

Sünde im Passiv

Bemerkungen zu Paul Ricœurs Hamartiologie

1. Das Böse gibt zu denken (642) | 2. Tadel und Klage (644) | 3. Mythos, Weisheit und Gnosis (646) | 4. Der unfreie Wille (649) | 5. Theodizee und Dialektik (655) | 6. Denken, Handeln, Fühlen (658) | 7. Theologische Reflexion (662) | 8. Sünde als Macht und als Untat (664)

Das Denken Paul Ricœurs kreist in seinen verschiedenen Phasen immer wieder um das Rätsel des Bösen. In seinem vielrezipierten Essay *Das Böse* (1985) bestimmt Ricœur das Böse als eine ›Herausforderung‹, die sich den Kohärenzerfordernissen des philosophischen und theologischen Denkens beharrlich widersetzt. Wiederholungen und Umwege werden deshalb erforderlich. Ricœurs verschiedene Versuche, auf die Herausforderung zu antworten, sind in der Forschung mittlerweile gut aufbereitet.¹ Die mit dem Begriff des Bösen verbundene Herausforderung verschärft sich vor dem Hintergrund eines anderen Leitmotivs der Philosophie Ricœurs: dem fähigen Menschen. Das Nachdenken über das Böse führt dabei immer wieder an die Grenzen der Anthropologie. Diese Grenzen reflektiert die Theologie klassischerweise unter dem Begriff der Sünde. Bei Ricœur fungiert die Sünde im früheren Werk zur *Symbolik des Bösen* als Schwellenbegriff zwischen dem Bösen als äußerlichem Makel und dem innerlichen Schuldbewusstsein. In *Das Böse* markiert die Sünde dagegen das aktiv begangene Böse im Kontrast zum Leid als erlittenem Bösen. Der vorliegende Beitrag unternimmt eine kritische Rekonstruktion dieser beiden Überlegungen. Das erreichte Problem-

1 Für einen gut aufbereiteten Überblick über die Thematik des Bösen im Werk Paul Ricœurs vgl. R. Kearney, *On the Hermeneutics of Evil*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 50, no. 2 (2006), 197–215; vgl. auch T. Dietz, *Schuld und Leiden bei Opfern und Tätern. Annäherungen an eine Phänomenologie des Bösen bei Paul Ricœur*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 60–74.

niveau wird dann abschließend noch einmal an die Theologie Eberhard Jüngels zurückgespielt.

1. Das Böse gibt zu denken

Le Mal ist in drei Teile gegliedert: Am Beginn steht ein kurzer phänomenologischer Abschnitt über die Erfahrung des Bösen in Tadel und Klage. Es folgt ein Durchgang durch verschiedene Symbol- und Diskursformen zur Thematik des Bösen: Mythos, Weisheit, Gnosis, Theodizee und Dialektik. Der Essay schließt mit einer anthropologischen Reflexion über den Umgang mit dem Bösen in Denken, Handeln und Fühlen. Der Aufbau ist damit in gewisser Weise repräsentativ für die Entwicklung von Ricœurs Denkweg insgesamt: von Phänomenologie über Symboltheorie und Hermeneutik hin zu ethischen Fragestellungen.²

Klassisch wird zunächst die Theodizeeproblematik als Unvereinbarkeit der Eigenschaften Gottes mit der Existenz des Bösen aufgerufen, gleichzeitig aber hinsichtlich ihrer ontotheologischen Voraussetzungen problematisiert. Ricœurs Anliegen ist grundsätzlicher: Das Böse widersetzt sich den logischen Totalisierungsbemühungen des Denkens und in eben diesem Sinne kann es ein Anstoß sein, »mehr zu denken – oder gar anders zu denken«³. Damit greift Ricœur die bekannte Bestimmung aus seiner früheren Beschäftigung mit den Symbolen des Bösen auf: »Das Symbol gibt zu denken.«⁴ Dort arbeitet Ricœur keine allgemeine Symboltheorie aus, sondern er exemplifiziert diese allgemeine (?) Bestimmung des Symbolischen anhand der Symbole des Bösen: Der enigmatische Charakter des Bösen entzieht sich den Versuchen, ihn auf den Begriff zu bringen, und macht den indirekten Umweg über die symbolische Artikulation erforderlich. Das Symbol steht nicht im Widerspruch zum Denken, sondern zieht dieses provokativ nach sich. Das Denken ist gegenüber dem Symbol also stets verspätet und nachträglich, es han-

2 Thorsten Dietz sieht den Essay als »Präludium des Spätwerks« (in: *Schuld und Leiden*, 67).

3 P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie* [1985], Zürich 2006, 13 [=DB].

4 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München ³2002, 395 [=SdB].

tiert mit etwas Vorgegebenem. Ricœur erteilt damit einer voraussetzungslosen Philosophie, einer »Wahrheit ohne Glauben« (SdB, 403) eine Absage. Der hermeneutische Zirkel, der sich abzeichnet, stellt für die Philosophie, anders als für die reine Exegese der Symbole, nun jedoch ein Problem dar: Wenn nicht nur Auslegung, sondern auch begriffliche Reflexion möglich sein soll, dann muss die Philosophie nun in den Symbolen ihren Ausgang nehmen, anstatt in ihnen zu verharren.

Diesen Ausgang beschreibt Ricœur als *Wette*: Der symbolische Einsatz rentiert sich durch eine Umformung des reflexiven Denkens. Diese Wette hat eine grundsätzlich andere Struktur als ein Denken, das dem Symbol eine verborgene Philosophie abringen möchte. Es geht also nicht um die Zurückführung des Symbols in das *Cogito*, die enigmatische Struktur des Symbols bleibt gewahrt. Die ›gläubige‹ Haltung gegenüber dem Symbol bezeichnet Ricœur mit dem vieldiskutierten Schlagwort der »zweite[n] Naivität« (SdB, 45) (das wirft natürlich die kritische Frage nach der ›ersten‹ auf). Erstaunlicher noch ist die folgende Bestimmung der Philosophie: »eine durch das Symbol in Gang gebrachte Philosophie verläuft [...] gemäß einem im wesentlichen anselmischen Schema« (SdB, 406). Mit diesem Schema ist natürlich auf die Formel *fides quaerens intellectum* (der Glaube, der Erkenntnis sucht) angespielt – eine Formel, die als wissenschaftstheoretische Leitlinie der in 1960er Jahren dominanten Wort-Gottes-Theologie fungierte. Die Anspielung bleibt an dieser Stelle unausgeführt und der vieldiskutierten Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie im Werk Ricœurs kann hier unmöglich ausführlich nachgegangen werden. Notiert sei lediglich, dass Ricœur das anselmische Schema wieder einzufangen versucht, indem er versichert, erst eine solche Philosophie könne »alsdann indifferent« (ebd.) gegenüber den Problemen und Bedingungen symbolischer (gemeint ist: religiöser?) Sprache bleiben.

Zurück zur Thematik des Bösen: Mit seiner Wette bearbeitet Ricœur ein Problem, das sich zwischen den beiden Teilen seines früheren Werkes auftut. Während der erste Band bewusstseinsphänomenologisch verfährt und die Möglichkeit menschlicher Fehlbarkeit erörtert, setzt der zweite Band bei der Gegebenheit der Symbole des Bösen und damit beim verwirklichten Bösen ein (Ricœur spricht auch von »Reflexion« und »Bekenntnis«; SdB, 395). Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen bleibt ein Hiat: sowohl metho-

dologisch als auch thematisch. Zur Rätselhaftigkeit des Bösen gehört auch, dass seine Verwirklichung nicht unmittelbar aus seiner Möglichkeit abgeleitet werden kann. Auch wenn wie im ersten Teil eine transzendente Reflexion über den Menschen als Mischwesen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit die prinzipielle Möglichkeit des Bösen im Menschen, also seine Fehlbarkeit umzirkeln kann, so ist damit noch nicht geklärt, wie es denn zum tatsächlichen Bösen kommt, von dem dessen Symbole Zeugnis ablegen.⁵

Die methodische Umstellung auf einen Wirklichkeitsprimat sollte nicht mit Positivismus verwechselt werden. Das verwirklichte Böse ist allenfalls indirekt zugänglich über die Symbole, in denen es seine Spuren hinterlassen hat. Über Ricoeur hinaus wäre zu überlegen, ob damit nicht gleichsam der primäre Widerfahrnischarakter des Bösen zu unterstreichen wäre, demgegenüber die Reflexion stets verspätet ist. Die ›Wirklichkeit‹ des Bösen müsste dann im Sinne eines Ereignisses oder einer Heimsuchung verstanden werden. Darauf wird unten noch zurückzukommen sein.

2. Tadel und Klage

Zurück zum Text: Ricoeur beginnt mit einer phänomenologischen Reflexion zum Bösen, dass er in drei zentrale Phänomene ausdifferenziert: *Sünde*, *Leiden* und *Tod*. Sünde und Leiden stehen dabei für das aktiv begangene und das passiv erlittene Böse. Der Tod wird zwar genannt, aber nicht eigens ausgeführt. Ricoeur leitet seine Ausführungen mit den folgenden Worten ein: »Bevor wir also sagen, was im Phänomen des begangenen [*commis*] und des erlittenen [*souffert*] Bösen auf eine gemeinsame, rätselhafte Abgründigkeit [*énigmatique profondeur commune*] hindeutet, ist es wichtig, vorerst ihre grundsätzliche Verschiedenheit [*disparité de principe*] zu betonen« (DB, 16). Stellt sich mit der deutschen Übersetzung noch die Frage, ob dem »Abgrund« oder dem »Grundsatz« der Primat zu-

5 Ricoeurs methodische Umstellung auf eine Hermeneutik der Symbole wirft die Frage auf, ob Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen nicht eigentlich in umgekehrter Reihenfolge hätten bearbeitet werden müssen. Darauf weist auch Ricoeurs Ankündigung eines (nie erschienenen) dritten Bandes hin, der die Ergebnisse der Symbolhermeneutik dann erneut in die anthropologische Reflexion rückübertragen sollte.

kommt, so scheint bei Ricœur der Abstand von Aktivität und Passivität prinzipieller, also anfänglicher zu sein als ihre Gemeinsamkeit.

