

»Größe und Grenze einer ethischen Weltanschauung«

Die denkerische Herausforderung des Bösen bei Paul Ricoeur

Bernd J. Claret

Im Gedenken an Helmut Riedlinger (1923–2007)

»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.«¹

Offen zu Tage liegt heute ein denkwürdiges Faktum, »nämlich die Tatsache, dass wir uns selbst nicht mehr in der Situation des Bösen sehen können«². Auf »eine Freiheit« zu treffen, »die sich das Böse zur Last legt«³, die eigene Schuld offen und ehrlich eingesteht und ohne Wenn und Aber bekennt, ist heute schon der krasse Ausnahmefall – ein selten zu beobachtender Glücksfall.⁴ Das war nicht immer so.

¹ P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, Freiburg 1971, S. 16.

² T. Buchheim, »Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000) S. 47–60, hier S. 47. – Dieser Beitrag ist im Internet unter www.thomas-buchheim.de zugänglich.

³ P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 13.

⁴ Selten geworden ist zudem das grundsätzliche Bekenntnis vor Gott, ein Sünder zu sein. Es ist »davon auszugehen [...], dass der Mensch unserer Tage, auch zahllose Christen, sich nicht mehr in einer allem anderen vorausgehenden Weise bewusst sind, ›allzumal Sünder‹ zu sein. Mit einer bloßen liturgischen Rezitation dieser Formel ist es ja nicht getan.« O. H. Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche*, Freiburg 1982, S. 51.

Die Gretchenfrage: »Wie hast du's mit dem Bösen?«

Wir Menschen, die zumindest in unserem Kulturkreis geradewegs in einen »Sog der Trivialisierung«⁵ geraten sind, haben uns in einem schleichenden Prozess zunehmender Vergleichsgültigung merkwürdig leicht daran gewöhnt (oder soll man sagen: dafür entschieden?), auf das Bekenntnis, selbst böse gehandelt zu haben, fast vollständig zu verzichten. Stattdessen treffen wir lieber mehr oder weniger raffinierte »Exkulpationsarrangements«⁶, selbst auf die Gefahr hin, damit einen verhängnisvollen Anklagemechanismus (der den anderen, oft gerade den Unschuldigen, nicht schont, sondern belastet) auch von uns aus in Gang zu setzen und weiter am Leben zu halten.

Diese Situation, mit der man sich heute weitgehend arrangiert hat, ist vor allem deshalb fatal, weil »das [eigene] Schuldbekenntnis [und insofern ist ein solches durchaus als ein Glücksfall zu bezeichnen] gleichzeitig Entdeckung der Freiheit ist«⁷ und mit dem gänzlichen Ausfall eines solchen Bekenntnisses das Vordringen »zu einem ungewöhnlich sinngeladenen Selbstverständnis«⁸ geradezu verwehrt bleibt. Bei einem Schuldbekenntnis gesteht der Mensch freimütig und schonungslos im Blick auf sich selbst ein, mit dem Bösen *angefangen*, es also selbst in Gang gesetzt zu haben. Mit einem solchen Schuldbekenntnis kommt, und zwar gleich in mehrfacher Hinsicht,

⁵ R. Schönberger, »Gott denken«, in: R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*, München 2007, S. 33–127, hier S. 103 (im Kontext seiner Ausführungen über Nietzsche).

⁶ O. Marquard, »Exkulpationsarrangements. Bemerkungen im Anschluß an René Girards soziologische Theologie des Sündenbocks«, in: W. Oelmüller (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, S. 24–29, hier S. 25.

⁷ P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 13 (im Anschluss an Jean Nabert). – Vgl. P. Ricœur, »Schuld, Ethik und Religion«, in: *Concilium* 6 (1970) S. 384–393, hier S. 390: »Dieses Eingeständnis [von Schuld im Akt des Bekennens] ist [...] Zugang zu einem Punkt, an dem alles neu beginnen kann. Die Rückkehr zum Ursprung ist eine Rückkehr zu der Stelle, an der die Freiheit sich selbst entdeckt als etwas, das befreit werden muss – kurzum: zu der Stelle, an der ich *hoffen* kann, befreit zu werden.«

⁸ P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 13.

die Humanität des Menschen ins Spiel. Die Voraussetzung für ein solches Schuldbekenntnis, mit dem etwas Neues in Gang gesetzt wird, ist die gelungene *Unterbrechung* einer »einseitigen Erinnerung«: Es wird jetzt eben nicht mehr nur – wie ansonsten unter Menschen üblich – dasjenige Böse erinnert, das *mir* in der Vergangenheit zugefügt wurde.⁹

Aber nicht nur der Umgang mit dem Bösen, das wir selbst getan haben und für das wir, wie man umgangssprachlich durchaus präzise sagt, *etwas können* und insofern auch verantwortlich zeichnen müssen, liegt heute im Argen. Dasselbe gilt für den Umgang mit dem Bösen, das uns angetan wurde und für das wir schlechterdings *nichts können* und das wir dementsprechend auch nicht in Verantwortung übernehmen müssen. Der Umgang auch mit diesem Bösen (getan von anderen) ist meist von der Art, dass – »auf Teufel komm raus« – ein Anklagemechanismus in Gang gehalten wird, so dass sich wieder einmal mehr bestätigt: Böses gebietet unerbittlich Böses; eine Unterbrechung des wohl verhängnisvollsten Teufelskreises findet einfach nicht, zu selten oder zu unentschlossen statt.

Machen wir die Gegenprobe: Wer macht in der Tat Ernst damit, *dass die Güte*, wie Paul Ricœur sagt,¹⁰ *die Antwort auf das Böse ist*?

Wer allen Ernstes davon ausgeht, dass die Güte die *letztgültige* Antwort auf das Böse ist, und gemäß einer solchen Wegweisung (die letzten Endes auf Schonung des anderen zielt) zu leben versucht und damit die durch das Böse faktisch gegebene Herausforderung *auf der Ebene der Lebenspraxis* annimmt, der schürt die Hoffnung, dass es anders werden kann. Am Grunde solcher Akte der Barmherzigkeit steht letztlich die Grund-Überzeugung: »So radikal das Böse ist – es

⁹ Formuliert in direkter Anlehnung an: S. Orth, »Zwischen Philosophie und Theologie. Das Verzeihen«, in: A. Breitling und S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, S. 223–236, hier S. 223. – Stefan Orth spricht in diesem Zusammenhang von einem »von Anfang an ethisch akzentuierten Erinnerungsbegriff« Ricœurs (S. 224): »Grundsätzlich weist Ricœur in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* in Fortführung seiner Besinnung auf den Menschen in *Das Selbst als ein Anderer* mehrfach darauf hin, dass das Erinnern einem nicht einfach nur widerfährt, sondern auch eine Handlung, ein Tun ist, und dass deshalb das Erinnern-können zu den »Fähigkeiten« hinzuzurechnen ist, die den Menschen als Menschen auszeichnen« (S. 225).

¹⁰ So P. Ricœur in einem Gespräch in der Karwoche 2000 in Taizé. Vgl. im Internet unter www.taize.fr/de_article1118.html: »Die Güte bricht sich Bahn«.

ist nicht so tief wie die Güte.«¹¹ Mit dieser Einstellung ist der Mensch bereits unterwegs zu dem »befreienden Wort«, das den anderen

¹¹ Ebd. – Frère Roger (1915–2005) erinnert in seinem Brief an Ricœurs Familie, den er am 21. Mai 2005, am Tag nach Ricœurs Tod, geschrieben hat, an diese gerade für das christliche Bewusstsein bedeutungsschweren Worte. Er schreibt damals, aus der Erinnerung (an ein Gespräch im Jahr 2000) zitierend: »In den letzten fünfzig Jahren ist er [sc. Paul Ricœur] oftmals nach Taizé gekommen. [...] Er hat uns oft angestiftet, tiefer nachzudenken. [...] Eines Tages sagte er zu uns die Worte: ›Wie radikal das Böse auch sein mag, es reicht nicht an die Tiefe der Güte.« Diese zentrale Aussage findet sich zeitgleich und auch schon früher in Ricœurs Schrifttum. Orth weist darauf hin und deutet zugleich an, was diese Aussage in anthropologischer Perspektive bedeutet: »Am Ende des Gedankengangs von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* steht [...] – wie schon innerhalb der Phänomenologie der Schuld – die Behauptung, dass bei aller ›Radikalität‹ des Bösen [im Kantischen Sinne] mit den entsprechenden Konsequenzen die Bestimmung zum Guten im Kantischen Sinne ursprünglicher sei. Genau diese Bestimmung zum Guten ermöglicht es, dass zu den in *Das Selbst als ein Anderer* profilierten Fähigkeiten des Menschen, sprechen, handeln, erzählen und moralische Bewertungen vornehmen zu können, nicht nur die Fähigkeit zur Erinnerung als eine Art Existenzial des Menschen tritt, sondern eben auch die Möglichkeit zu verzeihen – ohne dabei die Schuld zu verdrängen, der sich Ricœur in seinem anthropologischen Frühwerk so gewissenhaft gewidmet hat. Woher die Kraft dazu kommt? Dies ist eine andere Frage, die Ricœur in den fast sechs Jahrzehnten professioneller philosophischer Reflexion bis zuletzt immer wieder auch an die Grenzen der Philosophie geführt hat.« S. Orth, »Von der Anthropologie der Fehlbarkeit zur Hermeneutik des Selbst. Stationen auf dem Denkweg von Paul Ricœur«, in: S. Orth und P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg 2004, S. 15–36, hier S. 36. Vgl. vor allem den Epilog »Schwierige Vergebung«, in: P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, S. 697–776. Vgl. die beiden Beiträge hierzu von: M. A. Villaverde, »Schuld und Vergebung bei Paul Ricœur«, in: A. Breitling und S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit*, S. 207–222; S. Orth, »Zwischen Philosophie und Theologie«. In diesem zuletzt genannten Beitrag wartet Orth mit einer für die Ricœur-Forschung ganz bemerkenswerten These auf, die er auch eingehend begründet. Er vertritt die Auffassung, »dass man diesen letzten Teil von *La mémoire, l'histoire, l'oubli* [...] vor dem Hintergrund des Frühwerks lesen und verstehen muss« (S. 232). Seine These lautet näherhin: »dass Ricœur im Epilog über das Verzeihen angesichts von Schuld und Leid abermals seine ursprünglichen, bisher nicht ausgeführten Pläne für eine ›Poetik des Willens‹ wieder aufgreift und jetzt deutlicher als je zuvor offenlegt. Er knüpft hier wieder an seine Skizzen der ›Poetik‹ einer von Schuld befreiten Freiheit an, die die ›Philosophie des Willens‹ hätte beschließen sollen – auch wenn es natürlich nicht genau die ›Poetik des Willens‹ ist, die Ricœur vor fünfzig Jahren geplant hat. Damals hatte der bekennende Protestant diese vertagt und seine bereits auf drei Bände angewachsene ›Philosophie des Willens‹ unvollendet gelassen, weil er – im auf strenge Trennung zwischen Philosophie und Theologie bedachten Geistesleben Frankreichs – Sorge hatte, zu sehr in den Be-

(auf)atmen lässt: »Du bist besser als deine Taten.«¹² Vor dem Hintergrund solcher alternativer Handlungsmöglichkeiten könnte jeder selbst sich fragen, ja *die* »Gretchenfrage« selbst sich stellen: »Nun sag, wie hast du's mit dem Bösen?«

II.

