

II.C.7a. „Schuld, Ethik und Religion“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 6/6-7 (Juni/Juli 1970): *Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die Infragestellung des sittlich Bösen (Theologische Grenzfragen)*, S. 384-393.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Culpabilité, éthique et religion“, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (I.A.10.), Paris, Seuil, 1969, S. 416-430. Der französische Text erschien auch in der französischen Ausgabe von *Concilium*, Nr. 56 (1970), S. 11-23 (II.A.257.). In der deutschen Teilübersetzung von I.A.10., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München, Kösel, 1974, steht eine andere Übersetzung desselben Textes.

Die deutsche Übersetzung stammt von Karlhermann Bergner.

Der französische Aufsatz geht auf einen englischsprachigen Text zurück, „Guilt, Ethics and Religion“ (II.B.32.). Es handelt sich um einen Vortrag, den Ricœur im akademischen Jahr 1967-68 im Rahmen eines Vortragszyklus *Talk of God* des „Royal Institute of Philosophy“ in London gehalten hat. Der Vortrag erschien zuerst auf Englisch im entsprechenden Band: Godfrey N.A. Vesey (Hg.), *Talk of God* (Royal Institute of Philosophy Lectures II, 1967-1968), London-Basingstoke/New York, MacMillan/St. Martin's Press, 1969, S. 100-117. Die englische Originalfassung erschien auch in der amerikanischen und in der englischen Ausgabe von *Concilium*. Sie wurde auch 1975 und 1982 in thematischen Sammelbänden wiederabgedruckt. Ricœur übersetzte den Text für den Abdruck in *Le conflit des interprétations* selbst.

Zur Zeitschrift *Concilium*, s. die Notiz zu II.C.7.. Im selben Heft erschienen auch Aufsätze des evangelischen Theologen Wolf-Dieter Marsch (1928-1972), Professor für Christliche Gesellschaftswissenschaft in Münster, des französischen Jesuiten und Psychoanalytikers Louis Beirnaert (1906-1985), des katholischen Professors für Fundamentaltheologie an der Universität Regensburg Norbert Schiffers (geb. 1927), des katholischen Sozialethikers und nachmaligen Professors in Tübingen und München Wilhelm Korff (1926-2019) sowie des französischen Dominikaners und Psychoanalytikers Jacques-Marie Pohier (1926-2007), der 1977 mit einem Lehr- und Amtsverbot belegt werden sollte.

Beiträge

Paul Ricœur

Schuld, Ethik und Religion

Meine Hauptaufgabe soll es sein, den Unterschied zwischen dem ethischen und religiösen Verständnis des Schuldproblems herauszuarbeiten. Dem entsprechen auch die beiden Hauptpunkte meiner Untersuchung.¹

Doch ehe wir uns mit diesen beiden Betrachtungsweisen auseinandersetzen, um ihre Unterschiede festzustellen und ihre Beziehungen zueinander zu verstehen, scheint es mir wichtig, zu einer Einigung über die zur Diskussion stehenden Begriffe zu kommen. Es sei mir daher gestattet, die semasiologische Analyse des Begriffes «Schuld» in einem Vorwort zu entwickeln.

I. Semasiologische Analyse des Begriffes «Schuld»

Betrachten wir zunächst den Begriff näher, jedoch nicht in seiner psychologischen, psychiatrischen oder psychoanalytischen Verwendung, sondern in *Texten*, in denen seine Bedeutung sich entwickelt und feste Form angenommen hat. Es sind dies Texte der sogenannten Pönitentialliteratur, in denen gläubige Gemeinden das Eingeständnis ihrer Sündhaftigkeit zum Ausdruck gebracht haben. Diese Texte haben eine ganz spezifische Sprache, die man in einer allgemeinen Weise als «Sündenbekenntnis» bezeichnen kann. Dabei hat dieser Ausdruck nichts mit Beichte und aktuellem Bekennen von Sünden, ja grundsätzlich nicht einmal speziell mit seinem jüdischen oder christlichen Verständnis zu tun. Vor einigen Jahrzehnten hat Professor Pettazzoni aus Rom eine Sammlung von Untersuchungen aus dem Gesamtbereich des Religionsvergleiches verfaßt und sie unter den Titel «Sündenbekenntnis» gestellt. Doch auch von diesem Standpunkt des Religionsvergleiches aus möchte ich mein Thema nicht behandeln. Ich gehe vielmehr von einer *Phänomenologie des Bekenntnisses* oder Geständnisses aus. Unter Phänomenologie verstehe ich dabei Beschreibung der Bedeutungsgehalte von Erfahrungen allgemein, gleich ob sie

