

## II.C.6. „Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Hans Werner Bartsch (Hg.), *Entmythologisierung und existentielle Interpretation*. Akten eines Kolloquiums des Centro internazionale di Studi Umanistici. Rom 1961 (Kerygma und Mythos, VI-1), Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich Evangelischer Verlag, 1963, S. 44-68.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Herméneutique des symboles et réflexion philosophique“, in: *Archivio di Filosofia: Il Problema de la demitizzazione*. Atti del Convegno, Roma 1961, S. 51-73 (I.A.135.); der Edition des französischen Originaltexts folgt eine Diskussion, ebd., S. 291-297. Die Diskussion wurde nicht ins Deutsche übertragen. Der Text des Vortrags (ohne die Diskussion) wurde von Ricœur auch in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, S. 283-310, unter dem Titel „Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)“ übernommen.

Die römische Ziffer dient der Unterscheidung von einem anderen Text gleichen Titels, der ursprünglich unter dem Titel „Herméneutique et réflexion“ (I.A.145.) ein Jahr später in derselben Zeitschrift erschienen war: „Herméneutique et réflexion“, in: *Archivio di Filosofia 32/1-2 (1962): Demitizzazione e immagine*. Atti del Colloquio internazionale, Roma 1962. Dieser zweite Aufsatz erschien in *Le conflit des interprétations* dann unter dem Titel „Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (II)“, ebd., S. 311-329.

Beide Aufsätze sind in der zweiten Teilübersetzung von *Le conflit des interprétations* erschienen: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München, Kösel, 1974 (I.C.7.); die Übersetzung von I.A.135., die dort unter dem Titel „Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I)“ erschien, ist mit der Übersetzung, die 1963 unter dem Titel „Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken“ in *Entmythologisierung und existentielle Interpretation* veröffentlicht wurde, nicht identisch.

In *Entmythologisierung und existentielle Interpretation* wurde der Text von Dr. Franz Theunis aus dem Französischen übersetzt.

Dieser Aufsatz ist der erste Vortrag, den Ricœur im Rahmen der jährlich von Enrico Castelli organisierten Kolloquien gehalten hat (zu diesen Kolloquien und die Rolle von Ricœur dabei s. auch die Notiz zu II.C.14.). An diesem ersten

Kolloquium beteiligten sich u.a. der evangelische Theologe Rudolf Bultmann (1884-1976), der 1941 in seinem Vortrag „Neues Testament und Mythologie“ das Programm der Entmythologisierung formuliert hatte und nach der Einleitung des Gastgebers den Eröffnungsvortrag hielt, der ungarische Religionshistoriker Karl Kerényi (1897-1973), der katholische Theologe indischer Abstammung Raymun Panikkar (1918-2010), sowie die deutschen Philosophen Hans Georg Gadamer (1900-2003) und Wilhelm Anz (1904-1994).

In der Buchfassung (und zwar sowohl in der französischen wie auch in der deutschen Veröffentlichung) strich Ricœur die erste Fußnote. Sie verortet den ursprünglichen Aufsatz an der Schnittstelle zwischen dem auf Französisch 1960 erschienenen Band 2/2 der *Philosophie des Willens, Die Symbolik des Bösen* (I.A.7. = I.C.4.) und dem von Ricœur nie verfassten dritten Teilband von *Finitude et culpabilité* (so der französische Titel des zweiten Bandes der *Philosophie des Willens*, die ursprünglich auf drei Bände angelegt war). Der deutsche Titel *Phänomenologie der Schuld* (I.C.3. und I.C.4.) (anstatt von „Endlichkeit und Schuld“) verfälscht die systematische Absicht Ricœurs, der im zweiten Band der *Philosophie des Willens* gerade keine klassische phänomenologische Beschreibung der Schuld erfahrung liefern wollte, sondern einen Dreischritt geplant hatte: Der erste Teilband *Die Fehlbarkeit des Menschen (Philosophie des Willens 2/1)* bietet eine Reflexionsphilosophie kantianisierenden Zuschnittes (I.A.6. = I.C.3.); der zweite Teilband, *Die Symbolik des Bösen (Philosophie des Willens 2/2)* entfaltet eine symbolhermeneutische Analyse der Schuld erfahrung (I.A.7. = I.C.4.). Der dritte Teilband hätte die berühmte programmatische Formel „Das Symbol gibt zu denken“ („Le symbole donne à penser“), mit der der Band 2/2 schließt, entwickeln sollen, indem er den Weg von der Hermeneutik zum notwendig aporetischen spekulativen Denken vollzogen hätte. Warum Ricœur diesen Band wie auch den dritten Band der *Philosophie des Willens*, der eine „Poetik des Willens“ hätte entwickeln sollen, nie geschrieben hat, ist eine Frage, die von der Forschung bis jetzt nicht abschließend geklärt wurde.

In diesem Zusammenhang kommt dem Aufsatz „Hermeneutik der Symbole und philosophisches Denken“ eine besondere Bedeutung zu: er bietet in den Abschnitten II bis V eine gedrängte Skizze des geplanten dritten Teilbandes, wie er Ricœur nach der Beendigung des zweiten Teilbandes vorschwebte. In dem Nachdruck in *Le conflit des interprétations* wird diese Funktion durch das Streichen der Fußnote verschleiert. In Folge von Ricœurs Übergang von einer Philosophie des Willens zu einer Philosophie der Handlung und von einer Hermeneutik der Symbole zu einer Hermeneutik des Textes ist 1969 die

Entscheidung, *Die Philosophie des Willens* nicht fortzuführen, endgültig, und das Streichen der Fußnote somit verständlich.

## HERMENEUTIK DER SYMBOLE UND PHILOSOPHISCHES DENKEN

*Paul Ricoeur, Sorbonne*

Der vorliegende Versuch hat die Absicht, eine allgemeine Theorie des Symbols zu skizzieren unter Bezugnahme auf ein bestimmtes Symbol oder eher auf einen bestimmten Symbolkomplex: n. die Symbolik des Bösen<sup>1</sup>.

Das Anliegen, das die ganze Darstellung bestimmt, ist dieses: wie kann ein Denken, das zu der umfassenden Problematik des Symbolismus und zu der *Offenbarungsmacht* des Symbols vorgestoßen ist, sich weiter im Sinne jener Rationalität und jener Strenge entwickeln, welche die Philosophie von ihrem Anfang an ausgezeichnet haben? Kurz, wie läßt sich das philosophische Denken in die Hermeneutik der Symbole einfügen?

Ich werde zunächst einiges über die Frage selbst sagen.

Die Besinnung auf die Symbole stellt sich an einem gewissen Punkt des Denkens ein, indem sie einer bestimmten Situation der Philosophie — und vielleicht gar der modernen Kultur — entspricht. Diese Zuflucht zum Archaischen, zum Nächtlichen und zum Traumhaften (Onirischen), die zugleich das Betreten des Geburtsortes der Sprache bedeutet, ist ein Versuch, das schwierige Problem des Ansatzpunktes der Philosophie zu umgehen.

Man kennt ja das ermattende Zurückweichen des Denkens, das auf der Suche nach der Wahrheit ist, und dasjenige, radikaler noch, der Ergründung eines letzten Ansatzpunktes, der womöglich mit der ersten Wahrheit gar nicht identisch sein könnte.

Um zu der Problematik, die uns jetzt beschäftigen wird, zu gelangen, muß man vielleicht die Enttäuschung, die sich mit dem Gedanken einer voraussetzungslosen Philosophie verbindet, gekannt haben. Eine Besinnung auf die Symbole geht, im Gegensatz zu den Ansatzpunktphilosophien, von der Tatsache des Wortes und vom immer schon gegebenen Sinne aus; sie geht aus vom Worte, das schon gesprochen worden ist und in dem alles schon in irgendeiner Weise gesagt ist; sie will ein Denken sein, das nicht ohne Voraussetzungen, sondern gerade in und mit seinen Voraussetzungen ist. Nicht der Anfang, sondern das inmitten der Sprache und von der Mitte der Sprache aus sich Erinnern ist für sie die erste Aufgabe.

Aber wenn wir die Problematik des Symbols dem kartesischen und husserlschen Suchen eines Ansatzpunktes gegenüberstellen, so verknüpfen

---

<sup>1</sup> Der erste Teil dieser Abhandlung legt die methodologischen Implikationen von „*Finitude et Culpabilité*“, Bd. II, „*La Symbolique du Mal*“ (Aubier, 1960) frei. Auszüge habe ich bereits in der Zeitschrift „*Esprit*“ (Juni–August, 1959) unter dem Titel „*Le symbole donne à penser*“ veröffentlicht. Der zweite und dritte Teil enthält im Entwurf einige von den Themen, die ich im dritten Band von „*Finitude et Culpabilité*“ behandeln werde.

wir diese Besinnung zu sehr mit einem ganz bestimmten Moment der philosophischen Denkarbeit; vielleicht muß man hier weiterblicken: denn wenn wir das Problem des Symbols *jetzt*, in *dieser* Periode der Geschichte, erörtern, so hängt das mit bestimmten Charakteristiken unserer „Modernität“ zusammen, ja geschieht das zur Erwidern auf diese Modernität. Der historische Moment einer Philosophie des Symbols ist der der Vergessenheit und zugleich der der Wiederherstellung: Vergessenheit der Hierophanien; Vergessenheit der Zeichen des Heiligen; die Verlorenheit des Menschen selbst als zum Heiligen gehörend. Wir wissen, daß diese Vergessenheit die Schattenseite der hohen Aufgabe darstellt, die Menschen zu ernähren und die Bedürfnisse zu sättigen, indem die Natur durch eine planetarische Technik gemeistert wird. Die dunkle Erkenntnis dieses Vergessens jedoch bewegt uns und stachelt uns dazu an, die integrale Sprache wieder herzustellen. Also eben in dieser Zeit, in der unsere Sprache genauer, eindeutiger, kurzum technischer wird, mehr geeignet zu diesen Integralformalisierungen, welche man gerade „symbolische Logik“ nennt, (wir werden ferner auf diese überraschende Zweideutigkeit des Wortes „Symbol“ zurückkommen), gerade in diesem Zeitpunkt des Redens wollen wir unsere Sprache wieder laden, wollen wir wieder *vom Kern* der Sprache ausgehen. Nun ist auch das ein Geschenk der „Modernität“. Denn wir sind ja, wir modernen Menschen, die Männer der Philologie, der Exegese, der Religionsphänomenologie, der Sprachpsychoanalyse. Es stellt sich also heraus, daß es dieselbe Zeit ist, welche die Möglichkeit bietet die Sprache zu entleeren, und die Möglichkeit, sie wieder zu erfüllen. Also nicht die Sehnsucht nach einem zusammengestürzten Atlantis beseelt uns, sondern die Hoffnung einer Neuschöpfung der Sprache; wir wollen jenseits der Wüste der Kritik wieder angesprochen werden.

„Das Symbol gibt zu denken“: dieser Sinnspruch, der mich fesselt, besagt zweierlei: das Symbol gibt; ich setze ihm keinen Sinn, es selbst ist es, das den Sinn hergibt; aber das, was es gibt, das gibt es „zum Denken“, um darüber zu denken. Von der Gabe her gibt es die Sinnsetzung; der erwähnte Sinnspruch deutet also auf ein Doppeltes hin: alles ist schon im Rätsel gesagt worden, und dennoch soll man immer anfangen und wiederanfangen auf dem Niveau des Denkens. Dieses Ineingreifen jenes Denkens, das im Reiche der Symbole sich selbst geschenkt wird, und des mühevollen und nachdenkenden Denkens, möchte ich fassen und erfassen.

## I

### *Die Welt des Symbols*

Was hat das einzelne Thema der Symbolik des Bösen für eine so umfassende Untersuchung zu bedeuten? Es ist in verschiedenen Hinsichten ein ausgezeichneter Prüfstein.

