

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 19 (1972)

**Heft:** 2-3

**Artikel:** Die Freiheit und das Böse

**Autor:** Mainberger, Gonsalv

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760934>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 05.05.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

GONSALV MAINBERGER

## Die Freiheit und das Böse

Diachronische und synchronische Lektüre der Werke von Paul Ricœur

### 1. Der Einstieg

Ein vielfältiges Gesamtwerk, dessen Rahmen weitgespannt ist und dessen einzelne Teile in die Disziplinen der Psychoanalyse, der Mythologie, der Religionswissenschaft und der Exegese übergreifen, bedarf der besonderen interpretatorischen Sorgfaltspflicht. Um ihr einigermaßen nachzukommen, bietet sich die Unterscheidung der diachronischen und synchronischen Lektüre an.

Die diachronische Lesung eines Werkes verläuft seiner Entstehung entlang und ist kursiv; sie hält sich an jene Regeln, die den Text oder einen Teil des Gesamtwerkes eines Autors mit allen Übergängen, Neuansätzen und Transformationen zu einem Ganzen machen. Die synchronische Lesart abstrahiert von der zeitlichen Entstehung; sie deutet den Text, sofern er die verschiedensten Wahrheiten, Gesichtspunkte und Resultate disparater Disziplinen simultan kombiniert. Dieses Verfahren ermittelt durch Abstraktion jene *Differenzen*, die sich nicht mehr weiter synthetisieren lassen, *als* Differenzen freilich die Kriterien für den Wahrheitsgehalt der einzelnen Aussagen auf den verschiedenen Ebenen sind.

Diese Unterscheidung soll hier auf die Lektüre des Gesamtwerkes von Paul Ricœur angewandt werden. Die diachronische Lesart wird anhand der *Phänomenologie der Schuld*<sup>1</sup> durchprobiert. Die synchro-

<sup>1</sup> P. RICŒUR, Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I. – Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. Ins Deutsche übersetzt von Maria Otto. Freiburg i. Br. 1971. – Die Übersetzung läßt sozusagen nichts zu wünschen übrig. Der sprachliche Duktus des ricœurschen Französisch, spielerisch und auf einen «Text» jenseits des Geschriebenen hin überbordend, nimmt sich freilich im Deutschen ab und zu eher holperig aus. Zit.: Phänomenologie I u. II.

nische Lesung drängt sich von der Qualität des Gesamtwerkes her auf. Jeder Punkt der perspektivisch ausgefalteten Problematik des reflexiven Denkens steht mit allen andern Gesichtspunkten, etwa der Ethik, der konkreten Mythik und der Sprache in Beziehung. Das frühe Werk Ricœurs (Paris 1960) ist also im Zusammenhang mit allen späteren Arbeiten des Autors zu lesen. Dieses Interpretationsverfahren scheint auch deshalb angemessen, weil das Gesamtwerk Ricœurs auf ein noch nicht realisiertes Ziel, nämlich auf eine Philosophie der Schuld, hindeutet. Die Schuld ist für Ricœur der ausgezeichnete Ort, an dem die originäre Frage der Ethik zum Austrag kommt; sie ist der Höhepunkt einer Philosophie der Reflexion, sofern das *Cogito*, das denkende Ich nicht nur der Stringenz des Denkens unterworfen ist, sondern auf seinen *Wunsch zu sein* hin befragt wird und sich in der *Begierde zu existieren* konstituiert. Die Philosophie, dermaßen mit der Schuld konfrontiert, erhält von daher ihre Aufgabe und ihre Qualifikation. Sie hat den Übergang von der Pflichtmoral zur Ethik der Liebe, der Zärtlichkeit und der Hoffnung zu leisten <sup>2</sup>.

Die diachronische Lektüre der *Phänomenologie der Schuld* vermag nicht aufzuzeigen, in welchem Verhältnis dieses Werk zum Gesamtentwurf der Philosophie Ricœurs steht. Erst die synchronische Interpretation macht deutlich, daß, obschon praktisch nie von Freud die Rede ist, die *Phänomenologie der Schuld* ihrer ganzen Anordnung und der thematischen Intention nach auf die später veröffentlichte Auseinandersetzung mit Freud vorbereitet <sup>3</sup>. «Das Freudsche Werk ist die tiefste Analyse dessen, was die Geschichte je von dem erkannt hat, was im Menschen nicht das Menschlichste ist», schrieb 1936 Ricœurs erster Philosophielehrer Roland Dalbiez <sup>4</sup>, dem der Autor, zusammen mit H. Marcuse, Ph. Rieff und J. C. Flugel, seine Verbundenheit bezeugt <sup>5</sup>.

Es scheint deshalb vielversprechend und von der Sache her zwingend, die *Phänomenologie der Schuld* gleichzeitig mit der Freud-Interpretation sowie mit dem *Conflit des interprétations*, den gesammelten Aufsätzen aus den Jahren 1960 bis 1969 <sup>6</sup> zu lesen. Das Vorhaben der

<sup>2</sup> Vgl. *Conflit* (s. Anm. 6), 426, 341; *Interpretation* (s. Anm. 3) 59, 526–564; *Sexualität. Wunder - Abwege - Rätsel*. Frankfurt (Fischer Bücherei 811), 1967, 8–19; *Phänomenologie I*, 167 f.

<sup>3</sup> *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt 1969 (Paris 1965). Zit.: *Interpretation*.

<sup>4</sup> Zit. in *Interpretation*, 10.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Le conflit des interprétations. Essais herméneutiques*. Paris 1969. Zit.: *Conflit*.

doppelten Lektüre kann nicht im ganzen Umfang durchgeführt werden; es beschränkt sich auf jene Punkte, die für das Thema der Schuld einschlägig sind.

## 2. *Das Geständnis als philosophisches Problem*

Wer vom Bösen reden will, muß die Geschichte der bösen Taten erzählen. In dieser Geschichte gibt es immer Täter und Opfer. Ein Mädchen wurde im Wald, nahe einer Wegkreuzung, von einem Mann überfallen und erschlagen ... Das Böse passierte, es fiel über den Täter her, brach aus ihm heraus und forderte sein Opfer. Die Kripo rekonstruiert jeweils nur noch den äußeren Ablauf des Geschehens. Beim Lokaltermin wird er Schritt für Schritt nach Zeit und Ort aufgezeichnet. Der Augenschein macht also nur den empirischen Sachverhalt der Tat deutlich. Wie es beim Täter so weit kam, daß er das Böse setzte, daß er zuerst unschuldig war und nachher schuldig, bleibt ungeklärt. Erst die Gerichtsverhandlungen versuchen, es an den Tag zu bringen: der Anwalt des Opfers klagt an, der Richter urteilt, der Täter wird gestehen. Aber Urteil und Geständnis bleiben zweideutig. Der Täter handelte zwar vorsätzlich, kam zu einem Entschluß und setzte eine böse Tat. Zugleich aber war er getrieben, wie von einer unsichtbaren Macht gezwungen, gab nach und kam auf die schiefe Bahn. Er war frei und gezwungen zugleich – auch er Täter *und* Opfer. Sein böser Wille ist und bleibt ein Rätsel. Die Geschichte dieses Rätsels ist der Mythos.

Diese fundamentale Unterscheidung wird für Ricœur zum methodischen Ansatzpunkt. Der frühe, nicht übersetzte Erste Teil seiner *Philosophie de la volonté* ist eine Eidetik, eine Wesensbeschreibung des Willentlichen und Unwillentlichen<sup>7</sup>. Die Schuld läßt sich nicht als einer unter andern Faktoren, wie Motive, Vermögen, Anlaß und Umstand, in die Fundamentalontologie des Willens einreihen. Das dunkle und absurde Moment, daß nämlich die Leidenschaften über den Menschen herfallen, daß er eine böse Tat setzt und zugleich auf etwas hereinfällt, daß er es gewollt hat und darunter zugleich leidet, ohne es gewollt zu haben, das «bleibt ein Fremdkörper in der Eidetik des Menschen» (I, 7). Es

<sup>7</sup> Du Volontaire et de l'Involontaire. Paris 1950. Zur Biographie Paul Ricœurs vgl. jetzt M. PHILIBERT, Ricœur ou la liberté selon l'espérance. (Philosophes de tous les temps. 72.) Paris 1971.

Vollständige Bibliographie der Schriften Ricœurs: D. N. VANSINA, in: Rev. Phil. de Louvain Nr. 60, 1962; Nr. 66, 1968.

wurde deshalb in der Studie *Du Volontaire et de l'Involontaire* eingeklammert.