Dass hier die Sünde als Phänomen des Bösen genannt wird, ist insofern bemerkenswert, als diese im früheren Werk noch primär als Symbol verstanden wurde. Ricœur macht auch schnell deutlich, was er meint: »das moralisch Böse – in religiöser Sprache: die Sünde – das, was eine menschliche Handlung zum Gegenstand von Schuldzuweisung, Anklage und Tadel macht« (ebd.). Die Einschränkung des Phänomens Sünde auf das moralische und als Tat begangene Böse überrascht, denn sie unterschreitet die Komplexität von Ricœurs früheren symbolhermeneutischen Ausführungen zur Sünde. Zwar betont Ricœur, dass auch die Sünde in der Strafe ein Moment des Leidens enthält, sich also Sünde und Leiden überschneiden, doch Sünde *als* Leiden oder gar Leiden *als* Sünde geraten hier für den Moment aus dem Blick.

Im Unterschied zum moralisch Bösen, »gehört zum Leiden, dass es *erlitten* wird. Wir verursachen es nicht, es widerfährt uns« (DB, 17). Während sich die Sünde im Tadel und in der Anklage zeigt, so das Leiden in der Klage. Als Ursachen des Leidens führt Ricœur einerseits die Natur, Krankheiten, die Angst vor der eigenen Sterblichkeit und den Tod Angehöriger auf. Ob es sich hier in jedem Fall um ›Böses‹ oder ›Übel‹ (frz. *le mal*) handelt, wäre zumindest fraglich. Ricœur verweilt jedoch nicht bei diesen Ursachen, sondern bringt Leiden und Klage einerseits in eine dialogische Korrespondenz mit Sünde und Tadel andererseits. Der Sünde des Täters entspricht das Leiden auf Seiten des Opfers.

Die Grenze von Sünde und Leiden wird nun wieder etwas verwischt, wenn Ricœur auf die Gründe für eine tiefere Einheit von beiden zu sprechen kommt. So verbirgt sich im Sünder »das Gefühl, von höheren Mächten verführt worden zu sein – die der Mythos unschwer dämonisieren kann« (DB, 19 f.) und die »deutlichste Auswirkung dieser seltsamen Erfahrung von Passivität im Herzen des Unrechttuns ist, dass der Mensch sich gerade in seinem Schuldigsein als Opfer fühlt« (DB, 20). Die damit korrespondierende Grenzüberschreitung von der Seite des Leidens her ist die Frage, ob jedes Leiden nicht als gerechte Strafe für irgendein begangenes Unrecht aufzufassen ist, sich also im Herzen jedes Leidens eine Untat verbirgt. Vor allem die Dämonisierung des Bösen, d.h. die Zurückführung von Sünde *und* Leiden auf unheilvolle Mächte, ist nach Ricœur der

»dunkle, niemals völlig entmythisierte Hintergrund, der aus dem Bösen ein einziges Rätsel macht« (ebd.). Für die hier anvisierten Überlegungen zur Hamartiologie Ricœurs ist an diesen Bemerkungen vor allem interessant, dass Ricœur zwar die einfache Aufteilung in aktives und passives Übel problematisiert, aber die Sünde einseitig handlungsorientiert auffasst. Dass gerade die (symbolische) Rede von der Sünde der Ort sein könnte, an dem die Chiasmen von begangenen und erlittenem Bösen thematisch werden könnten, wird damit verstellt. Wenn die Theologie z. B. mit Eberhard Jüngel zwischen Sünde als Macht und Sünde als Tat unterscheidet,⁶ aber nicht trennt und damit bereits konzeptionell dazu zwingt, die Phänomene zusammenzudenken, dann ist das ein Komplexitätsgewinn, von dem Ricœurs Überlegungen profitieren könnten. Ricœurs Reduktion ist umso überraschender, als *Die Symbolik des Bösen* eben diese Paradoxien im Sündenbegriff unter dem Stichwort des unfreien Willens differenziert ausführt, wie gleich noch zu zeigen sein wird.⁷ In diesem ersten phänomenologischen Anlauf hat Ricœur damit den Problemhorizont entworfen, in dem er nun den Diskursformen, also den symbolischen Bearbeitungsversuchen des Bösen nachgeht.

3. Mythos, Weisheit und Gnosis

Bereits im früheren Werk hat Ricœur die wesentlichen Diskursstadien ausgemacht, die nun besprochen werden, dort allerdings in umgekehrter, »regressiver« Reihenfolge, beginnend mit den »spekulativen« hin zu den »spontanen Ausdrucksformen« (SdB, 10). Spekulation, Gnosis, Mythos. Im späteren Text kehrt Ricœur die Reihenfolge um, schaltet der Gnosis noch die Diskursform der Weisheit vor und lässt der Gnosis die klassischen Formen der Theodizee folgen. Dabei lässt sich in beiden Texten nicht übersehen, dass Ri-

6 Vgl. E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 2011, 97–100.

7 Vgl. Dietz, *Schuld und Leiden*, 67: »War im Frühwerk eine gewisse Täterperspektive leitend, innerhalb derer das Moment des Erleidens zu bedenken war, so ist nun der Blick auf die Opfer bzw. das menschliche Leiden Ausgangspunkt der Reflexion – um von da aus den Menschen noch einmal anders, als handlungsfähiges Subjekt, als Antwortenden in den Blick zu bekommen.«

cœur einen Fortschritt und eine »zunehmende Rationalität« (DB, 21) in der Behandlung der Frage annimmt. Die Rede vom Dämonischen identifiziert Ricœur dagegen als einen ebenso primitiven wie enigmatischen Rest, der sich der Entmythologisierung⁸ hartnäckig widersetzt und die diskursiven Bearbeitungsversuche bis in die Neuzeit hinein verfolgt.

Das erste diskursive Genre des *Mythos* versucht Ricœur zufolge Ethos und Kosmos in einem Narrativ miteinander zu verbinden. Die kosmogonische Perspektive des Mythos verortet gleichsam den Ursprung des Menschen in der Welt und bearbeitet auch die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Ricœur betont den ebenso fragmentarischen wie ambivalenten Charakter der mythischen Bearbeitungsversuche, nichtsdestotrotz vererbt der Mythos an Theologie und Philosophie die Frage: »Wo kommt das Böse her?« (DB, 23)

Diese Frage wird nun im Stadium der *Weisheit* weiterentwickelt zur Frage »Warum gerade ich?« Damit wechselt der Diskursmodus von der Erzählung zur Argumentation: Es muss erklärt werden, warum jeder Einzelne vom Bösen betroffen ist. Die beiden großen Antwortversuche, die hier entwickelt werden, sind der Tun-Ergehens-Zusammenhang auf der einen Seite, nach dem jedem widerfährt, was ihm zusteht: das Böse als Strafe für Vergehen (welcher Art auch immer). Der andere Versuch ist dann angesichts der Unverhältnismäßigkeit der Zuteilung des Übels die Klage des leidenden Gerechten an Gott, prototypisch bei Hiob. Die im Tun-Ergehens-Zusammenhang beantwortete Frage wird dadurch wieder geöffnet und ihre Lösung wird nach Ricœur eschatologisch verzögert. Der Fokus verschiebt sich damit auf den existentiellen Umgang mit der Klage, z. B. in Form der Läuterung und Prüfung, die wie Ricœur andeutet, bei Hiob zur Reue und dahinführt, »Gott ohne Grund lieben« (DB, 27) zu können.

Den argumentativen Zugang zur Frage nach dem Bösen bauen nun *Gnosis* und *Anti-Gnosis* aus, in dem die Gestalten des Bösen in eine spekulative Gesamtvision integriert werden: das Böse als allgemeines Prinzip, als dualistisches, substanzhaft verstandenes Gegenüber zu Gott und dem Guten verstanden, das dann bei Augustin

8 Vgl. zur Bezugnahme auf Bultmann: N. Stricker, *Ricœurs Hermeneutik im Dialog mit Rudolf Bultmann*, in: Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, 14–30.

zum Nichts, *nihil*, entsubstantialisiert wird. Nach Ricœur refokussiert Augustin das Böse wieder auf den Menschen und das Problem des Handelns und Wollens: Warum tun und wollen Menschen Böses? ist nun die Frage. Ricœur attestiert hier eine Moralisierung des Problems, die in Augustins These gipfle, »dass alles Böse entweder *peccatum* (Sünde) oder *poena* (Strafe) sei« (DB, 30). Damit steht nun allerdings erneut die ältere Frage nach der Unverhältnismäßigkeit des Leidens auf dem Plan, die wiederum mit der Lehre von der Erbsünde beantwortet wird: Es gebe einen überindividuellen Schuldzusammenhang, in den jeder Mensch hineingeboren werde und der erklärt, warum auch die vermeintlich Unschuldigen Opfer werden und leiden müssen. Ricœur beurteilt diese Entwicklung äußerst kritisch, gesteht dieser Lösung jedoch zu, dass in ihr die alte Erfahrung deutlich werde, »dass der Mensch ohnmächtig ist angesichts der dämonischen Macht des Bösen, die immer schon da ist, bevor etwas Böses geschieht, das einer bewussten Absicht zugeschrieben werden könnte« (DB, 31). Die Erbsündenlehre versucht gewissermaßen, diese Erfahrung mit einer moralischen Erklärung des Übels zu verbinden. Doch dadurch werde das »Rätsel der immer schon anwesenden Macht des Bösen [...] in die falsche Klarheit einer scheinbar rationalen Erklärung gehüllt« (ebd.). Nach Ricœur führt Augustins antignostische Gegenbesetzung dazu, dass er den Inhalt der Gnosis leugne, jedoch ihre Form übernehme und dadurch einen »rationalisierten Mythos« (ebd., 32) schaffe.

