

Das Böse, eine unablässige Herausforderung

1. Im Leben früh schon erfahren ... (596) | 2. Von der Phänomenologie des Willens zur Symbolik des Bösen (597) | 3. Die Erarbeitung einer »Hermeneutik des Verdachts« (601) | 4. Indirektheit: Aneignung nur durch Verfremdung (603) | 5. Aporie als theoretische Grunderfahrung (605) | 6. Vom Denken zum Handeln und Fühlen (608) | 7. Die Aufgabe, dem Gerechten zu dienen (610)

1986 hat Paul Ricœur ein Büchlein zum Problem des Bösen als Herausforderung sowohl für die Philosophie als auch für die Theologie veröffentlicht.¹ Dieses Büchlein ging aus einer Gastvorlesung hervor, die er im Herbst 1985 in Lausanne gehalten hatte. Der Begriff »Herausforderung« gilt für Ricœur ganz streng: Nichts vermag das Problem des Bösen zu lösen; es bleibt ein ständiges Rätsel, und in diesem Sinne eine unablässige Herausforderung. Es lässt sich deshalb nicht im Rahmen des Begriffspaars »Problem-Lösung« behandeln. Auf dieses Problem, so die Grundvoraussetzung bei Ricœur, gibt es keine Lösung im strengen Sinne. Jeder *Versuch* einer Lösung wäre auch schon eine *Versuchung*, dem Problem zu entgehen, es durch Abstraktion, durch Spekulation zu neutralisieren. Auf dieses Problem kann es vielmehr nur eine *Antwort* geben, und zwar eine Antwort, die das Menschsein als solches herausfordert, es letztlich prüft. Das heißt: eine existentielle Antwort, die auch immer ein radikales Wagnis ist. Diese Grundeinstellung bildet die Leitlinie unseres im Folgenden unternommenen Durchgangs durch einige wichtige Etappen von Paul Ricœurs Beschäftigung mit dem Problem des Bösen. Dieser Durchgang mündet dann in eine ausführlichere Beschäftigung mit dem Büchlein von 1986 aus. Weil das Thema des

1 P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006 [=DB]; frz. Ausgabe: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genf³ 2004. – Dieser Beitrag nimmt Gedanken auf, die v. Vf. teilweise in ähnlicher Gestalt in folgendem Aufsatz behandelt wurden: *Paul Ricœurs Symbolik des Bösen. Das Böse als soziale, psychische und philosophisch-theologische Herausforderung*, in: *Schriftenreihe der Bernhard-Welte-Gesellschaft*, Jahrgang 2021, 85–107.

Bösen in seinem Werk so zentral ist, offenbaren sich bei dessen Behandlung zugleich wichtige methodische Ansätze, die mit zu thematisieren sind.

1. Im Leben früh schon erfahren ...

In autobiographischen Texten hat Ricœur öfters betont, dass er früh schon in seinem Leben auf das Problem des Bösen vorbereitet wurde.² Seine Mutter starb an den Geburtsfolgen, und kurz danach, in der Frühphase des Ersten Weltkrieges, kam der Vater auf der Front um. Kaum mehr als anderthalb Jahre alt war er bereits Waise. Obschon er, von seinen väterlichen Großeltern und einer Tante aufgezogen, eine glückliche Kindheit erlebt habe, sei sein Leben, so sagte er später, stets von diesem tragischen Verlust der Eltern geprägt gewesen. Viele Jahrzehnte später, in der Zeit zwischen seinem bereits erwähnten Vortrag über das Böse und der Veröffentlichung des daraus hervorgehenden Büchleins, im Frühjahr 1986, verlor er ganz unerwartet einen seiner Söhne durch Selbstmord. Er nannte dieses schlimme Ereignis einen »Karfreitag des Lebens und des Denkens«, der ihn erneut mit der Präsenz des Bösen lebhaft konfrontierte.³

Diese biographische Verortung zeigt, dass für Ricœur im Problem des Bösen das konkrete Menschsein des Menschen auf dem Spiel steht. Es kann nicht rein theoretisch, als metaphysisches Problem angegangen werden. Die Grundausrichtung ist in diesem Sinne vielmehr *anthropologisch*. Und weil der Mensch fundamental ein relationales Wesen ist, das in mannigfaltigen Bezügen lebt, geht es in der Wirklichkeit des Bösen auch immer um die sozialen und psychischen Aspekte in einem breiten Sinne. Das kann zunächst an seinem ersten großen Werk illustriert werden.

2 Für autobiographische Hinweise: P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78 [=TP]. Für eine ausführliche Biographie: F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)* [1997], revidierte, teils erweiterte, teils gekürzte Ausgabe, Paris 2008.

3 Ricœur, TP, 75. Zum biographischen Kontext, vgl. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, in der Erstausgabe von 1997, 609–617 (§ 59: »La traversée du mal absolu«).