Im 1. Band der *Phänomenologie der Schuld* öffnet Ricœur nun diese Klammer. Gleich zu Beginn wird die These formuliert, auf der die ganze Untersuchung beruht und deren Weg sie bestimmt: «Der Übergang von der Unschuld zur Schuld ist einer empirischen Beschreibung nicht zugänglich, dafür jedoch einer konkreten Mythik. Aber warum eigentlich kann man von den 'Leidenschaften', die den Willen befallen, nicht anders sprechen als in der Chiffresprache einer Mythik? Wie soll diese Mythik in der philosophischen Reflexion unterkommen? Wie kann der philosophische Gedankengang wiederaufgenommen werden, nachdem man ihn durch den Mythos unterbrochen hat?» (I, 7)

Die Schuldfrage versetzt also den Philosophen, der darauf achtgibt, wie über die Schuld gesprochen wird, in den Mythos. Das klingt in unserem scheinbar so aufgeklärten Zeitalter beinahe lächerlich. Hat denn etwa ein Bultmann nicht endgültig mit dem Mythos abgerechnet? Haben wir den Mythos nicht hinter uns gebracht? Sind wir nicht über den rohen, grüblerischen und archaischen Zustand des primitiven Menschengeschlechts hinaus? Ricœur zeigt, daß diese Behauptung einer Anmaßung gleichkommt. Um sie zu überwinden, nimmt Ricœur den Mythos beim Wort<sup>8</sup>. Er kann es sich zudem als Ethiker nicht leisten, das Problem der Schuld einfach unter den Tisch zu wischen und als erledigt zu deklarieren. Nach wie vor steht die Frage auf der Tagesordnung, wie denn das Böse in die Welt gekommen sei. Zwar lösen sich die Erzählungen vom Urchaos, vom Sündenfall, vom tragischen und verblendenden Gott und von der exilierten Seele vor dem Tribunal der

<sup>8</sup> Über den Mythos kann nur noch kritisch, d. h. entmythisierend gesprochen werden. Die Entmythisierung ist bei Ricœur stets ein Prozeß in *zweifacher* Richtung, aber mit dem *einen* Resultat, den Mythos *als solchen* zu nehmen, die Mythen als das, was sie sind, zu begreifen. Der Mythos ist als Mythos erkannt, wenn man auf ihn erst verzichten lernt; dann spricht man von *Demystifikation*: der denkende und wollende Mensch macht sich von den durch das eigene Bewußtsein erzwungenen Entfremdungen, d. h. von den notwendigen Illusionen frei. Zum andern zielt die Entmythisierung darauf ab, die allen Mythen zugrunde liegenden Symbole freizulegen. Ricœur spricht dann von *Entmythologisierung* im strengen Sinn: der Mythos wird als zweite Rationalisierung, als Pseudo-Logos entlarvt und von seinen eigenen Verdrehungen befreit. Der Mythos 'erklärt' nichts mehr. «Die Triebfeder dieser Entdeckung ist die Aneignung der offenbarenden Kraft, die der Mythos unter der Maske der Objektivation verbirgt; diese Destruktion hat etwas Positives, nämlich die Stiftung der menschlichen Existenz von einem Ursprung her, über den sie nicht verfügt, der ihr aber symbolisch in einer gründenden Rede angezeigt wird.» Confit, 330.

Vernunft in Nichts auf. Aber als symbolische Konstellationen zwingen sie uns nach wie vor zu fragen, woher wir kommen und wohin es uns treibt. Die Antwort versucht Ricoeur über die symbolische Interpretation der Mythen. Mit Hilfe einer Kriteriologie des Symbols stellt er die gebrochene Sprachwelt der Mythen wieder her<sup>9</sup>. Es entsteht eine exemplarische Entzifferung der einzelnen Mythen, deren Stilisierung dann zur dynamischen Einheit der Mythenzyklen führt. Auf diesem Wege gelangt die Mythologie, von Lévi-Strauss erstmalig konstruiert, zur Wahrheit des Mythos als Differenz des einen Mythos zum andern Mythos<sup>10</sup>.

Bei diesem Verfahren kommen nicht nur Phantastereien heraus, mit denen vielleicht, wenn's hoch kommt, die historische Neugierde befriedigt werden kann. Es geht vielmehr darum, philosophisch über die Schuld reden zu können. Der Mythos ist nun aber der Ort, an dem uns das Rätsel des bösen Willens aufgegeben ist. Er ist gefesselter Wille, sich selber Qual und Gefängnis, aber auch Entschluß und Tat. Darüber zu reden ist etwas anderes als einen logischen Schluß zu ziehen oder eine Klassifizierung von Seiendem vorzunehmen. Die Selbstdarstellung

<sup>9</sup> Das Symbol hat auch auf der Ebene der Triebe und der Phantasie wiederherstellende Kraft. Seine Funktion besteht darin, die Bedingungen einer Epigenese von Trieb und Phantasie zu ermöglichen. (Epigenese heißt: eine Teilentwicklung innerhalb des Organismus kann zeitweise das Übergewicht haben, pendelt sich dann jedoch wieder in das nach einem Gesamtplan funktionierende Ganze ein.) Die eine Teilentwicklung des Triebes verläuft nach rückwärts: Regression in die kindliche Libido; die andere vorwärts: Teleologie, Aneignung des Daseins als Wunsch. Ricoeur ist der Auffassung, daß ein angemessenes Verständnis von Sprache als Symbol die Epigenese des Triebes ermögliche, daß jedoch die beschränkte Sprachauffassung Freuds – unsymbolisch und nur als Spurelement – die Triebinterpretation 'nach vorn', also in Richtung des Sagens des Heiligen verunmögliche. «Diese Auffassung (Freuds) konnte einer Epigenese des Sinns keine Stütze liefern; wenn es stimmt, daß die Phantasie alle ihre Abstufungen nur im Element der Sprache zu entfalten vermag, dann muß sich das 'Gehörte' auch vom 'Gesehenen' unterscheiden. Das 'Gehörte' ist aber in erster Linie 'Gesagtes', und das 'Gesagte' ist in den Mythen vom Ursprung und Ende das genaue Gegenteil von Spuren und Überlebsel: es interpretiert Urszenenphantasien, um die Situation des Menschen im Heiligen zu *sagen*». Interpretation, 556. Dagegen: J. DERRIDA, Freud und der Schauplatz der Schrift. In: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a. M. 1972, 302–350.

<sup>10</sup> Beispiele: die dynamische Interpretation der drei Mythen-Zyklen Theogonie - Fall - Verbannung (Phänomenologie I, 349, bes. 376); der Vergleich des Vater-Mythos mit der Mutter-Figur (Interpretation, 554). «... die mythische Intentionalität beruht auf einer Reihe der Interpretationen und Neuinterpretationen, durch die der Mythos seinen eigenen archaischen Kern korrigiert. Auf diese Weise konstituieren sich die Symbole des Bösen, die zu denken geben und anhand deren ich die Idee des schlechten oder des unfreien Willens prägen kann ... Mit Hilfe dieser indirekten Methode könnte die Idee der nicht-infantilen, nicht-archaischen, nicht-neurotischen Quelle der Schuld erarbeitet werden». Interpretation, 559, 560.

des *servum arbitrium* geschieht und gelingt nur in der verschlüsselten Redensart des Mythos und des Symbols. Es ist Aufgabe des imaginativen und sympathisierenden Nachdenkens (II, 27), diese Symbole zu deuten und sie auf dem langen Wege der Mythenvergleiche in den vernünftigen Kontext der mythischen Rede selbst zu verlegen. So erst kommt die hinfällige, zerbrechliche, unschuldig-schuldige Situation des Menschen ans Licht. Ricœur rekonstruiert mit Hilfe einer kritischen Symbolik die konkrete Mythik des Bösen. Diese Arbeit hat nicht bloß historischen Wert und dient nicht nur dem kritischen Abbau von mythologischen Pseudo-Erklärungen. Sie bereitet vielmehr die Selbsterkenntnis des Menschen vor: «So beginnt eine Symbolik des Bösen die Mythen an die philosophische Denkweise heranzubringen. Diese Symbolik beschäftigt den II. Band der vorliegenden Arbeit. Die Sprachprobleme nehmen hier einen wichtigen Platz ein; die Eigentümlichkeit der Bekenntnissprache erschien nämlich mehr und mehr als eines der merkwürdigsten Rätsel des Selbstbewußtseins: wie wenn der Mensch zu seiner eigenen Tiefe nur auf dem königlichen Weg der Analogie gelangte und wie wenn das Selbstbewußtsein sich nur im Rätsel auszudrücken vermöchte und einer Hermeneutik *grund-* und nicht *zusätzlich* bedürfte» (I, 8).