1) Es ist sehr merkwürdig, daß man unterhalb der Ebene einer jeglichen Theologie und einer jeglichen Spekulation, ja sogar unterhalb der Ebene einer jeglichen mythischen Gestaltung noch Symbolen begegnet; diese elementaren Symbole sind die unersetzbare Sprache eines Erfahrungsgebietes, das

wir, um kurz zu sein, die Erfahrung des „Geständnisses“ nennen werden. Es gibt in der Tat keine direkte, nicht-symbolische Rede vom durchstandenen, erlittenen oder begangenen Bösen. Ob der Mensch gesteht, daß er verantwortlich sei, oder ob er sich als einem ihm innewohnenden Bösen preisgegeben anerkennt, er sagt es von vornherein in einer Symbolik, deren Gliederungen man dank den verschiedenen, durch die Religionsgeschichte für uns interpretierten „Beichtritualen“ schildern kann.

Handelt es sich nun um das Bild eines Makels in der magischen Auffassung des Bösen als einer Befleckung, — oder um die Bilder der Abirrung, des krummen Weges, der Übertretung, des Umherirrens, in einer mehr ethischen Auffassung der Sünde, — oder um das Bild eines Druckes oder einer Last, in einer mehr verinnerlichten und personalisierten Erfahrung der Schuld: das Symbol des Bösen bildet sich immer auf Grund eines Bezeichnenden der ersten Stufe, welches der Erfahrung der Natur — der Berührung etwa, der Orientierung des Menschen im Raum — entliehen ist. Diese elementare Sprache des Geständnisses habe ich als Ursymbole bezeichnet, um sie so von den eigentlichen Mythen zu unterscheiden, welche viel mehr gegliedert sind, den Umfang einer Erzählung mit fabulösen Personen, Zeiten und Orten besitzen, und den Anfang und das Ende jener Erfahrung, von der die Ursymbole das einfache Geständnis sind, erzählen.

Diese Ursymbole zeigen die intentionale Struktur des Symbols besonders deutlich. Das Symbol ist ein Zeichen in dem Sinne, daß es wie jedes Zeichen über sich hinweg auf etwas zielt und jenes Etwas vertritt. Aber nicht jedes Zeichen ist Symbol; das Symbol birgt in seinem Hinzielen eine doppelte Intentionalität: Zunächst ist da die erste oder buchstäbliche Intentionalität; aber auf dieser ersten bildet sich eine zweite Intentionalität, welche durch den materiellen Makel, durch die Abirrung im Raum und durch die Erfahrung einer Last hindurch eine bestimmte Situation des Menschen meint; diese Situation, welche durch den Sinn der ersten Stufe hindurch gemeint ist, ist gerade das Befleckt-, Sündig-, Schuldigsein; der buchstäbliche und offenbare Sinn meint also über sich selbst hinweg etwas, was *wie* ein Makel, *wie* eine Abirrung, *wie* eine Last ist. Im Gegensatz also zu den technischen, völlig durchsichtigen Zeichen, welche nichts besagen, als was sie im Bezeichnen sagen wollen, sind die symbolischen Zeichen deshalb undurchsichtig, weil ihr nächster, buchstäblicher, selbstverständlicher Sinn selbst wieder analogisch einen zweiten Sinn meint, der nicht anders als in ihm gegeben ist. Diese Undurchsichtigkeit stellt die (wie wir noch sagen werden: unerschöpfliche) Tiefe des Symbols dar. Verstehen wir diesen analogischen Zusammenhang des wörtlichen und des symbolischen Sinnes jedoch richtig, ist die Analogie eine nicht-schlüssige Beweisführung mit Hilfe einer vierten Proportionalen (A ist zu B das, was C zu D ist), im Symbol dagegen vermag ich die analogische Beziehung, welche den zweiten Sinn mit dem ersten verbindet, nicht zu objektivieren; im Erleben des ersten Sinnes werde ich durch diesen über ihn hinausgeführt: Der symbolische Sinn ergibt sich in und durch den wörtlichen Sinn, welcher die Analogie bewirkt, indem er das Analoge hergibt. Das Symbol ist, im Unterschied zu einem Vergleich, welchen wir von außen *betrachten*,

die Bewegung des primären Sinnes selbst, die uns am verborgenen Sinne teilnehmen läßt und uns so dem Symbolisierten angleicht, ohne daß wir diese Ähnlichkeit intellektuell beherrschen könnten. Eben in diesem Sinne ist das Symbol ein Schenkendes; es ist ein Schenkendes, insofern es eine primäre Intentionalität ist, welche den zweiten Sinn schenkt.

2) Diese Untersuchung der primären Geständnissymbole hat als zweiten Vorzug, schon gleich eine Dynamik, eine Lebendigkeit der Symbole zum Vorschein zu bringen. Die Semantik konfrontiert uns mit wirklichen, die Sprachforschung betreffenden Revolutionen, welche eine bestimmte Sinnrichtung aufweisen. Mit Hilfe dieser verbalen Ausdrucksmittel bahnt sich eine gewisse Erfahrung ihren Weg. So ist der Weg der Verschuldungserfahrung durch eine Reihenfolge von Symbolentwürfen abgesteckt. Wir sind also keinesfalls auf eine zweifelhafte Introspektion des Verschuldungsgefühls angewiesen; der kurze und meines Erachtens unzuverlässige Weg der introspektiven Psychologie soll ja durch den längeren, aber sichereren Weg der Besinnung auf die Dynamik der großen kulturellen Symbole ersetzt werden<sup>1</sup>.

Diese durch die drei Kategorien des Makels, der Sünde und der Schuld abgesteckte Dynamik der Ursymbole hat eine zweifache Bedeutung; und diese Zweideutigkeit selbst ist für die Dynamik der Symbole überhaupt sehr erhellend: Einerseits ist sie ein Vorgang unanfechtbarer Interiorisierung, andererseits aber ein Vorgang der Verarmung des Symbolreichtums; darum — dies sei am Rande bemerkt — soll man sich durch eine „historizistische“ oder „progressistische“ Erklärung der Gewissensentwicklung in diesen Symbolen nicht irreführen lassen. Was von einem Blickpunkt aus ein Gewinn ist, das ist vom anderen aus ein Verlust. Und jedes neue „Stadium“ kann sich nur behaupten, indem es den Symbolgehalt des vorangehenden wieder aufnimmt; wir werden also nicht darüber verwundert sein, daß der Makel, das archaischste Symbol, im dritten Stadium wesentlich weiterexistiert. Die Erfahrung des Unreinen gelangt dort, wiewohl sie in der Angst vergeht, dank der unheimlich reichen Symbolik des Makels zur Helligkeit des Sagens. Denn die Befleckung ist von Anfang an mehr als ein Makel; sie zielt auf eine Art Beschwerde der Person als ganzes und in ihrem Verhältnis zum Heiligen. Dieses Etwas, das dem Reuigen anhaftet, könnte durch keinerlei physisches Waschen entfernt werden. Die Reinigungsriten selbst zielen durch allerlei ersetzbare Gebärden (wie des Vergrabens, des Spuckens, des Hinwegwerfens usw.) hindurch auf eine Integrität, welche, wenn nicht in symbolischer Sprache, unsagbar ist. Deshalb hat uns gerade die magische Auffassung der Befleckung, so archaisch und überholt sie auch sei, die Symbolik des Reinen und Unreinen

<sup>1</sup> Die Notwendigkeit des langen Weges scheint mir noch zwingender, wenn ich meine Interpretation mit der der Psychoanalyse und der der Geisteswissenschaften überhaupt vergleiche. Ein Psychologie der Introspektion kann sich der Freud'schen oder Jung'schen Hermeneutik gegenüber nicht behaupten; eine reflexive Annäherung über den Umweg einer Hermeneutik der Kultursymbole kann sich ihr gegenüber im Gegenteil nicht nur behaupten, sondern sie eröffnet eine wirkliche Debatte: von Hermeneutik zu Hermeneutik. Der Vorgang des Zurückschreitens zum Archaischen, zum Kindheitlichen, zum Instinktmäßigen muß mit dem Vorgang der aufsteigenden Synthese der Geständnissymbolik konfrontiert werden.

mit all ihrem harmonischen Reichtum überliefert. Den Kern dieser Symbolik bildet das Schema der „Exteriorität“, der Überrumpelung durch das Böse, worin man vielleicht den unerforschlichen Grund des „mysterium iniquitatis“ erblicken kann. Das Böse ist nur ein Böses, insofern ich es vollziehe, aber gerade innerhalb des Vollzuges des Bösen wird eine Verführungskraft des schon-daseienden Bösen offenbar, von der die antike Befleckung schon immer in symbolischer Weise gesprochen hatte.

Ein archaisches Symbol existiert jedoch nur noch weiter als ein durch die Umwälzungen der Erfahrung und der Sprache überschwemmtes. Die bilderstürmerische Bewegung geht nicht zunächst aus der Reflexion, sondern aus dem Symbolismus selbst hervor; ein Symbol ist zunächst Zerstörung eines früheren Symbols. So sehen wir, wie die Symbolik der Sünde sich um Bilder gestaltet, die denen der Befleckung entgegengesetzt sind; statt der äußeren Berührung dient hier die Abschweifung (vom Ziel, vom rechten Wege, von der nicht zu übertretenden Grenze) als führendes Schema. Nun ist eine solche Ersetzung des Themas der Ausdruck einer Umwälzung innerhalb der wesentlichen Motive. Eine neue Kategorie religiöser Erfahrung, der Erfahrung des „Vor Gott“, welche durch die jüdische *berit* — den Bund — bezeugt wird, ist entstanden. Es zeigt sich eine unbeschränkte Vollkommenheitsnot, welche nie aufhört, die beschränkten und präzisen Gebote der alten Gesetzesbücher neu zu gestalten. Diesem unbeschränkten Erfordernis gesellt sich auch eine unendliche Bedrohung zu, die die alte Furcht vor den Tabus umwälzt, und die Begegnung Gottes in seinem Zorn befürchten läßt. Was geschieht dann mit dem ursprünglichen Symbol? Einerseits ist das Böse kein Etwas mehr, sondern ein zerbrochenes Verhältnis, also ein Nichts; dieses Nichts wird in den Bildern des Hauches, des Leeren, des Brodems, der Eitelkeit des Götzen besagt. Gottes Zorn selbst ist wie das Nichts seiner Abwesenheit. Zu gleicher Zeit aber geht eine Positivität des Bösen hervor, und zwar kein auswärtiges „Etwas“, sondern eine wirkliche, unterjochende Macht. Das Symbol der Gefangenschaft, das ein historisches Ereignis — zunächst die Gefangenschaft in Ägypten, sodann die babylonische Gefangenschaft — in eine Existenzkategorie umwandelt, stellt den höchsten Ausdruck dar, zu dem die Bußerfahrung Israels gelangt ist. Von Gnaden dieser neuen Positivität des Bösen konnte jetzt der erste Symbolismus, n. l. der des Makels, wieder aufgenommen werden: Das Schema der Exteriorität fand sich wieder, aber auf einem ethischen, nicht mehr magischen Niveau.

Die gleiche Bewegung von Bruch und Wiederaufnahme kann beim Übergang der Sündensymbole zum Schuldensymbol beobachtet werden. Einerseits geht die rein subjektive Schuldenerfahrung darauf hinaus, die realistische und sozusagen ontologische Behauptung der Sünde zu ersetzen; wenn schon die Sünde, sogar wenn sie nicht gekannt ist, ein „Wirkliches“ ist, so wird die Schuld durch das Bewußtsein abgewogen, das der Mensch von ihr erhält, indem er der Verüber seines Fehlers ist. In dieser Weise tritt das Bild der Bürde und der Last an die Stelle des Bildes der Abschweifung, der Abweichung, der Abirringung; in der Tiefe des Gewissens räumt das „Vor Gott“ allmählich dem „Vor mir“ seinen Platz; der Mensch ist so schuldig, wie er sich

schuldig weiß. Dieser neuen Umwälzung verdanken wir ohne Zweifel ein feineres und genaueres Gefühl der Verantwortlichkeit, welche anstatt kollektiv jetzt individuell, anstatt „total“ jetzt stufenweise gegliedert wird. Damit sind wir in die Welt der vernünftigen Beschuldigung sowohl durch den Richter als durch das ängstliche Gewissen eingetreten. Aber das antike Symbol der Befleckung ist deshalb noch nicht verloren gegangen, denn die Hölle hat ihren Sitz von außen nach innen verlegt; das Gewissen, das durch das Gesetz, das es nie wird erfüllen können, erdrückt ist, weiß, daß es in seiner Ungerechtigkeit selbst und, schlimmer noch, in der Lüge seines Selbstgerechtigkeitsanspruchs gefangen ist.