Erfahrungen von Dingen, von Werten oder von Personen usw. sind. Phänomenologie des Bekenntnisses ist daher Beschreibung von Bedeutungsgehalten oder zeichenhaft dargestellten Absichten, die in einer ganz bestimmten sprachlichen Betätigung: der Sprache des Bekenntnisses – vorhanden sind. Unsere Aufgabe im Rahmen einer solchen Phänomenologie besteht darin, in uns selbst das Bekenntnis der Sünde neu zu setzen, um die hinter ihm stehenden Ziele zu entdecken. Durch Sympathie und Vorstellungskraft macht sich der Philosoph die Motivierungen und Absichten des bekennenden Bewußtseins zu eigen; dabei «empfindet» er nicht, sondern «erfährt» in einer neutralen Weise, in der Weise des «als ob», was in dem bekennenden Bewußtsein lebendig vollzogen worden ist.

Doch mit welchen Ausdrücken sollen wir beginnen? Nicht mit besonders hoch entwickelten und rationalisierten Ausdrücken von Bekenntnissen – wie etwa dem Begriff oder Quasi-Begriff der «Ursünde», von dem sich schon oft philosophisches Denken hat anregen und leiten lassen. Die philosophische Überlegung sollte vielmehr solche Ausdrücke des Bekenntnisses konsultieren, die besonders wenig entwickelt, besonders schwach artikuliert sind.

Dabei sollten wir uns nicht dadurch beirren lassen, daß wir hinter diesen rational konzipierten Ausdrücken, hinter diesen Spekulationen, auf Mythen treffen, das heißt auf der Überlieferung entstammende Erzählungen von Geschehnissen, die im Anbeginn der Zeiten stattgefunden haben und den tragenden Grund für die Sprache ritueller Handlungen liefern. Für uns heute sind Mythen keine Erklärungen von Wirklichkeit mehr; aber gerade dadurch, daß sie ihren «explanatorischen» Anspruch verloren haben, wird an ihnen eine «exploratorische» Bedeutung sichtbar. Sie zeigen eine symbolische Funktion, das heißt eine Art, die Verbindung zwischen dem Menschen und dem, was er als «sacrum» ansieht, auf indirekte Weise auszudrücken. Scheinbar paradoxerweise wird der so entmythisierte Mythos bei seiner Berührung mit Physik, Kosmologie und wissenschaftlicher Geschichte zu einer Dimension modernen Denkens. Dabei setzt uns der Mythos seinerseits zu einer Ausdrucksebene in Beziehung, die fundamentalerer Art ist als jede Erzählung und Spekulation. So nimmt die biblische Erzählung vom Sündenfall ihren Bedeutungsgehalt aus einer im Leben der Gemeinschaft wurzelnden Sündenerfahrung: Kulturelle Aktivität sowie der prophetische Ruf zu

Gerechtigkeit und «Barmherzigkeit» geben dem Mythos seine fundamentale Sinn- und Bedeutungsstruktur.

Daher müssen wir auf diese Erfahrung und ihren sprachlichen Ausdruck zurückgreifen oder vielmehr auf diese Erfahrung *in* ihrem sprachlichen Ausdruck. Denn es ist der sprachliche Ausdruck des Bekennens, der eine mit Emotion, Furcht und Angst geladene Erfahrung zum Licht gedanklicher Durchdringung erhebt. Die Pönentialliteratur zeigt einen sprachlichen Einfallsreichtum, der den Weg für existentielle Ausbrüche des Sündenbewußtseins markiert.

Befragen wir daher diesen sprachlichen Ausdruck!