2. Von der Phänomenologie des Willens zur Symbolik des Bösen

Nachdem er am Ende der 1940er Jahre seine akademische Qualifikation erworben hatte und Philosophieprofessor in Straßburg geworden war, nahm er sich ein erstes großes Forschungsprojekt vor. Er hatte sich während seiner Kriegsgefangenschaft in Pommern im Zweiten Weltkrieg mit Husserls Phänomenologie befassen können und war mit einer französischen Übersetzung von Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* nach Frankreich zurückgekehrt, die heute noch gebraucht wird.⁴ Die Phänomenologie wurde für Ricœur zur grundlegenden *Denkschule*, wie die Überschrift eines späteren Sammelbandes von phänomenologischen Studien bezeugt.⁵

In Anlehnung an Husserl, der das Erkenntnisproblem phänomenologisch erforscht hatte, nimmt er sich nun vor, eine Phänomenologie des Willens zu schreiben. Dieses Projekt wird ihn mehr als ein Jahrzehnt lang beschäftigen und schlägt sich in ein dreibändiges Werk unter dem Gesamttitel *Philosophie de la volonté* (1950/1960) nieder, dessen progressive Entwicklung für unsere Thematik zentral ist.⁶ Der methodische Ansatz ist zunächst phänomenologisch: Der Wille soll von seinen vielfältigen Erscheinungen her beschrieben werden. Doch beim Vertiefen dieser Willensmanifestationen offenbart sich Ricœur schnell, dass der menschliche Wille gar keine Einheit bildet, sondern sich als ein Gewirr von Freiwilligem und Unfreiwilligem konstituiert, etwa in Reflexhandlungen, in Spontanverhalten, usw. So setzt sich die Überzeugung durch: Das Unfreiwillige, das Unwillentliche muss mit einbezogen werden, was dazu führt, dass sich Ricœur entgegen seinem ursprünglichen Projekt intensiv mit der psychologischen Verhaltensforschung befasst. So kommt es zu einer methodischen Überkreuzung, die zur Folge hat, dass der erste, dicke Band seiner Willensphilosophie *Das Willentliche und das Unwillentliche* heißt. Solche methodischen Überkreuzungen wird er

4 Diese Übersetzung erschien 1950 in Paris unter dem Titel: E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris ⁴1989.

5 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986.

6 P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche* [1950], Paderborn 2016; *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München 1971/³2002 [=FM]; *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München [1960] 1971/³2002 [=SdB].

immer wieder erleben, was zur Folge hat, dass diese Kategorie für sein gesamtes Denken zentral wird. Später wird er auch von einer »Hermeneutik der Umwege« sprechen, wie hier eben, dass der Wille nur über den Umweg des Unwillentlichen erfasst werden kann.

Durch diese überraschende Entdeckung stößt Ricœur auf die anthropologische Grundspannung von Willensfreiheit und Willensunfreiheit, eine dem Menschen innewohnende Diskordanz. Im Hintergrund stehen hier natürlich für den durch reformierten Glauben geprägten Ricœur die Auseinandersetzungen der Reformationszeit um freien und unfreien Willen (zwischen Erasmus und Luther), aber auch anthropologische Überlegungen des Apostels Paulus, wie etwa in Römer 7,15: »Was ich bewirke, begreife ich nicht; denn nicht was ich will, treibe ich voran, sondern was ich hasse, das tue ich.«⁷

Diese Diskordanz bestimmt den Menschen als ein endliches und fehlbares Wesen, das im Vollzug seiner Freiheit immer wieder schuldig werden kann. Die Thematik des Willens führt also in die Thematik der Schuld. Deshalb heißt nun der zweite Teil des Projekts *Finitude et culpabilité* (*Endlichkeit und Schuld*), und in einem ersten Teilband *L'homme faillible* (*Der fehlbare Mensch*).

Ausgehend von Blaise Pascal betont Ricœur, was er die »Pathetik des ›Elends‹« nennt: »Der Mensch ist«, so sagte Pascal, »weder Engel noch Tier, und das Unglück will, dass wer Engel sein will, zum Tier wird.«⁸ Dieses »Zwischensein« des Menschen wird bei Ricœur als anthropologische Grundbestimmung interpretiert. Der Mensch ist wesenhaft ein Zwischenwesen: Er steht ständig mit sich selbst in Spannung, und muss deshalb ständig von sich selbst zu sich selbst vermitteln. Das macht ihn in seiner psychischen und sozialen Konstitution endlich und zerbrechlich, wie das Ricœur nun ausführlich reflektiert.

Zuerst geschieht dies in einer *transzendentalen* Synthesis, in Hinblick darauf, wie sich das menschliche Denken überhaupt entfaltet. Wichtiger ist für unsere Thematik der zweite Schritt, eine *praktische* Synthesis, als Spannung zwischen Charakter, Glück und Achtung. Sie offenbart, wie der Mensch sich stets bemühen muss, zwischen dem, was ihn affektiv, psychisch prägt (Charakter), dem, was ihn

7 Zitiert nach *Zürcher Bibel 2007*, Zürich ²2008.

8 B. Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Stuttgart 1997, 378 (Übersetzung korrigiert, PBü).

existentiell trägt (Glück) und dem, worin er soziale Anerkennung findet (Achtung), zu vermitteln. Das führt Ricœur dazu, von einer »Zerbrechlichkeit des Affektiven« zu sprechen, die den Menschen beschränkt und fehlbar macht, und in dieser affektiven Zerbrechlichkeit liegt die »Möglichkeit der Verfehlung« begründet, mit der dieser Teilband schließt.⁹