Ein erster Blick auf die Grenze einer ethischen (Welt-)Anschauung

Allerdings darf man, das lehrt schon die Erfahrung, den Menschen ethisch auch nicht überfordern mit gut gemeinten Ratschlägen in der Form von steilen Imperativen – als wären sie in jeder Situation gleich gültig und als wären »die Hindernisse, die den Maximalforderungen entgegenstehen«¹³, aus eigener Kraft locker zu bewältigen. Man darf ihm auch bei aller *Zurechenbarkeit* nicht einseitig und kompromisslos, ganz ohne gravierende Einschränkungen zu machen, das Böse, das er getan hat, umfassend anlasten – als hätte das Böse, das er tut, so gut wie gar keine Vorgeschichte und nur mit ihm allein zu tun. Und man darf ihm auch nicht seinen unproduktiven Umgang mit dem erlittenen Bösen gänzlich verübeln – als wäre er so ganz und gar nicht negativ vorbelastet und gezeichnet, ja empfindlich verwundet, als wäre er in seinen Reaktionen so ganz unbeschwert, jedenfalls in keiner Weise gehemmt. Man würde damit der Illusion erliegen,

reich der Logik des Religiösen zu geraten, auf diese Weise jedoch seine Glaubwürdigkeit als Philosoph zu verlieren. [...] Es spricht jedoch vieles für die Vermutung, dass der fehlende dritte Band der Willensphilosophie so etwas wie eine *Philosophie der Rechtfertigung* geworden wäre« (S. 226, 228).

¹² P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, S. 759. – Ricœur spricht in diesem Zusammenhang von einem »Akt der Entbindung« (S. 756), was bedeutet, dass »der Schuldige [...] in die Lage versetzt wird, noch einmal neu zu beginnen« (S. 754). Vergebung bedeutet soviel wie »den Handelnden von seiner Handlung entbinden« (S. 753 [Zwischenüberschrift]).

¹³ H. R. Schlette, »Geben – nicht Hassen«. Zur Friedensformel von Albert Camus«, in: *Orientierung* 48 (1984) S. 266–268, hier S. 268. Diese Hindernisse sieht Camus sehr deutlich. Vgl. B. J. Claret, »Theologie im Kontext einer »zerbrochenen Welt«. Zum derzeitigen lebensweltlichen Erfahrungshorizont und seiner Bedeutung für die Theologie«, in: *Theologie der Gegenwart* 38 (1995) S. 256–271, bes. S. 268–270.

der Mensch sei uneingeschränkt frei und von sich aus – wenn er nur will, was er soll – zu jeder Zeit zum guten Handeln »fähig«.

Aus philosophischer wie theologischer Sicht, insbesondere aus (jüdisch-)christlicher Perspektive, ist richtig, dass der Mensch dort in die Verantwortung zu nehmen ist, wo er nach menschlichem Ermessen tatsächlich verantwortlich ist. Das kann und muss bisweilen auch in einer für den Einzelnen sehr unbequemen Weise geschehen. Er ist auf seine Verantwortung hin ansprechbar, und man darf nicht zu gering vom Menschen und dessen Fähigkeiten – seinem *Können* – denken, dementsprechend ihm auch in ethischer Hinsicht einiges zu trauen.¹⁴ Aber genauso richtig und wichtig ist der Hinweis, dass in dieser Perspektive kein Mensch sein Leben am Nullpunkt beginnt; keiner beginnt in seinem Handeln absolut, d. h. völlig losgelöst und frei von allen Vorgegebenheiten. Der Mensch vollzieht seine Freiheit in einem schon geprägten Raum und Kontext, der diesem das Sündigen offenbar nur in der Form zugesteht, dass sündigen soviel heißt wie nachgeben.

So jedenfalls sieht es Paul Ricœur, in dessen philosophischer Anthropologie der wirkungsgeschichtlich hochbrisante Adamsmythos der Bibel eine ganz zentrale Rolle spielt. Es ist gerade die Auseinandersetzung mit dem »Sündenfalldrama«¹⁵ in Gen 3,1–7, die das in seinen Konsequenzen sehr weitreichende Diktum Ricœurs hervorbringt: »Sündigen heißt nachgeben.«¹⁶ Und das bedeutet: Wenn der einzelne Mensch das Böse setzt, kann er dies nur tun, indem er das Böse, das in gewisser Weise (immer) »schon da«¹⁷ ist – vor ihm! – »fortsetzt«¹⁸. Und das wiederum bedeutet: An dem Bösen, das durch einen Menschen geschieht, ist immer auch ein nicht unerheblicher, signifikant rätselhafter Anteil vorhanden, für den der einzelne

¹⁴ In genuin (jüdisch-)christlicher Perspektive – so lässt sich mit Ludwig Wenzler formulieren – traut zunächst Gott, der »will, dass ich sein Sprechen mitspreche«, und der »uns sein Wort nur in unserer Antwort geben will«, dem einzelnen Menschen Ungeheueres zu und *erwartet* dementsprechend auch *einiges von ihm, aber nicht ohne dass er ihn zuvor zur »Stellvertretung« befähigt*. L. Wenzler, »Erfahrungen mit Gott«, in: L. Wenzler (Hg.), *Die Stimme in den Stimmen. Zum Wesen der Gotteserfahrung*, Düsseldorf 1992, S. 7–29, hier S. 23.

¹⁵ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, Freiburg 1971, S. 274.

¹⁶ Ebd., S. 296.

¹⁷ Vgl. etwa: ebd., S. 179 f., 296, 355.

¹⁸ Vgl. etwa: ebd., S. 180, 296 u. ö.

Mensch, der »das Böse wahrmacht«¹⁹, nicht mehr die Verantwortung übernehmen kann und auch nicht übernehmen muss. Und eben dieser Anteil, der nicht mehr in die Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen fällt, der das Böse setzt, jene andere Seite des Bösen, die es eben auch gibt und die sich, weil den Verantwortungsbereich des Menschen übersteigend, anthropologisch nicht restlos reduzieren lässt, muss einer philosophischen Anthropologie enorm zu schaffen machen, wenn sie das Phänomen des Bösen bedenkt – freilich nur nachdem der oder die Philosophierende auf dieses »Andere des menschlichen Bösen«²⁰ aufmerksam geworden ist.

Ricœur hat – wie kein zweiter Philosoph der Gegenwart – die Herausforderung, die dieser nicht vom Menschen in Verantwortung zu übernehmende Anteil am Bösen für das philosophische Denken bedeutet, gesehen und in der philosophischen Reflexion entsprechend darauf reagiert. Und zwar vor allem durch seinen Rückgriff auf Mythen, die vom Anfang und Ende des Bösen erzählen und davon, dass es am Bösen, dort wo es in der Wirklichkeit auftaucht, offenbar immer etwas gibt, das dem Menschen nicht mehr vollauf zu-rechenbar ist. Erst wo dieser rätselhafte, vom Menschen nicht gesetzte Anteil mit ins Blickfeld rückt und versucht wird, das Böse eben nicht nur als eine ausschließlich vom Menschen und seiner Freiheit abhängige Größe zu begreifen, sondern auch als eine ihm gegenüber in gewisser Weise vorgängige Wirklichkeit, ist die mit dem Bösen gegebene Herausforderung *auf der Ebene des Denkens* wirklich (vollumfänglich) angenommen: Jetzt wird deutlich, dass die ethische (Welt-)Anschauung bei all ihrer Größe eben doch auch ihre Grenze hat.

Unter einer »ethischen Anschauung«²¹ versteht Paul Ricœur »das Bemühen [...], die Freiheit und das Böse immer enger wechselseitig zu erklären«²². Er denkt dabei vor allem an Kant und dessen »Annahme der Freiheit zum Bösen«²³ (und an Hegel, der in Bezug

¹⁹ So die gelungene Formulierung von: J. Bründl, *Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels*, Würzburg 2002, S. 389.

²⁰ P. Ricœur, »Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I) [1961]«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, S. 162–195, hier S. 172.

²¹ P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 15.

²² Ebd., S. 11.

²³ H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse. Überlegungen nach Kant und Ricœur*, Freiburg 2006, S. 221. – »Mit Kant und seiner Abhandlung *Vom radikalen Bösen* hat diese

auf Kant von einer ethischen Weltanschauung spricht). Aber gerade dieses Bemühen, das voll und ganz getragen ist von der Überzeugung, dass »das Böse der Freiheit zuzurechnen«²⁴ ist, stößt empfindlich an eine Grenze, sobald dem Denken aufgeht, dass das Böse zwar in den Bereich der menschlichen Verantwortung fällt, aber »keine nur anthropologische Größe« ist.²⁵ Erst wenn klar erkannt worden ist, dass es auch über dieses »Andere des menschlichen Bösen« philosophisch nachzudenken gilt, kann die enorme denkerische Herausforderung, die mit dem Phänomen des Bösen gegeben ist, überhaupt erst so richtig zu Bewusstsein kommen.