Die Philosophie begnügt sich nicht mit Tatsachen – schon gar nicht damit, *daß* es Böses gibt. Wie war es denn möglich, daß das Böse in die Welt kommen konnte? Wer sind die Täter und wer die Opfer? Diese Frage trifft den Menschen in seinem Kern. Die Lehre vom Menschen kann davon nicht abstrahieren – es sei denn um den Preis der Illusion, es gäbe den Menschen jenseits von Gut und Böse. Die Mythen von den Ungeheuern, die Geschichten von Fall und Verderbnis, von Wiederherstellung und Verheißung sind für eine philosophische Anthropologie unentbehrlich, wenn sie den Menschen selbst als das Einfallstor des Bösen zu verstehen geben will: «Um diese Frage zu beantworten, gibt der Band I. den Aufriß einer philosophischen Anthropologie; die Studie kreist um das Thema der Fehlbarkeit (*faillibilité*), das heißt der konstitutionellen Schwäche, die das Böse erst möglich macht» (I, 8 f.).

### 3. Die ethische Vision

Ricœur hat mit diesem Ansatz einige wichtige Entscheidungen getroffen. Er legt eine Anthropologie vor, die sozusagen unter dem Diktat der Ethik geschrieben ist. Unter der ethischen Vision versteht er «das Bemühen, die Freiheit und das Böse immer enger wechselseitig

zu erklären. Die Größe der ethischen Weltanschauung ist, in dieser Richtung so weit wie möglich zu gehen» (I, 11).

Diese Anthropologie zielt somit darauf ab, durch die enge Pforte der menschlichen Realität die denkerische Auseinandersetzung um das Böse und mit dem Bösen zu eröffnen. Das ist nicht der hohe Standpunkt etwa der Theodizee, die außerhalb des Bösen dem Schicksal, dem Satan oder der Konkupiszenz, d. h. der bösen Lust die Schuld in die Schuhe schiebt und den metaphysischen Gott als den unbeweglichen Motor aus der Dramatik von Freiheit und Bosheit sorgfältig und ebenso einfältig heraushält <sup>11</sup>. Ricoeur wählt einen Bezugspunkt, auf den hin sich das Böse und die Freiheit verklammern, wo die Symbole der Abweichung, der Irrung und der Gefangenschaft das Wirkliche enthüllen, wo die Mythik des Chaos, der Verblendung, der Mischung und des Falles die Schlechtigkeit des Daseins als Empirie der geknechteten Freiheit <sup>12</sup> herausstellen (II, 404). Worauf eine solche Philosophie sich einläßt, wird deutlich formuliert: «diese Entscheidung, das Böse durch die Freiheit zu begreifen, ist selbst eine Bewegung der Freiheit, die das Böse auf sich nimmt; die Wahl des Bezugspunktes ist bereits die Erklärung einer Freiheit, die sich als verantwortlich erkennt, die versichert, daß sie das Böse für begangenes Böses hält und bekennt, daß es von ihr abhing, es nicht geschehen zu lassen» (I, 12).

#### 4. *Poetik der Freiheit statt tragische Seinsanschauung*

Das Bekenntnis des Bösen bringt das Böse mit dem Menschen zusammen, sofern er nicht nur «Erscheinungsfeld» böser Ereignisse, sondern Urheber des Bösen ist. Was ein solcher Gesichtspunkt einbringt,

<sup>11</sup> Es handelt sich hierbei um einen Objektivierungsvorgang, der «die Geburt sowohl der Metaphysik (ist), wie der Religion, – der Metaphysik, die Gott zu einem höchsten Wesen macht, wie der Religion, die das Heilige als eine neue Sphäre von Objekten, Institutionen, Kräften behandelt, die in die Welt der Immanenz, des objektiven Geistes eingeschrieben sind, neben den Objekten, Institutionen und Kräften der ökonomischen, politischen und kulturellen Sphäre. Wir würden sagen, daß innerhalb der menschlichen Sphäre eine vierte Objektsphäre entstanden ist. Es gibt nun heilige *Objekte* und nicht mehr nur *Zeichen* des Heiligen, heilige Objekte neben der Welt der Kultur». Interpretation, 541.

<sup>12</sup> Die eigentliche Knechtschaft ist das Gefangensein des Willens unter der Herrschaft der falschen Transzendenz des Gesetzes, der Illusion des Über-Ich. Es gilt, diesen falschen Imperativ zu entmystifizieren. Confit, 331.

zeigt sich vor allem dort, wo der Mythos selbst diese Urheberschaft erzählt. Das geschieht in der Theogonie. Sie setzt den Ursprung des Bösen zur Erzeugung der Gottheit koextensiv. Das bedeutet, daß das Chaos der Ordnung vorgespannt, das Böse dem Heil vorgeordnet und der Götterkampf dem Menschenkrieg voraufgegangen ist. Die äußerste Spitze dieses Mythos ist die Theologie des heiligen Krieges: «nach dieser Theologie ist der Feind böse, der Krieg ist seine Züchtigung, und böse Menschen gibt es, weil es zuerst das Böse gibt und dann die Ordnung; letztlich ist das Böse kein Unfall, der frühere Ordnung verstört; es gehört konstitutionell zur Gründung der Ordnung. Es ist sogar zweimal originär: einmal in der Rolle des Feindes, den die Mächte des Chaos, obgleich sie am Ursprung der Welt zerschlagen wurden, immer wieder inkarniert haben, ein zweitesmal in der Figur des Königs, der gesandt ist, 'die Bösen und das Böse zu vernichten', und zwar durch dieselbe zwiegesichtige Macht der Verwüstung und der Klugheit, die einst die Ordnung errichtet hat» (II, 226).

Ricœur versucht nun, in zweiter Lesung, den Mythos vom Chaos sich anzueignen, weil es sein erklärtes Ziel ist, die Mythik kontrolliert und schöpferisch zugleich in die philosophische Anthropologie als logischen Diskurs einzubringen. Er begibt sich resolut auf den Standpunkt des Tragischen; um aber nicht bloß eine Neuauflage der Theogonie zu liefern, setzt er dem Zwang des tragischen Seins die «Zärtlichkeit der Vernunft» entgegen, um auf diesem Weg eine Poetik der Freiheit und der Menschlichkeit anzeigen zu können. Diese auszuarbeiten oder auch nur im Umriss vorzulegen, sieht sich Ricœur freilich außerstande.

Wie liest sich nun diese Theogonie in zweiter Lesung? Sie ist verführerisch: auf der Ebene der Erfahrung mit dem Bösen, das der Mensch setzt und erduldet, kann man ihr nicht entrinnen. Auf der Ebene Gottes kann man sie nicht denken, weil der 'böse Gott' seit dem ethischen Monotheismus zerschmettert ist. Ist indes der theogonische Mythos tot und stumm? Das hieße, die menschliche Erfahrung mit dem Tragischen verstümmeln und sie auf Kosten der bloß aufgeklärten Vernunft auslöschen. Es hieße auch, den Eingottglauben endgültig fixieren und ihn seiner nach wie vor wirksamen Kraft, das Selbstbewußtsein der Freiheit hervorzutreiben, berauben. Gerade der Eingottglaube hat aber folgende Dynamik der Widersprüchlichkeit zu seinem Grund: «Weil Gott heilig ist, ist der Mensch allein schuldig; weil der Mensch schuldig ist, ist Gott schuldlos. Und doch ist das letzte Wort nicht gesagt. Das Durchdenken des Tragischen läßt vermuten, daß der ethische Monotheismus

selber überholt werden muß; er muß es, sofern er ethisch ist<sup>13</sup>; vielleicht muß er es auch, insofern er Monotheismus ist. Weshalb dieses letzte Zaudern?»