Mit Ricœur lässt sich Augustin daher zwischen Gnosis auf der einen und Pelagianismus auf der anderen Seite verorten. Augustin übernimmt von der Gnosis die Form des überindividuellen Zusammenhangs der Sünde als Macht, der das Wollen des Einzelnen unterworfen ist. Darum erscheint er für Ricœur »tiefgründiger« als Pelagius, der dagegen »realistischer« die Freiheit und moralische Verantwortlichkeit des Einzelnen einklage und sich gegen die Vorstellung wehre, dass Kinder für die Sünden ihrer Väter zu büßen hätten. Nach Ricœur ist das Problem, dass beide mit ihrer moralischen Sicht nicht auf die Klage über das ungerechte Leiden antworten können. Bei Augustin verliere die Klage durch die Universalschuld der Menschheit ihre Berechtigung, bei Pelagius komme das ungerechte Leiden gar nicht erst in den Blick.

An dieser Stelle wird deutlich, dass sich Ricœur durch seine anfängliche Einschränkung des Sündenbegriffs auf das begangene Böse

um den eigentlichen Konflikt bringt, der sich im augustinischen Text aufdrängt. Ricœur macht in seiner Auseinandersetzung mit Augustin deutlich, dass es ihm in seinem Text nicht um Sünde und Schuld gehe, sondern um das Böse. Deshalb stellt er Augustin auch die Frage nach dem unverschuldeten *Leiden*, also jenem passiven Aspekt des Übels, den er prinzipiell von der Sünde unterschieden haben wissen will. Die hamartiologische Beantwortung dieser Frage kann dann nur wie ein moralistischer Kategorienfehler erscheinen, der sie letztlich zum Verstummen bringen muss. Dabei müsste Augustins Charakterisierung der *Sünde* (nicht nur des Bösen!) als überindividueller Zusammenhang, dem der Einzelne ausgesetzt ist, Ricœurs anfängliche Aufteilung der Begriffe in Zweifel ziehen. Diese Bemerkung sollte nicht als Apologetik Augustins verstanden werden, sondern als Hinweis darauf dienen, dass sich der Konflikt, in dem Ricœur Augustin zwischen Gnosis und Pelagianismus verortet, ein Konflikt bereits *im Sündenbegriff* ist, der nicht erst die Frage nach dem unverschuldeten Leiden unbeantwortet lässt, sondern auch das Problem der unverschuldeten (?) Sünde aufwirft, für die ich nichtsdestotrotz verantwortlich bin. Es ist bereits der Begriff der Sünde selbst, der die Opposition von Aktiv und Passiv überschreitet. Mit dieser Akzentverschiebung wird die eigens zu beantwortende Frage nach dem unverschuldeten Leiden nicht suspendiert und auch Ricœurs Kritik an Augustins Behandlung dieser Frage nicht geschmälert, aber es kommt eine Problemdimension in den Blick, die Ricœur in den *Symbolen des Bösen* eigentlich ausführlich besprochen hatte: der unfreie Wille.

4. Der unfreie Wille

Bevor sich Ricœur in seinem früheren Werk den mythischen Erzählungen vom Bösen zuwendet, betrachtet er drei ›Ursymbole‹ des Bösen: den Makel, die Sünde und die Schuld, die er schließlich unter dem Begriff vom unfreien Willen versammelt. Die drei Ursymbole bilden für Ricœur erneut einen Fortschritt ab, in dessen Rahmen das Böse zunehmend anthropologisiert und innerhalb der menschlichen Handlungsmacht verortet wird. Gleichzeitig stehen die drei Symbole aber in einer dialektischen Beziehung zueinander, so dass im Schuldbewusstsein die früheren Symbole des Makels und der

Sünde wiederaufgenommen werden. Dabei, so Ricœur, legen die späteren Symbole den Sinn der früheren frei, während die früheren den letzteren erst »ihre ganze Symbolmacht« (SdB, 176) verleihen.

Zunächst analysiert Ricœur den *Makel* als archaische Vorstellung einer äußeren Befleckung der Seele. Das Böse ist das Unreine und Schmutzige. Hier bleibt das Böse sowohl objektiv als auch dem menschlichen Subjekt äußerlich. Zudem wird im Makel nicht zwischen moralischem und physischem Übel (z. B. einer Krankheit) differenziert. In dieser Symbolik ist das Remedium des Makels dessen Abwaschung, um einen reinen Zustand wiederherzustellen. Das Böse heftet sich von außen an den Menschen heran wie Dreck – das Problem ist dann, wie man diesen wieder loswird.

Die *Sünde* als zweites Ursymbol nimmt eine Mittelstellung ein. Sie erbt vom Makel dessen Objektivität: Als wirklicher Tatbestand ist der Sünder z. B. vor Gott sündig geworden. Die Sünde ist damit – anders als die Schuld – kein subjektiver Bewusstseinszustand. Im Unterschied zum Makel ist die Sünde nach Ricœur dem Sünder jedoch keineswegs äußerlich. Die Sünde nimmt ihren Ursprung im Sünder und repräsentiert nicht eine dem Sünder fremde, positive Substanz. Die Positivität des Makels steht im Kontrast zur Negativität der Sünde als Bruch und Riss in einer Beziehung, paradigmatisch dem Gottesbund. Gleichwohl vollzieht sich dieser Riss objektiv: »vor Gott«.

Im Unterschied zur *Schuld* braucht die Sünde nicht notwendig ein Sündenbewusstsein: sie ist auch da, wenn sich der Sünder ihrer nicht bewusst ist. In der Schuld dagegen wird die Sünde zur Selbstanklage: »in diesem Sinn ist das Schuldgefühl die vollzogene Innerlichkeit der Sünde« (DB, 120). In der Schuld erkennt sich das Subjekt noch einmal in einer neuen Weise verantwortlich für sein Handeln: »das zur Rede gestellte Du wird zum Ich, das sich selbst anklagt«, »statt das ›vor Gott‹ [...] zu betonen, liegt der Nachdruck des Schuldgefühls auf dem ›Ich bins, der ...‹« (DB, 121). Ricœur verweist dafür u.a. auf Psalm 51: »Denn meine Missetat erkenne ich wohl, und meine Sünde ist immer vor mir. Ich habe gesündigt an dir allein, was böse ist in deinen Augen, hab ich getan.« Der Kippunkt zwischen Sünde und Schuldgefühl sei der, an dem der Schwerpunkt auf dem ›Ich‹ liege anstatt auf dem ›vor dir‹, oder letzteres gar vergessen werde. Das geschehe an dieser Stelle zwar noch nicht und Ricœur gesteht zu, dass sich die beiden Momente

hier noch in Balance zueinander befänden, doch kündige sich hier eine neue Instanz in der Symbolik des Bösen an, die letztlich den »Menschen-als-Maß« über den »Blick Gottes« (DB, 126) stelle, vor allem in Gestalt des Gewissens. Anhand von Paulus zeigt Ricœur dann, wie sich das Gewissen in einem Teufelskreis aus Schuldgefühlen verfängt, deren Sinn schließlich dem »gerechtfertigten Gewissen« erschließt: die »Verdammung als Erziehung« (DB, 173) zu verstehen.

Der Durchlauf durch diese drei Ursymbole des Bösen findet sein Ziel im Begriff des unfreien Willens, der ausgehend vom Schuldgefühl die früheren Elemente erneut aufnimmt und verfeinert. Ricœur stellt am Symbol des Makels drei Anliegen fest, die Eingang in den Begriff vom *servum arbitrium* finden: Positivität, Äußerlichkeit und Ansteckung. Der unfreie Wille, so Ricœur, sieht sich erstens gefangen genommen durch das Böse als positive Größe, durch die gesetzte »Macht der Finsternis« (DB, 179), die nicht bloß Mangel und Abwesenheit an Gutem ist. Zweitens bleibt selbst im innerlichen Schuldgefühl das Böse eine Externität, die den Menschen von außen gefangen nimmt, mindestens als das andere seiner freiheitlichen Selbstbestimmung. Dementsprechend gehört hierzu auch das Symbol der Verführung, also dem Nachfolgen eines Bösen, das einem vorausgeht. Und deshalb kann Ricœur auch sagen: »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« (DB, 180). Diese Irrtümer, gerade in ihren »magischen« Varianten können Ricœur zufolge zwar entmythologisiert werden, doch »werden immer subtilere Modalitäten des verführenden »Draußen« überleben, die noch dem unfreien Willen in seiner extremsten Innerlichkeit angehören« (ebd.). Am Beispiel des Adamsmythos wird darauf gleich noch zurückzukommen sein. Drittens erbt der Begriff vom unfreien Willen die Ansteckungsvorstellung, bei der Ricœur zwar zunächst bezweifelt, ob man an ihr noch etwas »retten« (ebd.; also entmythologisieren) könnte, dann aber doch daraus den Gedanken birgt, dass der Kontakt mit dem Bösen zu einer Aneignung durch das Subjekt führen könne. Bei aller Fremdheit des Bösen drücke sich in der Furcht vor Kontamination also die Angst aus, man könne zu dem werden, dem man ausgesetzt

wird.⁹ Mir scheint dieser letzte Punkt für Ricœurs Argumentation sogar wesentlich zu sein, denn mit ihm erfolgt die Rückübertragung der Alterität ins Subjekt, auch wenn bei Ricœur von Subjektivierung hier noch nicht die Rede ist.

