibt *Brittmacher* verpflichtet, wenn er den Satan und den Satanismus kompensations-theoretisch als Ausbruch des „unterdrückte[n] dionysische[n] Anteil[s] der Persönlichkeit gegen seinen Unterdrücker, den apollinischen Spiritualismus“ (1, 190) der jüdisch-christlichen Religion deutet.

Die aufklärerische Abschaffung des Teufels war indes stets auf Widerstände gestoßen – man denke an die ethikodämonologische „Apologie des Teufels“ (1795) des Kantianers J. B. Erhard (vgl. 1, 42 ff) oder an die Satanologien von Baader, Schelling und Solowjew –, und auch gegenwärtig wird mit verschiedenen Begründungen der Versuch einer Exhumierung des Teufels unternommen. *C. Colpe* moniert die projektiv-genealogische Erklärung des Teufels bei H. Haag und fragt sich, „ob die Bezeugung des Teufels nicht so etwas wie einen ontologischen Teufelsbeweis zuläßt“ (2, 66). Angesichts der vielfältigen Berichte von Besessenheit müsse man mit der Möglichkeit rechnen, „daß die Geschichte des Teufels nicht zu Ende sein muß“ und daß es sich statt um einen eingebildeten „um einen wirklichen, um einen erlittenen Satanismus handelt“ (2, 88). *Colpe* nähert sich damit der Position des katholischen Lehramts, das bis heute gegen den „Abschied vom Teufel“ protestiert¹² und gegen H. Haags gleichnamiges Buch 1971 einen Inquisitionsprozeß eröffnete.

Auf philosophischer Seite haben beispielsweise *L. Oeing-Hanhoff* und *Chr. Schulte* ähnliche Vorstöße unternommen. Aus Theodizeegründen postuliert *Oeing-Hanhoff* im Anschluß an C. S. Lewis die Existenz eines außermenschlichen personalen Bösen, um ihm die Verantwortung für die unvollkommene Evolution und das sinnlose Leiden der Tiere zuweisen zu können.¹³ Ähnlich hat *Chr. Schulte* in Rückgriff auf Franz von Baader und im Gegenzug gegen die Subjektivierung seit Kant, die das Böse ausschließlich in der menschlichen Natur lokalisiert, den Aufbau einer Theorie des mundan Bösen gefordert.¹⁴ Diese „*Theorie eines radikalen mundan Bösen*“¹⁵ werde nötig angesichts eines Ereignisses wie Auschwitz, das die individuelle Verursachung und Verantwortlichkeit weit überschreite und mit einer Theorie des subjektiv Bösen nicht begreifbar sei. Damit begibt sich *Schulte* auf den abschüssigen Weg, an dessen Ende die fatale Mythisierung von Auschwitz und eine der Exkulpierung der Täter dienende Wiederkehr des Teufels stehen könnte. Zu Recht hält *Kitt-*

12 Vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993, 130f.

13 Vgl. *L. Oeing-Hanhoff*, *Das Böse im Weltlauf*. Zum Theodizeeproblem in Theologie und Philosophie, in: W. Böhme (Hg.), *Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes*, Karlsruhe 1983, 50–67. Zur Kritik vgl. C.-F. Geyer, *Der Böse oder das Böse? Die Theodizeefrage*, in: F. Hermanni, V. Steenblock (Hgg.), *Philosophische Orientierung*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Willi Oelmüller, München 1995, 267–280.

14 Vgl. *Chr. Schulte*, *Auf der Suche nach einer modernen Theorie des Bösen*, in: ders., *radikal böse*. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München 1988 (21991), 323–352.

15 *Schulte*, *radikal böse*, 352

steiner diese von Schulte anvisierte Theorie des mundan Bösen für überflüssig. „Hinter die Einsicht der Aufklärung führt kein Weg zurück: Außer im Menschen gibt es nichts ‚Böses‘“ (1, 89). Schulte ist zu wünschen, daß es ihm nicht ähnlich ergehen möge wie seinem Gewährsmann Franz von Baader, über den Schelling schreibt: „Das Letzte, was ich von ihm hören mußte, war, daß der Teufel nun wirklich Zeichen gebe und ihn in seinem Hause aufsuche und verfolge. [...] Er sprach davon wie von einem erfreulichen Phänomen (so groß ist die Liebhaberei), und schien sich nicht wenig darauf zu gute zu thun, daß der Teufel nun endlich Notiz von seinen Angriffen genommen.“¹⁶