Aus diesem extremen Punkte der Verwicklung ist der Symbolismus der Befleckung zu dem knechtische Freiheit = *servum arbitrium* = des verknechteten Willens des *servum arbitrium*, geworden, von der, in einer zwar verschiedenen aber aus derselben Symbolik bezogenen Terminologie, Luther und Spinoza reden.

3) Ich habe die Exegese der Ursymbole des Frevels und die von ihr abhängige allgemeine Theorie vom Symbol soweit durchführen wollen, ohne jeden Bezug auf die mythische Struktur, welche diese Symbole gewöhnlich überwuchert. Diese Symbole zweiten Ranges mußten eingeklammert werden, sowohl um die Struktur der Ursymbole hervorzuheben, als um die Spezifität des Mythos selbst hervortreten zu lassen.

Diese umfassenden Erzählungen — die, wie wir bereits sagten, einen Raum, eine Zeit und Personen als für die Erzählungsform notwendig implizieren — haben in der Tat eine unreduzierbare Funktion: und zwar eine dreifache Funktion. Zunächst stellen sie die gesamte Menschheit und ihr Drama unter das Zeichen eines musterhaften Menschen, eines Anthropos, eines Adams, der in symbolischer Weise das Konkret-Allgemeine der menschlichen Erfahrung vergegenwärtigt. Andererseits verleihen sie dieser Geschichte, welche sie zwischen einem Anfang und einem Ende sich ereignen lassen, einen gewissen Schwung, einen Rhythmus und eine Zielrichtung; sie legen dadurch in die menschliche Erfahrung eine geschichtliche Spannung, welche von dem doppelten Horizont der Genesis und einer Apokalypse ausgeht. Und schließlich, und dies ist noch wesentlicher, erforschen sie den Spalt der menschlichen Wirklichkeit, der als Übergang, als Sprung vom Zustande der Unschuld in den Zustand der Schuld dargestellt wird; sie erzählen, wie der ursprünglich gute Mensch das geworden ist, was er in der jetzigen Lage ist; aus diesem Grunde kann der Mythos seine symbolische Funktion nur durch das spezifische Mittel der Erzählung erfüllen: Was er besagen will, ist schon von vornherein ein Drama.

Aber aus demselben Grund kann der Mythos auch nur in einer Vielheit von Erzählungen wirksam werden und läßt uns gegenüber einer nie endenden Verschiedenheit von symbolischen Systemen, gleich den vielfältigen Sprachen eines unsteten Numinosen.

Im besonderen Falle der Symbolik des Bösen ergibt sich die Schwierigkeit einer Exegese von vornherein als doppelte: Erstens soll man die unendliche Vielheit der Mythen dadurch zu überwinden suchen, daß man ihnen eine Typologie anlegt, welche es dem Denken ermöglicht, sich in ihrer unbe-

schränkten Varietät zu orientieren, ohne dabei die Spezifität der mythischen Gestalten, welche die verschiedenen Kulturen ins Tageslicht der Sprache erhoben haben, zu vergewaltigen; die zweite Schwierigkeit ist der Übergang von einer einfachen Klassifikation, von einer Statik der Mythen zu einer Dynamik. Denn in der Tat bereitet gerade das Verständnis für die verborgenen Gegensätze und Verwandtschaften der verschiedenen Mythen die philosophische Wiederaufnahme des Mythos. Die Welt der Mythen noch mehr als die der Ursymbole ist keineswegs eine ruhige und ausgesöhnte Welt; die einen Mythen haben den Kampf mit den anderen nie eingestellt; jeder Mythos ist bilderstürmerisch gegenüber dem anderen, genauso wie jedes sich selbst überlassene Symbol dazu neigt, sich zu versteifen, sich in eine Idololatrie zu verdichten. An diesem Kampf also, an dieser Dynamik, worin der Symbolismus selber seinem eigenen Fortschritt preisgegeben ist, gilt es, sich zu beteiligen.

Ein tiefer Gegensatz beseelt jene Dynamik. An der einen Seite trifft man die Mythen, die den Ursprung des Bösen in eine Katastrophe oder in einen vormenschlichen Urkonflikt verlegen; an der anderen Seite aber die Mythen, die den Ursprung des Bösen dem Menschen zuschreiben.

Zu der ersten Gruppe gehört das Schöpfungsdrama, das vorbildlich durch das babylonische Schöpfungsgedicht — Emuna Eloh — illustriert wird, das einen Urkampf erzählt, woraus sich die Geburt der späteren Götter ergeben haben soll, die Grundlegung der Welt und die Schöpfung des Menschen. Der gleichen Hauptgruppe gehören die tragischen Mythen an, die uns den Heros als einer fatalen Bestimmung preisgegeben zeigen; nach dem tragischen Schema fällt der Mensch dem Fehlgriff anheim, wie er der Existenz anheimfällt; und der Gott, der ihn verführt und verwirrt, stellt den Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen dar; mit dem Zeus des *gefesselten Prometheus* erreicht dieser Gott seine furchtbare, für jedes Denken unhaltbare Gestalt. Hier dürfte wohl auch der orphische Mythos von der Seele, die in einen schlechten Leib verbannt worden ist, hingehören; diese Verbannung hat sich ja schon vor jeder möglichen Verübung des Bösen durch einen verantwortlichen und freien Menschen ereignet; der orphische Mythos ist ein Situationsmythos, der offenbar erst später in einen Ursprungsmythos hineinprojiziert worden ist, der seinerseits wieder in einer dem kosmogonischen und tragischen Mythos verwandten Theomachie verwurzelt ist.

Gegenüber diesem dreifachen Mythos steht der biblische Bericht des Sündenfalles Adams. Er ist der einzige im eigentlichen Sinne anthropologische Mythos; man kann ihn als den mythischen Ausdruck der ganzen Bußerfahrung des alten Israels betrachten; der Mensch wird vom Propheten angeklagt; in seinem Sündenbekenntnis entdeckt sich der Mensch als der Urheber des Bösen, und jenseits der bösen Taten, die er in der Zeit jeweils verübt, erkennt er eine böse Beschaffenheit, welche ursprünglicher ist als jede einzelne Entscheidung. Der Mythos erzählt, wie diese böse Beschaffenheit entstanden ist, indem plötzlich in einer guten Schöpfung ein irrationales Ereignis geschah. Er führt den Ursprung des Bösen auf einen symbolischen Augenblick zurück, der über das Ende der Unschuld und über den Anfang der Schuld ent-

scheidet. In dieser Weise wird an Hand der Chronik des ersten Menschen die Bedeutung der Geschichte eines jeden Menschen entschleiert.

Die Welt der Mythen ist also zwischen zwei Spannungen polarisiert: jener, welche das Böse jenseits des Menschen verlegt, und jener, welche es in eine, die Strafe, Mensch zu sein, mit sich ziehende, böse Wahl konzentriert. Hier finden wir also, auf höherem Gestaltungsniveau, die Polarität der Ursymbole wieder, die zwischen zwei Polen schwankt: dem Exterioritätsschema, das in der magischen Auffassung des Bösen als einer Befleckung vorherrscht, und dem Interioritätsschema, das erst in der schmerzlichen Erfahrung des schuldigen und ängstlichen Gewissens völlig siegen wird.

Das war aber noch nicht das Merkwürdigste: Der Gegensatz besteht nicht nur zwischen zwei Gruppen von Mythen, er wiederholt sich ja sogar innerhalb des adamischen Mythos selber. Dieser Mythos besitzt tatsächlich zwei Gesichter: Er ist, wie wir gesagt haben, der Bericht des Augenblicks des Sündenfalls; er ist aber zugleich auch der Bericht der Versuchung, welche sich über eine gewisse Zeitspanne ausdehnt, und eine Vielheit von Personen auführt: den verbietenden Gott, den Gegenstand der Versuchung, die Frau, die verführt wird, und zum Schluß insbesondere die verführende Schlange. Derselbe Mythos, der das Ereignis des Sündenfalles auf einen einzigen Menschen, auf eine Tat, auf einen Augenblick konzentriert, rückt ihn auch auf mehrere Personen und auf mehrere Momente hin auseinander; der qualitative Sprung vom Zustand der Unschuld zu dem der Schuld, ist unter diesem zweiten Aspekt ein stufenweise gegliederter und unwahrnehmbarer Übergang; der Mythos des Bruches ist also zu gleicher Zeit Mythos des Hinüberganges; der Mythos der bösen Wahl ist Mythos der Versuchung, des Schwindels, des unmerklichen Gleitens ins Böse. Dem Manne als Exponenten der bösen Entscheidung entspricht dialektisch die Frau als Exponent der Zerbrechlichkeit. Der Konflikt der Mythen ist also in einem einzigen Mythos enthalten. Aus diesem Grunde führt der adamische Mythos, der vom ersten Blickpunkt aus als das Ergebnis einer energischen Entmythologisierung sämtlicher anderer Mythen über den Ursprung des Bösen betrachtet werden dürfte, in seine Erzählung die höchst mythische Gestalt der Schlange ein. Die Schlange stellt im Herzen des Adammythos selbst das andere Gesicht des Bösen dar, das die anderen Mythen zu erzählen versuchten: das schon-da-seiende Böse, das schon-zuvor-seiende Böse, das Böse, das den Menschen anzieht und ihn verführt. Die Schlange bedeutet, daß nicht der Mensch mit dem Bösen anfängt. Er findet es vor. Anfangen heißt für ihn: fortsetzen. So bedeutet die Schlange, über die Projektion unserer eigenen Begehrlichkeit hinweg, die Weitergabe eines Bösen, das älter ist als es selbst. Die Schlange, das heißt: das *Andere* im menschlichen Bösen.

Man begreift nun, warum es überhaupt eine Dynamik der Mythen gibt. Das Schema der Exteriorität, das in den orphischen Grab-Leib, in den bösen Gott des Prometheus, in den Urkampf des Schöpfungsdramas projiziert ist, dieses Schema ist wohl unüberwindlich. Und deshalb steht es, nachdem es durch den anthropologischen Mythos verjagt wurde, in dessen Schoß wieder auf und flüchtet in die Gestalt der Schlange. Die Adamsgestalt selbst über-

steigt das Paradigma des gesamten gegenwärtigen Bösen nur, insofern er als erster jedem Menschen voraus ist, und dadurch in seiner Art nochmals den Vorsprung des Bösen auf jedes aktuelle Böse verkörpert. Adam ist älter als jeder Mensch, und die Schlange ist älter als Adam. In dieser Weise ist der tragische Mythos durch den adamischen Mythos zugleich vernichtet und wieder behauptet. Das ist der Grund, weshalb die Tragödie ihre doppelte Destruktion, nl. durch die griechische Philosophie und durch das Christentum, überlebt. Wenngleich ihre Theologie nicht gedacht werden kann, wenngleich diese sogar im eigentlichen Sinne des Wortes unbekennbar ist: Das, was sie sagen möchte — und nicht sagen kann —, wird nach wie vor *gezeigt* im erschütternden Bild des tragischen, zugleich unschuldigen und schuldigen Helden.

Diese Schlacht der Mythen lädt uns dazu ein, den Übergang von der einfachen Exegese der Mythen zu einer durch die Symbole unterrichteten Philosophie zu versuchen.