Dass nicht die Verfehlung selbst, sondern bewusst die »Möglichkeit der Verfehlung« hier den Schluss bildet, ist für das Verständnis von Ricœurs Reflexion sehr entscheidend. Das phänomenologische Vorgehen, das es erlaubt, die psychisch-soziale Zerbrechlichkeit des Menschen wahrzunehmen, kann dessen Fehlbarkeit bis auf die Schwelle zur Schuld, nicht aber bis in die Schuld hinein verfolgen. Hier vollzieht sich ein methodischer Sprung, denn die Schuld selbst kann nicht phänomenologisch wahrgenommen, und damit erschlossen, erklärt werden.¹⁰ Eine weitere Betrachtung kann erst wieder nach bereits vollzogener Schuld, im Rückblick, als Nacherzählen des Schuldigwerdens erfolgen. Daraus folgt: Nach Ricœur kann es in Hinsicht auf die Frage, woher das Böse kommt, keine theoretische Lösung geben. Einen ähnlichen Sprung hatte bereits im 19. Jahrhundert Søren Kierkegaard (1813–1855) in seinem Buch *Der Begriff Angst* vollzogen: Die Kategorie der Angst erklärt nicht, warum die Sünde geschieht und woher sie kommt, sondern sie beschreibt allein die Atmosphäre, in der die Sünde möglich werden kann. Anlässlich des 150. Geburtstags des dänischen Religionsphilosophen hat sich Ricœur 1963 ausführlich mit dessen Auffassung vom Bösen befasst.¹¹

Diese Nacherzählung des Schuldigwerdens findet Ricœur in den mythologischen Urgeschichten der Religionen, die diese Schuld in symbolischer Rede thematisieren. Es bedarf also einer anderen Methode, um weiterzukommen. Deshalb wird nun im zweiten Teilband von *Endlichkeit und Schuld*, also im dritten Band der gesamten

9 Vgl. zur »Zerbrechlichkeit des Affektiven«: Ricœur, FM, 110–172, und zur »Möglichkeit der Verfehlung« FM, 183–189.

10 Von dort her ist es eher etwas seltsam, dass in der deutschen Übersetzung der zwei Teilbände für den Untertitel die Wendung »Phänomenologie der Schuld« gewählt wurde, denn eine solche kann es nach Ricœur ja gerade nicht geben.

11 P. Ricœur, *Kierkegaard et le mal*, in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1992, 15–28.

Philosophie des Willens, eine *Symbolik des Bösen* erarbeitet.¹² Im intensiven Gespräch mit biblischer Exegese unternimmt hier Ricœur den Versuch, die biblische Urgeschichte im Kontext anderer Urgeschichten im antiken Umfeld auf unterschiedliche Interpretationsperspektiven für das Reden vom Bösen hin zu prüfen. Ausgehend von einer Auslegung der drei Ursymbole »Makel«, »Sünde« und »Schuld«¹³ erforscht Ricœur im zweiten Teil seiner *Symbolik*¹⁴ vergleichend vier unterschiedliche Mythen vom Anfang und vom Ende des Bösen: das Schöpfungs-drama, in dem der Schöpfergott mit dem Chaos kämpft; die griechische Tragik eines bösen Gottes, der den Menschen verführt und ins Unheil stürzt; den Adamsmythos, der erzählt, wie der Mensch in einem »Sündenfall« aus der Schöpfungsordnung stürzt; schließlich die gnostische Auffassung einer in den Leib verbannten Seele. Alle vier Mythen haben auch jeweils entsprechende Erlösungssymboliken, in denen erzählt wird, wie der Macht des Bösen ein Ende gesetzt wird oder eschatologisch gesetzt werden soll.

Nicht eine statische Typologie ist das Ziel, sondern eine Dynamik, die »darauf aus ist, das heimliche Leben der Mythen und das Zusammenspiel ihrer verborgenen Affinitäten zu entdecken« (SdB, 200). Eine solche Dynamik erlaubt eine philosophische »Wiederaufnahme« (*reprise*) des Mythos, und zwar so, dass immer darauf geachtet wird, wie sich diese Mythen im menschlichen Leben nachvollziehen lassen, wie sie das ständige Verfangensein des Menschen im Bösen zum Ausdruck bringen. Von dort her ist es nicht überraschend, dass der Schluss des Buches dem Thema »Das Symbol gibt zu denken« gewidmet ist (SdB, Schluss, 395–406). Eine philosophische Interpretation liefert keine metaphysische Erklärung, sondern erschließt in den urgeschichtlichen und eschatologischen Symbolen Perspektiven auf die menschliche Wirklichkeit in ihren vielfältigen psychischen, sozialen und kulturellen Bezügen.

12 Vgl. S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricœur's 'The Symbolism of Evil'*, Lanham, Boulder, New York, London 2020.