III. Die wissenschaftliche Entmoralisierung des Bösen

Trotz gelegentlicher Reanimierungsversuche war die theologische Dämonologie bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihrer Reputation beraubt. In die zurückbleibende Theorielücke stießen die Humanwissenschaften (die Kriminologie und Psychopathologie, die Soziologie und Psychoanalyse, schließlich die Ethologie und Soziobiologie), denen die beiden Beiträge von Chr. Schulte sowie die Aufsätze von N. Kapferer und G. Lischke gewidmet sind. Die menschliche Bösartigkeit wurde nun auf der einen Seite in der Nachfolge Rousseaus – etwas im Marxismus und Freudomarxismus (W. Reich, E. Fromm) – gesellschaftstheoretisch erklärt: als Folge entfremdeter Arbeit, der repressiven durch Privateigentum bestimmten Gesellschaft und ihrer sexualfeindlichen Moral (A. Plack im Anschluß an Marcuse). Auf der anderen Seite wurden Grausamkeit, Destruktion und sexuelle „Perversion“ als Folge einer menschlichen Anlage gedeutet, etwa als angeborene Störung der Vita sexualis bei R. von Krafft-Ebing, einem Pionier der modernen Kriminologie und Psychiatrie, als Erscheinung eines dem Eros entgegengerichteten, eigenständigen Todestriebes beim späten Freud oder als fatale Übersteigerung eines guten, weil arterhaltenden Aggressionstriebes beim Verhaltensbiologen K. Lorenz. Gegen dessen Paradigma der „Gruppenselektion“, das eine arterhaltende Funktion innerartlicher Aggression und einen natürlichen Altruismus unter Artgenossen annimmt und deshalb eine naturalistische Begründung der Moral favorisiert, wenden sich die Bücher von H. Mohr und Chr. Vogel¹⁷ sowie der Aufsatz von G. Lischke („Ist Aggression böse? Zur Ethologie, Soziobiologie und Psychologie des Kampfes und der Moral“, 2, 274–299). Statt dessen folgen sie dem soziobiologischen, auf Darwin zurückgehenden Konzept der „Individualesektion“ (R. Dawkins u. a.), das von einem gnadenlosen Kampf schon auf der Ebene der Individuen ausgeht und altruistische Verhaltensmuster als Sekundärfolgen des genetischen Eigennutzes (kin-selection) deutet. Eine humane Moral könne der Mensch deshalb, meint Lischke, nur gegen seine Natur entwickeln, indem er nämlich kraft der Kapazität seines Großhirns die Gesetze der Soziobiologie außer Kraft setzt (vgl. 2, 295 ff) – eine Figur, in der der gnostische Dualismus zwischen kosmischem Zwangssystem und dem ihm entzogenen Lichtfunken im Menschen erneut auflebt.

¹⁶ Aus Schellings *Leben*. In Briefen, hrsg. von G. L. Plitt, Leipzig 1869, Bd. II, 431

¹⁷ Vgl. H. Mohr, *Natur und Moral*. Ethik in der Biologie, Darmstadt 1987; Chr. Vogel, *Vom Töten zum Mord*. Das wirkliche Böse der Evolutionsgeschichte, München/Wien 1989.

Während *Lischke* innerhalb der einzelwissenschaftlichen Debatte Stellung bezieht, befassen sich die Aufsätze von *Schulte* und *Kapferer* mit Motiven und Folgen der Verwissenschaftlichung des Bösen insgesamt. *Kapferer* („Die Pathologisierung des Bösen. Über die problematische Umsetzung eines moralisch-theologischen Begriffs in den Sozialwissenschaften“, 1, 95–115) deutet diese Verwissenschaftlichung als den fragwürdigen Versuch einer Klinifizierung des Bösen, die es auf eine normabweichende Degeneration und Entartung zurückführt und hinter der jener „ärztliche Blick“ (Foucault) steht, der eine universelle Befreiung vom Bösen suggeriert und darin dem theologischen Heilsversprechen folgt (vgl. 1, 96f und 113f). Diese Diagnose mag über weite Strecken triftig sein – man denke beispielsweise an die marxistische und freudomarxistische Suche nach „Wegen aus einer kranken Gesellschaft“ (Fromm) oder an Lorenz' Rede von einer „krankhaften“ Hypertrophie des Aggressionsverhaltens beim Menschen, die mit viel Sport, internationaler Völkerfreundschaft, edlem Wettstreit in Kunst und Wissenschaft und Lachen zu kurieren sei –, aufs Ganze gesehen bleibt sie gleichwohl unbefriedigend. Krafft-Ebing etwa sah für die anlagebedingten sadomasochistischen Perversionen kaum Heilungschancen, und nach Freud „gibt es keine ‚Ausrottung‘ des Bösen“. ¹⁸ Die kulturelle Eindämmung des nach außen gerichteten Todestriebs führe nur zu einer gegen das eigene Selbst gerichteten Destruktion. Selbst *Kapferer* muß einräumen, daß Freud seinen Schülern keinen „befriedigenden Ausweg aus diesem Dilemma [anbot], entweder die anderen oder sich selbst zu zerstören“ (1, 109).