Ricœur zaudert also einen Moment, den Monotheismus anzutasten. Er tut es dennoch, und zwar im Namen einer von der Ethik bestimmten Anthropologie. Sie versetzt in die Lage, die Zusammenhänge zwischen der Seinslehre und der Gotteslehre als tragische, weil dem eigenen Schein verfallene Selbstdarstellung der Vernunft zu entlarven: «Wenngleich die naive Theogonie Babylons und des archaischen Griechenland tot ist, hat sie in Wirklichkeit nicht aufgehört, verfeinerte Ontotheologien heraufzurufen, nach denen das Böse ein Urmoment des Seins ist; die kosmischen Fragmente Heraklits, die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts, der deutsche Idealismus legen philosophische und gelehrte Äquivalente der Theogonie vor: das Böse hat da seine Wurzeln im Leid des Seins, in einer Tragik, die eben die Tragik des Seins ist. Der Tatbestand, daß die Theogonie unter immer neuen Formen aufersteht, gibt zu denken» (II, 372).

Die Logik der tragischen Seinsanschauung verharmlost somit die Erfahrung des Menschen mit dem Bösen, von der sie gerade ausgegangen war. Der 'böse Gott', ein Postulat der Tragik, wird zu einem durchschaubaren Moment der Dialektik des Seins. Was Gott an Heiligkeit und Unantastbarkeit gewinnt, das ist im Grunde nur ein Gewinn der spekulativen Vernunft. Auf der Ebene Gottes schien es undenkbar, daß Gott selber und ursprünglich böse wäre; von der Seite des Menschen

<sup>13</sup> Der Unterschied des religiösen Redens vom Bösen zum moralischen Reden über das Böse zeigt, weshalb dieser 'Gott' beseitigt werden muß. Im religiösen Diskurs über das Böse «hängt alles innerhalb des Umkreises der Verheißung zusammen und steht im Zeichen der Hoffnung. Diese Rede versetzt zuerst das Böse *vor* Gott (zum *coram* vgl. Phänomenologie II, 60 ff.). Gegen dich, gegen dich allein habe ich gesündigt, ich habe vor deinen Augen gefehlt. Die Anrufung, die das moralische Geständnis in ein Bekenntnis der Sünden verwandelt, erscheint auf den ersten Blick wie eine Mehrbelastung des Bewußtseins vom Bösen. Das ist aber eine Illusion, und zwar die moralisierende Illusion des Christentums; *vor* Gott gesetzt, ist das Böse bereits in die Bewegung der Verheißung hineingestellt; die Anrufung ist schon der Beginn der Wiederherstellung eines Bandes, der Anfang einer Neuschöpfung. Die 'Leidenschaft des Möglichen' (d. h. die Kraft der Hoffnung, Verf.) hat sich bereits des Geständnisses des Bösen bemächtigt; die Reue, die wesentlich auf die Zukunft gerichtet ist, hat sich bereits vom Gewissensbiß, der bloße Erinnerung an das Vergangene ist, getrennt». *Culpabilité, éthique et foi*. In: *Conflit*, 428. Die These Ricœurs lautet: der eigentliche religiöse Diskurs über das Böse ist der Diskurs über die Hoffnung. Er begründet seine Position dort, wo er zeigt, wie die ethische Dimension des Schuldgefühls in die religiöse Dimension übergeht. *Ibd.*, 426f.

schien es zwingend, sich den Menschen als dem Bösen verfallen vorzustellen. Die Tragilogik des Seins holt nun aber das «Nicht-zu-Rechtfertigende» (I, 15) wieder ein und spricht von Heiligung und Aufhebung des 'bösen Gottes' als von einer Möglichkeit der spekulativen Vernunft<sup>14</sup>. Soweit die eine Weise, sich die Theogonie anzueignen und Anthropologie als absolutes Wissen voranzutreiben.

Die andere Weise wäre die absolute Hingabe, das reine Opfer, wie es die 'Christologie'<sup>15</sup> lehrt und auf ihre Weise das Böse zu überwinden versucht: «Die Tragödie ist vollendet, denn das Unglück ist in Gott:

<sup>14</sup> Ricœur spricht der spekulativen Vernunft die Fähigkeit ab, die Phänomenologie des Geistes ohne weiteres als Phänomenologie des Heiligen weiterzuführen. Die Verschränkung besteht gleichwohl, aber sie «stellt sich für die Reflexion als ein Bruch dar: die Phänomenologie des Heiligen verlängert nämlich nicht einfach die Phänomenologie des Geistes (Übers. ist hier ungenau. Verf.); eine Teleologie, im Hegelschen Stil geführt, hat zu ihrem Eschaton, als letzten Terminus nicht das vom Mythos, vom Ritus und vom Glauben getragene Heilige. Worauf diese Teleologie abzielt, ist das absolute Wissen, nicht der Glaube; und das absolute Wissen bietet keine Transzendenz, sondern das Aufgehen jeglicher Transzendenz in einem vollkommen vermittelten Selbst-Wissen. Das ist der Grund, weshalb man diese Phänomenologie des Heiligen anstelle des Eschaton nicht in die Struktur des Horizontes einfügen kann, ohne die Anmaßung (nicht 'Anspruch', in der deutschen Üb. Verf.) des absoluten Wissens in Frage zu stellen». Interpretation, 538.

<sup>15</sup> Im Rahmen einer 'Anschuldigung der Anschuldigung' (Démystifier l'accusation. In: *Conflit*, 330–347) kommt Ricœur auf folgendem Wege zur Christologie:

Die genealogische Analyse Freuds dient Ricœur dazu, den formellen Moralismus Kants zu denunzieren und zu demystifizieren. Wo Freud 'Vater' sagt, da sagt Kant 'Gesetz'. Die Illusion des Gesetzesmoralismus ist durch Freud entlarvt. Ricœur arbeitet die philosophische Bedeutung der freudschen Kritik an der 'Anschuldigung' heraus und resümiert in der Formel: «von der Pflichtmoral zu einer Ethik des Wunsches zu sein oder zum Antrieb (conatus Spinozas, Verf.) zu existieren aufsteigen» (ibid., 334). Ricœur findet sich dann aber mit Kant wieder einig, sofern dessen Analysen in der *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* selber mit dem typisch kantischen Formalismus nicht mehr übereinstimmen, sondern ihn überholen und über ihn hinausgehen. Denn die allgemeinste Ermöglichung von Religion gründet ja im Satz: «Was darf ich hoffen?» Das bloße Postulat eines Gottes macht noch keine wirkliche Religion aus. Es braucht dazu eine 'Vorstellung' des 'guten Prinzips' in einem 'Archetyp'. Genau an diesem Punkt wird nun die Christologie, als Geschichte, an den Willen herangebracht. Wenn die Heilsereignisse christologisch interpretiert und zum System gefügt werden, handelt es sich um Theologie. Die Glaubens- und Religionsphilosophie hingegen ist etwas anderes: «was die Theologie dem christologischen Brennpunkt der Zeugenschaft zuordnet, das ordnet die Religionsphilosophie dem Wunsch zu sein des Menschen zu. Die zentrale Frage der Religionsphilosophie heißt also: wie ist ein Wille in seinem intimsten Wünschen von der Vorstellung dieses Modells, dieses vor Gott angenehmen Archetyps, den der Glaubende den Sohn Gottes nennt, angetan und von ihm affiziert?» Die Religionsphilosophie hat also die Aufgabe, «den Schematismus des guten Prinzips in einem Archetyp» aufzuarbeiten. *Conflit*, 340.

‘Wußtet ihr nicht, daß der Menschensohn ausgeliefert werden mußte?’ Dieses ‘mußte’ erhöht das Schicksal und schließt es in das göttliche Leben ein. Aber die Tragödie ist aufgehoben, weil sie umgekehrt wurde: in der Theogonie verstümmelte Kronos seinen Vater, und Marduk hieb die mächtige Tiâmat, das Monstrum, in Stücke. Statt dessen wird der Christus der Evangelien als absolutes Opfer verherrlicht, d. h. im Sein erhöht» (II, 374) <sup>16</sup>.

Mit aller gebotenen Vorsicht tastet sich Ricœur an diese äußerste Möglichkeit heran, um sie sogleich, als Möglichkeit einer *philosophischen* Anthropologie, auszuschließen: «Die Figur des ‘Knecht Jahwes’ erhellt das Innerste des Menschen vom Äußersten des Menschen her; darum kann sich eine philosophische Reflexion über die Symbole des Knechtes Jahwes belehren lassen. Hingegen gehört die *Lehre*, die das Leiden als Ärgernis, in seiner Wendung als Hingabe, in Gott hypostasiert, nicht mehr zur Symbolik der menschlichen Existenz, weil sie nicht mehr eine – wenn auch noch so extreme Möglichkeit des Menschen – offenbart» (ibid. 374) <sup>17</sup>.