13 Ricœur, SdB, 1. Teil, 7–181.

14 Ricœur, SdB, 2. Teil, 183–393.

3. Die Erarbeitung einer »Hermeneutik des Verdachts«

Dieser Aspekt der Symbolik wird Ricoeur zu einem neuen Umweg führen: Da das Symbol in der Traumdeutung eine zentrale Rolle spielt, befasst er sich in der ersten Hälfte der 1960er Jahre intensiv mit Sigmund Freuds Tiefenpsychologie. Daraus folgt der große, in der französischen Originalfassung 1965 erschienene *Versuch über Freud*.¹⁵ Im Rahmen dieser ausführlichen Freud-Lektüre verschiebt sich Ricoeurs Grundperspektive: Die programmatische Formel ist nun »Hermeneutik des Verdachts«. Was ist damit gemeint? Marx und Nietzsche mit Freud verbindend, spricht Ricoeur von den drei »Meistern des Verdachts« (*maîtres du soupçon*), mit denen seiner Ansicht nach hermeneutisch gearbeitet werden muss. War die Hermeneutik traditionell immer schon mit der Kritik, im Sinne der Textkritik, verbunden, so muss sie sich nun in einem radikaleren Sinne mit der Religions-, Gesellschafts- und Kulturkritik auseinandersetzen, und das geschieht für Ricoeur auf dem hermeneutisch fruchtbaren Umweg des Gesprächs mit diesen Meistern des Verdachts. Für unsere Thematik heißt das: In dem, was hier an unterschiedlichen Selbstentfremdungen des Menschen enthüllt wird, sind entscheidende Dimensionen der Macht des Bösen wahrzunehmen. Diese psychischen, sozialen und kulturellen Aspekte des Bösen tragen zur philosophischen Vertiefung der in den symbolischen Urgeschichten hervorgehobenen Grundstrukturen des Bösen bei.

Aus hermeneutischer Sicht führt das Ricoeur dazu, unterschiedliche Interpretationsperspektiven zu entwickeln, die einander durch Überkreuzung befruchten können. Die Phänomenologie und die Bibelexegese sind Interpretationsmethoden, die darauf ausgerichtet sind, den Sinn einer Wirklichkeit, eines Phänomens, eines Textes auszuweiten, auszubreiten und ihm dadurch Bedeutung und Geltung zu verleihen. Ricoeur spricht deshalb von einer »ausweitenden Auslegung« (*interprétation amplifiante*). Sie wirkt zielführend, hilft der Sinnmanifestation, sich zu verwirklichen, und deshalb spricht Ricoeur ebenfalls von einer *teleologischen* Interpretation. Im Gegensatz dazu entdeckt er bei Freud eine gegenteilige Ausrichtung: Hier

15 P. Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt a. M. 1969/41999 [=DI]. Irrtümlicherweise wird in der deutschen Übersetzung »soupçon« mit »Zweifel« anstatt mit »Verdacht« übersetzt.

wird durch Hinterfragen interpretiert, weil es um Enthüllung von Verborgenen, von Verschwiegenem geht. Freuds Methode ist in diesem Sinne gerade nicht ausweitend, ausbreitend, sondern vielmehr »reduzierend«, im wörtlichen Sinne: zurückführend, aufgrund des Verdachtes, dass der Sinn einer Erscheinung in Verstecktem liegen könnte. Deshalb spricht er von einer *archäologischen* Interpretation, auf *arché* mehr als auf *télos* ausgerichtet. Die Spannung zwischen diesen gegenteiligen Ansätzen kann er auch mit dem Begriffspaar progressiv/regressiv zum Ausdruck bringen.

Am Ödipus-Motiv kann der Unterschied illustriert werden, indem zwei differente Zugänge zur Schuldthematik in Verbindung gebracht werden: In Sophokles' Tragödie geht es um die existentielle Dialektik von Schuld und Schicksal (in teleologischem, ausweitendem Sinn), während die Psychoanalyse (in archäologischer, zurückführender Perspektive) im Ödipus-Mythos einen Schuldgefühle stiftenden Vaterkomplex entdeckt.

Diese bei Freud gewonnene Einsicht führt Ricœur zur programmatischen Ausgestaltung einer »Hermeneutik des Verdachts«, im Gegensatz zu einer »Hermeneutik des Vertrauens«, auf der die ausweitende, teleologische Interpretation beruht. Diese Hermeneutik des Verdachts kann er von Freud her ausdehnend auch in Karl Marx' und in Friedrich Nietzsches Gesellschafts-, Ideologie- und Religionskritik wiederfinden.

Später haben auch feministische Bibelwissenschaftlerinnen, wie etwa Elisabeth Schüssler-Fiorenza, an diese Hermeneutik des Verdachts angeknüpft, um die patriarchale Unterdrückung der Frauen in biblischen Traditionen als Struktur des Bösen aufzudecken.¹⁶ Was heißt das für die Thematik des Bösen? Es kann durch Ideologie, Religion oder Kultur – aber auch durch Philosophie und Theologie! – verbrämt, verharmlost, totgeschwiegen, oder gar, umgekehrt, legitimiert, gerechtfertigt und verherrlicht werden. Mit Hilfe eines archäologischen Verfahrens muss es deshalb aus diesen vielfältigen Verschleierungen herausgeholt und so in seinem wirklichen Gewicht wahrgenommen werden, in den unterschiedlichen Formen der menschlichen Entfremdung. Hermeneutik des Verdachts dient

16 Vgl. E. Schüssler-Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München, Mainz ²1993.

in diesem Sinne der Aufdeckung der Herrschaft des Bösen über das menschliche Leben in Geschichte und in Gegenwart.