Der auffallendste Zug dieser Sprache besteht darin, daß sie keine Ausdrücke enthält, die ursprünglicher sind als die Symbolausdrücke, auf die der Mythos Bezug nimmt. Die Bekenntnissprache ist symbolisch. Unter «Symbol» verstehe ich dabei einen sprachlichen Ausdruck, der einen Gegenstand in einer indirekten Weise bezeichnet, indem er etwas anderes bezeichnet, was diesen Gegenstand direkt «meint». So spreche ich zum Beispiel in symbolischer Form von «hohen» Gedanken, «niederen» Gefühlen, «klaren» Ideen, dem «Licht» des Verstandes, dem «Himmel» reich, usw. Die Wirkung der Wiederholung, auf die Ausdrücke des Bösen angewandt, besteht daher im wesentlichen in der expliziten Erklärung, der Entfaltung verschiedener Ebenen direkter und indirekter Bezeichnungen, die im gleichen Symbol miteinander vermischt sind. Die archaischeste Symbolik, von der wir – bei unserem Thema – ausgehen können, ist die Darstellung der Sünde als Makel oder Flecken, das heißt einer Stelle, die an der Außenseite verunreinigt. In höher entwickelten Literaturen, wie denen der Babylonier und vor allem der Hebräer, wird die Sünde in anderen Symboliken dargestellt, so zum Beispiel als Verpassen des Zieles, Beschreiten eines falschen Weges, als Aufstand, als Starrköpfigkeit, als Untreue wie beim Ehebruch, als Taubheit, als Verlorenheit, als Verirrung, als Leere und Hohlheit, als Unbeständigkeit gleich dem Staub.

Diese sprachliche Situation ist erstaunlich; das im Erlebnis der Sünde so intensive Bewußtsein des eigenen Selbst verfügt zunächst nicht über einen abstrakten, sondern über einen äußerst konkreten sprachlichen Ausdruck, an dem eine spontane Interpretationsleistung stattgefunden hat.

Der zweite bemerkenswerte Zug dieses sprachlichen Ausdrucks besteht darin, daß er sich selbst

als symbolisch erkennt und daß er, noch vor jeder Philosophie und Theologie, auf dem Wege ist zu einer expliziten Form der Aussage; wie ich an anderer Stelle gesagt habe, ist das Symbol «Einladung» an das Denken; der Mythos befindet sich auf dem Wege zum *Logos*. Das gilt selbst von der archaischen Idee des Makels oder Fleckens: Die Idee von etwas Quasi-Materiellem, das von außen her verunreinigt, das durch unsichtbare Eigenschaften verletzt und schädigt – diese Idee besitzt einen Symbolreichtum, ein Potential an symbolischer Ausdruckskraft, die daran zu erkennen sind, daß dieses Symbol unter mehr und mehr allegorischen Formen bis heute weiterlebt. Wir sprechen auch heute noch in einem nichtmedizinischen Sinne von einer «Ansteckung» durch den Geist des Profits, des Rassismus, usw.; wir haben die Symbolik von «rein und unrein» nicht völlig aufgegeben – und zwar eben weil die quasi-materielle Vorstellung vom Flecken bereits etwas anderes symbolisiert. Von Anfang an besitzt sie eine Symbolkraft. «Flecken» hat niemals buchstäblich einen bestimmten Punkt bezeichnet; «Unreinheit» hat niemals buchstäblich «Schmutz» bedeutet; diese Begriffe liegen im «Helldunkel» einer quasi-physikalischen Infektion, einer quasi-moralischen Unwürdigkeit. Wir erkennen das deutlich an den Reinigungsriten, die niemals nur ein einfaches Waschen sind; Abwaschung und Reinigungsopfer sind bereits partielle und fiktive Handlungen, die auf der Ebene des Leiblichen eine totale Handlung darstellen, welche die als ein ungeteiltes Ganzes betrachtete Person meint.

Die Symbolik der Sünde, wie sie sich in der babylonischen und hebräischen Literatur, in den griechischen Tragödien oder den Orphischen Schriften findet, ist sicherlich reicher als die des Fleckens, von der sie sich deutlich unterscheidet. Dem Bild der unreinen Berührung setzt sie das eines verletzten Verhältnisses entgegen – zwischen Gott und Mensch, zwischen Mensch und Mensch, zwischen dem Menschen und seinem eigenen Selbst; doch dieses Verhältnis, das erst vom Philosophen als Verhältnis gedacht werden sollte, wird durch alle in der täglichen Erfahrung sich bietenden Mittel der Dramatisierung symbolisch ausgedrückt. So ist auch die Idee der Sünde nicht auf die dürftige Vorstellung des Bruches eines Verhältnisses beschränkt; sie fügt die Idee einer Macht hinzu, die den Menschen beherrscht. So wahrt sie eine gewisse Verwandtschaft und Kontinuität zur Symbolik des Fleckens. Doch diese Macht ist auch Zeichen der Leere, der Vergeblichkeit des Menschen,