## II

### *Von der Symbolik zur nachdenkenden Vernunft*

Auf Grund der Symbole und im Sinne der Symbolik zu denken, das ist jetzt die Aufgabe; denn es geht darum zu denken. Ich jedenfalls gebe die Tradition des vernünftigen Denkens, welche seit den Griechen die Philosophie angeregt und beseelt hat, nicht auf. Es kommt überhaupt nicht in Betracht, einer imaginativen Intuition nachzugeben; es geht darum, zu denken, d. h. Begriffe zu gestalten, die begreifen und begreifen lassen, Begriffe, die in einer *systematischen* Ordnung, wenn nicht in einem geschlossenen Zusammenhang verkettet sind. Aber es handelt sich zugleich auch darum, mittels dieser Vernunftgestaltung einen Sinnreichtum zu überliefern, der schon vorher da war, und der schon immer jeder Herausarbeitung durch die Vernunft vorangegangen ist. Denn so ist die Lage: Einerseits ist alles schon *vor* der Philosophie in Zeichen und Rätseln gesagt worden; das ist eine der Bedeutungen des Wortes von Heraklit: „Der Herr, dessen Orakel in Delphi ist, redet nicht, verheimlicht nicht: er bedeutet (*ἀλλὰ σημαίνει*).“ Andererseits haben wir die Aufgabe, deutlich zu reden, selbst auf die Gefahr hin, eben durch die Interpretation des Orakels zu „verheimlichen“. Die Philosophie beginnt mit sich, sie ist Anfang. Auf diese Weise ist das geschlossene Denken der Philosophien zugleich die hermeneutische Wiederaufnahme der Rätsel, die ihr vorangehen, die sie umfassen und nähren, und die Ergründung des Anfanges, die Suche nach einer Ordnung, das Trachten nach einem System. Vielverheißend und selten wäre die Begegnung der Fülle überkommener Zeichen und Rätsel mit der Strenge des unerbittlichen Denkens im Rahmen einer einzigen Philosophie.

Der Schlüssel oder wenigstens der Kern der Schwierigkeit liegt im Verhältnis von Hermeneutik und Denken. Es gibt in der Tat kein Symbol, das nicht durch die Interpretation ein Verstehen findet. Wie kann dieses Verständnis aber zugleich *innerhalb* des Symbols bleiben und *über* es hinausgehen?

Ich sehe drei Stadien des Verstehens, die die Bewegung, welche von der

Lebendigkeit der Symbole selber zu dem auf Grund derselben erwachsenen Denken ausgeht, abstecken.

Der erste, rein phänomenologische Schritt bleibt ein Verstehen des Symbols durch das Symbol, durch die Gesamtheit der Symbole; dies ist schon eine Art des Begreifens, da es, durchquerend und verknüpfend, dem Symbolenreich die Festigkeit einer Welt verleiht. Aber es bleibt bei einer Festigkeit, die dem Symbol anheimgegeben, dem Symbol preisgegeben ist. Nur selten übersteigt die Phänomenologie der Religion dieses Niveau; ein Symbol verstehen, bedeutet für sie, es wieder in ein homogenes Ganzes setzen, das aber umfassender als das Symbol selbst ist, und das auf dem Niveau des Symbols selbst einen Zusammenhang bildet. Diese Phänomenologie entfaltet etwa die vielfache Sinnmöglichkeit eines Symbols, zum Zweck, dessen unerschöpflichen Charakter zu überprüfen; in diesem ersten Falle heißt verstehen: das in-sich-selbst Wiederholen jener vielfachen Einheit, jener Verschiebung sämtlicher Sinnmöglichkeiten innerhalb des gleichen Themas. Die Phänomenologie kann auch danach streben, ein Symbol zu verstehen durch ein anderes Symbol; das Verstehen wird hier dann — mittels einer fernen intentionalen Analogie — allmählich zu all jenen Symbolen greifen, welche irgendeine Verwandtschaft mit dem untersuchten Symbol aufweisen. Ein anderes Mal versteht die Phänomenologie das Symbol durch den Ritus und den Mythos, das heißt: Durch die anderen Bezeugungen des Heiligen. Es wird auch noch gezeigt werden — und damit wird die vierte Weise des Verstehens erreicht —, wie ein einziges Symbol mehrere Erfahrungs- und Vorstellungsbereiche vereinigen kann: das Äußere und das Innere, das Vitale und das Besinnliche. Die Phänomenologie des Symbols zeigt so in mannigfacher Weise einen ganz eigenen Zusammenhang, etwas wie ein symbolhaftes System auf; auf diesem Niveau heißt interpretieren: einen Zusammenhang freilegen.

Das ist das erste Stadium, die erste Stufe eines Denkens, das beim Symbol ansetzt. Hier kann man aber nicht bleiben; denn die *Wahrheitsfrage* ist noch nicht gestellt. Wenn der Phänomenologe den eigenen Zusammenhang, die Systemhaftigkeit der Symbolenwelt, Wahrheit nennt, so ist dies eine Wahrheit ohne Glauben, eine entfernte, reduzierte Wahrheit, bei der die Frage, ob ich es auch so glaube, oder was ich mit diesen symbolischen Bedeutungen anfangen soll, nicht in Betracht kommt. Es kann diese Frage aber nicht gestellt werden, solange man sich auf dem Vergleichungsniveau aufhält, solange man von einem Symbol zum anderen geht, ohne daß man sich selbst irgendwo befände. Dieses Stadium kann nur ein erstes Stadium sein, das eines Begreifens in der Ausdehnung, eines panoramischen Begreifens, das zwar wißbegierig ist, aber noch nicht betroffen. Jetzt soll man in eine leidenschaftliche und zugleich kritische Beziehung zu den Symbolen treten. Das ist aber nur möglich, wenn ich mich mit dem Exegeten, unter Verzicht auf den vergleichenden Standpunkt, in das Leben eines Symbols, eines Mythos, hineinwage.

Jenseits des Begreifens in der Ausdehnung, der vergleichenden Phänomenologie also, erschließt sich das Gebiet der eigentlichen Hermeneutik, das heißt,

der sich auf je einen Text beziehenden Interpretation. Es ist in der Tat die moderne Hermeneutik, welche die Sinnschenkung des Symbols mit dem vernunftmäßigen Entchiffnungsversuch verbindet. Sie läßt uns an dem Kampf, an der Dynamik, durch welche der Symbolismus seiner eigenen Überwindung zum Opfer fällt, teilnehmen. Nur in der Teilnahme an dieser Dynamik kann das Verstehen die wirklich kritische Seite der Exegese erreichen und zur Hermeneutik werden. Dazu muß ich aber die Stellung oder aber den Verbannungsort des fernabstehenden, uninteressierten Beobachters verlassen, um mir jeweils einen bestimmten Symbolismus zu eigen machen zu können. Nur dann deckt sich das auf, was man den Kreis der Hermeneutik nennen könnte, einen Kreis, den der einfache Dilettant immer wieder vermeidet. Man könnte diesen Kreis schroff so formulieren: „Man muß verstehen, um zu glauben, aber man muß glauben, um zu verstehen.“ Er ist kein Kreis falscher Schlüsse, noch weniger ein tödlicher Kreis; er ist ein sehr lebendiger und anregender Kreis. Zum Verstehen muß man glauben; tatsächlich wird sich der Interpret niemals dem in seinem Text Besagten annähern können, wenn er nicht in der „*Aura*“ des herauszufragenden Sinnes lebt. Und dennoch können wir nur glauben, indem wir verstehen. Denn das zweite Unmittelbare, das wir suchen, die zweite Naivität, auf die wir warten, sind uns nirgendwo mehr zugänglich, es sei denn innerhalb einer Hermeneutik; wir können nur glauben, indem wir interpretieren. Das ist die „moderne“ Art und Weise des Glaubens an die Symbole, Ausdruck der Not der Modernität und Heilmittel für diese Not. Darin besteht der Kreis: Die Hermeneutik geht hervor aus dem Vor-Verständnis dessen selbst, was sie durch ihre Interpretation zu verstehen sucht. Dank diesem hermeneutischen Kreise vermag ich heute noch mit dem Heiligen in Verbindung zu stehen, indem ich das Vorverständnis expliziere, das die Interpretation beseelt. Die Hermeneutik, diese Errungenschaft der „Modernität“, ist also eine der Weisen, in denen diese „Modernität“ im Sinne einer Vergessenheit des Heiligen sich selbst überwindet. Ich glaube, daß das Sein mich noch ansprechen kann, zwar ohne Zweifel nicht mehr in der Weise des unmittelbaren Glaubens (*croyance*), wohl aber als das durch die Hermeneutik beabsichtigte zweite Unmittelbare. Diese zweite Naivität kann das nachkritische Äquivalent der vor-kritischen Hierophanie sein.

Aber die Hermeneutik ist noch keine Besinnung: Sie ist noch mit den einzelnen Texten, deren Exegese sie bestimmt, solidarisch. Das dritte Stadium des Symbolverständnisses, das eigentliche philosophische Stadium, ist das eines Denkens auf Grund des Symbols.

Aber die hermeneutische Beziehung zwischen dem philosophischen *Denken* und der Symbolik, die jenes belehnt, ist durch zwei Abarten bedroht: einerseits kann sie auf einen rein *allegorischen* Zusammenhang zurückgeführt werden; das taten die Stoiker mit den Fabeln des Homer, des Hesiod; der philosophische Sinn kommt dann gleichsam siegreich aus seiner bildhaften Hülle zum Vorschein; er war schon dort, gleich der Minerva im Scheitel des Jupiter, in kompletter Waffenrüstung; die Fabel war nur eine Bekleidung; einmal heruntergefallen, sind ihre abgelegten Kleider überflüssig geworden; im äußersten Falle enthält der Allegorismus sogar, daß der wahre, der philo-

sophische, Sinn der Fabel vorangegangen sei, und diese nur eine zweite Verkleidung, ein Schleier gewesen sei, der, um die Ungebildeten zu täuschen, die Wahrheit absichtlich verdeckt habe. Ich bin der Überzeugung, daß man nicht *hinter* den Symbolen, sondern auf Grund der Symbole, ganz *nach* den Symbolen denken soll, daß ihre Substanz unzerstörbar ist, daß sie den offenbaren Hintergrund des Wortes bilden, welches unter den Menschen wohnt; kurz, das Symbol *gibt* zu denken. Von einer anderen Seite lauert eine andere Gefahr auf uns: die Gefahr, das Symbol im Gewande der Rationalität zu wiederholen, die Gefahr, die Symbole selbst zu rationalisieren und sie dadurch auf dem imaginativen Plan, wo sie entstehen und sich entfalten, gerinnen zu lassen.

Diese Versuchung einer „dogmatischen Mythologie“ ist die Versuchung der *Gnosis*. Zwischen der *Gnosis* und dem Problem des Bösen besteht ein beunruhigendes und durchaus irreführendes Bündnis; es sind die Gnostiker, die die Frage *πόθεν τὰ κακά*, woher kommt das Böse, in all ihrer pathetischen Schärfe gestellt haben.

Worin besteht nun das Verführerische der *Gnosis*? Es besteht zunächst darin, daß sie sich inhaltlich ausschließlich auf das aus dem orphischen Mythos hervorgegangene tragische Thema des Falles stützt, das durch sein Schema der Exteriorität gekennzeichnet ist: Das Böse ist für die *Gnosis* draußen, — wie Jonas, Pusch, Quispel und andere gezeigt haben —; es ist Leib, es ist Ding, es ist Welt; es ist eine fast physische Wirklichkeit, die den Menschen von außen her bekleidet. Überdies besteht es aus einer Art Substanz, die durch Ansteckung infiziert. Zugleich besteht dann die zweite Charakteristik, die ich festhalten möchte, darin, daß sämtliche durch das Schema der Exteriorität irgendwie inspirierte Bilder des Bösen in jener Materialität haften, in dem Sinne, in dem man von Gips oder von Leim sagt, daß sie haften; das Drama von Sünde und Heil haftet und klebt an einer Topographie: Die Seele kommt von sonstwoher, fällt hier nieder, muß dort hin zurückkehren; die existentielle Angst, die am Ursprung der *Gnosis* steht, ist schon gleich einem Raum und einer bestimmten Zeit angegliedert; zugleich wird all das, was Bild, Symbol, Parabel ist — ob man nun von Abirrung, Fall oder Sklaverei usw. spricht — zu einem angeblichen Wissen, in welchem der Buchstabe des Bildes erstarrt. So wird, wie Pusch sagt, eine dogmatische Mythologie geboren, die nicht von ihrer räumlichen und kosmischen Vorstellung getrennt werden kann: Das Böse ist die Verweltlichung selbst der Welt.