Die humanwissenschaftlichen Erklärungen verbindet nicht ein Therapieversprechen, sondern – wie *Chr. Schulte* („Unde Malum? Notizen zu Herkunftsbestimmungen des Bösen im okzidentalischen Menschenbild“, 1, 3–10 und „Böses und Psyche. Immoralität in psychologischen Diskursen“, 2, 300–322) zu Recht betont – der Versuch, das Böse seelisch zu verorten und moralisch zu neutralisieren. Während die platonisch-christliche Tradition den Leib und die Philosophie von Kant und Sade bis Kierkegaard die Vernunft als Ursprung des Bösen bestimme, werde den Humanwissenschaften seit Mitte des 19. Jahrhunderts die kranke Psyche zur Quelle alles Bösen. Diese alternative Herkunftsbestimmung führe zur Einschränkung oder gar Aufhebung der Zurechenbarkeit des moralisch Bösen, an der, wenn überhaupt, nur noch in Strafrecht und Justiz festgehalten werde. ¹⁹

Auf dem Hintergrund dieser humanwissenschaftlichen Entmoralisierung, die die Unschuld des Täters mit seiner Unmündigkeit erkaufte, wird die moderne Ästhetisierung des Bösen verständlich: Wo es wissenschaftlich nicht mehr ausfindig gemacht werden kann, springt das ästhetische und alltagsweltliche Bewußtsein ein und erfüllt das Bedürfnis nach einer Repräsentation des Bösen. Unter der treffenden Überschrift „Kein Platz für das Böse“ besprach die „*Wochenpost*“ den im Februar 1994 in Bonn veranstalteten internationalen Kongreß über „Das Böse“, der sich vornehmlich mit einzelwissenschaftlichen Erklärungen befaßte. Das Böse, dem vorn am Katheder keine Chance gelassen wurde, konnte der Redakteur nur

18 S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), in: S. Freud, Studienausgabe Bd. IX: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, Frankfurt a. M. 1974, 33–60, hier: 41
19 Vgl. dazu den Aufsatz des Bielefelder Strafrechtlers W. Schild, *Vom Un-Menschen zur Unrechts-Tat. Der notwendige Abschied vom Bösen im Rechtsstaat*, 1, 116–133.

noch im Zuschauerraum finden: „Während Varga von Kibed sprach, sah ich einen schmalen Streifen Haut, die kaum handbreite Fläche zwischen dem Ende eines Minirocks und dem schwarzer, von Strapsen befestigter, Strümpfe. Das weiße Fleisch der Oberschenkel einer jungen Frau aus dem Publikum. Es muß die Sünde gewesen sein, die ja auf einem Kongreß über das Böse nicht fehlen darf.“²⁰

IV. Gott, das Böse und die Theodizee

Seit einigen Jahren erfährt die Theodizee ein Maß an Aufmerksamkeit, das erstaunlich ist.²¹ Erstaunlich deshalb, weil sie nachidealistisch ihren Rang als philosophisch-theologisches Zentralproblem bereits verloren hatte und, abgesehen von einzelnen Erneuerungsversuchen in der Neuscholastik und der analytischen Religionsphilosophie, weithin der Kritik verfallen war. Sie galt – in der evangelischen Theologie fast durchgängig – als grobe Verfehlung der theologischen Aufgabe, in der kritischen Theorie als zynische Rechtfertigung sinnlosen Leidens oder neuerlich als „häretischer“ Versuch, diejenige Kontingenz zu unterlaufen, deren anerkennende Bewältigung das Proprium von Religion sei (H. Lübke, ähnlich D. Z. Phillips).