Die Grenze einer »ethischen Weltanschauung«²⁶ kommt vielleicht am nachdrücklichsten in den Blick, wenn man über ein Phänomen nachdenkt, das der Hirnforscher Gerhard Roth einmal als »Schuldparadoxon« bezeichnet hat.

Völlig unabhängig davon, ob jemand dem derzeit im Aufwind befindlichen Naturalismus anhängt und glaubt, einen Freiheitsursprung des Bösen nicht annehmen zu können, oder sich als Vertreter einer »ethischen Weltanschauung« sieht – die von der Wirklichkeit menschlicher Freiheit ausgeht: Das Phänomen, das hier beschrieben wird, ist hochinteressant. Je schlimmer sich das Böse zu trägt und »je stärker die Schuld« (Roth²⁷) zu sein scheint, je dring-

Betrachtungsweise ihre erste Reife erlangt; indem der moralische Formalismus eine einzige Maxime des guten Willens herausstellt, räumt er auch dem schlechten Willen eine einzige Maxime ein; der Formalismus drängt das Böse in eine Maxime der Willensfreiheit zurück; und eben das ist der Kern der ethischen Auffassung vom Bösen.« P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 13.

²⁴ H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse*, S. 221.

²⁵ Formuliert in direktem Anschluss an: W. Pannenberg, »Das Böse«, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Band 1, Göttingen 1956, S. 559–561, hier S. 561. – Wolfhart Pannenberg ist im Übrigen einer der ersten Theologen im deutschsprachigen Raum, der in regelmäßigem persönlichem Kontakt mit Ricœur gestanden und dessen zweibändige »Phänomenologie der Verfehlung« schon früh rezipiert hat.

²⁶ P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 11, 15f.

²⁷ Roth, das legen jedenfalls die meisten seiner diesbezüglichen Äußerungen nahe (auch wenn bei seinen Stellungnahmen aus der jüngsten Zeit leichte Akzentverschiebungen und eine gewisse Zurückhaltung im Urteil zu beobachten sind), verwendet zwar noch den Begriff der Schuld, so wie er umgangssprachlich eben eingesetzt wird, aber das Phänomen Schuld (d. h. philosophisch: der dem Menschen zurechenbaren Verfehlung) existiert für ihn überhaupt nicht. Er kennt jedenfalls keinen »[schuld]fähigen Menschen« im Sinne Ricœurs. Einer ethischen Anschauung ist hier ganz grundsätzlich der Abschied gegeben: Freiheit und damit auch ethisch bewertbare Zurechenbarkeit von Handlungen sind seiner Auffassung

licher stellt sich die Frage: »Ist der [sc. Täter des Bösen] von allen guten Geistern verlassen?« »Was ist denn in ihn gefahren, dass er so etwas tut?« »Ist der denn überhaupt noch (voll) zurechnungsfähig, wenn er so etwas tut?«

D.h. je schlimmer sich das Böse zuträgt und »je stärker die Schuld« des Einzelnen zu sein scheint, desto dringlicher stellt sich die Frage nach dem »Anderen des menschlichen Bösen«, zumindest aber, ob der Täter des Bösen nicht zugleich auch Opfer des Bösen, also selbst, vorgängig zu seiner Tat, vom Bösen »affiziert«²⁸ und damit – wenigstens ein Stück weit – auch zu ent-schuldigen ist. Ein äußerst merkwürdiges Phänomen: Der Täter des Bösen, d.h. der im Bösen *Aktive*, wird unter der Hand zum Opfer des Bösen, d.h. zum *Passiven*, und zwar in dem Maße, als dessen Schuld zuzunehmen scheint – als sei der Mensch »je stärker die Schuld« je mehr in eine Gefangenschaft hineingeraten, die ihn »je stärker die Schuld« je mehr zum Opfer des Bösen werden lässt.

Die Reflexionen, die Ricœur im größeren Rahmen seiner »Phänomenologie der Verfehlung« zum »Paradox eines gefangenen freien Willens«²⁹ bietet, sind gleichsam der Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis dieses geradezu absurd anmutenden Phänomens. Sie lassen zudem über das bereits Angedeutete hinaus tiefer erkennen, worin die denkerische Herausforderung des Bösen bei Paul Ricœur besteht, und besser verstehen, dass Ricœur – gerade weil er diese Herausforderung vollumfänglich angenommen hat – in seiner philosophischen Anthropologie sowohl Größe als auch Grenze einer ethischen Weltanschauung zugleich akzentuiert. Mit dieser doppelten Akzentsetzung, die eine gewisse Korrektur an Kant bedeutet³⁰, steht Ricœur einer christlichen Theologie sehr nahe. Er vermag durch seine gründliche philosophische Reflexion einen ganz wesentlichen Beitrag dazu zu leisten, dass insbesondere die katho-

nach eine Illusion; der Begriff des Bösen und damit auch der Begriff der Verantwortung für etwas Böses ist dementsprechend aufzugeben.

²⁸ P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 12.

²⁹ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 176.

³⁰ Mit der Formel »Größe und Grenze einer ethischen Weltanschauung«, P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 11, stellt Ricœur einen »expliziten Bezug« her zu Kant. Vgl. H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse*, bes. S. 220–224 (Zitat: S. 221). Es ist das Verdienst von Hans-Jörg Ehni, diesen sehr engen »Bezug der Auffassung Ricœurs vom Bösen zu derjenigen Kants« (S. 173), der im Titel meines Beitrages angedeutet ist, detailliert aufgewiesen zu haben.

lische Theologie die von ihr vertretene Weltanschauung besser und tiefer versteht.

Meines Erachtens tut die Theologie, will sie eines ihrer ganz großen Kernanliegen in seiner ungeheueren Tragweite verstehen, gut daran, Ricœurs »Phänomenologie der Verfehlung« noch intensiver zu rezipieren, als dies bislang geschehen ist. Dann wird sich ganz klar und deutlich zeigen: Eine theologische Anthropologie heute kann auf gar keinen Fall diese »Phänomenologie der Verfehlung«, ja überhaupt die ganze »facettenreiche Anthropologie«³¹ Ricœurs bis hin zu *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, gänzlich außer Acht lassen oder mit ein paar wenigen Hinweisen im Anmerkungsapparat übergehen, wie dies in der Theologie immer noch geschieht. Vielmehr sollte es ihr darum gehen, den anthropologisch wirklich brisanten Phänomenen bis in ihre Tiefe nachzudenken, um den »fähigen Menschen« (*homme capable*) – um den geht es in der Theologie ganz zentral – in seinem »Handeln-Können« (*pouvoir-faire*) besser zu verstehen.

Wollte man eine Liste von theologischen Autorinnen und Autoren anfertigen, die speziell im Rahmen ihrer anthropologischen Reflexion auf Ricœur zu sprechen kommen und wenigstens kurz und prägnant auf ihn verweisen, dann wäre diese zwar recht lang. Aber es würde sich dann auch zeigen, wie wenig Ricœur, gemessen an dem, was er zu sagen hat, theologisch rezipiert worden ist. Das gilt im Grunde genommen bis heute. Immerhin: Die hier namentlich zu nennen wären, haben Ricœur, im Unterschied zu vielen, wenigstens zur Kenntnis genommen und geben durch ihre Hinweise zu verstehen, dass Ricœur ein für die Theologie wertvoller Gesprächspartner ist.³² Eine intensivere Auseinandersetzung mit und eine wirkliche

³¹ So der Titel des für die theologische Ricœur-Rezeption im Bereich der Anthropologie wichtigen Buches: S. Orth und P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie*.

³² Allen voran, um eine recht frühe (religionsphilosophische) Publikation zu nennen: L. Wenzler, *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Freiburg 1978 (Index). Vgl. aber etwa auch: J. Sudbrack, *Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche. Zu Grenzfragen von Religion und Psychologie, von Heiligkeit und Krankheit, von Gott und Satan*, Mainz 1998. – Im Verlauf seiner Ausführungen macht Josef Sudbrack immer wieder sehr deutlich, dass »die kluge Hermeneutik Ricœurs [...] aufzugreifen [ist]« (S. 114): »Man sollte auf den Spuren der Hermeneutik weitergehen, die Ricœur für das ›Verstehen‹ des Bösen entworfen hat« (S. 118). Die damit verbundene »Mühe«, die Ricœur der Theologie »aufträgt« (S. 119), darf man nicht scheuen.

Rezeption von Ricœurs »Phänomenologie der Verfehlung« im Speziellen findet man in der deutschsprachigen Theologie vor allem bei: Michael Böhnke³³, Wolfhart Pannenberg³⁴, Hermann Häring³⁵, Siegfried Wiedenhofer³⁶, Jürgen Werbeck³⁷, Helmut Riedlinger³⁸, Stefan Orth³⁹ und Jürgen Bründl⁴⁰.

³³ Vgl. M. Böhnke, *Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik. Ein Interpretationsversuch über Paul Ricœur*, Frankfurt 1983, bes. S. 18–54.

³⁴ Vgl. vor allem: W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie*, Göttingen 1983, bes. S. 101–118, 281–285, 294.

³⁵ Vgl. H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985, bes. S. 18, 88, 121 f., 124 f., 154. Zuvor schon (im Kontext der Erbsündenproblematik): *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Gütersloh 1979 (Index). Zuletzt: *Das Böse in der Welt. Gottes Macht oder Ohnmacht?*, Darmstadt 1999 (Index).