Mein Problem ist also das folgende: Wie kann man auf Grund des Symbols denken, ohne der alten allegorischen Interpretation zu verfallen oder in die Falle der *Gnosis* zu gehen? Wie kann man einen das Denken in Bewegung setzenden Sinn des Symbols freilegen, ohne einen schon vorhandenen, verborgenen, verhehlten, bedeckten Sinn vorauszusetzen oder in die Pseudowissenschaft der Mythologie zu geraten? Ich möchte einen anderen Weg versuchen, den Weg einer schöpferischen Interpretation, d. h. einer Interpretation, die das ursprüngliche Rätsel der Symbole respektiert und sich von ihm unterrichten läßt, aber eben auf Grund dieses Ansatzes, und der Verantwortlichkeit des autonomen Denkens bewußt, den Sinn fördert und ihn ge-

staltet. Aber wie kann das Denken zugleich *gebunden* und *frei* sein, Wie kann man die *Unmittelbarkeit* des Symbols und die *Vermittlungsrolle* vereinen?

Gerade diesen Kampf zwischen Denken und Symbolik möchte ich jetzt anhand des musterhaften Problems des Bösen erforschen. Denn das Denken entfaltet sich je abwechselnd als ein *besinnliches* Denken und als ein *spekulatives* Denken.

Das Denken als Besinnung ist wesentlich entmythologisierend. Es hat die Neigung, den Mythos als Allegorie zu behandeln; seine Übersetzung des Mythos bedeutet zugleich die Eliminierung nicht bloß seiner ätiologischen Funktion, sondern seiner Eröffnungs- und seiner Entdeckungsmacht. Das besinnliche Denken ist wesentlich entmythologisierend; es erklärt den Mythos nur, indem es ihn auf eine Allegorie zurückführt. In dieser Hinsicht ist das Problem des Bösen beispielhaft: *Die Besinnung auf die Symbolik des Bösen gipfelt in dem, was wir fortan die ethische Sicht des Bösen nennen werden.* Diese philosophierende Interpretation des Bösen ernährt sich mit dem Reichtum der Ursymbole und Mythen, aber sie setzt den bereits skizzierten Entmythologisierungsvorgang fort. Sie setzt einerseits die zunehmende Zurückführung der Befleckung und der Sünde auf die persönliche und innerliche Schuld fort, aber andererseits kontinuiert sie das Bestreben einer Entmythologisierung von allen anderen Mythen als dem adamischen Mythos; diesen aber führt sie zurück auf eine einfache Allegorie des unfreien Willens.“

Das besinnliche Denken führt seinerseits den Kampf mit dem spekulativen Denken; dieses Denken will das retten, was die ethische Sicht des Bösen zu eliminieren sucht; es will ja nicht nur retten, sondern dessen *Notwendigkeit* zeigen; seine spezifische Gefahr ist die *Gnosis*.

Wir werden uns zunächst der ethischen Sicht des Bösen zuwenden; diese Ebene muß man erreichen und bis zum Ende durchschreiten; zwar können wir nicht auf ihr verweilen, aber wir sollen sie von innen aus übersteigen, und dazu muß man die rein ethische Interpretation des Bösen vollkommen durchdacht haben.

Unter ethischer Sicht des Bösen verstehe ich eine Interpretation, die das Böse als eine Erfindung der Freiheit darstellt; und umgekehrt ist in einer ethischen Sicht des Bösen die Freiheit in ihrem Grunde als Tun-können und als Sein-können erkannt; die durch das Böse vorausgesetzte Freiheit ist eine Freiheit, die zur Abirrung, zur Abschweifung, zum Umsturz und zum Irrtum fähig ist.

Diese gegenseitige „Auslegung“ des Bösen durch die Freiheit und der Freiheit durch das Böse ist der Kern der sittlichen Sicht von der Welt und vom Bösen.

Wie verhält sich nun die sittliche Sicht von der Welt und vom Bösen zum symbolischen und mythischen Universum? In doppelter Weise: einerseits ist sie die radikale Entmythologisierung der dualistischen Mythen, des tragischen und des orphischen Mythos; andererseits nimmt sie die adamische Geschichte wieder in ein verständliches „Philosophem“ auf. Die sittliche Sicht von der Welt denkt *entgegen* dem Substanzhaft-Bösen und *im Sinne* des Falles des ersten Menschen.

Als historische Exponente der ethischen Sicht des Bösen erscheinen zwei Namen, die man gewöhnlich nicht zusammen erwähnt, deren innerliche Verwandtschaft ich aber spüren lassen möchte: Augustinus und Kant; Augustinus: wenigstens der heilige Augustinus in seinem Kampf gegen den Manichäismus; denn wir werden in der Folge zeigen, daß der „Augustinismus“ — im bestimmten und engeren Sinne Rottmayers — diesmal nicht mehr Mani, sondern Pelagius gegenüber, die Überwindung der sittlichen Sicht und in gewissem Sinne die Erledigung der sittlichen Sicht von der Welt vertritt; darauf kommen wir später zurück.

Die augustinische Interpretation des Bösen ist in dem Streit gegen Pelagius in ihrer entmythologisierenden Fassung von der folgenden Behauptung beherrscht: Das Böse hat keine Natur, es ist kein Ding, es ist keine Materie, es ist nicht Substanz, es ist nicht Welt. Die Verdünnung des Schemas der Exteriorität ist bis zu ihrer äußersten Grenze durchgeführt worden: Das Böse hat nicht nur kein Sein, man soll sogar die Frage *quid malum?* streichen und sie durch die andere Frage *unde malum faciamus?* ersetzen. Man wird also sagen müssen, das Böse sei der Substanz und der Natur nach ein *Nichts*.

Dieses „Nichts“, Erbschaft des platonischen Nicht-Seins und der Nichtigkeit Plotins, aber dann entsubstanzialisiert, soll jetzt zusammengebracht werden mit Begriffen, die gleichfalls von der griechischen Philosophie, allerdings aus einer anderen Tradition herkommen, nämlich aus der *Nikomachischen Ethik*. Hier ist in der Tat zum ersten Mal eine Philosophie des Freiwilligen und Unfreiwilligen (Nik. Eth., III. Buch) entwickelt worden; bis zu einer radikalen Philosophie der *Freiheit* geht Aristoteles jedoch nicht; er entwickelt die Begriffe des „Vorziehens“ (*προαίρεσις*), der überlegten Wahl, des vernünftigen Wunsches, nicht aber den der Freiheit.

Es darf behauptet werden, daß der heilige Augustinus, indem er die im Bösen enthaltene Macht des *Nichts* und die im Willen wirksame Freiheit sozusagen auf unmittelbare Übertragung schaltete, die Besinnung auf die Freiheit radikalisiert hat, und dies bis dahin, die Freiheit zu verstehen als die ursprüngliche Macht, dem Sein „nein“ zu sagen, die Macht, „machtlos zu werden“ (*deficere*), zur Neige zu gehen (*declinare*), zum Nichts hin zu neigen, *ad non esse*. Indem er den Begriff des *defectus* als einer negativ gerichteten Zustimmung gestaltet, läßt er das Nichts nicht mehr als einen untätigen Gegenpol des Seins, sondern als ein existentielles, der Bekehrung (*conversio*) entgegengesetztes Gerichtetsein, als eine *aversio a Deo* hervortreten<sup>1</sup>.

Augustinus verfügt aber nicht über den Begriffsapparat, der seiner Entdeckung völlig Rechnung trüge; so sehen wir ihn in *Contra Felicem* den bösen Willen der bösen Natur entgegensetzen; Matthäus 12, 33 kommentierend („entweder machet den Baum gut und seine Frucht gut, oder machet den Baum schlecht und seine Frucht schlecht“) ruft er aus: Dieses „Entweder — Oder“ deutet auf sein Vermögen und nicht auf eine Natur hin (*potestatem indicat, non naturam*). Damit resümiert er gewiß den Kern der christlichen

<sup>1</sup> *Contra Secundinum*, § 11–12, *De lib. arb.* I, 16, 35; II, 19, 53–4.

Philosophie des Übels in ihrem Gegensatz zur Gnosis: „Gibt es Buße, so gibt es Schuld; gibt es Schuld, so gibt es Willen; gibt es in der Sünde Willen, so werden wir nicht durch eine Natur genötigt.“ (*Contra Felicem*, § 8); der neo-platonische Rahmen seines Denkens gestattete ihm aber nicht, den Gegensatz *Natur — Wille* in einer einheitlichen Gesamtkonzeption zu fassen und zu stabilisieren; dazu bedürfte es einer Philosophie des Handelns und einer Philosophie der Kontingenz, welche besagen würde, daß das Böse als ein Ereignis, als ein qualitativer Sprung entsteht. Die Bewegung zum Nichts hin, die Abneigung, der Abfall, sie bleiben unmögliche Begriffe.

Überdies ist nicht sicher, ob der zu negative Begriff des *defectus* oder der *declinato* (welche in einer *natura* zur *corruptio* wird), der positiven Macht des Bösen Rechnung trage; auch unterscheidet sich sogar hier das Nichts des *ad non esse* schlecht vom *ex nihilo* des Geschöpfes, welches einfach auf dessen Mangel eines eigenen Seins, auf seine geschöpfliche Abhängigkeit hinweist. Augustinus hatte nichts zur Verfügung, um seine Entdeckung zu thematisieren, es sei denn die Sprache der neo-platonischen Ontologie. Er hätte dazu fortschreiten sollen, die *Setzung* des Bösen als einen qualitativen „Sprung“, als ein Ereignis, als einen Augenblick aufzufassen. Dann aber wäre Augustinus nicht mehr Augustinus, sondern Kierkegaard.

Welche Bedeutung hat nun Kant und insbesondere seine Abhandlung „Über das radikale Böse“ in Bezug auf die anti-manichäischen Traktate des Augustinus? Ich schlage vor, sich zu bemühen, den einen durch den anderen zu verstehen.

Kant hat zunächst die Spezifität der praktischen Begriffe: *Wille, Willkür, Maxime* auf die Spitze getrieben und dadurch den bei Augustinus fehlenden begrifflichen Rahmen erarbeitet. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* ist diese Begriffsbildung vollendet, und so gelingt es Kant, den von Augustinus im *Contra Felicem* skizzierten Gegensatz: *Wille — Natur* zu verwirklichen. Er hat aber vor allen Dingen die Hauptbedingung einer Konzeptualisierung des Bösen als des unbedingten Bösen, also den Formalismus in der Moral herausgearbeitet. Diese Beziehung wird jedoch nicht sichtbar, wenn man „Über das radikale Böse“ getrennt aus seinem Zusammenhang mit der „*Kritik der praktischen Vernunft*“ liest; durch den Formalismus nun vollendet Kant eine Bewegung, die schon bei Plato begonnen hatte: wenn die „Ungerechtigkeit“ die Figur des radikalen Bösen sein kann, so deshalb, weil die „Gerechtigkeit“ keine Tugend unter anderen ist, sondern die Gestalt der Tugend selbst, das Einheitsprinzip, das aus der Verschiedenheit die Einheit der Seele bildet (*Der Staat*, IV. Buch).

Auch Aristoteles ist in seiner *Nikomachischen Ethik* auf dem Wege zu einer Formalisierung des Guten und des Bösen: die Tugenden sind sowohl durch ihren Gegenstand als auch durch ihren formalen Charakter der Mitte (*μεσότης*) bestimmt, also ist das Böse die Abwesenheit einer Mitte, die Abweichung, das Äußerste in der Abweichung. Die platonische *ἀδικία* und die aristotelische *ἀκρασία* kündigen also als unvollkommene Formalismen die völlige Formalisierung des Sittlichkeitsprinzips schon an. Zwar bin ich mir

bewußt, daß man nicht im ethischen Formalismus stecken bleiben kann, aber man muß wohl zunächst diesen erreicht haben, um ihn übersteigen zu können.