Exemplarisch verdichtet finden sich diese drei Merkmale in der Figur der Schlange. Während auf der einen Seite Ricœur im Adamsmythos bereits eine Entmythologisierungsbewegung gegenüber den babylonischen Mythen am Werk sieht, so sei dies mit der Schlange »als einzige[m] Ungeheuer von den theogonischen Mythen, das davongekommen ist« (SdB, 291), nicht passiert. Die Schlange repräsentiert damit jenen dämonischen Rest, die irreduzible Exteriorität des Bösen, die das Sündigen wesentlich zum »nachgeben« (SdB, 292) einer Verführung macht. In einem ersten Interpretationsansatz begreift Ricœur die Schlange quasi als das innere Andere des Menschen (das Lacan später vielleicht »Extimität« genannt hätte). Diese Selbstfremdheit dient gleichermaßen einer unwahrhaftigen Entschuldigung des Menschen: der Projektion der eigenen Begierde auf einen fremden Agenten: »die Schlange hat mich verführt«. Gleichwohl entlarvt der Text diesen Versuch der Ausrede sofort selbst (so wie wohl überhaupt nur ganz selten in der christlichen Tradition das Dämonische der Exkulpation des Menschen dient).

Ricœur ergänzt diesen Ansatz allerdings um den Vorbehalt, dass das Schlangensymbol vermutlich nicht nur auf das innere Andere reduziert werden kann: »Die Schlange ist auch ›draußen‹ und zwar radikal und sogar in mannigfacher Form« (SdB, 294). Ricœur spitzt diesen Gedanken nach und nach zu: Zunächst bedeutet diese Exteriorität der Schlange ihre Vorfindlichkeit, den Umstand, dass das Böse immer schon da ist: in der Sprache, in der Institution, in der Tradition. Der Garten Eden beginnt bereits mit der Schlange darin. Noch radikaler gedacht symbolisiert die Exteriorität der Schlange für Ricœur drittens eine kosmische Struktur des Universums, die dem Menschen und seiner Ethik gegenüber im Grenzwert gänzlich indifferent ist. Die Schlange erbt damit die Funktion der verschie-

9 Die prominenteste Variante dieses Denkens lieferte sicherlich Nietzsches Ausspruch: »Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, daß er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.« F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe 5* (Hg. G. Colli, M. Montinari), Berlin, New York 1988, 98.

denen Chaostiere der älteren Mythen. Damit beschreibe das Schlangensymbol letztlich drei verschiedene Ebenen, es symbolisiere »das Chaos *in* mir, *zwischen* uns und *draußen*« (SdB, 295).

Der Entmythologisierungsverzicht der Schlange markiert für Ricoeur die wichtige Einsicht, 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 Rück-teilnahme, Rück-nachahmung, durch Einwilligung in eine Quelle des Bösen, die der naive Autor des biblischen Berichts als tierische List schildert. Sündigen heißt nachgeben« (SdB, 295 f.). Nachdem Ricoeur anhand des Adamsmythos die Radikalität des Bösen bis hierhin gesteigert und seine irreduzibel *pathische* Qualität mindestens angedeutet hat, warnt er nun, von hier an werde »die Spekulation sehr gefährlich, wenigstens die religiöse Spekulation« – was offenlässt, ob die philosophische Spekulation hier womöglich sicherer vorgehen könne. Worin liegt die Gefahr? Die ethische Problematik der Schuldabweisung wurde bereits angesprochen, aber genauer noch geht es hier Ricoeur um ein damit verknüpftes methodisches Problem, denn hier wagt sich die Spekulation »auf ein Gebiet, das der ihr zustehenden Verifikation, nämlich der Verifikation durch den Geist der Buße, unzugänglich ist; jenseits dessen, was der Glaubende noch bereuen kann, findet die Spekulation keine Stütze« (ebd.). Methodisch gesichert darf das Böse also nur als das *anthropologisch* verarbeitete, und das heißt: als das bereits *bereute* Böse in den Blick kommen. Daher mussten auch bei der Diskussion der Ursymbole der Makel und die Sünde als tendenziell exterioritäre Formen des Bösen durch das menschliche Schuldbewusstsein eingeraht und dialektisch aufgehoben werden. Das Böse kann wohl als Grenzphänomen des menschlichen in den Blick kommen, aber dort, wo es dezidiert zum Unmenschlichen würde (das vom Nicht-Menschlichen nochmal zu unterscheiden wäre), in einer »Satanologie« (SdB, 296) etwa, werden die Grenzen des Denk- und Sagbaren überstrapaziert. Ebenfalls hochinteressant ist dabei der Grund, warum die Personalisierung des Satans scheitern muss: »Denn wenn er jemand wäre, müsste man Fürbitte tun für ihn; was sinnlos ist« (ebd.). Ohne hier weiterzugehen, berührt Ricoeur damit eine in der alten Kirche vieldiskutierte Frage, ob dem Satan vergeben werden könnte – und damit die Frage nach der Verzeihlichkeit des Unver-

zeihlichen: Je nach Ausgang der Diskussion dient der Satan dann zur Stabilisierung des anthropologischen Diskurses, indem durch den Satan dasjenige benannt und gleichsam exkludiert wird, das keinesfalls vergeben werden kann – oder er dient der absurden Steigerung des göttlichen Gnadenwillens: dass sogar *diesem* vergeben werden könne.

Ricœur bricht den Gedanken hier rigoros ab und stellt abschließend fest: »Daher also bleibt der biblische Mythos, trotz Eva und der Schlange, ›adamisch‹, d.h. anthropologisch« (ebd.) – womit die Untersuchung des ›Adamsmythos‹ endet. Man kommt nicht umhin, auf die patriarchale Dimension dieser Feststellung hinzuweisen: Adam – und eben nicht die von der Schlange verführte Eva – steht im Zentrum des biblischen Mythos vom Bösen. Wofür steht die Figur der Eva in diesem Argument? Sie könnte für eine über die Grenzen der Anthropologie hinausführende pathische: im Wortsinn *nachgiebige*, verführte Konzeption des Menschen stehen, der im Verhältnis zum Bösen prinzipiell als der Zweite in den Blick kommt. Es ist methodisch nachvollziehbar, dass Ricœur hier eine spekulative Hypostasierung der Schlange vermeiden möchte. Doch scheint hier die rigorose Adamisierung des Menschen die angekündigte Gefahr eindämmen zu wollen, den Menschen gegenüber dem Bösen ganz radikal als *incapax* zu begreifen und damit das ›Unadamische‹, also das Unmenschliche konstitutiv als *conditio humana* einzuführen.

Der methodische Grund dieser vorzeitigen Schließung hat eine theologische Entsprechungsfigur, die auch in Ricœurs anschließendem Durchgang durch die eschatologischen Symbole der Rechtfertigung bei Paulus deutlich wird: So wie Makel und Sünde in das subjektive Schuldbewusstsein aufgehoben werden, so kann auch das adamisierte Böse der Genesis erst rückwirkend von seiner Überwindung und Rechtfertigung her verstanden werden. Diese eschatologisch ausgerichtete Bewältigungsfigur steht bei Ricœur parallel zu der an verschiedenen Stellen geäußerten protologischen Feststellung: »So ursprünglich die Bosheit sein mag, das Gutsein ist noch viel ursprünglicher. Darum wird es sich zeigen, daß ein Fall-Mythos nur im Zusammenhang mit einem Schöpfungs- und

Unschuld-Mythos möglich ist.«¹⁰ Lediglich notiert sei hier auch die andere Option, umgekehrt die protologische Unschuld erst als rückwirkende Antwort auf die Fall-Erfahrung aufzufassen. Grundlegend wäre dann die Negativität im Anfang.

Ricœurs Behandlung des ›Adamsmythos‹ demonstriert erstens ein ebenso ausgeprägtes Bewusstsein um die irreduzible Alterität des Bösen und die sich daraus ergebende pathische Bestimmung des Menschen wie zweitens ein Bemühen, diese Alterität unter anthropologischen Vorzeichen zu bewältigen. Mit Blick zurück auf die Überlegungen zum unfreien Willen fällt zudem ins Auge, dass der hugenottisch geprägte Ricœur ohne Verweis auf Luther auskommt und vor allem, dass der unfreie Wille nicht in erster Linie wie bei Ricœur ein malologischer, sondern ein *hamartilogischer* Begriff ist. In der *Symbolik des Bösen* wird die Sünde zum symbolischen Durchgangsstadium einer objektivierten Auffassung des Bösen, die letztlich ins subjektive Schuldbewusstsein und in den Begriff vom unfreien Willen aufgehoben wird. Im späteren Essay *Das Böse* steht die Sünde dagegen für eine ethisch-moralische Auffassung des Bösen, die der Erweiterung um die Dimension des Leidens bedarf. Die Untersuchung bis hierhin legt den Eindruck nahe, dass Ricœur beides auch in einen theologisch anspruchsvolleren Sündenbegriff (z. B. vom unfreien Willen, Sündigen heißt nachgeben) hätte integrieren können.