³⁶ Für Siegfried Wiedenhofer liefert Ricœur (neben Eugen Drewermann) einen der »beiden wichtigsten Beiträge zur Erbsündentheologie der Gegenwart«; er verweist dabei auf: P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen; Symbolik des Bösen; »Die »Erbsünde«. Eine Bedeutungsstudie [1960]«*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, S. 140–161. – So in: S. Wiedenhofer, »Zum gegenwärtigen Stand der Erbsündentheologie«, in: *Theologische Revue* 83 (1987) S. 353–370, hier S. 355. Vgl. aber vor allem den Aufsatz: S. Wiedenhofer, »Erbsünde« – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas«, in: *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) S. 30–44, hier S. 37–44 (Ein neuer Vorschlag zur Erbsündentheologie). Wiedenhofer sieht sich fehlinterpretiert, wenn Kritiker anmerken, dass sein eigener, von Ricœur herkommender Versuch eines Neuverständnisses des Begriffs der »Erbsünde« eine »Auflösung des Gegenstandes des Erbsündendogmas« bedeute. S. Wiedenhofer, »Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie«, in: *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 20 (1991) S. 315–328, hier S. 328. Kritik in diese Richtung äußert z. B.: H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbruck 1990, S. 28.

³⁷ Vgl. vor allem: J. Werbeck, *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985. Zuvor schon: *Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie*, St. Ottilien 1982.

³⁸ Vgl. H. Riedlinger, »Der Übergang von der Unschuld zur Sünde. Zur geschichtlichen und geistlichen Auslegung des Mythos von Adam, Eva und der Schlange«, in: W. Stolz (Hg.), *Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte*, Freiburg 1986, S. 11–42, bes. S. 25–32.

³⁹ Vgl. bislang vor allem: S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg 1999; »Von der Anthropologie der Fehlbarkeit zur Hermeneutik des Selbst«; »Das Böse gibt zu denken. Der Ausgangspunkt philosophischer Reflexion bei Paul Ricœur und Jean Nabert«, in: S. Grätzel und P. Reifenberg (Hg.), *Ausgangspunkt und Ziel des Philosophierens. Akademietagung zum 100-jährigen Gedenken an*

Gerade Ricœurs Hermeneutik der Symbole des Bösen fordert das systematisch-theologische Denken auf ein Höchstmaß heraus, vor allem dort, wo der Gedanke zentral wird, dass diese Symbole gleichsam durch einen Begriff zusammengebunden werden können, der das durch die Symbole des Bösen immer wieder je neu angezeigte Paradox auf den Punkt – oder besser: auf den Begriff – zu bringen vermag. Es ist die Rede vom so genannten *servum arbitrium*, vom Begriff des »gefangenen freien Willens«. Die Sache, die hier auf den Begriff gebracht ist und die ich im Folgenden wenigstens ansatzweise erläutern will, ist wesentlich komplizierter, als dies zunächst scheinen mag, weil sie im Grunde genommen außerhalb einer Hermeneutik der Symbole des Bösen nicht erreichbar ist und ohne den langen (Um-)Weg durch die Welt der Symbole überhaupt nicht recht verstanden werden kann. Aber die Sache, um die es hier geht, ist für eine theologische Anthropologie (aber auch für die Soteriologie und die Eschatologie) derart wichtig, dass es sich die Theologie nicht leisten kann, auf einen Gesprächspartner wie Paul Ricœur zu verzichten, wenn dieser schon derart intensiv und ausführlich über das mit dem Begriff des *servum arbitrium* angezeigte Phänomen einer »tragischen ›Selbstantastung der Freiheit«⁴¹ philosophisch reflektiert hat.

Ricœur zeichnet sich unter den herausragenden Philosophen der Gegenwart nicht nur dadurch aus, dass er ein »umfangreiches systematisches Werk zum Bösen«⁴² vorgelegt hat, sondern auch dadurch, dass ihn der zu Recht »gegen die Philosophie« immer wieder erhobene »Vorwurf, die Problematik des Bösen unzulässig zu vereinfachen und zu verharmlosen«⁴³, ganz sicherlich nicht treffen kann. Stefan Orth, der wohl beste Kenner des Ricœurschen Gesamtwerkes in der jüngeren Theologengeneration, stellt in seinem Beitrag mit dem bezeichnenden Titel »Das Böse gibt zu denken« (2007) fest: »Paul Ricœur war zweifelsohne ein Philosoph, der sich nicht nur mit besonderer Hartnäckigkeit mit dem Problem des Bösen auseinandergesetzt hat. Für ihn war es sogar immer wieder, so meine These, ein wichti-

»Le Point de départ de la recherche philosophique« (1906) von Maurice Blondel, London 2007, S. 129–151. Aber auch: »Zwischen Philosophie und Theologie«.

⁴⁰ Vgl. J. Bründl, *Masken des Bösen* (Index).

⁴¹ So J. Bründl, ebd., S. 210 (Ricœur zitierend und zugleich interpretierend).

⁴² H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse*, S. 14.

⁴³ Ebd., S. 25. – Vgl. ebd., S. 13–28 (Neuere Veröffentlichungen zum Thema und Schwierigkeiten mit dem moralisch Bösen in der philosophischen Literatur).

ger, wenn nicht sogar der wichtigste Ausgangspunkt für sein Philosophieren.«⁴⁴

III.

Der Begriff des *servum arbitrium*

Inzwischen gibt es eine ganze Reihe von guten Beiträgen, die das Anliegen von Ricœurs »Phänomenologie der Verfehlung« im Rahmen seiner großangelegten »Philosophie des Willens« erhellen und auch in den Inhalt einführen.⁴⁵ Gemeint sind mit dieser »Phänomenologie der Verfehlung« in erster Linie die beiden 1960 im französischen Original erschienenen, aber erst 1971 ins Deutsche übersetzten Werke *Die Fehlbarkeit des Menschen* (der erste Band) und *Symbolik des*

⁴⁴ S. Orth, »Das Böse gibt zu denken«, S. 129. – Das heißt aber nicht, »dass der Ausgangspunkt des Denkens [...] am Anfang der Reflexion stehen [...] muss« (S. 130). »Der im Nachhinein aus einer systematischen Perspektive erkannte Ausgangspunkt des Denkens muss nicht dessen Anfang sein.« (S. 130). Auf jeden Fall gilt: »Zum *cantus firmus* der Philosophie Ricœurs gehört die Beschäftigung mit dem Bösen, wenn sie auch unterschiedlich intensiv war.« (S. Orth, »Zwischen Philosophie und Theologie«, S. 223).

Im Anschluss an das obige Zitat im Haupttext schreibt S. Orth weiter: »Und besonders angesichts dieser Frage zeigt sich dabei die Nähe zu seinem hierzulande so gut wie unbekannten Lehrer, dem französischen Reflexionsphilosophen Jean Nabert.« Es ist das besondere Verdienst von Orth, die recht starke Beeinflussung Ricœurs durch seinen philosophischen Lehrer Nabert, insbesondere in den fünfzig Jahren, eingehend untersucht zu haben. Vgl. neben diesem eben genannten Aufsatz »Das Böse gibt zu denken« vor allem auch: S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung*; »Spuren des Denkens von Jean Nabert in Paul Ricœurs »kleiner Ethik«, in: A. Breitling, S. Orth und B. Schaaff (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999, S. 59–73; »Vernachlässigte Ressourcen. Das reflexionsphilosophische Fundament der Hermeneutik Paul Ricœurs«, in: S. Orth und A. Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs*, Berlin 2002, S. 189–207.

⁴⁵ Vgl. vor allem die genannte Studie von Michael Böhnke und die oben genannten Arbeiten von Orth. Zudem die bereits mehrfach zitierte Studie von Hans-Jörg Ehni: *Das moralisch Böse* (bes. das 3. Kapitel). In den folgenden Abschnitten erlaube ich mir, auf einige Passagen meiner eigenen Arbeit zurückzugreifen. Vgl. B. J. Claret, *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel*, Innsbruck 1997, 2. Aufl.: 2000, bes. S. 252–304 (Paul Ricœurs Beitrag zur Diskussion um den Teufel).

Bösen (der zweite Band).⁴⁶ Darüber hinaus gibt es noch einige weitere Beiträge Ricœurs im Umkreis dieser beiden Bände, die zum besseren Verständnis dessen beitragen können, was hier grundgelegt ist.⁴⁷ Weil dies so ist, kann ich mich an dieser Stelle darauf beschränken, den Begriff zu erläutern, auf den »die ganze Kette« der Symbole des Bösen »zuhält«, die Ricœur in seiner zweiten Studie interpretierend »durchläuft«⁴⁸, nämlich den Begriff des »gefangenen freien Willens«: *servum arbitrium*⁴⁹.

Zum besseren Verständnis vorab noch Folgendes: Nachdem Ricœur im ersten Teil seiner *Symbolik des Bösen* (»Die Ursymbole: Makel, Sünde, Schuld«) ausführlich über die »Primärsymbolik« und die »Dynamik der Primärsymbole« gehandelt und eine höchst interessante Interpretation der Ursymbole des Bösen vorgestellt hat, legt er in einem kurzen, aber überaus wichtigen Schlusskapitel des ersten Teils dar, wie die Ursymbole des Bösen gleichsam durch einen Begriff zusammengebunden, oder wie Ricœur sagt, in einen Begriff »eingesammelt« werden können, und zwar in den Begriff des »gefangenen

⁴⁶ Ricœur ist übrigens unter den wenigen Philosophen, die eine eigene Symboltheorie entworfen haben, meines Wissens der Einzige, der diese von einer Untersuchung der Symbole und Mythen (= in Erzählform entwickelte Symbole; Symbole zweiter Ordnung) des Bösen her entwickelt hat. Zur Frage, wie es bei ihm zu dieser intensiven Beschäftigung mit den Symbolen (und Mythen) des Bösen gekommen ist, also vor allem zur Ausarbeitung des Werkes *Symbolik des Bösen*, vgl. etwa: B. J. Claret, *Geheimnis des Bösen*, S. 257–259; S. Orth, »Von der Anthropologie der Fehlbarkeit zur Hermeneutik des Selbst«, S. 17–25.

⁴⁷ Lediglich auf fünf davon sei nachdrücklich verwiesen. Vgl. vor allem die folgenden Aufsätze in: P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse*: »Die ›Ersünde‹ – eine Bedeutungsstudie [1960]«, S. 140–161; »Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I) [1961]«, S. 162–195; »Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (II) [1962]«, S. 196–216; »Die Anklage entmythisieren [1965]«, S. 217–238. Zudem: »Schuld, Ethik und Religion«, in: *Concilium* 6 (1970) S. 384–393 (nicht völlig identisch mit dem in *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 266–283, abgedruckten gleichnamigen Aufsatz von 1969).