Diesen und anderen Neutralisierungen zum Trotz will *W. Sparr* („Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems“, 2, 204–228) das Theodizeeproblem offenhalten, auch wenn dessen Lösungen als gescheitert gelten müßten. Die Theodizee sei nämlich – etwa durch ihre Frage nach der Vernünftigkeit guten Handelns in einer Welt, in der Freiheit ihr eigener Feind ist – „die der Neuzeit nötige Theorie ihrer selbst“ (2, 215). Wen die normativen Konnotationen von Neuzeit und Moderne noch etwas angehen, könne deshalb das Theodizeeproblem nicht stilllegen wollen.

Das Theodizeeproblem stellt sich, weil der Gedanke eines zugleich allmächtigen und allgütigen Schöpfergottes mit dem Faktum einer üblen Welt nicht vereinbar ist. Jede theoretisch konsistente Lösung muß deshalb mindestens eines der drei Momente bestreiten: die Allmacht Gottes, seine Allgüte oder den üblen Charakter der Übel. Genauer gesagt: Entweder ist Gott allgütig, aber nicht allmächtig, dann be-

²⁰ A. Widmann, *Kein Platz für das Böse*, in: Wochenpost Nr.10, 3. März 1994

²¹ Vgl. M. M. Olivetti (Hg.), *Teodicea oggi?*, Archivio di Filosofia 56, Padova 1988; H. Blumenberg, *Matthäuspassion*, Frankfurt a. M. 1988; W. Schmidt-Biggemann, *Theodizee und Tatsachen*. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung, Frankfurt a. M. 1988; H.-G. Janßen, *Gott – Freiheit – Leid*. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989 (²1993); T. Haga, *Theodizee und Geschichtstheologie*. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth, Göttingen 1991; W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990; W. Oelmüller (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann* (vgl. Anm. 5); C.-F. Geyer, *Die Theodizee*. Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992; G. Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt*. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992; G. Neuhaus, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1993; P. Koslowski, *Gnosis und Theodizee*. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus, Wien 1993; F. Hermann, *Die letzte Entlastung*. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie, Wien 1994.

steht ein externer Dualismus zwischen Gott und einer oder mehreren außer ihm bestehenden Mächten (erste Lösung). Oder Gott ist allmächtig, aber nicht allgütig, in diesem Fall muß man einen internen Dualismus zwischen der Potenz der Güte und einer oder mehreren ihr in Gott gegenüberstehenden Potenzen annehmen (zweite Lösung). Oder Gott ist allmächtig und allgütig, und die vermeintlichen Übel sind in Wahrheit gar keine Übel (dritte Lösung).

Während die systematisch-theologischen Aufsätze von *W. Sporn* und *F. Wagner* die erste Variante favorisieren, neigt die mittelalterliche Mystik, mit der sich die historisch-theologischen Beiträge von *P. Schäfer* und *A. M. Haas* befassen, in ihrer jüdisch-kabbalistischen Form zur zweiten und in ihrer christlichen Ausprägung zur dritten Variante. Für *W. Sporn* liegt es nahe, im Gefolge Schellings und Whiteheads anzunehmen, „daß Gott erst im Prozeß der Weltwerdung allmächtig werde“ und daß „die Macht der göttlichen Liebe [...] Ohnmacht jetzt noch einschließt“ (2, 225). Nach *F. Wagner* („Verantwortung des Bösen. Theologisch-philosophische Überlegungen zum Subjekt des Bösen“, 1, 134–148) ist der Gedanke göttlicher Allmacht weder faktisch noch logisch haltbar. Faktisch nicht, weil der vermeintlich abhängige Mensch sich gegen Gottes Macht wenden und den Aufstand proben könne, logisch nicht, weil jede Macht, um sich als solche zu erweisen, auf ein anderes angewiesen, durch dieses bedingt und folglich nicht unbedingt sein könne. Erst diese Begrenzung göttlicher Macht, die in „metaphorischer Sprechweise“ (1, 143) als Inkarnation und Tod Gottes interpretiert werde, ermögliche eine theologisch haltbare Unterscheidung des moralisch Guten und Bösen. Da menschliche Freiheit nämlich erst durch die Entmächtigung Gottes als solche anerkannt sei, sei derjenige Freiheitsvollzug, der seinerseits die Freiheit anderer anerkennt, als gut, der Versuch einer unvermittelten und kompromißlosen Selbstbestimmung dagegen als böse zu qualifizieren.