5. Theodizee und Dialektik

Nach seiner Besprechung der mythischen, weisheitlichen, gnostischen und antignostischen Diskursebenen, erweitert Ricœur das Tableau um die klassischen Fragestellungen der Theodizee. Der Vorzug des Modells von Leibniz gegenüber der moralisch hamartilogischen Verkürzung der augustinischen Tradition besteht für Ricœur darin, das Thema um die Dimensionen des Leidens und des Todes erweitert zu haben. (Dass sich diese Einschätzung der Hamartilogie den genannten Vereinseitigungen verdankt, sollte bis hierhin

10 P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, München, Freiburg i. Br. ³2002, 188. Vgl. auch SdB, 181: »Wie radikal auch immer das Böse sein mag, es kann doch nicht so urgründig sein wie das Gute.«

deutlich geworden sein.) Doch kann sich Ricœur dem leibnizschen Optimismus nicht anschließen: »die Anklage des leidenden Gerechten« (DB, 35) muss unerhört und sein Leiden unvergolten bleiben.

Eine entscheidende Umstellung geschieht Ricœur zufolge eigentlich durch Kants Abrechnung mit den ontotheologischen Grundlagen der Theodizee-Frage. Das Problem des Bösen wird konsequent in den Bereich der praktischen Vernunft verschoben. Wie schon bei Augustin verschiebt sich die Aufmerksamkeit weg von der Frage, »woher das Böse kommt, die Frage ist vielmehr, woher es kommt, dass wir es *tun*« (ebd.). Dass der Mensch das Böse tut, beschreibe Kant in der Religionsschrift durch den Verweis auf den *Hang* zum Bösen als *Maxime* des schlechten Freiheitsgebrauchs, dem die (grundsätzlichere) *Anlage* des Menschen zum Guten gegenüberstehe. Doch woher dieser Hang stamme, so stellt Ricœur anerkennend fest, darüber gebe Kant keine Auskunft: »[...] für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne«¹¹. Ricœur bemerkt dazu: »Wie Augustin, und vielleicht wie das mythische Denken, hat Kant den dämonischen Grund der menschlichen Freiheit erkannt« (DB, 38), aber Kant enthalte sich der irrationalen Spekulation jenseits der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens. Die Frage nach dem Ursprung des *erlittenen* Bösen dagegen verliere ihre philosophische Relevanz und seine Linderung werde teleologisch zur Aufgabe. Damit wird die Frage nach dem Bösen umgestellt auf den ethischen Umgang damit, oder wie Ricœur später schreibt: den »Kampf« gegen das Böse. Die Antwort auf die Frage nach der Herkunft ist dann die Frage: »Was ist *gegen* das Böse zu tun?« (DB, 53) Dadurch wird die Frage nicht gelöst, aber sie wird beantwortet und so zur ethischen Aufgabe. Was sich bereits im früheren Text angedeutet hatte, begegnet hier wieder: die anthropologische Bewältigung des Themas. Darauf wird gleich wieder zurückzukommen sein.

Nach einer Besprechung der Dialektik Hegels (mit der wohlbekannten Kritik), beschließt Ricœur seinen Untersuchungsgang der Diskursebenen zum Bösen mit einer Analyse der Lehre Karl Barths

11 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg 2017, 55 (B 47). Zit. bei Ricœur, DB, 38, Anm. 3.

zum Nichtigen, die er als »gebrochene Dialektik«¹² zusammenfasst. Ricœur weist damit auf einen tiefsitzenden Widerspruch in Barths Auseinandersetzung mit dem Bösen hin. Einerseits weist er Barths Verzicht auf systematische Totalität in dieser Frage aus: Kant nicht unähnlich kommt das Böse zuerst unter dem Aspekt seiner Bekämpfung in den Blick, nun aber erstens als das von Gott Bekämpfte und zweitens als das von Gott bereits *Überwundene*. Es ist in seiner aktiv nichtenden Art mehr als bloßer Mangel, aber es hat keine andere ihm eigentümliche »ontologische« Qualität als des von Gott Nichtgewollten, Bekämpften und Besiegten – und zwar: in *Christus* Besiegten. Nach Barth ist es lediglich die Offenbarung dieses Siegs, die noch aussteht. Dieses Ausstehen ist, wie Ricœur bemerkt, eine Folge der göttlichen *permissio*: Gott lässt zwar nicht das Böse zu, aber wohl, dass dessen Überwindung noch nicht offenbar geworden ist – auch wenn sie in Christus faktisch schon vollzogen ist. Andererseits trete neben Barths christologische Beschreibung eine »dialektische«, nach der Gottes Gnadenwahl zwangsläufig eine Schattenseite des Nichtgewählten nach sich zieht: das Nichtige. Hier begründe Barth die Herkunft nun doch wieder im ontotheologischen Theodizee-Schema: Gottes Ja steht in einem notwendigen Bedingungsverhältnis zu seinem Nein. Die Verwerfung als Rückseite des erwählten Handelns Gottes, so Ricœur eröffne nun wieder einen Spekulationsraum über eine dämonische Seite Gottes, den Barth eigentlich schließen wollte. Ricœurs Beobachtung wäre dahingehend noch zu differenzieren, dass die Verwerfung durch Gott in KD II/2 letztlich christologisch zur Selbstverwerfung Gottes wurde: In Christus ist Gott der einzige Verworfenene.¹³

Gleichwohl bleiben jedoch bei Barth zwei ungeklärte Fragen, von denen Ricœur zumindest die erste problematisiert: erstens das dialektische Schema, nach dem Erwählung notwendig (?) Nicht-Erwählung produziert, und zweitens die *permissio* Gottes, durch die das Offenbarsein der Überwindung des Bösen hinausgezögert wird.

12 DB, 45. Da die Besprechung Karl Barths »gebrochener Dialektik« in Ricœurs Durchgang den vorläufigen Höhepunkt zu bilden scheint, ist es verwunderlich, dass sie in Kearneys Analyse vollständig fehlt. Stattdessen lässt Kearney den Argumentationsbogen mit der Kritik an Hegels List der Vernunft enden. Vgl. Kearney, *On the Hermeneutics of Evil*, 203.

13 Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* [=KD]. *Die Lehre von der Versöhnung*, Bd. II/2, Zürich 1953.

Den ersten Punkt kann Barth christologisch zwar einfangen, aber nicht auflösen: Auch wenn Gott in Christus selbst derjenige ist, der das Übel an sich erträgt und überwindet, so bleibt offen, warum Gott diese innere ›Dialektik‹ durchlaufen muss. Der zweite Punkt bleibt meines Erachtens noch offener und es entsteht der Eindruck, dass Barth das Problem von der Gotteslehre und der Christologie auf die Pneumatologie verschiebt: Wenn Gottvater im Sohn das Böse faktisch überwunden hat, scheint Gott – salopp gesprochen – ein PR-Problem zu haben. Diese Schwierigkeit lässt sich auch nicht ekklesiologisch weiterdelegieren, so dass hier primär die Kirche in der Verantwortung stünde, denn es ist die göttliche *permissio*, durch die die messianische Heilsverzögerung auch nach ihrer christologischen Erfüllung nun wieder auf den Plan tritt. Auf diesen Gedanken wird noch zurückzukommen sein.

Ricœurs Durchgang durch die Diskurse zum Bösen kommt hier mit dem immer sorgfältiger umkreisten Eingeständnis der Aporie und bleibenden Rätselhaftigkeit des Themas zu einem Ende. Ricœur beschließt den Essay mit einigen summarischen Bemerkungen zum verantwortlichen Umgang mit diesem Rätsel im Denken, Handeln und Fühlen.

6. Denken, Handeln, Fühlen

1. Ricœurs Evaluation der unterschiedlichen Diskursebenen schlägt den Bogen zurück zur eingangs aufgestellten These, das Böse als Herausforderung für das Denken aufzufassen, das dadurch zu einer fortschreitenden Verfeinerung provoziert wird. Dabei unterscheidet Ricœur – ohne weiter auszuführen – das *Rätsel* als die mit der Klage einsetzende Anfangs- und die *Aporie* als durch das Denken selbst hervorgebrachte Abschlusschwierigkeit des Bösen. Die denkerische Aporie wird von Ricœur nun ins Register des Handelns und Fühlens überführt, nicht um dort gelöst, wohl aber beantwortet zu werden. Diese doppelte Responsivität ist ebenso weiterführend wie fraglich. Die Herausforderung des Bösen zwingt in zweifacher Weise zur Antwort: Der Logos antwortet auf das Rätsel des Bösen, Ethos und Pathos wiederum auf die durch den Logos angereicherte Aporie. Einerseits ist daran erhellend, den Logos selbst als Problem zu begreifen, auf das Ethos und Pathos zu reagieren gezwungen sind. Weder wird

der Logos mit dem Bösen bereits fertig, noch werden die Weisen des Handelns und Fühlens abschließend wieder ins Denken integriert. Andererseits fragt sich, wie sich der Antwortprimat des Logos begründet bzw. warum es die logische Aporie und nicht das Rätsel des Bösen selbst sein sollte, auf die Ethos und Pathos antworten. Ricœur bleibt hier zwar sehr knapp, scheint aber doch den philosophisch erzielten Fortschritt im Durchgang durch die verschiedenen Diskurse gewissermaßen als Filter oder als Standard einführen zu wollen. Was damit verdeckt bleibt, ist die Möglichkeit eines in den Aporien des Handelns und Fühlens begründeten Denkens. Oder anders gefasst: Das Denken des Bösen und also auch die Reflexion seiner geschichtlichen Diskurse müsste von Anfang an reflektieren, dass es selbst bereits verspätete Antwort auf Herausforderungen ist, die sich im handelnden Umgang und Erleiden des Bösen stellen. Manche ›Spekulation‹, die Ricœur analysierte, könnte dann beispielsweise als nachträgliche Reflexion gläubiger Erfahrung in den Blick kommen. Dieser Erkenntnisfortschritt stünde dann allerdings in eigenartigem Widerspruch zu Ricœurs eigenem Fortschrittsnarrativ.