⁴⁸ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 175.

⁴⁹ Man tut gut daran, den lateinischen Begriff »servum arbitrium« beziehungsweise das französische Äquivalent »serf arbitre« mit dem Wort »gefangener freier Wille« (P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 176) wiederzugeben und nicht mit dem Ausdruck »unfreier Wille«, da diese Umschreibung die Aussageabsicht Ricœurs deutlicher hervortreten lässt und den mit diesem Begriff angezeigten Sachverhalt in seiner Paradoxie und Anstößigkeit für das Denken besser zur Sprache bringt. Zudem bietet diese Wiedergabe die Möglichkeit, darauf hinzuweisen, dass die Chiffre »Gefangenschaft« in Ricœurs »Symbolik des Bösen« eine herausragende Rolle spielt.

freien Willens« (*servum arbitrium*). Diese Passage dient Ricœur dazu, wie mit einer Klammer die Interpretation der Symbole erster Ordnung (Ursymbole des Bösen) mit der der Symbole zweiter Ordnung (Mythen des Bösen) zusammenzufügen. Sie ist gleichsam das Herzstück seiner *Symbolik des Bösen*, denn hier wird das eigentliche Thema, das die Symbolik des Bösen zu bedenken gibt, fokussiert.

Mit diesem in der Theologie vor allem durch Luther konturierten Begriff des *servum arbitrium*, den Luther von Augustinus her gewinnt⁵⁰, kann also »das letzte Thema, das das Symbol zu bedenken gibt«⁵¹ zur Sprache – und tatsächlich prägnant auf den Begriff – gebracht werden: »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.«⁵²

Das bedeutet aber nicht, dass mit dem Begriff des *servum arbitrium* dieses »letzte Thema« in den Griff zu bekommen ist. Vielmehr gilt: Dieser Begriff bildet gleichsam den »Horizont«⁵³. Er dient Ricœur dazu, »das Paradox eines gefangenen freien Willens«⁵⁴ zu beschreiben, das Phänomen also, dass sich »eine Freiheit [...] selbst

⁵⁰ Zu Luther vgl. nach wie vor immer noch und vor allem die Untersuchung von: H. J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*, München 1967. Zudem: F. Hermanni, »Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens«, in: F. Hermanni und P. Koslowski (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, S. 165–187; J. Werbick, »»Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (Gal 5,1). Was Luthers Widerspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt«, in: M. Böhnke u. a. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen. Festschrift für Thomas Pröpper*, Regensburg 2006, S. 41–69.

⁵¹ P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 11.

⁵² Ebd., S. 16. – »Das Symbol gibt zu denken« – so lautet die Überschrift des Schlusskapitels von Paul Ricœurs *Symbolik des Bösen*, S. 395–406. Mit diesem griffigen Aphorismus ist ein ganzes Programm auf den Punkt gebracht. »Diesen Ausdruck prägt Ricœur in Anlehnung an Kants Definition der »ästhetischen Idee«, die im § 49 der *Kritik der Urteilskraft* als eine »Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann, bestimmt wird.« A. Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*, München 2007, S. 63 Anm. 85.

⁵³ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 175.

⁵⁴ Ebd., S. 176.

knechtet«⁵⁵. Ricœur weist in diesem Zusammenhang auf die paulinische Rede vom »Leib der Sünde« (Röm 6,6) hin und erläutert, inwiefern Paulus »symbolisch vom Leib der Sünde als von einer Figur des unfreien Willens«⁵⁶ spricht. Er weist des Weiteren darauf hin, dass selbst bei Platon die Gefangenschaft der Seele im Leib als ihrem Grab als eine »Selbstgefangenschaft«⁵⁷ verstanden wird, »dass der ›Kerker‹ des Leibes ›durch die Begierde besteht‹ und ›der Gebundene selbst am meisten immer mit angreift, gebunden zu werden‹ (Phaidon, 82 de)«⁵⁸. Die hier ausgesagte *Gefangenschaft* ist – so die Interpretation Ricœurs – »das Symbol für die *Antastung der Freiheit durch sie selbst*«⁵⁹.

Jürgen Werbick, ein guter Kenner des Werkes von Ricœur, der sich speziell auch mit dessen »Phänomenologie der Verfehlung« auseinandergesetzt hat, erläutert das von Ricœur eindringlich beschriebene Phänomen der tragischen Selbstausslieferung an eine Gefangenschaft im Rückgriff auf die »Symbolik des Sogs« wie folgt: »Meine Freiheit wird von einer Macht aufgesaugt, die ›vor‹ mir dagewesen ist, aber ihre Macht über mich von mir hat.«⁶⁰

Was das konkret heißt, ist im Rückgriff auf Augustinus kurz zu erläutern. In seinen »Confessiones«, die hier in der Übersetzung von Joseph Bernhart zitiert werden⁶¹, beschreibt Augustinus sein »ganzes Elend« (Conf. VIII 12,28) gerade auch mit dem Bild der *Gefangenschaft*. Sich an die Zeit, da er in die Sünde verfangen, ja versunken war, zurückerinnernd, schreibt Augustinus: »Gebunden von der Sucht des Fleisches, schleppte ich meine Kette todeswonnnetrunken, ja ich fürchtete, daraus befreit zu werden, und wies das gute Zureden des Freundes zurück, als hätte mir die Hand, die mich befreien wollte, an die Wunde gestoßen.« (Conf. VI 12,21).

Ricœur hält nun in seiner Theorie des Bösen Folgendes fest: »Das Böse ist das, was ich hätte nicht-tun können; [...] das bleibt wahr. Zugleich aber behaupte ich: Das Böse ist diese vorgegebene Gefangenschaft, die es so richtet, dass ich Böses tun muss. Dieser Widerspruch

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., S. 178.

⁵⁷ Ebd., S. 179.

⁵⁸ Ebd., S. 178.

⁵⁹ Ebd., S. 178 f. (Hervorhebung B. C.).

⁶⁰ J. Werbick, *Schulderfahung und Bußsakrament*, S. 78. Vgl. zudem: *Glaube im Kontext*, bes. S. 247–249, 259–264, 271.

⁶¹ Augustinus, *Bekenntnisse*, Frankfurt 1987.

liegt im Innersten meiner Freiheit; er kennzeichnet die Unfähigkeit der Fähigkeit, die Unfreiheit der Freiheit.«⁶² Das bedeutet: Der Mensch, der das Böse setzt, ist »nicht nur schuldiger Urheber«, d. h. Täter des Bösen, sondern – immer auch – »ebenso sehr ein Opfer des Bösen«⁶³. Er ist quasi hineinverfangen ins Böse, während dessen, ja noch ehe *er* sich hineinverfängt ins Böse. Um was es hier also geht, ist die durchaus *tragisch* zu nennende »Antastung der Freiheit durch sie selbst«. Dabei ist wichtig zu sehen, worauf Werbick hinweist: »Die Knechtschaft, die von ihm Besitz ergreift und die Zustimmung zum Beherrschtwerden – *beides* bestimmt die Situation des Sünders.«⁶⁴

Dieses Paradox – »das Rätsel« des gefangenen freien Willens, »d. h. eines *freien Entscheidungsvermögens, das sich bindet und sich immer schon gebunden findet*«⁶⁵ – ist aber »dem Denken unerträglich« und »lässt sich nicht in direkter Redeweise sagen«⁶⁶, sondern nur unter Zuhilfenahme der Symbolsprache. Das bedeutet: Ein Bedenken und Durchdenken des mit dem Begriff des *servum arbitrium* angezeigten Paradoxons »eines verantwortlichen *und* gefangenen Menschen, eines für sein Gefangensein verantwortlichen Menschen«⁶⁷, ist aber nur möglich über die Interpretation der Symbole, die in diesem Begriff quasi »eingesammelt«⁶⁸ sind. Der Begriff, »der seine ganze Bedeutung aus der Symbolik gewinnt«⁶⁹ (insofern handelt es sich hier um einen bleibend »indirekten Begriff«⁷⁰), ist gleichsam über eine Interpretation der einzelnen Symbole des Bösen zu entziffern, in seinem Gehalt zu entschlüsseln; und nur so *gibt* er wirklich *zu denken*.

Auf der Ebene der Primärsymbole nennt Ricoeur drei Symbolkomplexe: die Symbolik der Befleckung (Makel), der Sünde und der Schuld. Auf der Ebene der Sekundärsymbole unterscheidet er vier Grundtypen von Mythen, den des Schöpfungsdramas, der Tragik,

⁶² P. Ricoeur, »Schuld, Ethik und Religion«, S. 390.

⁶³ P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 16.

⁶⁴ J. Werbick, *Schulderfahrung und Bußsakrament*, S. 63 (Hervorhebung B. C.).

⁶⁵ P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 11.

⁶⁶ P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen*, S. 176.

⁶⁷ Ebd., S. 118.

⁶⁸ Das Schlusskapitel des ersten Teils der »Symbolik des Bösen« ist überschrieben mit: »Einsammlung der Symbolik des Bösen in den Begriff des unfreien Willens« (ebd., S. 175).

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

des Sündenfalls und den Mythos von der verbannten Seele.⁷¹ Alle diese Symbole – Erst- und Zweitsymbole (hinzu kommen später noch die spekulativen Symbole, die so genannten Symbole dritter Ordnung) – bilden zusammen eine »Symbolik des Bösen«, ein dynamisches Gebilde.⁷² Denn jedes Symbol lebt vom anderen. So lebt ein Symbol im anderen weiter, wird sozusagen aufgenommen beziehungsweise »aufgehoben«. Dies ist aber nur möglich, weil das »frühere« Symbol bereits eine Affinität zu einem »späteren« Symbol aufweist. Für die Interpretation heißt dies dann, dass ein Symbol nur im Kontext des gesamten Symbolkomplexes »entziffert« werden kann. Aber selbst die »Symbolik des Bösen« als Ganze bildet noch nicht den angemessenen Rahmen, in dem das einzelne Symbol des Bösen ausgelegt und verstanden werden kann. Erst wenn die »Symbolik der Erlösung«⁷³ hinzugenommen wird, ist ein angemessenes Verstehen möglich.