Der Vorzug dieser Formalisierung ist die Begriffsbildung der schlechten Maxime als einer Norm, die der freie Wille für sich selbst ausgedacht hat.

Das Böse befindet sich überhaupt nicht mehr im Gefühl; die Verwechslung des Bösen mit dem Affektiven, Triebhaften hat aufgehört; merkwürdigerweise ist es die als die pessimistischste betrachtete Ethik, welche die Trennung zwischen dem Bösen und der Sinnlichkeit vollzogen hat; diese Trennung ist gerade die Frucht des Formalismus und dessen Einklammerung des Wunsches innerhalb der Definition des guten Willens; Kant darf sagen, daß die natürlichen Neigungen, welche der Sinnlichkeit entspringen, nicht einmal eine unmittelbare Beziehung zum Bösen haben. Das Böse kann jedoch ebensowenig in dem Umsturz der Vernunft bestehen; ein Wesen radikal außerhalb des Gesetzes wäre nicht mehr verbrecherisch, eben weil es teuflisch wäre; das Böse besteht in einer Beziehung, ist die Zerrüttung einer Beziehung. Das geschieht, sagt Kant, wenn der Mensch das reine Motiv der Ehrfurcht den Gefühlsmotiven unterordnet, wenn „er die sittliche Ordnung der Motive umstürzt, indem er sie in seine Maximen aufnimmt“. Dergestalt bekommt das biblische Thema der Abschweifung, das dem orphischen Thema der anhaftenden Exteriorität gegenübersteht, in der kantianischen Idee der Zerrüttung der Maxime sein rationales Äquivalent. Noch genauer gesagt: Ich sehe in Kant die höchste philosophische Manifestation dessen, daß das höchste Böse nicht in der groben Verfehlung einer Pflicht besteht, sondern in der Arglist, die als Tugend ausgibt, was Verrat an ihr ist. Das Böse des Bösen ist die betrügerische Rechtfertigung der Maxime durch die scheinbare Gleichförmigkeit mit dem Gesetz; es ist das Trugbild der Sittlichkeit. Kant hat dem Problem des Bösen zum ersten Mal, wie mir scheint, die Richtung der bösen Absicht, der Heuchelei gegeben.

Das ist der Höhepunkt der Klarheit, welche die ethische Sicht des Bösen erreicht hat; die Freiheit ist die Macht der Abschweifung, des Ordnungsumsturzes. Das Böse ist kein Etwas, sondern die Zerrüttung einer Beziehung. Wer merkte aber nicht, daß wir im gleichen Augenblick, da wir das aussprechen, gleichsam im Leeren triumphieren?

### III

#### *Die Verdunklung des Denkens und die Wiederkehr zum Tragischen*

Was ist das, was nicht in die ethische Sicht eingegangen ist? Was hier nicht eingegangen ist, was hier verloren ist, das ist: diese dunkle Erfahrung des Bösen, die in der Symbolik des Bösen auf verschiedene Weisen ansetzt und das im eigentlichen Sinne „Tragische“ des Bösen darstellt.

Auf der niedrigsten Stufe der Symbolik, auf der Stufe der Ursymbole, sahen wir, wie das Sündenbekenntnis das Böse gesteht als ein schon-daseiendes Böses, ein Böses, in das ich geboren werde, ein Böses, das ich unterhalb des Aufwachens meines Gewissens in mir vorfinde, ein Böses, das nicht in individuelle Verschuldungen und aktuelle Fehler zerlegt werden kann; es

wurde gezeigt, daß die „Gefangenschaft“ der Knechtschaft das spezifische Symbol dieser Dimension des Bösen als fesselnder Macht, des Bösen als reiner Herrschaft ist.

Dieselbe Erfahrung des schon-da-seienden Bösen, das die Macht in meiner Machtlosigkeit ist, ruft den ganzen nicht-adamischen Mythenkreis hervor, worin je ein Schema der Exteriorität vorliegt. Nun ist dieser Mythenkreis nicht einfach durch den adamischen Mythos ausgeschaltet, sondern eher gewissermaßen in ihn *einverleibt*, und er behält eine zwar untergeordnete, aber doch keineswegs zu vernachlässigende Rolle; Adam ist für alle Menschen der vorhergehende Mensch, nicht nur der musterhafte Mensch, er ist die Autorität des Bösen selbst hinsichtlich eines jeden Menschen; und auch er selbst hat seinen anderen, seinen Vorhergehenden in der Schlange, welche schon da ist und schon listig ist. Die ethische Sicht des Bösen thematisiert also bloß das Symbol des aktuellen Bösen, „die Abschweifung“, die „kontingente Abweichung“; Adam ist der Archetyp, das Muster dieses gegenwärtigen, aktuellen Bösen, das wir wiederholen und nachmachen, wenn immer wir damit anfangen, das Böse zu tun; und in diesem Sinne fängt jedermann jeweils mit dem Bösen an. Aber indem wir das Böse tun, setzen wir es fort, und das sollen wir jetzt zu sagen versuchen: das Böse als Tradition, als historische Verknüpfung, als eine schon vorhandene Herrschaft.

Wir gehen hier gleichwohl ein großes Wagnis ein, denn dadurch, daß wir das Schema der Erbschaft einführen, und es mit dem der „Abschweifung“ in einem zusammenhängenden Begriff zu vereinen suchen, begeben wir uns wieder in die Nähe der Gnosis, hier gefaßt im weitesten Sinne von 1) dogmatischer Mythologie und 2) von Verdinglichung des Bösen zu einer „Natur“. Wir wollen hier tatsächlich den Begriff „*Natur*“ vorschlagen, um den der *Kontingenz*, der den ersten Denkvorgang geleitet hat, auszugleichen. Was wir zu denken versuchen wollen, ist etwas wie eine *Natur* des Bösen, freilich eine Natur, die nicht Natur der Dinge wäre, sondern vom Menschen herkommende Natur, Natur der Freiheit, also ein „*habitus contractus*“, eine Weise des Gewordenseins der Freiheit.

An dieser Stelle stoßen wir also wieder auf Augustinus und Kant; auf Augustinus, wo er vom aktuellen Bösen zur Erbsünde übergeht, auf Kant, wo dieser von der schlechten Maxime der freien Willkür zu dem *Urgrund* aller schlechten Maxime emporsteigt.

(Eine Bemerkung: Ich lehne die übliche Kompetenzdisjunktion ab, der man Augustinus' Schrifttum gewöhnlich unterwirft, als ob die Philosophie des aktuellen Bösen dem Philosophen, die der Erbsünde dem Theologen zustehen würde; was mich betrifft, so möchte ich Philosophie und Theologie nicht in der Weise voneinander trennen; in seinem Charakter eines *Offenbarenden* — nicht aber *Geoffenbarten* — gehört das adamische Symbol genauso gut wie alle anderen Symbole einer philosophischen Anthropologie an. Seine theologische Zugehörigkeit wird nicht durch eine eigene Struktur bestimmt, sondern durch sein Verhältnis innerhalb einer Christologie zum „Ereignis“, zur Ankunft des Menschen-der-Menschen: des Christus — Jesus. Ich halte dafür, daß kein Symbol, insofern es eine Wahrheit vom Menschen eröffnet

und entdeckt, der philosophischen Besinnung fremd ist; ich halte den Begriff der Erbsünde also nicht für ein außer-philosophisches Thema, sondern ich halte ihn im Gegenteil für ein Thema, das einen Gegenstand darstellt für eine intentionelle Analyse, für die Hermeneutik der rationalen Symbole, welche die Aufgabe hat, die verschiedenen in den Begriff niedergeschlagenen Sinneschichten zu rekonstruieren.)

Was bringt diese intentionelle Analyse zum Vorschein? Dies: daß der Begriff der Erbsünde als angeblich einsichtiger Begriff ein Scheinwissen ist, und daß er, was seine epistemologische Struktur betrifft, den Begriffen der Gnosis gleichzustellen ist: dem des metempirischen Sturzes nach Valentinus, dem des Angriffes des Reiches der Finsternis nach Mani; ihrer Interpretation nach antignostisch, ist die Erbsünde der Form nach ein quasi-agnostischer Begriff. Das Denken hat hier als Aufgabe, ihn als Scheinwissen zu zerbrechen, um seine Intention zu behalten im unersetzbaren rationalen Symbol des schon-da-seienden Bösen.

Vollziehen wir diesen doppelten Denkvorgang. Wie gesagt, soll der Begriff, ein Scheinwissen, zerbrochen werden: denn der Augustinismus im strengen, vorher bestimmten Sinne umschließt in einem einzigen widerspruchsvollen Begriff den juridischen Begriff der Zurechnung, der zurechenbaren Schuld und den biologischen Begriff der Erblichkeit. Einerseits kann Sünde nur sein, wenn der Fehler eine Übertretung durch den Willen ist: Das war er bei dem Menschen, der als eine wirkliche Person des Anfanges verstanden wird; andererseits ist notwendig, daß diese zurechenbare Schuld *per generationem* weitergetragen wird, auf daß wir alle und jeder von uns „in Adam“ schuldig seien. Im Verlauf der Polemik mit Pelagius und den Pelagianern sieht man die Idee einer persönlichen Schuld, welche juridisch den Tod verdient und in der Weise eines Fehls durch Geburt vererbt wird, Form und Gestalt erhalten; Augustinus' Begründung verdient Aufmerksamkeit<sup>1</sup>; hierin geht es ihm ja darum, das geheimnisvollste paulinische Thema der Verwerfung: „Ich habe Jakob geliebt, und ich habe Esau gehaßt“ zu *rationalisieren*. Weil Gott gerecht ist, muß die Verwerfung der Kinder im Mutterschoße gerecht sein, muß die Verdammung rechtens und das Heil aus Gnade sein; daher die Idee einer Naturschuld, wirksam wie ein Akt und strafbar wie ein Verbrechen, obwohl vererbt wie eine Krankheit.

Eine geistig widerspruchsvolle Idee nannten wir sie, insofern sie zwei verschiedene Bereiche der Vernunft — den der Ethik oder des Rechtes und den der Biologie — vermischt. Sie ist auch eine geistig anstößige Idee, insofern sie, jenseits des Ezechiel und des Jeremia, auf die alte Idee einer Vergeltung und Beschuldigung der Menschen insgesamt zurückgreift. Sie ist endlich eine geistig lächerliche Idee, insofern sie von neuem die ewige Theodizee mit ihrem Vorhaben, Gott zu rechtfertigen, in Gang setzt.

Und dennoch scheue ich mich nicht zu behaupten, wenn Pelagius tausendmal recht hat gegen den Pseudo-Begriff der Erbsünde, daß Augustinus durch

<sup>1</sup> Der *Tractatus ad Simplicianum* von 397 ist in dieser Hinsicht bezeichnend, denn er kommt 14 Jahre vor der ersten antipelagianischen Schrift und enthält schon das Wesentliche der augustinischen Beweisführung.

diese dogmatische Mythologie hindurch etwas Wesentliches rettet, was Pelagius völlig verkannt hat; Pelagius hat vielleicht immer recht gegen die Mythologie der Erbsünde, und dennoch hat Augustinus immer recht hinter und trotz dieser adamischen Mythologie.