2. Im Abschnitt zum handelnden Umgang mit dem Bösen verweist Ricœur vor allem auf Kant, spitzt dies nun polemologisch zu: »Für das Handeln ist das Böse zuerst einmal all das, was nicht sein darf, sondern bekämpft werden muss« (DB, 53). Die von Kant her gewonnene *Aufgabe*, zu der das Böse im Bereich des Ethos wird, ist bei Ricœur zum »praktischen Kampf[] gegen das Böse« (DB, 54) gesteigert. Die Kampfmetapher allerdings wird in Ricœurs Text noch nicht mit Kant, sondern erst später mit Barth eingeführt. Unreflektiert bleibt bei Ricœur dabei deshalb die gewichtige Verschiebung, dass bei Barth primär *Gott* der Bekämpfer des Bösen war und nur so auch der Mensch als *Mitkämpfer* in Betracht kommt. Ausgehend von Barth wäre also erstens zwischen Gott als Kämpfer und dem Menschen als Mitkämpfer und zweitens zwischen dem Menschen als Kämpfer und dem Menschen als Mitkämpfer zu differenzieren. Im Ricœurs abschließender ethischer Reflexion spielen diese Überlegungen – und überhaupt der Gottesgedanke – allerdings keine Rolle mehr. Auf diese Weise rüstet Ricœurs Text (ohne Intention des Au-

tors?) Kant mit Barth auf,¹⁴ ohne dabei allerdings die dort geleisteten Differenzierungen in sein Ergebnis mitaufzunehmen: Mehr noch: Kampf gegen das Böse *statt* Klage an Gott wird gefordert. Gleichwohl fügt Ricœur gleich hinzu, dass die ethische Antwort auf das Böse so notwendig wie unzureichend für die leidenden Gerechten ist: Die »emotionale Antwort« (DB, 55) muss deshalb eine eigene Reflexion erfahren.

3. Mit Gefühl und Emotion kommt nun die pathische Dimension der Anthropologie ins Spiel, wobei das in Ricœurs Text mit der spirituellen Bewältigung des Bösen quasi identifiziert wird. Allerdings wird dabei der Widerfahrnischarakter des Bösen, das ›Ausgesetztsein‹ des Menschen nicht nochmal eigens bedacht, sondern Ricœur setzt bei der emotionalen Bewältigung des Bösen ein: mit der »Trauerarbeit«¹⁵. Der Pfad, den Ricœur dazu in mehreren Schritten vorschlägt, möchte er lediglich als Möglichkeit ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit verstanden wissen. Gleichzeitig folgen die von Ricœur vorgeschlagenen Schritte emotionaler Bewältigung erneut einer impliziten Teleologie, am Gedanken Freuds orientiert, die ein »schrittweises Loslassen« (ebd.) anvisiert. Der stufenförmige Fortschritt der Trauerarbeit reagiert jeweils nicht direkt auf das Rätsel des Bösen selbst, sondern auf die zuvor gewonnene Stufenfolge intellektueller Aporien.

Zunächst macht Ricœur das Unwissen über die Herkunft des Bösen für die Trauerarbeit fruchtbar. Es ist anzuerkennen, dass man den Grund für das eigene Leiden nicht kennt und dass es seine Ursache nicht in irgendeinem Verschulden hat. Das Scheitern der Vergeltungstheorien führe dann zum Eingeständnis: »Ich weiß nicht warum; es geschieht einfach so; es gibt halt Zufall auf der Welt« (ebd., 57). Erst dann kann angesichts des ungerechten Leidens aus der (Selbst-)Anklage die genuine Klage werden, die den zweiten Schritt darstellt.

14 Auch Kant selbst käme hier als Referenz wohl eher nicht in Frage, ist es in der Religionsschrift doch primär der »Kampf des guten Prinzips mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen« (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 73, B67, übrigens in bemerkenswerter Parallele zu Luthers berühmten Bild des unfreien Willens vom Menschen als Reittier zwischen Gott und dem Teufel).

15 DB, 56, Hervorhebung RN.

Die Anklage an Gott findet nach Ricœur innerhalb der Bundesbeziehung statt, innerhalb derer das Leiden auf die *permissio* Gottes zurückgeführt wird. Im Blick auf die ausbleibende Erfüllung des göttlichen Heilsversprechens ist ihr Ausdruck ein: ›Wie lange noch, Herr?‹ Ricœur notiert hier nochmal, dass auch Barths Theodizee nicht auf den »Notbehelf« (DB, 58) des *permissio*-Gedankens verzichten kann. Angesichts der in Christus vollzogenen Überwindung des Bösen stellt sich verschärft die Frage nach der vollständigen Offenbarung dieses Sieges.

Das dritte Stadium der spirituellen Trauerarbeit ist für Ricœur dann erreicht, wenn der Glaube an Gott vom Bedürfnis unterschieden wird, das eigene Leiden erklären zu wollen. Der Glaube an Gott gewinnt dann die Gestalt eines ›Trotzdem‹. Auf diese Weise kann die ethische Einsicht in die Notwendigkeit des Konflikts mit dem Bösen emotional integriert werden und gleichzeitig wird der Gottesgedanke von der malologischen Spekulation entlastet.

Diese Geste kommt zu einem Ziel auf einem Weg, auf den »sich einige Weise einsam« (DB, 59) gewagt haben: dem grundlosen Glauben an Gott, den Ricœur am Ende des Hiob-Buches und in der Theologie des Kreuzes präfiguriert sieht. Ricœur schreibt dazu: »Der Horizont, auf den sich diese Weisheit hinbewegt, scheint mir ein Verzicht auf den Wunsch selbst zu sein, der, wenn er verletzt wird, die Klage provoziert: Verzicht auf den Wunsch, für seine Tugenden belohnt zu werden, Verzicht auf das Verlangen, vom Leiden verschont zu bleiben, Verzicht auf die infantile Komponente des Wunsches nach Unsterblichkeit« (DB, 60). Folgerichtig sieht Ricœur gerade im Dialog mit der buddhistischen Tradition das Potential diesen Weg weiter zu erkunden. In Übereinstimmung mit dem asketischen Ideal des Weisen erscheint das Begehren als eigentlicher Grund für das Leiden und folglich der ›Verzicht‹ als Lösung. Für die Religion bedeutet diese Einsicht, Gott ohne Grund zu lieben und damit »völlig aus dem Kreislauf der Vergeltung herauszutreten, in dem die Klage noch gefangen ist, solange sich das Opfer über sein ungerechtes Los beklagt« (ebd.). Dieser weisheitliche Ausblick dürfe allerdings nicht gegen die ethische Dimension des Kampfes gegen das Böse ausgespielt werden, sondern richte sich, gewissermaßen eschatologisch: auf das »Rätsel des wahren Leidens, nicht reduzierbaren Leidens«, dass offenbar werde, »wenn die Gewalt einmal überwunden sein wird« (DB, 61).

Ricœur's dichte Formulierungen sind interpretierbar vor dem Hintergrund seiner impliziten Teleologie: Das erste Problem war die Entmoralisierung des Bösen, indem man das ungerechte Leiden aus jedem hamartiologischen Erklärungszusammenhang befreit und damit zum eigentlichen Rätsel des Bösen macht. Die Sünde erscheint damit primär als theologisches Rationalisierungssymbol, weniger selbst als Rätsel. Das zweite Problem besteht darin, dass die damit in den Blick kommende Klage über das ungerechte Leid den Spuren des hamartiologischen, also rationalisierenden Denkens verhaftet bleibt: Wer klagt, meint offenbar, er habe anderes verdient oder ihm sei anderes verheißen gewesen. Darin äußert sich immer noch das Begehren, das der ursprüngliche Auslöser für den hamartiologischen Diskurs war. Ricœur macht zum Beispiel deutlich, dass die Klage ihren Ort vor allem im Bund hat. Es kommt zur Enttäuschung, weil anderes in Aussicht gestellt war. Immunisiert sich der Weise erst gegen diese Enttäuschung, indem er das Begehren sein lässt (wie auch immer), so bleibt nach dieser doppelten Reduktionsbewegung das »nicht reduzierbare Leiden« zurück (bzw. es wird offenbar), das sich nicht länger der Ethik als Aufgabe zur Bekämpfung anbietet. Was damit schließlich gemeint ist, bleibt unklar. Ricœur scheint damit u.a. auf die eigene Sterblichkeit anzuspüren, die es schlicht anzunehmen gelte. So verweist er darauf, dass Barth diese Sterblichkeit vom aggressiven Nichtigen unterscheidet. Was Ricœur dabei allerdings unterschlägt, ist die Tatsache, dass Barth – wie auch die spätere theologische Ganztodtheorie – Sterblichkeit und Endlichkeit des Menschen gar nicht als Thema des ›Bösen‹, sondern schlicht als Bestimmungsmerkmal von Geschöpflichkeit auffasst. Die etwas triviale Einsicht eines schöpfungstheologischen *memento mori* als Telos der Beschäftigung mit dem Bösen? Ricœur's Text bleibt am Ende rätselhaft.