Diesem Anliegen blieb Ricœur durch sein ganzes Werk hindurch verpflichtet, wie sich durch viele Veröffentlichungen zeigen ließe, nicht nur dadurch, dass er die Kritik der Meister des Verdachts ständig mit einbezogen hat, sondern auch dadurch, dass er sich immer wieder bemüht hat, die psychischen und sozialpolitischen Implikationen des Bösen zu thematisieren. Auf vielfältige Weise zeigt sich das in den zwei Sammelbänden *Der Konflikt der Interpretationen* und *Du texte à l'action*.¹⁷ Hier werden, verwoben mit hermeneutischen Themen, sozialpsychologische Fragen wie etwa das Verhältnis von Bewusstem und Unbewusstem, die Spannung von Schuld und Schuldgefühl, die Vatergestalt, der Strafmythos, die Anklage, die Entfremdung durch religiöse Illusion, oder sozialpolitische Fragen wie beispielsweise politische Handlung und soziale Imagination, Ideologie und Utopie, praktische Vernunft und Handlungsregeln, Ethik und Politik intensiv behandelt.

4. Indirektheit: Aneignung nur durch Verfremdung

Die Komplexität der anthropologischen Verstrickungen im Bösen machen direkte, steile Lösungsansprüche problematisch, ja gar verächtlich, im Sinne der Hermeneutik des Verdachts. Deshalb privilegiert Ricœur immer wieder die Umwege, eine indirekte Herangehensweise. Das hat er später mithilfe des Begriffs *distanction* zum Ausdruck gebracht (in deutschen Übertragungen meistens mit *Verfremdung* übersetzt).

Diese Kategorie wird bei Ricœur in ein dialektisches Verhältnis zu *Aneignung* gesetzt: Um etwas angemessen anzueignen, muss zunächst auf Distanz gegangen werden. Erst aus dieser Distanzierung heraus wird Aneignung hermeneutisch fruchtbar. In dieser Bewegung ist die Umkehr von einer aktiven zu einer passiven Verstehens-

17 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 1993 [=CI]; dt.: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, und *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974; P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986 [=TA].

einstellung angelegt. Allzu oft versucht man, ein Problem zu bewältigen, es in den Griff zu bekommen, oder in idealistischer Sprache: es auf den Begriff zu bringen. Im Gegensatz dazu betont Ricœur in seiner Texthermeneutik mit einem schönen französischen Wortspiel, es gehe nicht darum, »dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit des Verstehens aufzuzwingen (*imposer*), sondern sich dem Text auszusetzen (*s'exposer*)«.¹⁸

Es bedarf also immer eines Moments der Verfremdung, der Distanzierung, bis hinein in die Beziehung des Selbst zu sich selbst. »Das Verstehen ist daher ebensowohl Enteignung als Aneignung. Eine Kritik der Illusionen des Subjekts nach dem Vorbild von Marx und Freud kann, ja muss in das Sich-Verstehen einbezogen werden. Die Konsequenz für die Hermeneutik ist beträchtlich. Man kann Hermeneutik und Ideologiekritik nicht mehr entgegensetzen; die Ideologiekritik ist der notwendige Umweg, den das Sich-Verstehen machen muss.«¹⁹

Nicht von ungefähr gerät man deshalb bei Ricœur ständig in methodische Überlegungen, und das gilt auch für unser Problem des Bösen. Immer wieder muss die Frage gestellt werden, ob die Lösung sich wirklich dem Problem in aller Radikalität aussetzt (*s'exposer*), und nicht einfach dem Problem eine Lösung aufzwingt (*imposer*). Es ist deshalb stringent, wenn in seinem Werk *Zeit und Erzählung* ein abschließendes Kapitel den Titel »Auf Hegel verzichten« trägt.²⁰ Es ist zwar kein leichter Verzicht, denn er hat sich immer wieder mit Hegel auseinandersetzt, und man kann ja ahnen, wie leicht die Bewegung von Aneignung durch Verfremdung mit Hegels dialektischer Bewegung identifiziert werden könnte. Doch kann es für Ricœur nicht sein, dass das Negative einfach auf eine höhere Stufe aufgehoben, und damit »überwunden« wird. Das Böse lässt sich

18 P. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: P. Ricœur, E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Sonderheft der Zeitschrift *Evangelische Theologie*, München 1974, 24–45, hier 33. Zu *distanciation*, vgl. P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: TA, 101–117.

19 Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 33. Diese Aufnahme der Ideologiekritik in die Hermeneutik führt dazu, dass Ricœur in der Auseinandersetzung zwischen Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas eine vermittelnde Position einnimmt; vgl. ausführlicher dazu: P. Ricœur, *Herméneutique et critique des idéologies*, in: TA, 333–377.

20 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. III: *Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 312–333.

nicht einfach als kritisches Moment in ein System integrieren, um einem Fortschreiten der dialektischen Bewegung zu dienen.

Mit diesen vorbereitenden Schritten sind wir nun gewappnet, um mit Ricœur in die theologisch-philosophische Thematik der Theodizee als Antwort auf das Problem des Bösen einzusteigen. Das führt uns zu einer genaueren Beschäftigung mit dem anfangs erwähnten Büchlein von 1986.