Für den »gefangenen freien Willen« gibt es demnach kein Objekt, das ihm entspricht. Man kann nicht direkt aussagen, was das *servum arbitrium* ist. Mit diesem Ausdruck ist zwar eine Wirklichkeit angezeigt und bezeichnet, aber »eine Wirklichkeit, die begrifflich [allein] nicht aufzuzeigen ist«⁷⁴. »Dieser Begriff« – das betont Ricœur nachdrücklich – »kann also nur als die Idee, als das intentionale *telos* der ganzen Symbolik des Bösen [gemeint sind hier die Symbole erster Ordnung] angesteuert werden«, und »selbst dann noch kommt man ihm nur durch Vermittlung von Symbolen zweiter Ordnung bei, von solchen nämlich, die durch die Mythen des Bösen erbracht wurden«⁷⁵.

In jedem einzelnen Symbol des Bösen wird – bei näherem Hinsehen – dieser »Grenzbegriff«⁷⁶ angezielt. Selbst bei den »archaischten dieser Symbole« (Befleckungssymbolik) kann dies festgestellt

⁷¹ Zu den vier Grundtypen von Mythen, speziell auch zu Ricœurs beeindruckender Interpretation des Sündenfallmythos (Gen 3), vgl. H. Riedlinger, »Der Übergang von der Unschuld zur Sünde«, S. 25–32; B. J. Claret, *Geheimnis des Bösen*, S. 280–301.

⁷² Ricœur spricht von der »Dynamik der Primärsymbole«. P. Ricœur, »Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I)«, S. 166. Ebenso von der »Dynamik der Mythen«. P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 352.

⁷³ Ebd., S. 84.

⁷⁴ J. Sudbrack, *Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche*, S. 115 (in Bezug auf »die übermächtige Wirklichkeit des Bösen, die den Menschen bedrängt«).

⁷⁵ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 175.

⁷⁶ Ebd., S. 176.

werden; und nur weil dies so ist, ist es auch möglich, dass diese Symbole »in den fortgeschrittensten bewahrt und wiederbestätigt werden«⁷⁷. »So kommt eine *Kreisbewegung* zwischen allen Symbolen zustande: Die letzten legen den Sinn von denen frei, die ihnen vorangehen, aber die ersten verleihen den letzten ihre ganze Symbolmacht.«⁷⁸

Dass gerade die ersten Symbole den letzten ihre ganze Symbolmacht verleihen, die letzten Symbole also die ersten »beerben«, zeigt Ricœur eindrucksvoll, indem er aufweist, dass die Befleckung zum »reinen Symbol« werden kann, »wann [sic!] sie in keiner Weise mehr einen wirklichen Flecken meint, sondern nur den unfreien Willen bedeutet«⁷⁹. Sobald dies der Fall ist, können in diesem Symbol drei »Intentionen« aufgedeckt werden, die den so genannten »dreifachen Schematismus« des unfreien Willens aufbauen⁸⁰:

(1) *das Schema der »Positivität«*, was bedeutet: »das Böse ist nicht nichts; es ist nicht bloßer Mangel, nicht bloße Abwesenheit von Ordnung; es ist die Macht der Finsternis; es ist »gesetzt«;

(2) *das Schema der »Äußerlichkeit« oder der »Versuchung«*, was bedeutet: »das Böse kommt zum Menschen als das »draußen« seiner Freiheit, das andere als er selbst, in welchem er sich verfängt; [...] es bedeutet, dass das Böse, wiewohl gesetzt, bereits da ist und anzieht«;

(3) *das Schema der »Ansteckung«*, was bedeutet: »dass die Verführung durch das Draußen letztlich eine Selbstantastung ist, eine Selbstansteckung«, eine »Bindung meiner selbst durch mich selbst«, wodurch der Akt des Sichbindens in den Zustand des Gebundenwerdens überwechselt«.

Gerade mit dieser Vorstellung einer »Ansteckung« ist »das letzte Symbol des unfreien Willens, des schlechten Wählens, das sich selbst bindet«, erreicht. Ricœur denkt »die Hingabe meiner selbst an die Knechtschaft identisch [...] mit der Gewaltherrschaft des Bösen über mich« und entdeckt im Zuge dessen »die tiefe Bedeutung einer Trübung der Freiheit«, was ganz und gar nicht dasselbe ist wie ein Zugrunderichten oder eine Zerstörung der Freiheit: »Anstecken ist

⁷⁷ Ebd., S. 175.

⁷⁸ Ebd., S. 176.

⁷⁹ Ebd., S. 179.

⁸⁰ Auch die folgenden Zitate sind, soweit nicht anders vermerkt, entnommen aus: ebd., S. 179–181.

nicht zerstören, trüben ist nicht zugrunde richten.« Das Symbol der Ansteckung gibt so etwas ungeheuer Wichtiges über »das Verhältnis des radikalen Bösen zum Sein des Menschen, zur Urbestimmung des Menschen« zu denken: »Es besagt, dass das Böse, so positiv [im Sinne von: mächtig], so verführend, so affizierend und infizierend es auch ist, niemals aus dem Menschen etwas anderes als einen Menschen machen kann; die Infektion kann keine Zersetzung sein in dem Sinn, dass die Anlagen und Funktionen, die das Menschentum des Menschen ausmachen, zersetzt, abgebaut würden, bis sie eine andere Realität als die menschliche Realität ergäben.«

Damit ist »die letzte Intention des Befleckungssymbols« erreicht. »Alle Implikationen des Ansteckungsschemas« können aber »nur im Durchgang durch die [nächsten] Symbolschichten«, sprich auf dem Weg über eine Interpretation der Symbole zweiter (Mythen) und dritter Ordnung (spekulative Symbole, wie zum Beispiel die »Erbsünde«) »freigelegt« werden.

Bereits zum »zweiten Schema des unfreien Willens« bemerkt Ricœur Zentrales für die Ricœur-Rezeption im Rahmen der theologischen Anthropologie, aber auch im Rahmen der Soteriologie und Eschatologie: »Diese Äußerlichkeit ist dem menschlichen Bösen so wesentlich, dass der Mensch, wie Kant sagt, nicht der absolute Boshafte, nicht die Bosheit sein kann; er ist immer nur der nachfolgende Böse, der durch Verführung Bösgewordene; das Böse ist zugleich jetzt »gesetzt« und immer schon da: beginnen heißt hier fortsetzen; dieses Verführtsein wird in der Äußerlichkeit einer unreinen Berührung symbolisiert; es ist wesentlich, dass das Böse in gewisser Weise erlitten wird; das ist, zwischen Irrtümern, der Wahrheitsgrund jeder Identifikation des menschlichen Bösen mit einem *pathos*, einer »Passion«.⁸¹

In Ricœurs Theorie des Bösen, bei der sich die Philosophie von den Symbolen zu denken geben lässt, spielt damit der Gedanke, »dass

⁸¹ Im Zusammenhang der Interpretation des Symbols der Schlange in Gen 3 (das später im Teufelssymbol weiterlebt) schreibt Ricœur: »Wenn man der Intention des Schlangenthemas bis auf den Grund geht, muss man schließen, dass der Mensch nicht der absolut Böse ist; er ist nur der Böse an zweiter Stelle, der Böse durch Verführung; er ist nicht *das* Böse, der Böse sozusagen im Substantiv, sondern schlecht, boshaft im Adjektiv; er macht sich böse durch eine Art Rückteilnahme, Rück-nachahmung, durch Einwilligung in eine Quelle des Bösen, die der naive Autor des biblischen Berichts als tierische List schildert. Sündigen heißt nachgeben.« Ebd., S. 295 f.

das Böse nicht mit dem Guten symmetrisch ist« und »der fehlgehende Mensch nicht vollständig verderbt ist«⁸² und dass es also »im Selbst eine ›Unschuld‹ gibt, ›die nicht vollständig zerstört werden kann«⁸³, eine tragende Rolle: »Wie *radikal* auch immer das Böse sein mag, es kann doch nicht so *urgründig* sein wie das Gute.«

Was diese Aussage in ihrem Sinngehalt bedeutet, erschließt Ricoeur vor allem durch eine faszinierende Interpretation des Sündenfallmythos in Gen 3. Hier wird dann auch vollends deutlich, »dass das Böse offenkundig nicht allein von der menschlichen Freiheit verstanden werden kann, sondern eine Art Affektion offenbart, mit der es Macht über den Menschen hat. Ob man diese – wie in der christlichen Tradition hier und da geschehen – personifizieren muss, ist eine andere Frage: In jedem Fall aber ist diese Macht aus der Sicht des Phänomenologen beschreibbar. Gerade dieser Stachel des Bösen im menschlichen Handeln ist für Ricoeur die große Herausforderung, an der sich das Denken stößt, weil sie das Phänomen des Fehlgehens der Freiheit, das schließlich per definitionem nicht vorherzusagen ist, nicht recht zu fassen bekommt. Das Eingeständnis einer ursprünglichen Affektion durch das Böse, die die moralische Integrität bedroht und innerhalb der Freiheit des Menschen einen Riss, eine Verletzlichkeit aufdeckt, gehört zu den schmerzlichen Erfahrungen des Philosophen, der sich dem Freiheitsdenken verpflichtet weiß. Und genau diese Erfahrungen des Bösen werden für Ricoeur dann vor allem im Frühwerk, aber auch nach dem Durchschreiten seiner hermeneutischen Phase von den sechziger Jahren bis in die achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, immer wieder zum Ausgangspunkt philosophischer Reflexion.«⁸⁴

Werfen wir jetzt also abschließend einen Blick auf Ricoeurs philosophische Auslegung des Sündenfallmythos. Hier erweist er sich als ein wahrhafter »Meister der Interpretation«⁸⁵. Das, was seine »Symbolik des Bösen« zu denken gibt, nämlich die Größe *und* die Grenze jeder ethischen Weltanschauung, wird jetzt vollends deutlich.