7. Theologische Reflexion

Im Licht der bisherigen Untersuchung erscheinen beide gerade genannten Reduktionen vorschnell. Weder die Trennung von Glaube und Klage, noch die von Klage und Sünde sind theologisch sinnvoll. Erstens ereignet sich Glaube *nicht* grundlos, sondern aufgrund von Verheißung. Klage angesichts von ausbleibendem, verheißenem Heil

steht daher nicht zum Glauben im Widerspruch. Wenn dem so ist, dann ist ein Heraustreten aus dem »Kreislauf der Vergeltung«, in dem Ricœur auch die Klage des leidenden Gerechten immer noch gefangen sieht, weder möglich noch wünschenswert.

Zweitens lassen sich, wie schon beschrieben, Sünde und Leiden nicht in dieser Weise trennen. Ricœur sieht zwar, dass die theologischen Konzeptionalisierungen von Sünde nicht nur ein Handeln beschreiben, sondern auch Widerfahrnischarakter aufweisen – bis dahin, dass einem das eigene Handeln widerfährt –, doch zwingt Ricœurs Interesse an einer durchgehenden Anthropologisierung der Sünde durch Einschreibung ins schuldbewusste Gewissen letztlich dazu, die Rede von Sünde ins moralische Register zu verschieben. Was Ricœur dadurch entgeht, ist die Möglichkeit, einige der von ihm als ›Leiden‹ diskutierten Phänomene hamartiologisch zu beschreiben – und umgekehrt Phänomene der Sünde als Leiden in den Blick zu nehmen.

Erwähnt werden muss noch Ricœurs später Versuch einer Wiedergewinnung des Gewissensbegriffs diesseits der Moral bzw. »Jenseits von Gut und Böse«¹⁶. In Aufnahme von Hegel, Nietzsche und Heidegger distanziert sich Ricœur zunächst von der moralisierenden Identifikation des Gewissens mit dem bereits schlechten Gewissen. Mit Heideggers Daseinsverständnis verweist Ricœur dagegen auf die ontologische Qualität des Gewissens als Konstitutionsbedingung von Selbstheit – und zwar im Zeichen der Dialektik von Selbstheit und Alterität: Im Gewissen widerfährt sich das Selbst als Anderer (und das nicht erst als moralisches Über-Ich). In kritischer Absetzung von Heidegger zeigt Ricœur aber nun im Gegenzug, wie dieser das Gewissen auf die Ontologie reduziert und gegen die Ethik immunisiert. Ricœur übernimmt Heideggers daseinsanalytische Perspektive auf das Gewissen, öffnet sie aber mit Bezug auf Levinas erneut für die ethische Dimension: Im Gewissen wird eine *Aufforderung* zum guten Leben vernehmbar, die sich zunächst im imperativen Verbot zeigen kann, bspw. ›Du sollst nicht töten‹. Sodann

16 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München ²2005, 418. Vgl. ausführlicher zur Thematik des Gewissens bei Ricœur: P. Stoellger, *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: I. U. Dalferth, P. Stoellger (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316, hier: 295–299.

entspricht der Aufforderung im Gewissen dann aber auch die *Überzeugung* in ihrer passiven Genese: »Hier stehe ich! *Ich kann nicht anders!*«¹⁷ Dieses Nichtanderskönnen verweist auf die passiv widerfahrene Aufforderung im Gewissen. Die Überzeugung ist also keine deliberativ zustande gekommene Bewusstseinshaltung, sondern sie wird zum *Zeugnis* angesichts der Aufforderung.

Gegenüber dem früheren Text wird hier strukturell einiges gewonnen, gerade hinsichtlich der Bedeutung von Alterität und Passivität für das Subjekt.¹⁸ Gleichzeitig wird das im Gewissen sichtbare »Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit« primär auf das gute Zusammenleben bezogen. Dabei böte sich gerade die hier angedeutete alteritäre Subjektstruktur für eine erneute Thematisierung des Bösen und vor allem der Sünde an, z. B. wie im früheren Werk: Subjektsein als Nachgeben oder Verführtwerden. Eine nichtmoralische Hamartiologie hätte Ricœur ermöglicht, an dieser Stelle den Ausdruck »Hier stehe ich! Ich kann nicht anders« nicht nur als Ausdruck des Gewissens, sondern auch als Bezeugung der eigenen Sündhaftigkeit in einer Weise zu interpretieren, dass deren Widerfahrnischarakter und damit die passive Dimension der Sünde sichtbar wird.

8. Sünde als Macht und als Untat

Die abgründige Gemeinsamkeit von Tadel und Klage, begangenem und erlittenem Übel, auf die, wie oben erwähnt, Ricœur hinweist, ereignet sich in theologischer Perspektive nicht nur im Bösen, sondern bereits in der Sünde. Eberhard Jüngel, einer der evangelischen Gesprächspartner Ricœurs,¹⁹ hat den Menschen daher zugleich als »Täter und Knecht der Sünde«²⁰ beschrieben. Auf der einen Seite gilt mit Jüngel: »Das Sein der Sünde ist ein Akt, eine Tat, genauer:

17 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 422.

18 Andreas Hunziker ist insofern darin Recht zu geben, dass die Kritik an Ricœurs »zu wenig radikalem Begriff von Alterität« nicht zu leichtfertig ausfallen sollte. Vgl. A. Hunziker, »Der fähige Mensch« und »das mehr als Mögliche«, in: Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, 194–211, hier: 210.

19 Vgl. P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974.

20 Jüngel, *Evangelium von der Rechtfertigung*, 97.

eine Untat. Taten und Untaten haben einen *Täter*.«²¹ Hier liegt die Verantwortlichkeit und so auch die Schuld des Sünders begründet. Nach Jüngel ist diese Feststellung wichtig, damit die theologische Rede von der Macht der Sünde nicht zu einem »Sünden-Mythos« oder einer »Sünden-Spekulation«²² wird. Ähnlich wie bei Ricœur ist die Sündenkatégorie hier eine anthropologische. Dem »Sünde-Tun« stellt Jüngel nun allerdings das »Sünder-Sein« gegenüber: Das Sein des Menschen befindet sich unter der Macht der Sünde, der der Mensch unterworfen ist. In diesem Zusammenhang wird der Mensch auch Opfer der Sünde, jedoch nicht erst Opfer der Sünde des Anderen, sondern bereits der eigenen Sünde. Die Sünde als Macht steht daher äquivalent zur Erbsünde bzw. Wurzelsünde. Ricœur reflektiert diesen Aspekt zwar in seiner Auseinandersetzung mit Augustin, versteht ihn allerdings moralisierend, während für Jüngel die Ausweitung von der Tat- auf die Machtdimension gerade zur Entmoralisierung und damit zur Retheologisierung des Sündenbegriffs führt.²³

Gegenüber dem Erbsündengedanken Augustins favorisiert Jüngel den Begriff der Wurzelsünde, des *peccatum radicale*. Damit trägt Jüngel der Kritik Rechnung, dass für die »ererbte« Sünde keine schuldhaftige Verantwortlichkeit angenommen werden könne. Die theologische Intention des Erbsündengedankens sei in der Formulierung *peccatum radicale* besser ausgedrückt: als Wurzel aller Tatsünden. Dieses grundsätzlichere Sündersein als menschliche Verfassung ist der primäre Sinn der theologischen Rede von der Sünde. Den engen hamartiologischen Zusammenhang von Sein und Tun diskutiert Jüngel mit Verweis auf eine Formulierung Karl Barths, der die Sünde als »*Lebenstat* im Ganzen«²⁴ bezeichnet. Die Sünde wird bei Barth als ein Tun beschrieben, das jedoch das Sein des Menschen in ursprünglicher Weise bestimmt: »Der Mensch ist, was er tut. Und er tut, was er ist.«²⁵ Jüngel sieht die in dieser Formulierung kommende Symmetrie zwar kritisch: »Der Mensch *tut* zwar, was er *ist*. Er ist aber – laut des Evangeliums von der Rechtfertigung

21 Ebd.

22 Ebd., 98.

23 Vgl. ebd., 99.

24 KD IV/1, 556.

25 KD IV/1, 548.

des Sünders – keineswegs nur und immer, was er tut.«²⁶ Für die Sünde als ursprüngliche Lebenstat kann Jüngel Barths Formulierung aber immerhin akzeptieren: »daß die Sünde als eine *ursprüngliche Lebenstat* zu begreifen ist, die den Menschen ganz und gar zum Sünder macht, ist eine akzeptable Auskunft.«²⁷ Jüngel ist zwar in noch einmal verschärfter Weise aufmerksam für die Passivitätsdimension der Sünde, indem er sie als Macht beschreiben kann, deren Knecht der Mensch ist. Dieser Beschreibungsgewinn wird allerdings wieder zurücktransferiert in einen umfassenderen Handlungsprimat – sonst drohen ›Mythos‹ und ›Spekulation‹.