5. Aporie als theoretische Grunderfahrung

In seiner intellektuellen Autobiographie hat Ricœur geschrieben, im Nachhinein komme ihm sein Büchlein über das Böse vor, als ob er sich darin auf den Selbstmord seines Sohnes hätte vorbereiten wollen: »Ich entdeckte mich plötzlich selbst als unvorhergesehenen Adressaten dieser herben Reflexion« (TP, 75). Nicht nur dieser starke Lebensbezug, sondern auch die psychische und soziale Dichte des Problems soll uns in die Denkarbeit hinein begleiten. Deshalb beginnt die kleine Schrift nicht gleich mit den Theodizeeversuchen, sondern mit einem kurzen Abschnitt über die *Erfahrung* des Bösen, in der Spannung »[z]wischen Tadel und Klage« (DB, 16–20). Getadelt wird Schuld, während Klage Leiden ausdrückt. Deshalb geht es hier dem Autor darum, das komplexe Ineinander von begangenem und erlittenem Bösen als Grundsituation des Nachdenkens zu bestimmen, denn »das Böse, das der eine begeht, [findet] seine Entsprechung im Bösen, das der andere erleidet« (DB, 18 f.). Doch muss man noch einen Schritt weitergehen, um Schuld und Leiden in Hinsicht auf »das menschliche Dasein in seiner Tiefe und Ganzheit« (DB, 19) zu erfassen. Dann kommen sie einander viel näher, bilden sogar eine rätselhafte Einheit von Aktivität und Passivität, denn gerade im Schuldigwerden kann der Mensch sich als Opfer fühlen, während das Leiden als Strafe für ein Fehlverhalten erlebt werden kann. Solche dämonisierenden Verwickelungen des Bösen können die Trauer »bis in unsere säkularisierten Gesellschaften hinein« begleiten (DB, 20), und so schließt Ricœur diesen einleitenden Abschnitt mit dem Satz: »Dies ist der dunkle, niemals völlig entmythisierte Hintergrund, der aus dem Bösen ein einziges Rätsel macht« (ebd.). Das bildet den Kontext für das Nachdenken über das Böse, das nun in Angriff genommen wird.

Der große zweite Abschnitt des Büchleins (DB, 21–51) widmet sich einer ideengeschichtlich konzipierten Durchquerung von verschiedenen Diskursebenen. Sie bildet aber auch eine progressive Anreicherung der Problematik, weil sich auf diesen Diskursebenen »eine zunehmende Rationalität entfaltet« (DB, 21), welche das Denken anspricht, noch mehr und noch anders, noch besser zu denken. Die fünf Ebenen oder Stadien sind: der Mythos, die Weisheit, die Gnosis und antignostische Gnosis, die Theodizee und die gebrochene Dialektik. Diese Stadien seien hier nur kurz durchschritten, denn für unser Anliegen ist das Fazit, das daraus gefolgert wird, wichtiger als die genaue Kenntnis der verschiedenen Modelle. Wie schon in der oben präsentierten *Symbolik des Bösen* sieht Ricœur in den großen mythischen Urgeschichten eine erste und entscheidende Auseinandersetzung mit dem Bösen. Sie ist aber noch durch viele Ambivalenzen und Paradoxien geprägt, die viele Deutungsmöglichkeiten offenlassen. Zugleich aber haben sie den späteren Theodizeen den Weg gewiesen, indem sie die das Nachdenken jahrhundertlang prägende Frage nach dem Ursprung mit Nachdruck gestellt haben: Wo kommt das Böse her?

Als zweite Ebene sieht Ricœur die biblische Weisheit: Dort, wo der Mythos das Schuldigwerden und das Leiden einfach in die große kosmische Ordnung stellt, geht die Weisheit konkreter auf das Klagen der Menschen ein, eröffnet ihm die Möglichkeit, zur Anklage zu werden, die Gott um Rechenschaft bittet. Die nachhaltigste Erklärung jedoch, die die Weisheit anbietet, ist die der Vergeltung: Alles Leiden ist verdient, im Zeichen eines großen Tat-Ergehen-Zusammenhangs. Doch hat die Weisheit, wie das Buch Hiob zeigt, auch Raum für das kritische Hinterfragen dieses Vergeltungsprinzips: Der leidende Gerechte fordert seinen Gott heraus, verlangt von ihm eine Rechtfertigung. Doch bleibt der Schluss des Buches auf sonderbare Weise offen.

Die Gnosis, als drittes Stadium, hat die weisheitliche Reflexion »zu einer Gigantomachie gesteigert« (DB, 27): Die Armeen des Guten kämpfen mit den Armeen des Bösen, um die alle in der bösen Materie gefangenen Lichtteilchen zu befreien. Gegen diese tragische Vision hat sich Augustin in aller Klarheit gewandt, nimmt aber in seiner antignostischen Antwort die gnostische Perspektive eines Gesamtprinzips des Bösen mit auf. Die Sünde muss auf eine überindividuelle Ebene gehoben werden, was mit der »Ur-Sünde« oder

»Natur-Sünde« geschieht. Zugleich spricht er diesem Bösen seine Wesenhaftigkeit ab, so dass das ganze Problem des Bösen mit dem Thema der Sünde in den Bereich des Handelns, des Willens, der Entscheidungsfreiheit des Menschen verlagert wird. Deshalb spricht Ricœur von einem falschen Konzept, weil in ihm »zwei heterogene Begriffe miteinander verbunden« werden: »die biologische Übertragung der Zeugung und die individuelle Zurechnung von Schuld« (DB, 31 f.).