⁸² S. Orth, »Zwischen Philosophie und Theologie«, S. 234.

⁸³ Ebd. mit Verweis auf: P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, S. 602.

⁸⁴ S. Orth, »Das Böse gibt zu denken«, S. 132. Vgl. auch: »Von der Anthropologie der Fehlbarkeit zur Hermeneutik des Selbst«, S. 21 f.

⁸⁵ So H. Riedlinger, »Der Übergang von der Unschuld zur Sünde«, S. 25.

IV.

Die »Aufhebung« des tragischen Mythos im anthropologischen Mythos

Unter den »zahllosen Mythen, die die Verfasstheit der Welt zu erklären suchen«⁸⁶ und die durch eine »Typologie« der Mythen vom Ursprung und Ende des Bösen«⁸⁷ gleichsam geordnet werden können, spielt für Ricœur ein Typus eine ganz herausragende Rolle, weil man von ihm her »die Weisung der Mythen in ihrer Gesamtheit am besten hören, vernehmen und verstehen kann«⁸⁸. Es ist der Mythos vom Sündenfall des Menschen, wie er sich in Gen 3 ausgeprägt findet.

Unter den vier Grundtypen – da sind zunächst einmal die drei Grundtypen des »Schöpfungsdramas«, des »Sündenfalls« und der »Tragik«, schließlich der »Mythos von der verbannten Seele« – gibt es zwar diesen »beherrschenden Mythos«⁸⁹, aber alle vier haben etwas sehr Wichtiges über den Ursprung und das Ende des Bösen zu erzählen. Ricœur, der von einer offenbarenden Kraft all dieser Mythen(-typen) ausgeht, ist davon überzeugt, dass uns jeder einzelne Mythos »etwas zu sagen hat«, also nicht einfach abgeschüttelt werden darf, und »sich [...] noch immer an uns richten«⁹⁰ kann. »Durch den bevorzugten Mythos« nun gelingt es, so Ricœur, die Anliegen der anderen Mythentypen zu vernehmen. Durch ihn werden sie gleichsam »aufgerufen und wiederaufgeweckt; die Aneignung des Adamsmythos zieht die Aneignung einer Kette von anderen Mythen [unterschiedlichster Völker] nach sich, die von dem Ort aus zu sprechen anfangen, von wo aus der beherrschende Mythos [zentriert in Gen 3] sich an uns wendet«⁹¹.

So kommt es nach Ricœur auch zu einer »Aufhebung« des tragischen Mythos im anthropologischen Mythos. Was den Adamsmythos (Gen 3) vor allen anderen Mythentypen auszeichnet und grundlegend von ihnen unterscheidet, ist, dass er allein davon aus-

⁸⁶ M. Greiner, »Erbte Schuld – ererbte Sehnsucht. Statt eines Editorials«, in: *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 20 (1991) S. 291–293, hier S. 291.

⁸⁷ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 196.

⁸⁸ Ebd., S. 349.

⁸⁹ Ebd., S. 352.

⁹⁰ Ebd., S. 349.

⁹¹ Ebd., S. 352.

geht, dass der Mensch einen »*eigenen* Ursprung des Bösen«⁹² darstellt. Es ist der Versuch, das Böse vom Menschen und seiner Freiheit her zu begreifen, d. h. seine Option für eine ethische Weltanschauung, die ihn ganz entscheidend charakterisiert. Eben diese Eigenart hat Ricœur im Blick, wenn er feststellt: »Der Adamsmythos ist der anthropologische Mythos schlechthin«⁹³; er »ist der extremste Versuch, den Ursprung des Bösen und des Guten auseinanderzuhalten; die Absicht dieses Mythos ist, einen *radikalen* Ursprung des Bösen zu begründen, abgehoben vom *urgründigeren* Ursprung des Gutseins der Dinge; [...] diese Unterscheidung des Radikalen und des Originären ist für den anthropologischen Charakter des Adamsmythos wesentlich; sie macht den Menschen zum *Anfang* des Bösen drinnen in einer Schöpfung, die bereits ihren absoluten *Anfang* im Schöpfungsakt Gottes hat«⁹⁴.

Obwohl in Gen 3 sozusagen eine »Vervielfältigung der Quellzentren des Bösen«⁹⁵ dadurch entsteht, dass der Mythos neben Adam noch zwei weitere Figuren kennt, nämlich Eva und die Schlange, erfolgt eine bemerkenswerte Gewichtsverteilung in der Weise einer *Unterordnung*.⁹⁶ Weil dies so ist, spricht Ricœur pointiert vom Adamsmythos.

Aber trotz der Intention des Sündenfallmythos, der Adamsfigur einen »Vorrang« vor allen anderen Figuren einzuräumen, kommt es eben doch zu dieser denkwürdigen »Vervielfältigung der Quellzentren des Bösen«: »In der Tat ist es merkwürdig, *dass es dem Adamsmythos nicht gelingt, den Ursprung des Bösen allein in der Figur eines Urmenschen zu konzentrieren*; er spricht auch vom Widersacher, von der Schlange, die der Teufel wird; er spricht auch von einer anderen Person, Eva, die das Gegenüber dieses Anderen, der Schlange oder des Teufels, darstellt; so treibt der Adamsmythos einen oder mehrere Gegenpole zur Hauptfigur des Urmenschen hervor; von diesen Gegenpolen empfängt er eine rätselhafte Tiefe, durch die er *un-terbödig mit den anderen Mythen des Bösen in Verbindung steht*«.

Im anthropologischen Mythos wird vor allem auch das, was der tragische Mythos uns zu sagen hat, aufbewahrt und eingespielt. Und das bedeutet, dass Gen 3 zu verstehen gibt: Sündigen hat – aus-

⁹² Ebd., S. 265.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd., S. 266.

⁹⁵ Ebd., S. 268.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 267 f. – Dort auch die folgenden Zitate (Hervorhebung B. C.).

nahmslos immer – »auch mit tragischer Verstrickung zu tun«⁹⁷, »Sündersein ist immer auch – manchmal offenkundig, manchmal verborgen – ein Mithandeln, Zusammenwirken, ein Hineinziehen und Hineingezogenwerden«⁹⁸.

Sicherlich, der Mensch stellt den Erfahrungs- und Wahrnehmungsort des Bösen in der Welt dar, doch diese Auskunft bedeutet »keineswegs [...] eine Entscheidung über den radikalen Ursprung des Bösen, sondern nur die Beschreibung des Ortes, wo das Böse auftritt und wo es wahrgenommen werden kann; möglich ist es wohl, dass der Mensch nicht der radikale Ursprung des Bösen ist, dass er nicht der Böse aus sich selbst ist«⁹⁹. Im Schuldbekenntnis, wenn der Mensch eingesteht, mit dem Bösen angefangen, also es selbst in Gang gesetzt zu haben, macht der geständige Täter die Entdeckung, dass das Böse »im selben Augenblick, in dem ich gestehe, dass ich es setze, schon da ist«¹⁰⁰. Er entdeckt »die Kehrseite dieses Bekenntnisses [...] das *Nicht-Gesetzte* in der Setzung des Bösen, das *Immer-schon-da* des Bösen, den *anderen* der Versuchung«¹⁰¹. Was der geständige Täter demnach entdeckt, ist: Das Böse, das er gesetzt hat und für das er sich verantwortlich weiß, kommt nicht von ungefähr. Wenn es aber nicht allein nur seiner Freiheit entsprungen, sondern in gewisser Weise auch auf ihn zugekommen ist und er vom Bösen vor und während seiner Tat »affiziert«¹⁰² wurde, woher kommt dann das Böse ursprünglich, das er beginnt und in die Welt setzt, aber nur, indem er das, was schon da ist, seinerseits fortsetzt? Kommt es ursprünglich vielleicht doch von Adam her? Oder anders gefragt: Lässt sich das Böse bis an den Anfang der Menschheitsgeschichte zurückverfolgen? Stichwort: Sündenfall, Stichwort »Ur-Sünde«. Aber ist nach Auskunft von Gen 3 nicht auch das Sündigen des ersten Menschen (Adam) ganz wesentlich ein »Nachgeben« und kommt ganz und gar nicht von ungefähr? Das Symbol der Schlange, das später in das Satanssymbol hinein aufgehoben wird, »gibt zu denken«. So

⁹⁷ S. Wiedenhofer, »Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie«, S. 320 – Wiedenhofer verweist an dieser Stelle auf zwei für unser Thema unentbehrliche Beiträge von P. Ricœur: »Die ›Erbsünde‹ – eine Bedeutungsstudie«, S. 156 f.; *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genf 1986.

⁹⁸ S. Wiedenhofer, »Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie«, S. 320.

⁹⁹ P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 12.

¹⁰⁰ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 355.

¹⁰¹ Ebd., S. 368.

¹⁰² P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 12.

symbolisiert die Schlange *unter anderem* »jenes Böse [...], das ich fortsetze, wenn ich, auch ich es beginne und in die Welt bringe«¹⁰³. Sie »stellt das ›Immer-schon-da‹ des Bösen dar, das nichtsdestoweniger Anfang, Akt, Selbstbestimmung der Freiheit ist«¹⁰⁴. Springt das Böse also vielleicht nicht doch auf das Menschengeschlecht über? – freilich nicht ohne dass der Mensch daran signifikant beteiligt wäre!¹⁰⁵

Gen 3 legt folgenden Verdacht nahe: Es gibt ein ganz merkwürdiges *Ausgeliefertsein* des einzelnen Menschen an das Böse, noch vor jeder Einzeltat, und zwar von Anfang an. Und es gibt die ebenfalls von Beginn der Menschheitsgeschichte an immer wiederkehrende Erfahrung, »dass das Teufliche uns ganz nahe ist«¹⁰⁶. Das bedeutet pointiert formuliert: »Unsere Freiheit war und ist nie frei, sondern eben gefangen.«¹⁰⁷ Das gilt jedenfalls für unser Tun des Bösen: Im Akt des Sündigens ist unsere Freiheit nie ganz frei, sondern eben immer auch gefangen: »Sündigen heißt nachgeben.«¹⁰⁸

Eine solche Sicht der Dinge, die radikal ernst nimmt, dass der einzelne Mensch zwar die Fähigkeit besitzt, das Böse frei zu setzen, aber *immer nur im Modus des Nachgebens*, so dass er nur »böse im Nachhinein« zu sein vermag, muss sich jedoch so manchem Einwand

¹⁰³ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 296.