Denn das, was im Erbsünde-begriff ergründet werden soll, das ist nicht seine falsche Klarheit, sondern sein dunkler analogischer Reichtum; seine Kraft liegt in dem intentionalen Hinweis auf das, was den tiefsten Grund des Sündenbekenntnisses bildet, nämlich dieses, daß das Böse meinem Bewußtwerden vorangeht, daß es nicht in individuelle Fehlritte analysiert werden kann, daß es meine schon bestehende Machtlosigkeit ist; es ist für meine Freiheit das, was meine *Geburt* für mein aktuelles Bewußtsein ist, das heißt: immer schon da; Geburt und Natur sind hier zwei analoge Begriffe; die Absicht des Pseudo-Begriffs der Erbsünde ist dann diese: das Thema einer Quasi-Natur des Bösen in die gegen Mani und die Gnosis entworfene Beschreibung des bösen Willens hineinzuwenden; *die unersetzliche Funktion des Begriffes ist dann: das Schema der Vererbung in das der Kontingenz zu integrieren*. Hier begegnet also etwas, das hinsichtlich der begrifflichen Wiedergabe verzweifelt und in metaphysischer Hinsicht unersetzbar ist. Schon im Willen selbst ist Quasi-Natur; das Böse ist wie etwas Unfreiwilliges innerhalb des Freiwilligen, nicht ihm gegenüber, sondern in ihm; das aber ist das *servum arbitrium*. Auf einen Schlag ist die Bekehrung auf ein anderes Niveau als die einfache Reue über Handlungen übertragen; ist das Böse „*generatio*“, so ist die Bekehrung selbst — im symbolischen, nicht im faktischen Sinne — „*regeneratio*“. In dieser Weise ist mit Hilfe eines absurden Begriffes ein *Antityp der Wiedergeburt* gebildet; dank diesem Antityp scheint der Wille als bestimmt durch eine, seiner aktuellen Wahl und Entscheidungsmacht inwohnende, passive Verfassung.

Kant hat es nun versucht, jenen Antityp der Wiedergeburt als ein *a priori* des sittlichen Lebens herauszuarbeiten; die philosophische Bedeutung der Abhandlung „*Über das radikale Böse*“, die wir auf halbem Wege zurückgelassen hatten, liegt darin, daß sie die von uns so bezeichnete Kritik der Erbsünde als Scheinwissen unternommen hat, wie auch den Versuch einer Deduktion, insofern als die transzendente Deduktion der Kategorien eine Rechtfertigung der Normen durch ihr Vermögen, einen Objektivitätsbereich zu bilden, bedeutet; das Naturböse wird in dieser Weise als die Möglichkeitsbedingung der schlechten Maximen, als der *Grund* verstanden.

Unter dieser Bedingung ist die Neigung zum Bösen „verständlich“. „Wenn ... das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur durch Erfahrungsbeweise ... dargetan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben und den Grund dieses Widerstreites; sondern diese, weil sie eine Beziehung der freien Willkür (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist) auf das moralische Gesetz ... betrifft, muß ... *a priori* erkannt werden“ (Insel-Ausgabe, VI, S. 438). Die Erfahrung „bestätigt“ unsere Urteile über das radikale Böse, aber sie „kann nie die Wurzel des Bösen in der obersten Maxime der freien Willkür in Beziehung aufs Gesetz aufdecken, die als intelligible Tat vor aller Erfahrung vorher-

geht“ (S. 442—443, Anm.). In solcher Weise ist jeder „Naturalismus“ aus der Auffassung des „natürlichen“, „angeborenen“ Hanges zum Bösen entfernt worden; es kann gesagt werden, daß er „mit der Geburt gegeben“ sei, obwohl die Geburt ihn nicht verursacht hat; er ist vielmehr „eine Seinsart der Freiheit, welche seiner Freiheit entstammt“. Der Gedanke einer „angenommenen“ Gewohnheit des freien Willens liefert uns dann das Symbol von der Versöhnung der Kontingenz und der Antezedenz des Bösen<sup>1</sup>.

Aber dann anerkennt der Philosoph hier, anders als in jeder „Gnosis“, die den Ursprung zu *wissen* behauptet, daß er auf das Unerforschliche und Unergründliche stößt: „Der Vernunftursprung aber dieses . . . Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde“ (S. 477). Noch stärker: „Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne“ (S. 448). Das Unerforschliche besteht nach unserer Meinung gerade hierin, daß das Böse, das immer *durch* die Freiheit anfängt, immer schon *für* die Freiheit da sei, daß es Akt *und* Habitus sei, ein Hervorgehen *und* ein Vorhergehen. Deshalb macht Kant diese Rätsel des Bösen in der Philosophie zu einer Transposition der mythischen Gestalt der Schlange; ich glaube, die Schlange stellt das „Immer-schon-da“ des Bösen dar, das nichtsdestoweniger Anfang, Akt, Selbstbestimmung der Freiheit ist.

Kant ergänzt also Augustinus; zunächst indem er endgültig die gnostische Hülle des Erbsündebegriffes zerstört; zudem durch seinen Versuch einer transzendentalen Deduktion des Grundes der schlechten Maximen; schließlich indem er die Frage vom Grunde des Grundes wieder in die Unwissenheit untertaucht. Diese Bewegung ist dem Denken gleichsam ein Emporsteigen und dann ein Wiederuntertauchen; ein Emporsteigen zur Klarheit des Transzendentalen und dann ein Wiederuntertauchen in die Finsternis des Nicht-Wissens. Aber vielleicht ist die Philosophie nicht nur für die Umgrenzung ihres Wissens verantwortlich, sondern auch für die *Grenzen*, mit denen sie sich vom Nicht-Wissen abgrenzt; die Grenze ist hier kein Grenzstein mehr, sondern eine aktive und bescheidene Selbstbeschränkung: wiederholen wir mit Kant: „Der Ursprung dieses Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß.“

An diese Stelle gekommen, sind wir berechtigt zu fragen, warum das Denken den Reichtum der Symbolik, der das Denken unaufhörlich unterrichtet, reduziert. Vielleicht soll man zur ursprünglichen Situation zurückkehren: Eine Symbolik, die bloß eine Symbolik der Seele, des Subjektes, des Ich wäre, ist von vornherein bilderstürmerisch; denn sie bedeutet eine Spaltung zwischen der „psychischen“ und den anderen Funktionen des Symbols: einer kosmischen, nächtlichen, onirischen, dichterischen Funktion; eine Symbolik der Subjektivität stellt schon den Bruch der symbolischen Ganzheit dar. Das Symbol fängt an, aufgelöst zu werden, so-

<sup>1</sup> „Unter dem **Hange (propensio)** verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, **concupiscentia**), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.“ (S. 430)

bald es damit aufhört, mit verschiedenen Registern zu spielen: dem kosmischen und dem existentiellen. Die Trennung des „Menschlichen“ und des „Psychischen“ ist schon der Anfang der Vergessenheit. Deshalb ist eine rein anthropologische Symbolik schon auf dem Wege der Allegorie, und sie meldet schon die ethische Sicht des Bösen und der Welt an. Die große Vielzahl von anderen Mythen ist es, die das adamische Symbol vor jeder moralisierenden Reduktion schützt; innerhalb des adamischen Symbols selber ist es die tragische Gestalt der Schlange, die es vor jeder moralisierenden Reduktion schützt. Darum muß man alle Mythen des Bösen zusammennehmen; gerade ihre Dialektik ist lehrreich. So denn, wie die Gestalt der Schlange im eigenen Kern des adamischen Mythos der Entmythologisierung der babylonischen Mythen ein Halt zuruft, genau so bedeutet die Erbsünde innerhalb der ethischen Sicht der Welt den Widerstand des Tragischen gegen das Ethische. Aber ist es wirklich das Tragische, das Widerstand leistet? Man sollte vielmehr sagen, ein auf die Ethik unreduzierbarer und jede Ethik ergänzender Aspekt habe im Tragischen einen bevorzugten Ausdruck erhalten. Denn die tragische Anthropologie ist, wie wir gesehen haben, von einer tragischen Theologie untrennbar; und eine solche ist in ihrem Grunde unbekennbar. Auch kann die Philosophie nicht das Tragische als solches wieder behaupten, ohne sich selbst das Leben zu nehmen. Funktion des Tragischen ist es, die Zuversicht in Frage zu stellen, die Selbstsicherheit, den kritischen Anspruch, man dürfte sagen: die Anmaßung des sittlichen Bewußtseins, das sich das volle Gewicht des Bösen aufgeladen hat. Viel Hochmut verbirgt sich vielleicht hinter dieser Demut. Dann aber reden die tragischen Symbole in diese Stille der gedemütigten Ethik hinein; sie reden von einem „mysterium iniquitatis“, das der Mensch nicht voll für sich beanspruchen und von dem die Freiheit nicht voll Rechenschaft ablegen darf, insofern sie es nämlich schon in sich vorfindet. Von diesem Symbol gibt es keine allegorische Reduktion. Aber, so wird man einwenden, die tragischen Symbole reden von einem „göttlichen“ Geheimnis des Bösen. Ja, vielleicht sollte man in der Tat auch das Göttliche, das die ethische Auffassung auf die moralisierende Funktion des Richters reduziert, umdunkeln. Gegen den Juridismus von Anklage und Rechtfertigung spricht der Gott des Hiob „aus der Tiefe des Gewitters“.

Die Symbolik des Bösen ist in ihrem Grunde niemals ohne Vorbehalt Symbolik der Subjektivität, des menschlichen Subjektes, gesondert von der Bewußtwerdung, niemals nur Symbolik des vom Sein getrennten Menschen, jedoch Symbolik der Naht zwischen Mensch und Sein. Man muß also bis zu dem Punkte vordringen, wo das Böse das Abenteuer des Seins ist, wo es einen Teil der Seinsgeschichte bildet.

#### IV

##### *Das spekulative Denken und sein Scheitern*

Ist mit der Unwissenheit über den Ursprung des Grundes der bösen Maxime jede Möglichkeit für das Denken erloschen? Hört der Kampf zwischen der Unerbittlichkeit der Reflexion und dem Reichtum des Symbols auf

mit der Rückkehr zum undurchdringlichen Symbol des Falles? Ich glaube es nicht. Denn es bleibt ja ein Hiatus zwischen unserem jeweiligen Verständnis der wesentlichen Natur des Menschen einerseits und dem Bekenntnis der unergründlichen Kontingenz des Bösen andererseits. Kann man die Notwendigkeit der Fehlbarkeit neben der Kontingenz des Bösen bestehen lassen?

Nun zeigt sich jedoch, daß wir eine Dimension der Welt der Symbole mythischen Charakters außer acht gelassen haben, die nämlich, daß die Symbole vom „Anfang“ ihren vollen Sinn erst aus ihrem Verhältnis zu den Symbolen vom „Ende“ erhalten (Reinigung von der Befleckung, Sündenvergebung, Rechtfertigung der Schuldigen). Die großen Mythen sind sogar zugleich Mythen des Anfanges *und* des Endes: so z. B. das Schlachtopfer des Marduk im babylonischen Mythos, die Versöhnung im Tragischen und durch das Tragische, das Heil durch die Kenntnis der verbannten Seele und schließlich die biblische Erlösung mit ihren Gestalten des Endes: dem König der letzten Zeiten, dem leidenden Gottesknecht, dem Menschensohn, dem zweiten Adam als Typ des künftigen Menschen. Merkwürdig in diesen symbolischen Vorstellungen ist, daß der Sinn sich vom Ende her zum Anfang hin erschließt, von vorn nach rückwärts. Es stellt sich dann die Frage, was diese Verknüpfung von Symbolen, was diese rückwärtige Bewegung des Sinnes *zu denken gibt*.