Man fragt sich: Ist dieses Resultat nicht ohne den Umweg über eine „Revolutionierung des Gottesgedankens“ (1, 144) einfacher zu haben, und wird nicht durch die hegelsinspirierte „Flucht in den Begriff“, für die Menschwerdung und Kreuzestod Christi letztlich entbehrliche Metaphern logischer Zusammenhänge sind, die christliche Theologie als eigenständige, von der Philosophie unterschiedene Disziplin überflüssig?

Statt durch einen externen Dualismus hat die mittelalterliche Mystik das Theodizeeproblem entweder durch einen internen Dualismus (Kabbala) oder durch eine Entschärfung der Übel (Eckhart, Tauler, Seuse) zu lösen versucht. Für die Kabbala gründet das Böse, so zeigt *P. Schäfer* („Das Böse in der mittelalterlichen jüdischen Mystik“, 2, 90–108), nicht in einer außergöttlichen Macht, sondern im innergöttlichen Wesen. Das Buch „Zohar“, die klassische Ausprägung der spanischen Kabbala vom Ende der 13. Jahrhunderts, habe diesen intern-dualistischen Grundgedanken in zweifacher Weise ausgearbeitet, mit je unterschiedlichen Konsequenzen für den Umgang mit dem Bösen und seine Überwindung. Die „kathartische“ Sicht deute das Böse als eine erste, mißglückte und deshalb als „Schlacke“ ausgeschiedene Emanation Gottes, während es in der „emanationistischen“ Sicht als ein bleibender, integraler Bestandteil des göttlichen Lebens verstanden werde. Die von *A. M. Haas* („Das Syndrom des Bösen in der mittelalterlichen Mystik“, 2, 109–136) vertretene These, „die Mystik [gehöre] zu jenen religiösen Strategien

[...], in denen Gott entdämonisiert wird“ (2, 113), trifft deshalb allenfalls auf die von ihm behandelte christliche Mystik zu. Durch Entübelung der Übel habe sie Gott zu entlasten versucht, entweder indem sie das Malum zum Nichtseienden deponenziere (Eckhart) oder als sinnvolles Erziehungsmittel in den Kontext einer christlichen Pädagogik integriere (Tauler).

Alle drei Auflösungen des Theodizeeproblems haben indes ihre Schwächen. Der Preis für eine extern-dualistische Entmächtigung und eine intern-dualistische Entbonisierung Gottes ist allemal eine Verunsicherung des Heils. Im ersten Fall nämlich hat es der Mensch mit einem schwachen Gott zu tun, der ihm unter Umständen nicht helfen kann, im zweiten Fall mit einem (partiell) schrecklichen Gott, der es vielleicht nicht will. Auf der Entübelung der Übel aber liegt der Verdacht eines „Trugs für Gott“ (Hiob 13, 7), einer moralisch unlauteren Verharmlosung und Entschärfung, die sich hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott versöhnt.

V. Philosophische Entschärfungen des Bösen²²

Die abendländische Philosophie war über weite Strecken der Versuch, dem Menschen auf seine von Defiziterfahrungen ausgehenden Fragen statt einer weltflüchtigen, die Wirklichkeit verneinenden eine mit der Welt aussöhnende Antwort zu geben. Durch Theorie die Zustimmungsbereitschaft zu einer üblen, den Menschen bedrohenden und gefährdenden Welt zu ermöglichen, war ihr zentrales, wenn man will antignostisches, Pensum. Zu diesem Zweck mußten die Übel entschärft werden, entweder (a) indem sie wie in der Privationslehre ontologisch marginalisiert oder indem sie (b) wie in der neuzeitlichen Philosophie kosmologisch, geschichtsphilosophisch, genealogisch oder ästhetisch positiviert wurden.

(a) In seinem Aufsatz über „Die metaphysische und ethische Negativität des Bösen in der Theologie des Thomas von Aquin“ (2, 137–164) befaßt sich L. Hödl mit der thomistischen Ausarbeitung der Privationslehre, die vom Neuplatonismus über Augustin, die mittelalterliche Philosophie bis zu Leibniz bestimmend war. Sie basiert auf der antimanichäischen Annahme, daß das Seiende als *Seiendes* gut ist, weil