Die vierte Diskursebene bildet die Theodizee im klassischen Sinne. Nach Ricœur ist sie nur unter den Bedingungen der Onto-Theologie möglich, »in der sich Begriffe aus dem religiösen Diskurs, insbesondere Gott, mit Begriffen aus der [...] Metaphysik wie *Sein*, *Nichts*, *erste Ursache*, *Finalität*, *unendlich*, *endlich*, usw. verbunden haben« (DB, 33). Deshalb bezeichnet der Autor die Theodizee im strengen Sinne als »die höchste Blüte der Onto-Theologie« (ebd.). Illustriert wird sie in aller Kürze mit Leibniz und Hegel. Während bei Leibniz Grundprinzipien wie der Satz vom zureichenden Grund und die Hypothese der besten aller möglichen Welten eingesetzt werden, um denkerisch den Abgrund zwischen dem Bösen in der Welt und Gottes Allgüte, Allmacht und Allwissenheit zu überbrücken, wird dieselbe Spannung bei Hegel dadurch bewältigt, dass sie in die dialektische Bewegung der Geschichtsentwicklung integriert wird. In ihr findet das Negative als notwendiges Moment seine Rechtfertigung, verbunden mit der Annahme, dass die Weltgeschichte nie der »Boden des Glücks« (DB, 44) war und deshalb von ihr keinen Trost für die Leidenden zu erwarten sei.

Die fünfte und letzte Diskursebene verortet Ricœur in der dialektischen Theologie, genauer: im Paragraphen über »Gott und das Nichtig« in Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik*. Ist das Nichtige, das in der Welt herrscht, von Gott unabhängig, als ein ihm gegenübergestelltes Prinzip, dem Gott sich zwar in Jesus Christus entgegenstellt, über das er aber letztlich nicht herrscht? Oder ist es von Gott geheimnishaft gewirkt, sozusagen aus linker Hand, so dass Gott auch Grund des Nichtigen und deshalb Herr über es ist? Man könnte also das Böse so verstehen, dass es als Gegenstand des göttlichen Zornes existiert, der jedoch die Güte der göttlichen Gnade nicht tangiert. Für diese Weise des Zusammenhaltens von zwei

inkongruenten Gedanken spricht Ricœur von einer »gebrochenen Dialektik«.²¹

Wie klingt nun das Fazit aus diesem Durchgang durch sukzessive Diskursebenen hindurch? Die Bemühung, Gott und das Böse zusammenzudenken, hat sich durch die progressive Anreicherung immer verfeinert. Sie begegnet dabei aber auch immer größeren Denkschwierigkeiten. Bei der Besprechung von Leibniz und Hegel hatte Ricœur bereits auf Kants Aufweis des erkenntnistheoretischen Scheiterns der Theodizeen hingewiesen. Diesen Gedanken des Scheiterns aufnehmend lädt Ricœur dazu ein, »den *aporetischen* Charakter des Denkens über das Böse anzuerkennen« (DB, 51). Vom griechischen *aporos* her heißt das: die Ausweglosigkeit, der Sackgassencharakter der Theodizeen. Stand das Rätsel am Anfang, so nun am Ende die Aporie, als »eine Abschlusschwierigkeit, die durch die Denkarbeit selbst erzeugt wird« (DB, 53).

6. Vom Denken zum Handeln und Fühlen

Die erreichte Aporie muss aber nicht das letzte Wort haben. Sie darf eine andere Perspektive eröffnen und so gerade fruchtbar werden. Was im Denken nicht erreicht werden konnte, kann jetzt, so die These des Autors, im Handeln und Fühlen gesucht werden. »Es ist nun Aufgabe des Handelns und der Spiritualität, für diese Aporie nicht eine Lösung, sondern eine *Antwort* zu finden, welche die Aporie produktiv machen soll« (DB, 53). In diesem Sinne folgen nun diese zwei Schritte zum Abschluss des Büchleins: das Handeln (DB, 53 ff.) sowohl im moralischen als auch im sozialpolitischen Sinne verstanden, und das Fühlen (DB, 55–61), das Ricœur auch als »Spiritualität«, »spirituelle Veränderung der Gefühle« oder »emotionale Antwort« bezeichnen kann.²² Dass hier nicht eine Lösung, sondern eine *Antwort* gesucht wird, richtet unseren Blick erneut darauf, dass das Problem des Bösen kein gedanklich zu lösendes Problem ist, sondern eine psychisch und sozial erlebte Wirklichkeit, an der nur *existentiell* gearbeitet werden kann, und zwar immer wieder.

21 Überschrift des Barth gewidmeten Abschnitts.

22 DB, 53, 52, 55. In früherer Diktion wäre hier wohl der Existenzbegriff einzusetzen.

»Für das Handeln ist das Böse zuerst einmal das, was nicht sein darf, sondern bekämpft werden muss« (DB, 53). Deshalb wird hier die Ursprungsfrage »Woher kommt das Böse?« durch eine Aufgabenfrage ersetzt: »Was ist gegen das Böse zu tun?«, und ein zu langes Verharren bei der ersten könnte dazu führen, die zweite zu verfehlen. Das ethische und politische Handeln wird sich deshalb zur Pflicht machen, das Ausmaß des Leidens in der Welt zu mindern. Freilich kennt diese praktische Antwort auch Grenzen, unter anderem bei Leiden, die jenseits von begangenen Ungerechtigkeiten erlitten werden, wie etwa Naturkatastrophen, Krankheiten und Epidemien, Alter und Tod.