dargestellt durch Hauch und Staub. So ist das Symbol der Sünde zugleich Symbol von etwas Negativem (Bruch, Entfremdung, Fehlen, Vergeblichkeit) und das Symbol von etwas Positivem (Macht, Besessen-Sein, Gefangenschaft, Abwendung). Es wäre zu wünschen, daß das Wort Schuld wieder auf die Grundlage dieser Symbolik und in die Verflechtung dieser Bilder und Interpretationsansätze gestellt wird.

Wenn wir die den Worten eigene Absicht achten wollen, so deckt der Ausdruck Schuld nicht das gesamte Bedeutungsfeld des Begriffes «Bekanntnis». Die Idee der Schuld stellt die äußerste Form der Verinnerlichung dar, die wir im Übergang von «Flecken, Makel» zu «Sünde» skizziert gesehen haben. «Flecken, Makel» war noch eine äußere Verunreinigung, «Sünde» aber bereits Bruch eines Verhältnisses; doch dieser Bruch ist selbst dann vorhanden, wenn ich nichts davon weiß; Sünde ist eine reale Verfassung, eine objektive Situation – wenn ich so sagen darf: eine ontologische Dimension der Existenz.

«Schuld» dagegen hat eine deutlich subjektive Note: Ihr Symbolsinn ist innerlicher. Er gibt das Bewußtsein wieder, von einer drückenden Last überwältigt zu werden. Er deutet ferner hin auf die Gewissensbisse, die von innen her nagen, wenn der Mensch ganz bei sich selbst über seine Verfehlung nachdenkt. Diese beiden Metaphern der Last und des Beißen drücken das Vordringen auf die existentielle Ebene aus. Die bezeichnendste Symbolik der Schuld ist die mit dem Motiv des Gerichtes zusammenhängende; «Gericht» ist eine öffentliche Einrichtung, jedoch metaphorisch in den inneren Bereich übertragen, wird es zu dem, was wir «moralisches Bewußtsein» nennen. Damit wird die Schuld Anlaß, uns selbst vor eine Art unsichtbares Gericht zu stellen, das den Verstoß bemißt, das Urteil ausspricht und die Strafe verhängt; in seiner tiefsten Verinnerlichung ist das moralische Bewußtsein ein Blick, der wacht, richtet und verurteilt; Schuldgefühl ist daher das Bewußtsein, von diesem inneren Gericht angeklagt und belastet zu sein. Es ist vermischt mit einer Antizipation der Bestrafung; kurzum: «Schuld» – lateinisch «culpa» – ist Selbstbeobachtung, Selbstanklage und Selbstverurteilung durch ein auf sich selbst gerichtetes Bewußtsein.

Diese Verinnerlichung der Schuld bringt zwei Reihen von Ergebnissen: Einerseits kennzeichnet das Schuldbewußtsein einen entschiedenen Fortschritt dem gegenüber, was wir als «Sünde» dargestellt haben; während «Sünde» noch eine kollektive

Wirklichkeit bezeichnet, in welche die ganze Gemeinschaft einbezogen ist, läßt «Schuld» eine Tendenz zur Individualisierung erkennen. (In Israel sind die Propheten der Exilzeit Wegbereiter dieses Fortschrittes – z. B. Ez 31, 34 –; diese Verkündigung ist ein befreiender Durchbruch: Zu einer Zeit, als eine kollektive Rückkehr aus dem Exil, dem einstigen Exodus aus Ägypten vergleichbar, unmöglich schien, eröffnete sich hiermit für jeden einzelnen ein persönlicher Weg der Umkehr. Im alten Griechenland vollzogen die tragischen Dichter den Übergang von der ererbten Schuldverstrickung [crime] zur Schuld [guilt] des einzelnen Heroen, der allein seinem eigenen Geschick und seiner eigenen Bestimmung gegenübergestellt war.) Überdies erhält die Schuld in dem Augenblick, in dem sie sich individualisiert, Abstufungen; der gleichmachenden Erfahrung der Sünde wird die graduell unterscheidende Erfahrung der Schuld gegenübergestellt; der Mensch ist ganz und von Grund auf Sünder, dabei aber mehr oder weniger schuldig. Hier wirkt sich der Fortschritt in der Entwicklung des Strafrechtes, vor allem in Griechenland und Rom, auf das moralische Bewußtsein aus: Das gesamte Strafrecht ist ein Bemühen, das Strafmaß nach dem Maße der Verfehlung abzugrenzen und zu bestimmen. Die Idee einer parallelen Skala von Vergehen und Sünden wird verinnerlicht zugunsten der Gerichtsmetapher; das moralische Bewußtsein selbst wird zu einem abgestuften Schuldbewußtsein.