22 In jüngster Zeit sind zum Thema des Bösen erschienen: M.M. Adams/R.M. Adams (Hgg.), *The problem of evil*, Oxford 1990; J. Baudrillard, *Transparenz des Bösen*. Ein Essay über extreme Phänomene, Berlin 1992 (franz. Ausgabe: *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris 1990); L. Böllinger/R. Lautmann (Hgg.), *Vom Guten, das noch stets das Böse schafft*. Kriminalwissenschaftliche Essays zu Ehren von Herbert Jäger, Frankfurt a. M. 1993; H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985; F. Hermann/V. Steenblock (Hgg.), *Philosophische Orientierung* (vgl. Anm. 13), vgl. dort Sektion III; H. Holzhey/J.-P. Leyvraz (Hgg.), *Die Philosophie und das Böse/La philosophie et le mal*, studia philosophica 52, Bern/Stuttgart/Wien 1993; S. Keen, *Gesichter des Bösen*. Über die Entstehung unserer Feindbilder, München 1993; H.-W. Schroeder, *Der Mensch und das Böse*. Ursprung, Wesen und Sinn der Widersachermächte, Stuttgart 1990; Chr. Schulte, *radikal böse* (vgl. Anm. 14); H. Siepman/K. Spinner (Hgg.), *Elf Reden über das Böse*. Ringvorlesung der Philosophischen Fakultät der RWTH Aachen im Wintersemester 1990/91, Bonn 1992; H. Schwarz, *Im Fangnetz des Bösen*. Sünde – Übel – Schuld, Göttingen 1993; G. Treusch-Dieter (Hg.), *Das Böse ist immer und überall*, Bilder-LeseBuch, Berlin 1993.

es von einem guten Gott geschaffen wurde bzw. Anteil am *summum bonum* hat. Das *Malum* habe folglich kein eigenständiges Sein, es sei lediglich die Negation geschuldeter Eigenschaften an einem Wesen (*privatio boni*). Der schwer deutbare programmatische Einleitungssatz „Über die unfabliche Evidenz des Bösen“ (2, 7–12) von *W. Schmidt-Biggemann* scheint auf Elemente dieser privationstheoretischen Entsubstantialisierung zurückgreifen zu wollen. Im Fall des Bösen sei die Frage „Was ist es?“ schwierig zu beantworten, besteht doch sein „Wesen“ nach *Schmidt-Biggemann* darin, kein Wesen und keine Ordnung zu haben. Als gegen das Sein gerichteter „anti-wesentlich[er]“ (2, 8) Negationsakt und als schlechthin Unberechenbares lasse es keine „systematische Theorie“, allenfalls eine „historische Phänomenologie“ (2, 10) zu.

Leider thematisieren weder *Hödl's* historische Analyse noch *Schmidt-Biggemann's* Adaption (wenn es denn eine ist) die grundlegenden Schwierigkeiten der Privationslehre, die in der neuzeitlichen Philosophie nach Leibniz zu ihrer fast durchgängigen Ablehnung führte, bei Kant, Schelling und Hegel ebenso wie bei Baader, Kierkegaard und Schopenhauer. Lediglich Schellings Kritik wird im Sammelband von *Colpe/Schmidt-Biggemann* kurz gestreift (vgl. 2, 256f). Schellings *Freiheitschrift* zeigt in überzeugender Weise, daß die Leibnizsche Variation der Privationslehre, abgesehen von begrifflichen Schwächen, schon phänomenologisch zu kurz greift.²³ Allein die Tatsache, daß das moralisch Böse erst im Menschen, traditioneller Einschätzung zufolge die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen, zur Erscheinung kommt und oft mit vortrefflichen Eigenschaften (*Ausdauer, Willenskraft, Erfindungsreichtum* etc.) verbunden ist, spreche gegen Leibniz' privationstheoretische Erklärung aus Unvollkommenheit und Schwäche.²⁴ Das Böse sei eine „positive Verkehrtheit“,²⁵ stehe deshalb zum Guten im konträren, nicht privativen Gegensatz und entspringe statt aus dem Seinsmangel aus der Seinsfülle eines Seienden, nämlich aus dem Geist.