An diesem Punkt angelangt bleibt zu fragen, ob wir zwischen diesen beiden Möglichkeiten wählen können. Die Vernunft bietet die Logik des tragischen Seins an – der Glaube lehrt, die Figur des leidenden Knechts sei in das Leben Gottes selbst eingeschlossen und ruhe dort als überwundene Tragik des Dreifaltigen. Ricœurs Philosophie der Schuld geht dahin, einen dritten Weg zu zeigen. Er ist ungewohnt, der Philosophie eher zuwider, weil er immer wieder aus ihr herausführt und das Denken in die Zweideutigkeit verweist. Einerseits geht das endliche Denken über die Grenzen der menschlichen Hinfälligkeit hinaus und zerreißt das im 19. Jahrhundert errichtete «Zaubergeräbe des Selbstbewußtseins». Als

<sup>16</sup> Die Problematik der ‘Versöhnung’ hat ihren präzisen *philosophischen* Ort in der Kriteriologie des Symbols: «... die Symbole des Bösen (legen) Zeugnis ab vom unüberwindlichen Charakter der gesamten Symbolik; zur gleichen Zeit, da sie uns vom Scheitern unseres Daseins und unserer Kraft dazusein erzählen, verkünden sie auch das Scheitern jener Denksysteme, welche die Symbole in ein absolutes Wissen eintauchen möchten. Aber die Symbolik des Bösen ist auch eine Symbolik der Versöhnung; gewiß wird diese Versöhnung nirgendwo anders gegeben denn in Zeichen, die sie verheißen; zumindest gibt sie diesem Verständnis des Glaubens, das ich oben das Verständnis der Schwelle genannt habe, stets zu denken; dieses Verständnis annulliert nicht seinen symbolischen Ursprung; es ist kein allegorisierendes Verständnis, sondern eines, das in Symbolen denkt. Das Denken, sagt Nabert, hält sich immer in der ‘Nähe der Rechtfertigung’». Interpretation, 539.

<sup>17</sup> Ricœur ist sich also durchwegs bewußt, «wie hinfällig in einer *Philosophie der Reflexion* eine solche Verschränkung der Gestalten des Geistes und der Symbole des Heiligen ist». Interpretation, 540.

Philosoph der Reflexion stürzt Ricœur zugleich das Privileg der Reflexion, weil nach ihm die Reflexion immer auch schon ein Moment der Geschichte des Wünschens ist und dieses Wünschen unser Sein konstituiert. Zum andern ist der Mensch nicht radikal böse. Es gibt eine Unschuld des Menschen, durch die hindurch das Denken an das «vormenschliche Böse» zu rühren vermag.

Ricœur erklärt die Alternative als ungelöst, ja er macht eben diese Zweideutigkeit, die wie ein roter Faden das ganze Werk durchzieht, zur Voraussetzung und zum Grundriß seiner philosophischen Anthropologie unter Führung von Symbolen und Mythen des menschlichen Bösen. Er gibt dennoch einen ebenso knappen, wie vielsagenden Hinweis. Die Frage, die von der Tragik des Bösen, von der Verblendung, dem Fehl und dem Bekenntnis eingebracht wurde, kann in einer 'Poetik der Freiheit'<sup>18</sup> und des Menschseins (II, 373, 375) beantwortet werden. Sie allein vermöchte die Möglichkeiten einer philosophischen Anthropologie zu übersteigen. In späteren Aufsätzen zeigt Ricœur dann, der Zärtlichkeit und Andacht seines Denkens folgend, den Ort dieser Poetik an und nennt sie die Predigt<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Die Religionsphilosophie denkt die 'religiöse Idee' genau in dem Maße, als sie den menschlichen Willen affiziert. Der Archetyp vermittelt sie und zwar gibt er ganz konkret an, wo das 'gute Prinzip' sich verwirklichen soll. Mit Kant ist Ricœur der Auffassung, daß eine solche 'Idee' bzw. deren historische Verwirklichung im Archetyp nicht das Resultat der Vernunft sein kann: wir können nicht einmal verstehen, daß die menschliche Natur auch nur imstande sein sollte, fähig sei, diese Idee aufnehmen zu können. «So geht uns denn der Christus von Kant nur etwas an als Gegenstand der Meditation in dem Maße, als er nicht der Held der Pflicht, sondern das Symbol der Erfüllung ist; er ist nicht das Beispiel für Pflicht, sondern das Beispiel des höchsten Guts. In meiner Sprache würde ich sagen: für den Philosophen ist Christus das Schema der Hoffnung; er untersteht der *mythisch-poetischen Imagination*, die die Erfüllung des Wunsches zu sein betrifft». Conflit, 341; 428 f. – Die gleiche Problematik nimmt Ricœur wieder auf in dem Aufsatz, der mir das dialektisch-hermeneutische Denken innerhalb der Auseinandersetzung mit *Freud und den Propheten* am allerweitesten voranzutreiben scheint: *La paternité, du fantasme au symbole*. In: Conflit, 458–486.

<sup>19</sup> «Sollte es eine authentische Problematik des Glaubens geben, so untersteht sie einer neuen Dimension, die ich einmal, in einem anderen philosophischen Zusammenhang, eine *Poetik des Willens* genannt habe, weil sie den radikalen Ursprung des *Ich will*, das Vermächtnis der Macht an der Quelle seiner Wirksamkeit angeht. Diese neue Dimension nenne ich im besonderen Zusammenhang dieses Buches Anrufung, Kerygma, an mich gerichtetes Wort». Interpretation, 536. Vgl. Conflit, 336–341 (Der kerygmatische Kern der Ethik); 431–447 (Das Böse als kerygmatisches Problem); 361–369 (Vom Figurativ des Gerichts zum Memoriale der Strafe); 395–401 (Das Kerygma der Freiheit); 426–430 (Religiöse Dimension des Schuldgefühls).

### 5. Das Symbol vermittelt Denken und Mythen

Die Art und Weise, wie Ricœurs *Symbolik des Bösen* sich die Theogonie, die Tragik und die Dialektik des Seins aneignet, zeigt die Größe und das Elend der ethischen Vision. Die Größe und Stärke einer solchen Anthropologie besteht darin, das Bekenntnis des Bösen und das Geständnis der Schuld als einen Ort auszumachen, an dem die Freiheit entdeckt und das Selbstbewußtsein in die Tiefe und Hölle der Anschuldigung gerät <sup>20</sup>, aber zugleich auf die Höhe seiner selbst kommt <sup>21</sup>.

Diese Größe hat ihre Kehrseite. Die Vernunft selbst erfährt nämlich im Akt des Bekenkens und Gestehens ihre eigene Beschränkung. Die Religionsgeschichte hat zwar bei Babyloniern, bei Griechen und Hebräern und schließlich in der paulinischen Theologie die verschiedensten Geständnisformen zu Tage gefördert. Aber was soll die Philosophie damit anfangen <sup>22</sup>? Ricœur gibt sich in diesem Punkt bescheiden. Es kann sich nur um eine Propädeutik handeln, also um eine Art Vor-

<sup>20</sup> Die Lektüre der Symbolik des Bösen auf der Seite des Geständnisses muß durch eine Lektüre auf der Seite der Anschuldigung ergänzt werden. Vgl. *Démystification de l'accusation*. In: *Conflit*, 330–347.

<sup>21</sup> Diese Dialektik findet sich wieder in der Auseinandersetzung mit Freud. Ricœurs Hypothese, die in seinem Werk immer neue Varianten und entsprechende Verifikationen findet, lautet: Die Reflexion impliziert eine Archäologie und eine Eschatologie des Bewußtseins (Interpretation, 350, 470–504, 537; *Conflit*, 326 u. ö.). Bei Freud hat nun, nach Ricœur, dieser dialektische Umschwung nicht stattgefunden. Freud stieß zwar im Zuge der – auch für Ricœur unwiderruflichen – Genesis des religiösen Gefühls bis zur Illusion als Produkt der Furcht und der monotonen Wiederholung der eigenen Ursprünge vor. Die Epigenese des religiösen Gefühls indes, d. h. den Umschwung der Furcht und des Wunsches in den Eros und in den Wunsch zu sein hat Freud abgewiesen, eine Weigerung, die Ricœur «durch die Analyse nicht begründet zu sein (scheint), sondern lediglich den Unglauben des Menschen Freud ausdrückt» (Interpretation, 546). Auf dem langen Wege der Hermeneutik sowohl der Symbole der Ethik wie auch der Symbole der Religion, vorab des 'Vaters' (Interpretation, 543–564) kommt Ricœur zum entscheidenden Schluß, der Glaube bewirke auf dem doppelten Weg über die Entmystifizierung von Gebot und Belohnung den Aufschub der Ethik. «Indem der gläubige Mensch die Sünde des Gerechten entdeckt, verläßt er die Ethik des Verdienstes; indem er den unmittelbaren Trost seines Narzißmus verliert, verläßt er jede ethische Weltanschauung. Auf diesem doppelten Weg überwindet er die Gestalt des Vaters; doch indem er sie als Idol verliert, entdeckt er sie vielleicht als Symbol wieder». Interpretation, 561.