Den Hintergrund für diese Problematik bildet die Frage, ob der Mensch unter dem Zwang steht, sündigen zu müssen – oder ob er im Blick auf seine Sünde frei ist. Damit unmittelbar verbunden ist die Frage, ob der Mensch für seine Sünde schuldhaft verantwortlich gemacht werden kann. Jüngel antwortet hier »ausgesprochen dialektisch oder gar paradox [...] – ausnahmsweise! – Ja und Nein.«²⁸ Mit Kant unterstreicht Jüngel zunächst, das dem Menschen nur zugerechnet werden kann, wofür er in Freiheit verantwortlich ist. Der von Gott geschaffene Mensch ist im Glauben frei von der Sünde und in dieser Freiheit wäre er frei, nicht zu sündigen. Gleichzeitig betont Jüngel, dass der Mensch unter der Macht der Sünde gerade *nicht* frei ist, nicht zu sündigen. Er ist Opfer seiner eigenen Untat und sündigt zwangsläufig.

Jüngel ›löst‹ diesen scheinbaren Widerspruch über die Differenz von Glaube und Unglaube: Wo der gläubige Mensch frei von der Sünde ist, da ist der ungläubige Mensch in ihr gefangen und perpetuiert den Teufelskreis, innerhalb dessen er weiterhin ihr Opfer bleibt. Gut reformatorisch markieren damit Glaube als Beziehung zu Gott und dementsprechend Unglaube als »Drang in die Beziehungs- und Verhältnislosigkeit«²⁹ den Unterschied zwischen Sünde und Nicht-Sünde. Nur: Damit löst Jüngel nicht das Problem, sondern er verschiebt es allenfalls. Denn es stellt sich dann erneut die Freiheitsfrage, ob der Mensch in freier Verantwortlichkeit glauben oder nicht glauben könne. In reformatorischer Perspektive muss hier auch für Jüngel das Problem bleiben, dass aus rechtfertigungstheologischen

26 Jüngel, *Evangelium von der Rechtfertigung*, 108.

27 Ebd.

28 Ebd., 110.

29 Ebd., 112.

Gründen der Mensch nicht von sich aus frei für den Glauben ist, er aus hamartiologischen (?) bzw. moraltheologischen Gründen der Sünde gegenüber aber grundsätzlich frei bleiben muss.

Möglicherweise ist Jüngels Theologie hier mit den Grenzen einer anthropologischen Grundfigur konfrontiert, die – bei aller Aufmerksamkeit für ihre Probleme – auch das Werk Ricoeurs durchzieht: der *homo capax*, der fähige Mensch.³⁰ Ein Beispiel dafür sind die angedeuteten kantianischen Intuitionen, die sowohl bei Jüngel als auch bei Ricoeur immer wieder erkenntnisleitend sind: für die Frage nach dem Bösen und der Schuld, dass der Mensch nur verantwortlich für das sein (und gemacht werden) könne, was er aus freien Stücken *getan*, nicht jedoch *erlitten* habe. Ganz dementsprechend ist die klassische reformatorische Hauptsünde – auch bei Jüngel – der *Hochmut* des Menschen, der selbst Gott sein will. Der Mensch wird dort aktiv, wo er passiv sein müsste. Er misst sich dort eine Kapazität zu, wo er sich als *incapax* erkennen müsste. Auf diese Weise kann die reformatorische Theologie den sündigen Menschen immer noch im Schema der Tat begreifen: auch die radikale Sünde ist letztlich ›ursprüngliche Lebenstat‹. Der Mensch ist schuldig für das, was er getan hat. Das rechtfertigungstheologisch negierte Schema des fähigen Menschen kehrt in der Form der Gegenbesetzung hamartiologisch wieder. Die Passivität der Sünde kommt bei Jüngel in den Blick, wird aber letztlich in ein Tatschema reintegriert, um der kantianischen Forderung entsprechen zu können, dass der Mensch nur für seine Taten verantwortlich gemacht werden könne. Die Möglichkeit einer *radikal* passiven Sünde bleibt damit verstellt, bzw. in Bereich mythischer Spekulation verwiesen. Sie kann hier nur abschließend angedeutet werden.

Den Charakter der Sünde als *Untat* verdeutlicht vielleicht keine Sünde besser als die *Akedie*, gemeinhin übersetzt als Trägheit und Überdruß (wörtl.: Sorglosigkeit). Ursprünglich verstanden als spirituelle Unlust bzw. Vernachlässigung monastischer Pflichten, wurden später auch Verbindungen zur *tristitia* und zur Melancholie gezogen. Im Kontext des anachoretischen Frühmönchtums beschrieb Evagrius Ponticus die *Akedie* als ›Mittagsdämon‹, der den Mönch überfällt und in ihm einen Affekt des Widerwillens und der Unlust auslöst.

30 Vgl. J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricoeurs*, Berlin 2009, 142; Hunziker, *Der fähige Mensch*.

Entgegen den späteren moralisierenden Identifizierungen der Ake-
die mit Trägheit und Taurigkeit, ist allerdings festzuhalten, dass
ihr eigentlicher Kern die Abwesenheit bzw. der Kollaps der Sorge
(*kedós*) um jemanden (Gott, Nächster) ist. Im Register der Affektivität
und des Pathos ist die *Akedie* der gravierende Mangel desselben.
Philipp Stoellger nennt sie treffend ein »leeres Leid bis zur Leidens-
unfähigkeit«³¹. In der *Akedie* versammeln sich Entdifferenzierung,
Erfahrungsunfähigkeit und damit Welt- und Gottverlust – weshalb
sie Stoellger auch als »Maximalsünde« bezeichnen kann: als Kollaps
der Beziehung zu Gott und Mensch. Es wäre weiterer Überlegun-
gen wert, warum unter den klassischen Kardinalsünden nicht die
Akedie, sondern der Hochmut zur protestantischen Ursünde wurde:
das Bild des prometheischen Gottesstürmers. Selbsteifikation statt
radikaler Entdeifikation. Deutlich dürfte sein, dass die protestanti-
sche Theologie mit ihrer Betonung der Passivität des Menschen
umgekehrt einen *deus capax* bewahrt, weswegen der *homo capax* zur
Hauptsünde werden musste. Doch wenn theologisch der Unglaube
das Wesen der Sünde ausdrückt, stünde der akedische Erfahrungs-
verlust dem womöglich näher – gerade in Zeiten verbreiteter religiö-
ser Indifferenz – als atheistisch-humanistische Selbstüberhöhung.

»Das Wort ›Untat‹ muß hier in seiner präzisen Bedeutung ge-
braucht werden«³², bemerkt Jürgen Werner. Anders als bei Jüngel,
für den die Untat auch nur Tat ist, ist die *Akedie* gerade kein
Handeln, eher dessen Ausbleiben. Doch im Ausdruck ›Untat‹ wird
noch etwas anderes sichtbar, weder Tat (Jüngel) noch Unterlassen
(Werner), ähnlich wie der ›Unmensch‹ weder einfach Mensch noch
schlicht Nicht-Mensch (z. B. Tier) ist. Nach Kant sind das positive
Urteil (Tat) und das negative Urteil (Nicht-Tat) vom sogenannten
›unendlichen Urteil‹ zu unterscheiden, das weder Affirmation noch
Negation eines Prädikats, sondern Affirmation eines Nichtprädikats
ausdrückt.³³ Als Untat wäre die *Akedie* demnach nicht einfach das
Ausbleiben von etwas, sondern die Positivierung einer Negation.

31 P. Stoellger, *Im Zirkel von Schuld und Sühne. Die Unsichtbarkeit der Schuld als Problem »bildgebender Verfahren«*, in: *Rechtsanalyse als Kulturforschung II* (Schriftenreihe des Käte Hamburger Kollegs »Recht als Kultur« 9), Frankfurt/M. 2015, 395–426, hier: 404.

32 J. Werner, *Die sieben Todsünden. Einblicke in die Abgründe menschlicher Leidenschaft*, Stuttgart 1999, 195.

33 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, B 97 f.

Unbeantwortet bleibt die Frage nach der schuldhaften Verantwortlichkeit. »Niemand würde einen Kranken als *der Depression schuldig* befinden«³⁴, meint Stoellger. Das trifft mit Sicherheit zu. Doch dass sich depressive Menschen schuldig machen, oder jedenfalls häufig ein hohes Schuldbewusstsein aufweisen sowie das Bedürfnis, sich zu entschuldigen, das dürfte wohl auch richtig sein. Das heikle Problem, das damit angesprochen ist, ist die Frage, ob mit Kant tatsächlich nur dort von Schuld gesprochen werden kann, wo freies Entscheiden und Handeln vorliegt. In der Philosophie wurde das verschiedentlich problematisiert.³⁵ Eine hamartiologische Aufmerksamkeit für die radikale Passivität der Sünde könnte die Frage auch für die Theologie erneut virulent machen.

34 Stoellger, *Im Zirkel von Schuld und Sühne*, 405.

35 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 196: »Was habe ich gemacht, daß ich von vornherein Schuldner bin?« Vgl. auch S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst. Vorworte. Gesammelte Werke 11/12*, Düsseldorf, Köln 1965.