Schellings Gedanke ließe sich an *Choderlos de Laclos' Briefroman „Les liaisons dangereuses“* (1782) literarisch illustrieren, der in *S. Scharnowskis* Aufsatz „Grausame Liebschaften. Zum literarischen Typus des Verführers“ (1, 251–275) in eindrucksvoller Weise analysiert wird. More geometrico planen dort die Protagonisten des Lasters, die *Marquise de Merteuil* und der *Vicomte de Valmont*, die Zerstörung ihres Opfers, der tugendhaften *Madame de Tourvel*. Das Böse entspringt ihrer teuflischen Rationalität, die Affären als Inszenierungen, Sprache als Waffe und Empfindsamkeit des anderen als Anlaß seiner Mißhandlung begreift. *Laclos' Roman* steht, so meine ich, im Kontext eines kaum überschätzbaren übeltheoretischen Paradigmenwechsels (*Sade, Kant, Schelling* u. a.): Hatte die philosophische Tradition von *Platon* bis *Leibniz* einen Mangel an Einsicht für das Böse verantwortlich gemacht, so wird jetzt umgekehrt die Vernunft selbst zu seiner Quelle.

(b) Statt auf eine privationstheoretische Entwirklichung hat die neuzeitliche Philosophie auf eine Bonisierung der Übel gesetzt. Während Leibniz das *Malum* kosmo-

23 Vgl. *F. W. J. von Schelling, Sämtliche Werke*, hrsg. von *K. F. A. Schelling*, 14 Bde., Stuttgart/Augsburg 1856–1861, hier: Bd. VII, 366ff.

24 Vgl. *Schelling, Werke*, VII, 368f.

25 *Schelling, Werke*, VII, 366

logisch zur Bedingung der besten aller möglichen Welten positiviert, wurde es seit Rousseau geschichtsphilosophisch gerechtfertigt: Der Sündenfall avanciert zum Glücksfall,²⁶ die Paradiesschlange zur „Raupe der Göttin Vernunft“²⁷, das Böse zur Triebfeder des Fortschritts (Aufklärung und Idealismus), der Satan zum Genius der Revolution (Proudhon) oder zum Bewegungsprinzip aller Geschichte (Schelling) und der destruktive Charakter zum Inkognito wahrer Humanität, weil er die Mauern zertrümmert, auf die das utopische Bewußtsein stößt (Benjamin²⁸).

Auf diese „Entbösung des Bösen“ (Marquard) zielt auch Nietzsches genealogische Umwertung der Werte, die den Einzelbeitrag von *W. Schmidt-Biggemann* („Metamorphosen der Macht. Die Geschichte des Guten und Bösen bei Nietzsche und Max Weber“, 2, 323–341) beschäftigt. Nietzsche preist das Vornehme, Starke und Mächtige als das natürlich Gute und erklärt dessen Umwertung zum moralisch Bösen durch einen zweitausendjährigen Sklavenaufstand in der Moral. Nach *Schmidt-Biggemann* führt diese auf Herder zurückgehende Strategie einer radikal historischen Erklärung der Moral unweigerlich zu einem fatalen ethisch-politischen Dezi-
 sionismus (Weber), der alle rationalen Geltungsansprüche der Ethik auflöst.

In eine Theoriegeschichte des Bösen gehört Nietzsche indes nicht nur als Genealogue der Moral, sondern auch als Vertreter der modernen ästhetischen Positivierung des Malum. Von der frühromantischen Poetik des Übels (Novalis) über Poe, Baudelaire, Nietzsche bis E. Jünger wird das Böse, so zeigt *N. Bolz* („Das Böse jenseits von Gut und Böse“, 2, 256–273), zum Stimulans ästhetischer Erfahrung. Der Mensch der „höchste[n] Cultur“ „genießt das Übel pur, cru, er findet das sinnlose Übel als das interessanteste“, ihn entzückt „eine Welt des Zufalls, in der das Fürchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört“.²⁹

Bolz erliegt dieser ästhetischen Aufwertung des Bösen ebenso wie die programmatische Einleitung „Zur Renaissance des Bösen“ von *A. Schuller/W. von Rahden* (1, VII–VIII) und *A. Schullers* Schlußaufsatz „Gräßliche Hoffnung. Zur Hermeneutik des Horror-Films“ (1, 341–354). *A. Schuller* und *W. von Rahden* feiern das Böse euphorisch als „neue Verheißung“ in „unserer von Sinn und Gott gesäuberten Wirklichkeit“ (1, VIII) und als „neue[s] Prinzip Hoffnung“ (1, 352), ohne das die moderne Welt in Banalität und Kontingenz versänke. „Das Scheitern der Aufklärung im dialektischen Dilemma, ihre Vollendung in der Banalität entweder des Sozialismus oder des Konsums“ verleihe „dem Bösen seine kontrafaktische, seine befreiende Kühnheit“ (1, VIII).