Lädt sie nicht dazu ein, von der Kontingenz des Bösen zu irgendeiner „Notwendigkeit“ des Bösen zu kommen? Dies ist die höchste, aber auch die gefährlichste Aufgabe einer durch die Symbole unterwiesenen Philosophie. Die gefährlichste Aufgabe: sagten wir doch bereits, daß das Denken zwischen den beiden Abgründen der Allegorie und der Gnosis weiterschreitet. Das besinnliche Denken streift den ersten Abgrund, das spekulative Denken den zweiten. Dennoch ist dies die höchste Aufgabe, denn die Bewegung, welche im symbolischen Denken vom Anfang des Bösen zu seinem Ende geht, setzt offenbar den Gedanken voraus, daß jenes alles letztlich einen Sinn hat, daß sich eine bedeutungsvolle Gestalt durch die Kontingenz des Bösen hindurch unabweislich abzeichnet, kurz, daß das Böse zu irgendeiner Gesamtheit der Wirklichkeit gehört. Irgendeine Notwendigkeit... Irgendeine Gesamtheit... Es heißt aber nicht einerlei welche Notwendigkeit, nicht einerlei welche Gesamtheit. Die Notwendigkeitsschemata, die wir erproben können, unterliegen einer seltsamen Forderung: Die Notwendigkeit erscheint erst nachträglich, vom Ende aus betrachtet, und der Kontingenz des Bösen „zum Trotz“... Der Hl. Paulus scheint zu einer solchen Erforschung aufzufordern, wenn er zwei Gestalten gegenüberstellt: den ersten Adam und den zweiten Adam, die Gestalt des alten Menschen und die Gestalt des künftigen Menschen; er begnügt sich nicht damit, sie zu vergleichen oder die eine der anderen entgegenzustellen („wie das Vergehen des Einzelnen für alle Menschen die Verurteilung brachte, so wird auch eine gerechte Tat für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens“ (Röm. 5, 18); wie ... auch); von der einen zur anderen gibt es Bewegung, Fortschritt, Überbietung; „wenn infolge des Vergehens des Einen die Vielen starben, dann strömte Gottes Gnade und das Geschenk, das in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus be-

stand, noch viel mehr (*πολλῶ μᾶλλον*) auf die Vielen reichlich über“ (5, 15): „wo die Sünde sich mehrte, wurde die Gnade überreich“ (5, 20). Dieses „noch viel mehr“, dieses „überreich“ deuten auf eine hohe Aufgabe für das Denken.

Nun wird man eingestehen müssen, daß keine große Philosophie der *Gesamtheit* imstande ist, von dieser Einbeziehung der Kontingenz des Bösen in einem bedeutenden Entwurf Rechenschaft zu geben oder sie zu begründen.

Denn der Gedanke der Notwendigkeit läßt entweder die Kontingenz ausfallen, oder er nimmt diese so gut in sich auf, daß er den „Sprung“ des sich selbst setzenden Bösen und das „Tragische“ des schon immer sich selbst vorangehenden Bösen völlig ausschaltet.

Der erste Fall ist der der großen nicht-dialektischen Systeme, wie des Plotin und des Spinoza zum Beispiel. Beide haben etwas von diesem Problem erkannt, jedoch ohne ihm innerhalb des Systems Rechnung tragen zu können. So hat Plotin bis in seine letzten Abhandlungen den Fall (la „*déclinaison*“) der von dem eigenen Bilde in ihren Leibern faszinierten Seelen zu erklären und sie mit der Notwendigkeit der Emanation zu vereinbaren versucht. Die Abhandlung IV, 3, § 12—18, unternimmt es, die narzißtische Versuchung, die aus dem Abglanz der Seele im eigenen Leib hervorgeht, auf irgendein Mitgerissenwerden zurückzuführen, wobei die Seele einem allgemeinen Gesetz unterliegt: „sie scheint bewegt und getragen zu werden durch eine magische Macht mit einer unwiderstehlichen Anziehungskraft“ (ibid. § 12). Das Böse kommt also nicht von uns, es ist vor uns da und beherrscht den Menschen, ob er es will oder nicht (*κατέχει οὐχ ἐκόντας*). In den letzten Abhandlungen über die Vorsehung (*πρόνοια*) schließlich erneuert Plotin das alte Thema vom *λόγος*, das über die Stoiker und Philon von Heraklit herkommt, und verkündet, daß die Ordnung aus der Dissonanz hervorgehe, und sogar, daß die Ordnung der Grund der Unordnung sei (*ὅτι τάξις ἀταξία*). So bedient sich die Vorsehung der Übel, die sie nicht hervorbringt; die Harmonie entsteht *trotz* (*ὁμῶς*) des Hindernisses. Trotz des Bösen siegt das Gute.

Wer sähe aber nicht, daß die Theodizee das Niveau einer beweisführenden und überredenden Rhetorik nie übersteigt? Es ist nicht zufällig, daß sie so viele Beweise heranzieht, die nur umso zahlreicher sind, weil sie einzeln genommen keine Beweiskraft haben. Denn wie könnte sich das Denken zum Standpunkt des Ganzen emporheben, und wie dürfte es behaupten: „es gibt Ordnung, weil es Unordnung gibt“? Und wenn es das könnte, würde es dann nicht das Leid der Geschichte zu einem Spaß, zum unseligen Spaß des Spieles von Licht und Dunkel machen, wenn schon nicht zu einer Ästhetik des Mißklanges („la discordance a sa beauté . . . „es soll einen Henker in der Stadt geben, ganz recht, daß er da ist, er ist dort an seinem Platz“). Darin besteht die Unehrllichkeit der Theodizee: sie besiegt nicht das Böse, sondern nur dessen ästhetisches Gespenst.

Spinoza verzichtet gänzlich auf diese verdächtige Beweisführung der Theodizee. In einer undialektischen Philosophie der Notwendigkeit, wie der seinen, gibt es sicherlich einen Platz für die endlichen Modi, aber nicht für das Böse, das eine Illusion ist und das aus der Unwissenheit in allem her-

vorgeht. Dennoch bleibt selbst bei Spinoza ein Rätsel übrig, nämlich das, welches seinen Ausdruck findet im überraschenden Grundsatz des IV. Buches: „Es gibt in der Natur kein Einzelding, das nicht von einem anderen mächtigeren und stärkeren übertroffen würde. Es gibt vielmehr immer noch ein anderes mächtigeres als das jeweils gegebene, von dem dieses vernichtet werden kann.“ („*Die Ethik*“, Kröner-Ausgabe, S. 174.)

Wie in den letzten Abhandlungen Plotins ist auch bei Spinoza ein Gesetz des Widerstreites in der Ausbreitungs- und Ausdrucksbewegung des Seins miteinbegriffen. Dieser Widerstreit ist aber notwendig, wie die Bewegung selbst notwendig ist. Die Kontingenz des Bösen, die durch die ethische Sicht des Bösen erworben war, wurde hier nicht beibehalten, sondern als eine Illusion verworfen.

Wird eine dialektische Philosophie der Notwendigkeit dem Tragischen des Bösen gegenüber gerechter sein, wenn man es so sagen darf? Das ist nicht zu bezweifeln. Denn eben aus jenem Grunde bedeutet eine Philosophie wie die Hegels sowohl den größten *Versuch* als auch die größte *Versuchung*, dem Tragischen in der Geschichte Rechnung zu tragen. Die Abstraktion, in die sich jede Weltanschauung einschließt, ist aufgehoben worden; das Böse hat seinen Platz erhalten, während die Geschichte der Gestalten des Geistes sich in Bewegung setzt; das Böse ist wirklich beibehalten und überholt; der Streit ist als Instrument der Erkenntnis vom Bewußtsein eingeschaltet worden; alles erhält einen Sinn; man muß durch den Kampf und das unglückliche Bewußtsein und durch die schöne Seele und durch die kantianische Sittlichkeit und durch den Zwiespalt des schuldigen und des urteilenden Gewissens hindurch (Cfr. Hypp. II, 190—197).

Ist das Böse jedoch in der *Phänomenologie des Geistes* erkannt und integriert, so ist es das in Wirklichkeit nicht als Böses, sondern als Widerspruch; seine Spezifität ist in eine allgemeine Funktion untergegangen, von der Kierkegaard sagte, sie sei der Meister Jakob des Hegelianismus: die *Negativität*. Die Negativität bedeutet gleichfalls die Inversion des Besonderen ins Allgemeine, den Gegensatz des Inneren und des Äußeren in der Gewalt, im Tode, im Kampf, in der Schuld. Alle Negativitäten sind in *die* Negativität aufgegangen. Auch das Hauptstück „Das Böse und seine Vergebung“ der „*Phänomenologie*“ läßt keinen Zweifel übrig. Die Vergebung ist schon die Versöhnung in der absoluten Erkenntnis durch den Übergang des einen Gegenteils in das andere, der Besonderheit in die Allgemeinheit, des verurteilenden Gewissens in das urteilende und umgekehrt; die „Vergabung“ ist die Destruktion des „Urteils“, welches selbst eine Kategorie des Bösen, nicht des Heils ist; das ist sicherlich sehr paulinisch: Das Gesetz selbst ist verurteilt; aber zugleich ist das Symbol der Sündenvergebung verloren gegangen, denn das Böse ist ja weniger „vergeben“ als wohl überholt; es verschwindet in dieser Vergebung. Im selben Augenblick geht der tragische Akzent über vom moralischen Bösen auf die Bewegung der Entfremdung, der Entäußerung des Geistes selbst. Weil gerade die menschliche Geschichte eine Offenbarung Gottes ist, übernimmt das Unendliche das Böse des Endlichen: „Diese lange Geschichte von Fehlritten, die die menschliche Entwicklung darzubieten hat,

und die die Phänomenologie uns aufzeigt, ist ja wohl ein Sturz (so schreibt J. Hyppolite), man soll jedoch allmählich begreifen, daß dieser Sturz einen Teil des Absoluten ausmacht, daß er ein Moment der Gesamtwahrheit ist.“ (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, S. 509). Der Pantragismus bildet die Kehrseite zur Auflösung der ethischen Weltanschauung; er wird zur absoluten Erkenntnis, indem sich die Sündenvergebung in die philosophische Versöhnung wandelt. Es bleibt nichts mehr übrig, weder vom Nichtzurechtfertigenden des Bösen, noch von dem Gnadencharakter der Versöhnung.

Wenn also die undialektische Notwendigkeit des Plotin und des Spinoza und die dialektische Notwendigkeit Hegels scheitern, wäre dann die Antwort auf unser Suchen nach Verständlichkeit nicht eher in der Richtung einer *gültigen Geschichte* als in einer *Seinslogik* zu suchen? Schließt nicht die Bewegung vom Sturz zur Erlösung hin, diese durchaus sinnvolle Bewegung, jede „Logik“, ob undialektisch oder dialektisch, aus? Ist es überhaupt möglich, eine gültige Geschichte zu erdenken, in der die Kontingenz des Bösen und die Initiative zur Bekehrung beibehalten und eingegliedert wären? Ist es möglich, ein *Werden des Seins zu denken*, wobei das Tragische des Bösen — des immer-schon-da-seienden Bösen — zugleich anerkannt und überwunden wäre?

Ich bin nicht in der Lage, auf jene Frage antworten zu können; ich ahne lediglich eine mögliche Richtung für die Besinnung. Abschließend möchte ich sagen, was ich sehe. Es zeigen sich mir drei Formeln, welche drei Beziehungen zwischen der Erfahrung des Bösen und der Erfahrung einer Versöhnung zum Ausdruck bringen. Zunächst erwartet man die Versöhnung *trotz* des Bösen. Dieses „trotzdem“ stellt eine echte Kategorie der Hoffnung dar: die Kategorie des Dementis. Dafür gibt es zwar keine Beweise, wohl aber Zeichen; die Mitte, der Einpflanzungsort dieser Kategorie ist eine Geschichte, nicht eine Logik, — eine Eschatologie, nicht ein System. Zweitens ist dieses „trotzdem“ ein „dank dem“; mit dem Bösen schafft der Ursprung der Dinge Gutes. Das letztliche Dementi ist zugleich auch verhüllte Pädagogie: Augustinus' *etiam peccata* klingt, wenn ich so sagen darf, wie eine Randbemerkung zum „*Soulier de Satin*“, worauf Claudel eine Litotes anwendend, erwidert: „Das Schlimmste steht nicht immer fest“; aber es gibt keine absolute Erkenntnis, weder die des „trotzdem“ noch die des „dank dem“. Und schließlich die dritte Kategorie dieser gültigen Geschichte: „Um wieviel mehr.“, *πολλῶ μᾶλλον*; dieses Gesetz der Überfülle umfaßt seinerseits das „dank dem“ und das „trotzdem“. Darin besteht das Wunder des Logos; von ihm heraus kommt die rückwärtige Bewegung der Wahrheit; aus dem Wunder entsteht die Notwendigkeit, welche das Böse zurückwirkend in die Helligkeit des Seins stellt. Das, was in der alten Theodizee nur der Ausweg des Scheinwissens war, wird zum Verstehen der Hoffnung; die Notwendigkeit, nach der wir suchen, ist das höchste rationale Symbol, das sich aus diesem Verstehen der Hoffnung ergibt.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Franz Theunis.