<sup>22</sup> Im Rahmen der Philosophie der Reflexion spielt die Phantasie eine ähnliche, limitative Rolle dem Denken gegenüber wie das zweifache, griechisch-jüdische Gedächtnis innerhalb der philosophischen Anthropologie. Vgl. *Phänomenologie I*, 26–32. In Anlehnung an Husserl nennt Ricœur die Phantasien die Hyletik der

schule zur Philosophie der Schuld, die als *Dritter Band* des Werkes immer noch aussteht<sup>23</sup>. «Diese Propädeutik bleibt auf der Ebene einer rein deskriptiven Phänomenologie, sie läßt den Glaubenden sprechen, und der Philosoph macht sich vorläufig dessen Motivationen und Intentionen zu eigen; nicht in ihrer ersten Naivität ‘fühlt’ der Philosoph diese Regungen, er ‘fühlt sie nach’ in neutralisierter Weise, nach der Art des als ob. In diesem Sinne ist die Phänomenologie eine Wiederholung in Imagination und Sympathie» (II, 27).

Man wird bei der Lektüre dieser Beschreibungen (II, 33–348), die in alle Richtungen schwärmen und sich dann überraschend wieder irgendwo verknüpfen, den Eindruck nicht los, es handele sich um ein kaum überschaubares Arsenal von Beliebigkeiten. Könnte man die Beschreibungen von Makel, Sünde und Schuld (II, 33 ff.) z. B. nicht auch ‘anders herum’ bewerkstelligen?

Dem Einwand ist erst mit einem methodischen Hinweis zu begegnen. Ricœur stellt seiner *Symbolik des Bösen* eine Kriteriologie des Symbols voran. Er zeigt, daß sich der Wortsinn und der Symbolsinn nicht wie Zeichen und Gezeigtes verhalten. Das Symbol verbindet zwar einen wörtlichen, handgreiflichen und ersten Sinn mit einem Zweitsinn. Aber die Beziehung zwischen beiden läßt sich nicht objektivieren. Wenn ich

mytho-poetischen Imagination. Sie hat die gleiche Funktion wie die Mythen. «‘An’ Urszenenphantasien ‘formt’, ‘interpretiert’, ‘meint’ der Mensch Bedeutungen einer andern Ordnung, die zu Zeichen jenes Heiligen werden können, das die Philosophie der Reflexion nur erkennen und am Horizont ihrer Archäologie und Teleologie begrüßen kann». Interpretation, 552 f.

<sup>23</sup> In der Philosophie der Schuld wird durchgehend die *eine* Bewegung in doppelter Richtung festzustellen sein: Destruktion und Rekonstruktion. Die Empirie des Willens wird in die Reflexion hereingeholt und dort als Ontologie des Bösen und der Endlichkeit aufscheinen. Im Laufe dieses Prozesses werden die Symbole zu existentialen Begriffen aufgewertet (Phänomenologie II, 406). Die Symbole fungieren dann als Förderer des Bewußtseins und seiner Archäologie und gleichermaßen als Anruf, sich besser ins Sein einzulassen, besonnen zu sein, nicht nur ‘sich selbst zu erkennen’.

Desgleichen in der Lektüre Freuds: Destruktion und Rekonstruktion sind hier Archäologie und Teleologie, Regression und Progression. Das Denken muß dann begreifen, «daß Progression und Regression von den gleichen Symbolen getragen werden, – kurz, daß die Symbolik der Ort der Identität von Progression und Regression ist. Dies verstehen hieße, zur konkreten Reflexion selbst vorstoßen». Interpretation, 504. Wo ‘vereinigen’ sich also Archäologie und Teleologie? Im Gemischt-Konkreten, d. h. im Symbol. «Auf eigene Gefahr hin mache ich mich anheischig zu zeigen, daß das, was die Psychologie ‘Überdeterminierung’ nennt, seinen vollen Sinn in einer Dialektik der Interpretationen findet, deren Pole Archäologie und Teleologie sind». Ibid., 505.

sage: Das Kleid hat einen Flecken, dann bezeichnet der Flecken wörtlich die schmutzige Stelle im Kleid. Das Wort 'Flecken' ist aber selbst nicht 'schmutzig', sondern verweist auf etwas anderes. Auf dieser Verweisstruktur baut nun das Symbol auf. Es ist der nicht objektivierbare Zusammenhang zwischen einer ersten und einer zweiten Intention des Zeigens und Bedeutens<sup>24</sup>: «Über der ersten Intentionalität baut sich eine zweite auf, die durch den physischen 'Schmutz' hindurch eine bestimmte Situation des Menschen im Sakralen meint, nämlich die, befleckt, unrein zu sein; der wörtliche und handgreifliche Sinn meint also über sich hinaus etwas, das *wie* ein Flecken ist ... Die symbolischen Zeichen sind undurchsichtig, weil der wörtliche, augenscheinliche Erstsinn analogisch einen Zweitsinn meint, der nicht anders als durch ihn gegeben wird. Diese Undurchsichtigkeit macht die Tiefe des Symbols aus, die schier unerschöpflich ist» (II, 22 f.).

Das Symbol gibt den Sinn. Es verweist den Menschen in die Empfänglichkeit und Erwartung von etwas, worüber er nicht verfügt. Aber das Symbol gibt auch zu denken. Nachdem alles schon im Rätsel gesagt ist, muß gleichwohl alles wieder in der Dimension des Denkens aufgefangen und wiederbegonnen werden (II, 397). Der eben formulierte Einwand, Ricœurs Hermeneutik sei nicht straff und zwingend genug, kann noch von der Sache her widerlegt werden. Die Erfahrung zeigt, daß Geständnisse nie direkt, sondern stets nur auf Umwegen erfolgen. Die Mythen und Symbole sind dafür der Weg, den das Denken eingeschlagen hat. In einer wagemutigen Wette (II, 403) sprengt Ricœur den hermeneutischen Zirkel von Rätsel und Begriff, von Glauben und Denken<sup>25</sup>. Er setzt auf die Logik der Symbole und die im Symbol ver-

<sup>24</sup> Ricœur setzt dann auch bei der Vermittlung der zwei Hermeneutiken das Symbol wieder in seine spezifische Funktion ein. Vgl. die Interpretation des Vater- und Mutter-Symbols, Interpretation, 554 f.

<sup>25</sup> Ricœur 'übernimmt' als Philosoph den 'Glauben' stets nur, insofern er durch die konkreten Kulturgestalten des Habens, Herrschens und Geltens (vgl. Phänomenologie I, 140 ff.; Interpretation, 517 ff.) vermittelt ist. «Nur durch seine Beziehung zur immanenten Teleologie der Kulturgestalten betrifft das Heilige jene Philosophie; ihre Eschatologie ist das Heilige; es ist der Horizont, den die Reflexion nicht begreift, nicht umschließt, aber als das begrüßt, was sich ihr nähert. Damit wird eine andere Abhängigkeit des *Cogito*, des Selbst entschleiert, die ihm nicht in erster Linie durch die Chiffre seiner Geburt, sondern durch die Chiffre eines Eschaton, eines Letzten verkündet wird, auf das die Gestalten des Geistes zielen. Diese Abhängigkeit vom Letzten, wie soeben die Abhängigkeit von seiner Geburt, seiner Natur, seinem Wunsche, wird ihm nur auf symbolische Weise kund». Interpretation, 540 f.

ankerte Sinnhaftigkeit des Mythos. Gerade weil damit der ethischen Vision unüberschreitbare Grenzen gesetzt sind, erprobt der Philosoph daran die Vernunft. Denn erst im Vollzug dessen, was sie *vermag* und *nicht* vermag<sup>26</sup>, also in der Demonstration ihrer radikalen Zweideutigkeit und Ambivalenz, offenbart sich die Menschlichkeit des Menschen: «Einerseits kommt das Böse in die Welt, sofern der Mensch es setzt, aber er setzt es nur, weil er der Umgarnung des Feindes nachgibt: das Böse setzend, fällt die Freiheit einem andern anheim».