Diese Individualisierung und Graduierung im Schuldbegriff bedeutet zweifellos einen Fortschritt dem kollektiven und unqualifizierten Charakter der Sünde gegenüber. Für eine andere Reihe von Folgen dieser Entwicklung können wir nicht unbedingt dasselbe sagen: Mit dem Schuldbegriff entsteht eine Art Forderung, die man als Gewissenhaftigkeit bezeichnen kann und deren Doppeldeutigkeit außerordentlich interessant ist. Ein gewissenhaftes sittliches Bewußtsein ist ein verfeinertes, ein besonders empfindlich reagierendes sittliches Bewußtsein, beseelt von dem Sehnen nach wachsender Vollkommenheit; doch es kann sehr leicht zum ängstlichen Gewissen werden, das dauernd darauf bedacht ist, alle Gebote zu erfüllen, in allen Dingen dem Gesetz Genüge zu tun, ohne eine Ausnahme auch nur auf einem Einzelgebiet der menschlichen Existenz, ungeachtet aller denkbaren äußeren Erschwernisse wie etwa der Verfolgung durch Machthaber – ein Gewissen, das kleinen Dingen die gleiche Bedeutung beimißt wie großen. Gewissenhaftigkeit in diesem Sinne von

Skrupelhaftigkeit bezeichnet aber zugleich den Übergang des moralischen Bewußtseins ins Pathologische.² Der Skrupelhafte schließt sich in ein Labyrinth von Geboten ein; sein Pflichtbewußtsein tendiert zum Listenhaften, Kumulativen, im Gegensatz zur Einfachheit und Nüchternheit des Gebotes, Gott und den Mitmenschen zu lieben. Das skrupelhafte Gewissen fügt unaufhörlich neue Gebote hinzu. Diese Atomisierung des Gesetzes in eine Vielzahl von Geboten hat eine grenzenlose «Juridisierung» des Handelns und eine quazi-zwanghafte Ritualisierung des täglichen Lebens zur Folge. Dem Skrupelhaften gelingt es niemals, allen Geboten, oder auch nur einem von ihnen zu genügen. Zugleich wird der Begriff des Gehorsams pervertiert. Gehorsam einem Gebot gegenüber, weil es Gebot ist, wird wichtiger als die Liebe des Nächsten und selbst die Liebe Gottes. Diesen Perfektionismus in der Befolgung von Geboten nennen wir Legalismus. Damit treten wir ein in die Hölle der Schuld, wie Paulus sie beschrieben hat: Das Gesetz selbst wird zur Quelle der Sünde. Indem es ein Wissen vom Bösen vermittelt, weckt es das Verlangen zur Übertretung und löst die endlose Bewegung von Verurteilung und Bestrafung aus. Das Gebot, so sagt Paulus, «hat die Sünde ins Leben gerufen» und «überantwortet mich dem Tod» (Röm 7). Gesetz und Sünde gebären einander in einem schrecklichen *circulus vitiosus*, der zu einem Todeskreis wird.

So enthüllt die Schuld den Fluch eines Lebens unter dem Gesetz. Und am Ende, wenn das Vertrauen und die zärtliche Liebe, die in den Ehegleichnissen des Oseas noch ausgedrückt sind, aufhören, führt die Schuld zu einer Anklage ohne Ankläger, zu einem Gericht ohne Richter, zu einem Urteil ohne Urheber. Dann ist die Schuld zu jenem unaufhebbaren Verhängnis geworden, wie es *Kafka* beschrieben hat: Urteil ist zur Verdammung geworden.