¹⁰⁴ P. Ricœur, »Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken«, in: *Kerygma und Mythos* VI/1 (1963) S. 44–68, hier S. 63.

¹⁰⁵ Wenn Rüdiger Safranski sein lesenswertes philosophisches Buch über das Böse gleich schon im Vorwort damit beginnt, dass er erklärt: »Man muss nicht den Teufel bemühen, um das Böse zu verstehen.« (R. Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München 1997, S. 13), stößt das bei jedem, der Ricœurs Phänomenologie der Verfehlung kennt, auf Befremden. Von Ricœur her könnte man sogar dagegenhalten und sagen: Nur solange sich die Philosophie und Theologie auch und gerade vom Teufelssymbol zu denken »geben« lässt – d.h. auch und gerade *von diesem Symbol aus* denkt –, wird es ihr gelingen, das Phänomen des Bösen angemessen zu deuten.

¹⁰⁶ H. Häring, »Zwischen Theorie, Praxis und Imagination«, in: *Concilium* 34 (1998) S. 21–37, hier S. 28.

¹⁰⁷ Ebd., S. 28 (mit Verweis auf das vierte Kapitel von Ricœurs *Die Fehlbarkeit des Menschen* [S. 110–172], das überschrieben ist mit: »Die Zerbrechlichkeit des Affektiven«). – Hermann Häring will hier allerdings nicht sagen, Freiheit sei damit passé – er spricht ja von einer *Freiheit*, die gefangen ist –, sondern lediglich deutlich markieren, dass es keine Freiheit gibt, die so gänzlich frei ist in ihrem Vollzug, dass nicht auch zugleich bzw. schon zuvor über sie verfügt wird. D.h. menschliche Freiheit ist immer auch ganz wesentlich ausgelieferte Freiheit, »eben gefangen« – »nie [absolut] frei« in ihrem (Anfangen-)Können.

¹⁰⁸ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 296.

von theologischer Seite stellen. Denn: »Hier stellt sich freilich die Frage, ob das Böse nicht in einer Weise zur Sprache kommt, die dem Menschen doch einen Entschuldigungsmechanismus erlaubt, weil er ja nur nachgibt und später kommt.«¹⁰⁹

Ricœur will jedenfalls nicht so verstanden werden, als sei das Sündigen des Menschen keine echte Setzung des Bösen mehr und der Täter damit weitgehend ent-schuldigt. Dadurch dass diese Setzung des Bösen *nur im Modus des Nachgebens* geschehen kann, ist zwar die Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen empfindlich eingeschränkt und insofern auch tangiert, aber es bleibt bei einer Verantwortlichkeit im Vollsinn, wenn auch nicht in vollem Umfang. Der Einzelne bleibt also nach Ricœur sehr wohl für seine Tat, mit der er das Böse setzt, verantwortlich. Gerade im Hinblick auf das von Gerhard Roth so genannte »Schuldparadoxon« wäre zu betonen, dass auch hier gilt: »Hervorgehen kann das Böse aus dieser Schwäche nur, weil es *gesetzt wird*«¹¹⁰; »aber der Mensch setzt es nur, weil er der Umgarnung des Feindes *nachgibt*«¹¹¹; »das Böse setzend, fällt die Freiheit einem Anderen anheim«¹¹²; »das Immerschon-da des Bösen ist die *andere* Sicht jenes Bösen, für das *ich* gleichwohl verantwortlich bin«¹¹³.

Auch wenn es abwegig anmutet und nicht nur paradox klingt, sondern paradox ist, es gibt ein *Zugleich* von Freiheit (selbstursprüngliche Setzung des Bösen) und Knechtschaft (Affektion durch das Böse), wobei die Passivität des Menschen beim Zustandekommen und Aufrechterhalten der Knechtschaft als eine »Passivität der Freiheit«¹¹⁴ verstanden werden muss: »Für die Frage nach der Freiheit des Menschen ist dabei [...] auf alle Fälle festzuhalten: Schuld, die mannigfaltig bedingt wie auch durch die Macht des Bösen provoziert sein mag und deshalb in jedem Fall differenziert zu betrachten ist, entspringt letztlich doch einem freien Akt, der die böse Tat erst hervorbringt.«¹¹⁵

¹⁰⁹ So Erwin Dirscherl sicherlich stellvertretend für viele: E. Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006, S. 169.

¹¹⁰ P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, S. 189.

¹¹¹ Ebd., S. 15.

¹¹² Ebd.

¹¹³ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 296.

¹¹⁴ H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse*, S. 221.

¹¹⁵ S. Orth, »Das Böse gibt zu denken«, S. 131.

Ganz gravierend ist dann aber – aus systematisch-theologischer Perspektive – vor allem die folgende recht unbequeme Rückfrage: »Ist das Böse schon in der Welt, so wie die Gnade in der Welt ist? Wenn es den Menschen schon gibt, dann kommt das Böse in die Welt, das fortan jedem Menschen vorgegeben ist. Erst wenn das Böse zwischen Gott und den Menschen passiert, dann ist es in der Zeit da.«¹¹⁶ Aber ist es vorher schon da?¹¹⁷

Ricœurs Denkansatz, das signalisiert diese berechtigte Rückfrage sehr deutlich, läuft auf eine Weltanschauung hinaus, die gefährlich nahe heranrückt an eine tragische Weltanschauung. Aber eben *nur* gefährlich nahe. Denn Ricœur ist ein entschiedener Vertreter einer »ethischen Weltanschauung«, der – belehrt durch den tragischen Mythos – zwar »dieses in die Ausübung der Freiheit einbegriffene Unausweichliche« sieht und »hellsichtig« geworden ist »für diese Schicksalsaspekte, die wir immerfort hervorrufen und entdecken, je weiter wir fortschreiten in der Reife, der Autonomie und dem sozialen Einsatz unserer Freiheit«¹¹⁸, der aber die Hoffnung auf Erlösung unbedingt aufrechterhalten will, die ja bei einer »tragischen Weltanschauung« unmöglich ist: »Ich glaube, dass die tragische Anschauung als reiner ›Typus‹ jede Befreiung ausschließt außer der ›Sympathie‹, dem tragischen ›Mitleid‹, d.h. einem ohnmächtigen Gefühl der Teilnahme am Unglück des Helden«.¹¹⁹

Was Ricœur – im Unterschied zu vielen anderen Denkern – klar zu sehen vermag, ist, dass »die tragische Anschauung« auch in einer »ethischen Weltanschauung« prinzipiell unüberwindbar bleibt, ja ihr

¹¹⁶ Eben genau diese Position und keine andere scheint heute die genuin christliche zu sein; und dabei vergisst man sehr schnell (Dirscherl allerdings nicht), dass es im Christentum mit dieser Auskunft nicht getan ist. Vgl. B. J. Claret, »Die der Struktur unserer Lebenswelt von Haus aus inhärenten Irritationen und das Böse«, in: B. J. Claret (Hg.), *Theodizee. Das Böse in der Welt*, 2. Aufl., Darmstadt 2008, S. 67–116, hier S. 104–108 (Das Böse als das Nicht-zu-Rechtfertigende), 109 (»Ihr nennt euch Christen? Christen, obwohl ihr keinen Teufel kennt?« [L. Kolakowski]); Art. »Teufel. III. Theologie- u. dogmengeschichtlich, IV. Systematisch-theologisch«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* Band 9, 3. Aufl., Freiburg 2000, S. 1365–1368; Art. »Übel. III. Systematisch-theologisch«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* Band 10, 3. Aufl., Freiburg 2001, S. 332–334.

¹¹⁷ Dirscherl selbst lässt die Frage offen, wenn er sogleich hinzufügt: »Diese Frage bleibt ein Rätsel, *mysterium iniquitatis* (Rätsel des Bösen).« E. Dirscherl, *Grundriss Theologischer Anthropologie*, S. 169.

¹¹⁸ Vgl. P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 355.

¹¹⁹ Ebd., S. 259.

Kernanliegen geradezu einen Platz darin finden muss. Sie hat das Recht, innerhalb einer »ethischen Weltanschauung« im dreifachen Hegelschen Sinne »aufgehoben« zu sein.

Das hier angeschlagene Thema darf innerhalb der Theologie jedenfalls nicht derart zurückgedrängt oder gar verdrängt werden, dass es zu einer *überzogen* anti-tragischen Theologie kommt, die partout nicht gewillt ist, der Wahrheit des tragischen Mythos Rechnung zu tragen, weil sie befürchtet, dass es dadurch zu einer *Gebrochenheit des Denkens* kommt. Nach Ricœur kann sich »nur eine ›gebrochene‹ Theologie, das heißt eine Theologie, die auf die systematische Totalität verzichtet hat, auf den gefährlichen Weg des *Denkens* über das Böse begeben«¹²⁰. Und dann wird sich immer deutlicher auch zeigen: »Die tragische Anschauung« lässt sich – angesichts der denkerischen Herausforderung des Bösen – nicht gänzlich ausmerzen.

¹²⁰ P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, S. 45 f. – »Gebrochen ist in der Tat eine Theologie, die dem Bösen eine mit der Güte Gottes und der Güte der Schöpfung unvereinbare Realität zuerkennt.« Ricœur erinnert hier an Karl Barth, dessen Ansicht von der (notwendigen) *Gebrochenheit* des theologischen Denkens und Redens er vollauf teilt, auch wenn er daran zweifelt, ob Barth »diesem anfänglichen Bekenntnis bis zum Schluss treu geblieben ist«. Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band III/3. *Die Lehre von der Schöpfung*, Zollikon 1950, S. 332.