Deshalb bedarf es der weiteren Arbeit des Fühlens. In Anlehnung an Freuds Aufsatz *Trauer und Melancholie* bezeichnet sie Ricœur als *Trauerarbeit*. Mithilfe der Weisheit und der philosophisch-theologischen Meditation vermag sie, bedrückende Gefühle zu transformieren, affektive Bindungen loszulassen, um für neue affektive Bindungen frei zu werden. Ricœur unterscheidet hier mit Vorsicht verschiedene Stufen einer solchen Transformation, als sukzessive, mit immer größeren Herausforderungen verbundene »Spiritualisierungen« des Leidens:

- Die denkerische Aporie stiftet zunächst gegenüber der Vergeltungsaussage ein *befreiendes Unwissen*: Ich kann nicht wissen, warum es gerade so geschieht, und es gibt keinen Grund zu Anschuldigungen und zu Entschuldigungen, weil es keine ersichtlichen Vergeltungszusammenhänge gibt.
- Eine höhere Stufe ist gegeben, wenn die Klage »sich zur Anklage gegen Gott auswachsen darf« (DB, 58), wie das schon bei Hiob beobachtet wurde. Als Protest ist diese Anklage Gottes »die Ungeduld der Hoffnung. Sie hat ihren Ursprung im Schrei des Psalmisten: ›Bis wann, Herr?‹« (Ebd.)
- Als drittes Stadium gilt die durch die Aporie der Spekulation geschulte Entdeckung, dass die Gründe, an Gott zu glauben, nichts zu tun haben müssen mit dem Bedürfnis, den Ursprung des Leidens zu erklären, und dass es einem gegeben sein kann, *trotz des Bösen* an Gott zu glauben. Zur Dynamik des Glaubens gehört immer das Moment des »Dennoch«, des »Trotzdem«.
- »Über diese Schwelle hinaus haben sich einige Weise einsam auf den Weg gewagt, der zu einem völligen Verzicht auf die Klage selbst führt« (DB, 59). Ricœur unterscheidet hier zwei Möglich-

keiten: einerseits die Entdeckung eines pädagogischen und läuternden Wertes im Leiden, wobei sofort zu betonen ist, dass dieser Sinn nicht gelehrt, sondern nur persönlich gefunden werden kann, und möglichst frei von Selbstvorwürfen und Selbstzerstörung bleiben sollte, und andererseits die Entdeckung des Trostes, der darin liegen kann, dass Gott in Jesu Passion und Tod selbst leidet und stirbt, im Sinne der Kreuzestheologie.

Eine solche spirituelle Trauerarbeit kann den Menschen für das ethische und sozialpolitische Engagement stärken, indem sie ihm zur gleichnishaften Vorwegnahme befreiten Daseins wird. In diesem Sinne wirken die zwei Momente des *Handelns* und des *Fühlens* Hand in Hand.

7. Die Aufgabe, dem Gerechten zu dienen

Es gilt also, eine im breiten Sinne *therapeutische* Aufgabe zu betonen: in aller Endlichkeit und Fehlbarkeit bei der Bekämpfung der Macht des Bösen über die Menschen mitwirken, sowohl in sozialpolitischer als auch in psychischer, spiritueller Hinsicht. Auf konsequente Weise hat Ricœur diese Aufgabe wahrgenommen, indem er sich umfassend in den Dienst am Gerechten gestellt hat. Davon zeugen die zwei späten Aufsatzbände zur Thematik des Gerechten²³, in denen neben theoretischen Arbeiten zu Gerechtigkeitsfragen auch ganz konkrete Themen der Medizinethik oder des Strafrechts behandelt werden, und sogar ein Auftreten im Zeugenstand anlässlich eines Prozesses wegen infiziertem Blut dokumentiert wird.²⁴ Das heißt: Konsequentes Denken führt bei ihm auch in konsequentes Engagement. Die Bewegung, die in der Überschrift des zweiten Bandes der hermeneutischen Studien von 1986 zum Ausdruck kommt: *Du texte à l'action, Vom Text zur Handlung*, hat Ricœur auch in seinem Leben vollzogen. Diesem Handeln ist der Umgang mit dem Bösen als Prüfstein auferlegt, gegen allzu billige theoretische Erklä-

23 P. Ricœur, *Le juste* [1995], Paris 2022, und *Le Juste 2*, Paris 2001.

24 Zu dieser Thematik des Auftretens im Zeugenstand, vgl. P. Ricœur, *L'herméneutique du témoignage*, in: P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 107-139, auch im Gespräch mit E. Levinas, vgl. *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, ebd., 83-105.

rungen: »Lasst uns, bevor wir Gott Vorwürfe machen oder über einen dämonischen Ursprung des Bösen in Gott selbst spekulieren, ethisch und politisch gegen das Böse vorgehen« (DB, 54).