Es wird Aufgabe der philosophischen Erörterung sein, die Andeutungen dieser Symbolik wiederaufzunehmen, sie über alle Register des menschlichen Bewußtseins durchzuspielen, von den Humanwissenschaften bis zur Spekulation über den unfreien Willen.

Wenn das 'Symbol zu denken gibt', so bezeichnet das, was die Symbolik des Bösen zu denken gibt, die Größe und Grenze jeder ethischen Weltanschauung, denn der Mensch, den diese Symbolik enthüllt, ist nicht nur «schuldiger Urheber, sondern ebenso sehr ein Opfer des Bösen» (II, 16). Im Zusammenhang mit der Disproportion des Denkens und mit der Zerbrechlichkeit des Fühlens heißt das: «Ich denke den Menschen nicht geradehin, sondern ich denke ihn durch die Zusammensetzung, als das 'Mixtum' der Urbejahung und der existentialen Verneinung. Der Mensch, das ist die Freude des Ja in der Trauer des Endlichen» (I, 182).

## 6. Das Böse – Skandal der Vernunft

Der Stachel des Bösen und die Last der Schuld, das Nichts der Sünde und ihre Knechtschaft halten das ganze Werk in Schwung. Parallel dazu verläuft immer die Reflexion über die Freiheit, also über Innerlichkeit und Verantwortlichkeit. Schuldbewußtsein ist nicht nur das Resultat von Verworrenheit des Affekts, von Entfremdung durch Herrschaft und von Regression in archaische Tabuvorstellungen. Genau so wenig wie «ein Lustprinzip und ein Wahnprinzip zusammen noch keine Leidenschaft ergeben» (I, 169). Das Bewußtsein, schuldig zu sein, leistet

<sup>26</sup> Die praktische Vernunft findet nicht im Gesetz ihre letzte Grenze. Ricœur zeigt, wie sich im Zuge der Entmystifizierung gerade die Transzendenz der Pflicht als Mythos entpuppt. Die Destruktion des Mythos der Pflicht impliziert aber auch den positiven Prozeß: das symbolische Potential des Kerygmas wird befreit. Die *Ethik* Spinozas dient Ricœur als Modell, an dem er die Ethik als Aneignung des Konatus zu existieren erprobt. Nur eine so eingeschränkte Ethik macht das ethische Prinzip der Urbejahung zum Prozeß der Befreiung aus der Knechtschaft zum Glück. *Conflict*, 335; *Interpretation*, 539 zeigt die begrenzende und befreiende Kraft der Symbolik des Bösen.

etwas Positives, nämlich die Beförderung des Bewußtseins zum Gewissen (II, 121).

Freilich erscheint die Schuld wiederum nicht als eindeutige Kategorie <sup>27</sup>, sondern ausgefaltet in den drei Momenten der «Individualisierung des Vergehens im strafrechtlichen Sinn, im feinen Gewissen des Skrupulösen, und vollends in der Hölle der Verdammnis» (II, 122). Die Freiheit des Geständnisses ist auch da gebrochen und gefesselt. Sie wird vom archaischsten Typus der Mythologie, von der Theogonie, verschlungen. Oder aber sie wird von der rationalisierenden spekulativen Theologie abgesetzt und als Instanz zum Verschwinden gebracht. Diese Verdrehungen entlarvt Ricœur und er bemerkt zur Erbsündetheologie: «Sonach ist es falsch, den Adamsmythos als den Schlußstein des jüdisch-christlichen Gebäudes aufzufassen ... Es kann nie genug vom Schaden gesprochen werden, der in so vielen christlichen Jahrhunderten den Seelen angetan wurde zuerst durch die wörtliche Interpretation der Adamsgeschichte, dann durch die Vermengung dieses wie ein historischer Bericht behandelten Mythos mit der späteren und zwar vor allem mit der augustinischen Spekulation über die Erbsünde; mit der Zumutung an die Gläubigen, diesen mythisch-spekulativen Block zu bekennen und ihn als eine selbstgenugsame Erklärung hinzunehmen, haben die Theologen ungebührlicherweise ein *sacrificium intellectus* (eine Art Selbstverbrennung), gerade da gefordert, wo es galt, die Gläubigen zu einer durch Symbolik vertieften Einsicht in ihre gegenwärtige Verfassung zu erwecken» (II, 272 f.) <sup>28</sup>. Diese vom Symbol getragene und gestiftete Verfassung kann die Philosophie freilich nicht ohne weiteres hinnehmen. Die Mythen und Symbole, ihre Lebendigkeit und die von ihnen angezeigten konkreten Existenzverhältnisse müssen vom denkerischen Diskurs artikuliert und begriffen werden.

<sup>27</sup> Ebensowenig ist die *Anschuldigung* eine eindeutige Kategorie. Im Gegenteil: «Es ist die Aufgabe des Philosophen, die Demystifikation der Anschuldigung zu artikulieren aufgrund einer Problematik des ursprünglich-Ethischen (*l'originnaire éthique*), dessen Horizont durch die Destruktion der falschen Transzendenzen gelüftet wurde». *Conflit*, 334 f.

Ebensowenig ergibt die freudsche Kritik der verschiedenen entfremdenden Bewußtseinsstrukturen des sich Schuldigfühlers bereits einen philosophischen Sinn. «Was bedeutet denn die genetische Filiation, wenn die Quelle der Moralität dem Wunsch (*désir*) fremd bleibt, wie das beim Vater des ödipalen Phantasmas der Fall ist?» Vgl. *Conflit*, 461–463; *Interpretation*, 560.

<sup>28</sup> Vgl. *Le 'péché originel', étude de signification*. In: *Conflit*, 265–282. – Der Mythos der Religion besteht gerade darin, den Kern der Ethik als Gebot zu denken. Dieser Mythologisierung leistet die Erbsündetheologie Vorschub.

Die ethische Vision gibt wiederum den entscheidenden Einsatz: Die Rechnung zwischen Freiheit und Bosheit geht nicht auf. Das Böse ist das Nicht-zu-Rechtfertigende (I, 15), die Freiheit genügt sich selbst. Wie kann Unbegründbares begründet werden? Ricoeur behauptet, die reine Reflexion biete einen Begriff an, der einen Teilaspekt der menschlichen Realität und zugleich ihren Gesamtcharakter erfasse; einen Begriff, der zudem deutlich mache, daß dieser Gesamtcharakter darin bestehe, der Mensch sei in sich mit sich selbst geteilt, ein heimlicher Riß spalte ihn mit sich selbst und er sei der gelebte und verinnerlichte Konflikt. Das ist nun freilich eine alte, fast banal gewordene Wahrheit. Ricoeurs originaler Beitrag besteht darin, den *Begriff der Fehlbarkeit* zur *Arbeitshypothese* zu machen, um ihn dann der reinen Reflexion als Gegenstand vorzustellen; im Durchgang durch die Analyse des Denkens, des Wollens und des Fühlens kann gezeigt werden, was 'Fehlbarkeit' als Begriff hergibt, nämlich: «... der Zwist, den der Mensch lebt und leidet, gelangt in die Wahrheit logischer Rede erst am Ausgang einer konkreten Dialektik, welche die zerbrechliche Synthesis des Menschen als das Werden einer Gegensetzung erscheinen läßt: der Gegensetzung von Urbejahung<sup>29</sup> und existentialer Differenz» (I, 183).

Von hier aus gelingt es der reinen Reflexion, das Einfallstor des Bösen in die menschliche Realität auszumachen und den Übergang von der Unschuld zur Schuld, von der Fehlbarkeit zum Akt des Fehls als einen Ort zu bestimmen, an dem auch die Vernunft am Ende ist. Das Böse geht aus der Urschwäche des beschränkten Wesens Mensch hervor; aber «aus unmerklichem Gleiten (und) dunklem Hinbiegen der Unschuld zum Bösen» (I, 188) tatsächlich entspringen und konkret hervorgehen kann das Böse nur, «weil es *gesetzt* wird» (I, 189). Mit diesem Paradox hat es die Symbolik des Bösen zu tun.