Diese vom Bösen erwartete Befreiung ließe sich an dem französischen Nazikollaborateur Pierre Drieu La Rochelle illustrieren, mit dem sich der Aufsatz von *T. Krause*

26 Vgl. dazu *F. Hermanni, Felix Culpa*. Die geschichtsphilosophische Transformation der Sündenfallerzählung im 18. Jahrhundert, in: *F. Hermanni/V. Steenblock* (Hgg.), *Philosophische Orientierung* (vgl. Anm. 13), 249–266; *F. Hermanni, Vom Bösen, das noch stets das Gute schafft*. Hegels sündenfalltheoretische Funktionalisierung des Bösen, in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover* 6 (1995), 29–46.

27 *E. Bloch, Subjekt – Objekt*. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe Bd. 8), Frankfurt a. M. 1985, 335

28 Vgl. dazu *N. Bolz, Böse Theorie* (1, 279–287), hier: 282 ff.

29 *F. Nietzsche, Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bd., hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 12, München/Berlin/New York 1980, 467

(„Selbstfindung im Zeichen des Bösen. Umriss einer Psychologie des Verräters: Pierre Drieu La Rochelle“, 1, 149–163) befaßt. Von Faschismus, Gewaltbereitschaft und männlich-soldatischer Stärke habe sich Drieu La Rochelle eine Erlösung aus dem als schwächlich empfundenen Dasein des Intellektuellen, aus der eigenen Dekadenz und Bindungslosigkeit versprochen. „Unter dem Feldzeichen des Bösen kann sich der Agnostiker als gefallener Engel imaginieren; erscheint dem Nihilisten das eigene Leben, das eigene Sterben als sinnhaft“ (1, 162).

Nun zeigt sich aber gerade im Nationalsozialismus die Banalität des Bösen, wie H. Arendt am Beispiel von A. Eichmann, dem Organisator von Auschwitz, demonstriert hat.³⁰ Ist aber das Böse zumeist selbst banal, worin besteht dann seine „befreiende Kühnheit“? Welche „neue Verheißung“ liegt in der Vertreibung und Ermordung ganzer ethnischer und religiöser Gruppen, welches „Prinzip Hoffnung“ in den xenophobischen Mordbrennereien? Nichts ist theoretisch unsinniger und praktisch gefährlicher als eine intellektuelle Faszination dem Bösen gegenüber. Hier wäre an K. Rosenkranz zu erinnern, der den ästhetischen Satanismus seiner Zeitgenossen geißelt: „Aus den unruhig ermatteten, genußgierig impotenten, übersättigt gelangweilten, vornehm cynischen, zwecklos gebildeten, jeder Schwäche willfahrenden, leichtsinnig lasterhaften, mit dem Schmerze kokettierenden Menschen der heutigen Zeit hat sich ein *Ideal satanischer Blasirtheit* entwickelt [...]“.³¹ Grundsätzlich wäre zu fragen: Haben die übeltheoretischen Entschärfungen der abendländischen Philosophie, die Entwirklichung des Malum durch die Privationstheorie und dessen neuzeitliche Rechtfertigung und Positivierung, sei sie nun kosmologischer, geschichtsphilosophischer, genealogischer oder ästhetischer Art, nicht ausgedient? Muß man statt dessen nicht vom Bösen als einer eigenständigen Wirklichkeit ausgehen, die sinn- und rechtfertigungslos bleibt? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für den „homo compensator“ (Marquard), den Defektflüchter Mensch, der sich mittels dieser Entschärfungen von den Abgründen der Wirklichkeit distanziert und das Schreckliche ins Erträgliche verwandelt hat? Für eine Beantwortung dieser Fragen wäre eine grundlegende systematisch-philosophische Auseinandersetzung mit den abendländischen Großtheorien nötig, die über historische Detailanalysen und kurzschlüssige Aktualisierungen hinauskäme. Diese Auseinandersetzung, die man in den beiden Sammelbänden vermißt, ist die Bedingung für eine unter Gegenwartsbedingungen überzeugende Theorie des Bösen.

Dr. Friedrich Hermanni, Forschungsinstitut für Philosophie Hannover, Gerberstraße 26, D-30169 Hannover

30 Vgl. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München/Zürich⁸1992.

31 K. Rosenkranz, *Aesthetik des Häßlichen*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Königsberg 1853, hrsg. von W. Gose und W. Sachs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 382