<sup>29</sup> Die 'Urbejahung' ist eine Kategorie der reflexiven Philosophie *als Ethik*, von Jean Nabert, dem philosophischen Meister Ricoeurs, erstmals gebraucht und von ihm weiterentwickelt. Vgl. Phänomenologie I, 13–16, 176 ff. – Das 'Ich-bin' ist eine Setzung, die einerseits in unserer Macht des Urteilens liegt, andererseits uns voraufgeht und unteilbar ist. Was es aber dabei zu verstehen gilt, ist dies, daß die Bejahung den Charakter des *conatus* hat und zugleich Eros ist. Eros ist Wunschkraft dessen, was uns fehlt. «Die Bejahung des Seins im Fehlen von Sein, das ist der Drang in seiner originärsten Struktur». Dieses Auslangen begründet nun aber eine Ethik in dem Sinne, daß sie den Übergang von der Pflichtmoral zur Liebesethik ermöglicht und in dem Sinne, als das 'Ich-bin' sich selbst gegenüber eine Verpflichtung darstellt: «jeder hat das zu sein, was er anfänglich bereits schon war». *Conflit*, 336.

### 7. Die Schuldfrage entlarvt die Idole des Bewußtseins

Wir gehen zum Schluß noch einer Frage nach, die uns wie ein unheimlicher Gast begleitet hat und unser Gefühl, das zwischen Schuld und Unschuld schwankt, beschleicht. Mit der Frage ließe sich das Ganze Werk Ricœurs unterwandern und vielleicht sogar aus den Angeln heben: Gibt es denn überhaupt so etwas wie Schuld? Oder noch schärfer: Ich begegne Schuld immer nur als Produkt einer herrschenden Moral. Schuld ist das Produkt meines gestörten Bewußtseins. Sie ist die List des unterdrückten Triebs, dessen Befreiung zugleich das bare Nichts der Schuld bedeutet <sup>30</sup>.

Einem Exposé, das Ricœur 1966 vor der *Société française de philosophie* unter dem Titel «*Une interprétation philosophique de Freud*» gehalten hat <sup>31</sup>, entnehme ich die kurze und bündige Antwort: «Zu gleicher Zeit, da ich sage: der philosophische Ort des analytischen Diskurses ist durch den Begriff der Archäologie des Subjekts definiert, sage ich auch: nach Freud ist es unmöglich, eine Philosophie des Subjekts in Form einer Philosophie des Bewußtseins zu erstellen; Reflexion und Bewußtsein fallen nicht mehr überein; man muß das Bewußtsein verlieren, um das Subjekt zu finden ... So wie der Sinn einer Sache, obwohl aus andern Gründen, ist auch der Sinn meiner Existenz vorweggenommen oder vorwegnehmend».

So wie Descartes die Argumente der Skeptiker gegen den Dogmatismus der Dinghaftigkeit benutzte, so benutzt Ricœur Freud gegen die Illusion des Bewußtseins. Am Ende dieses Prozesses bekommt das Bewußtsein nun einen andern philosophischen Stellenwert: es ist nicht mehr einfach gegeben, sondern wird zur Aufgabe, zum Auftrag, bewußt zu werden. Aus der Asche dieser Kritik steigt ein schwer verwundetes Ich herauf, ein Ich-denke, das sich setzt aber nicht besitzt, ein *Cogito*, das seine eigene originäre Wahrheit nur versteht im und durch das Geständnis der Nicht-Übereinkunft mit sich selbst, im und durch das Bekenntnis der Illusion, des Lugs und Trugs des aktuellen, rohen Be-

<sup>30</sup> Eine rein antithetische Hermeneutik hilft hier nicht weiter, sondern führt lediglich zum billigen Eklektizismus. Deshalb instauriert Ricœur die umgreifende Dialektik, in der sowohl das Denken wie der Glaube, die Archäologie wie die Eschatologie in die demystifizierende Auslegung hineingenommen sind. Interpretation, III. Buch: Dialektik. Erst im *Subjekt* liegt die Versöhnung der beiden Hermeneutiken. Ibd., 555.

<sup>31</sup> In: *Conflit*, 160–176, zit. 171 f.

wußtseins (ibd.)<sup>32</sup>. Genau in dieser Richtung arbeitet und tastet sich die *Phänomenologie des Bösen* vor. Wer nun aber sagt, er sei der Schuld noch nicht begegnet, der postuliert entweder eine Unschuld, von der er sich durch Freud sagen lassen muß, daß es sie nie gegeben hat und nie mehr geben wird. Oder aber er ist so sehr in seine eigene Rationalität eben des Bewußtseins verstrickt und darin verblendet, daß er die Beseitigung der Schuld unbewußt zum Gegenstand seiner Begierde macht. Diese gaukelt ihm vor, er sei mit sich selbst, mit der Welt, mit dem eigenen Ich und dem Ich der andern schon immer in Übereinstimmung gewesen.

Diese Illusion wird ihm gründlich vergehen, wenn er erfährt, daß sich zwei endliche Wesen zwar ganz gut vertragen, solange jeder des andern Endlichkeit in permissiver Autorität zugesteht. Sobald jedoch der Wille des einen am Willen des andern sich zu messen bekommt, wenn also Konflikte auf der Ebene des Gefühls und der meinetwegen legitimen Herrschaft ausbrechen, wird ihn die Schuld schon erreicht haben. Denn seine unverwechselbare Ichheit, seine Individualität und Persönlichkeit wird er nur darin erfahren, daß er sich durchsetzt – und wäre es gegen seinen eigenen bösen Willen oder gegen den *guten* Willen eines andern. Er setzt sich frei und ist in seiner Freiheit bereits angetastet.

Ricœur zeigt, am Schluß der Erörterung über die Ursymbole Makel-Sünde-Schuld, daß die Symbolik des Bösen in den Begriff des unfreien Willens eingesammelt werden *muß*. Die Lesart aber des unfreien Willens geschieht anhand des reinen Symbols der Befleckung, und zwar in dreifacher Richtung:

- 1) Befleckung ist etwas Positives: «Das Böse ist nicht nichts; es ist nicht bloßer Mangel, nicht bloße Abwesenheit von Ordnung; es ist die Macht der Finsternis» (II, 179).

<sup>32</sup> J. Derrida handelt das Problem des in der Struktur aufgegangenen und entmachteten Bewußtseins als 'Verlust des Zentrums' ab. Der Strukturalismus hat «die Dezentrierung als Denken der Strukturalität der Struktur» heraufgeführt. Derrida setzt die «traurige, *negative*, nostalgische, schuldige und rousseauistische» Seite, auf die er Lévi-Strauss stellt, der fröhlichen, zukunftsgerichteten Seite gegenüber, auf die Nietzsches *Bejahung* zu stehen kommt. «Diese Bejahung bestimmt demnach das Nicht-Zentrum anders denn als Verlust des Zentrums. Sie spielt, ohne sich abzusichern. Denn es gibt ein sicheres Spiel: dasjenige, das sich beschränkt auf die Substitution vorgegebener, existierender und präsenter Stücke». J. DERRIDA, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Die Schrift und die Differenz, a. a. O., Zit. 441.

- 2) Befleckung kommt von außen: «Wie innerlich auch das Schuldgefühl sein mag, es reflektiert sich nur im Symbol seiner eigenen Äußerlichkeit ... Das ist das Schema der Versuchung; es bedeutet, daß das Böse, wiewohl gesetzt, bereits da ist und anzieht» (ibd.).
- 3) Unreines steckt an: «Diese Vorstellung mag auf den ersten Blick kaum zu retten sein; sie scheint auf immer mit der Berührungsmagie verschlungen zu sein. Gleichwohl ist dies das letzte Symbol des unfreien Willens, des schlechten Wählens, das sich selber bindet» (II, 180).

Wie tief und weit zurück eine Archäologie des Bewußtseins auch gehen mag, das Böse «kann aus dem Menschen nie etwas anderes machen als einen Menschen» (ibd.). Das Böse ist mit dem Guten symmetrisch. Es ist nicht mehr die Harmonie des Seins und Sollens eines Thomas von Aquin, der die Schuld am Fehlen des Guten, das die Kreatur haben solle, orientiert <sup>33</sup>. Es ist die dynamische Symmetrie einer Disproportion und Mischung, die im Rückgang den Aufgang, in der Archäologie eine symbolische Eschatologie erahnt. Sie ist der Horizont an dessen verletzlicher Grenzlinie die Grausamkeit des Lebens, «das stets jemandes Tod ist» (Antonin Artaud), auftaucht. Dieser Aufgang ist die tragische Notwendigkeit der Wiederholung, der erst der Akt des Erbarmens ein jeweils vorläufiges Ende setzt.

<sup>33</sup> THOMAS, Summa theol. I, qu. 12, art. 4 ad 2.