Fassen wir diese semasiologische Analyse zusammen, so ist zu sagen, daß die Schuld nicht den ganzen Bereich der menschlichen Erfahrung des Bösen umfaßt; die Befassung mit den symbolischen Ausdrucksformen hat uns in ihnen ein besonderes Moment dieser Erfahrung erkennen lassen: ihr allerzweideutigstes Moment. Auf der anderen Seite kennzeichnet der Schuldbegriff eine Verinnerlichung der Erfahrung des Bösen und folglich die Erhebung zu einem moralisch verantwortlichen Subjekt – auf der anderen Seite aber bedeutet er den Beginn einer spezifischen Pathologie, bei der die

Skrupelhaftigkeit den Inversionspunkt kennzeichnet.

Damit ist das Problem gestellt: Was machen Ethik und Religionsphilosophie aus dieser doppeldeutigen Erfahrung der Schuld und der Symbolsprache, in der sie sich ausdrückt?

II. Die ethische Dimension

In welchem Sinne ist das Problem des Bösen ein ethisches Problem? Mir scheint: in einem zweifachen Sinne, oder vielmehr aufgrund einer zweifachen Beziehung – einerseits zur Frage der Freiheit und andererseits zur Frage der Verpflichtung. Böses, Freiheit und Verpflichtung bilden ein sehr komplexes Flechtwerk, das wir zu entwirren und in verschiedene Stufen der Reflexion einzuordnen suchen wollen. Ich möchte mit der Freiheit beginnen und schließen, denn sie ist der wesentliche Punkt.

In einer ersten Stufe der Überlegung möchte ich sagen: Die Freiheit bestätigen und anerkennen bedeutet, den Ursprung des Bösen auf sich nehmen. Mit dieser Behauptung konstatiere ich einen Zusammenhang zwischen Bösem und Freiheit, der so eng ist, daß die beiden Begriffe einander gegenseitig implizieren. Das Böse hat die Eigenschaft der Bosheit, weil es Werk der Freiheit ist. Freiheit hat die Bedeutung von Frei-Sein, weil sie des Bösen fähig ist: Ich anerkenne beides und erkläre mich selbst als Urheber des Bösen. Damit verzichte ich auf ein Alibi, das in der Behauptung liegt, das Böse existiere nach Art einer Substanz oder ursprünglichen Wesenheit (*nature*), es habe den gleichen Status wie Dinge, die von einem außenstehenden Beschauer beobachtet werden können. Diese Behauptung findet sich nicht allein in metaphysischen Phantasien wie denen, gegen die Augustinus angegangen ist, dem Manichäismus und allen Arten von Ontologien, die das Böse als Sein verstehen; diese Behauptung kann in Gestalt psychologischer oder soziologischer Determinismen eine positive oder gar eine wissenschaftliche Form annehmen. Den Ursprung des Bösen in die eigene Verantwortung nehmen bedeutet, die Behauptung, das Böse sei «etwas», das heißt ein Effekt in einer Welt feststellbarer Dinge, – mögen es physische, psychische oder soziale Wirklichkeiten sein – als Schwäche abtun. Ich erkläre: *Ego sum qui feci* – Ich bin es, der es getan hat! Es gibt kein Böse-Sein, es gibt nur ein Böse-von-mir-Getan. Böses auf sich nehmen, ist als sprachlicher Akt der performativen Aussage

vergleichbar, insofern es ein sprachlicher Ausdruck ist, der etwas geschehen macht, nämlich mir die betreffende Handlung zuschreibt.

Ich sage zwischen Bösem und Freiheit bestehe ein Gegenseitigkeitsverhältnis. Denn wenn die Freiheit das Böse als ein Tun bestimmt, so macht das Böse Freiheit sichtbar. Mit anderen Worten: Das Böse ist eine besondere Gelegenheit, der Freiheit gewahr zu werden. Was bedeutet es denn wirklich, wenn ich meine eigenen Handlungen mir zuschreibe? Es bedeutet zunächst, daß ich die Folgen dieser Handlungen für die Zukunft auf mich nehme; das heißt, wer gehandelt hat, wird auch den Fehler zugeben, angerichteten Schaden gutmachen und den Tadel ertragen. Mit anderen Worten: Ich biete mich an, die Sanktion auf mich zu nehmen. Ich erkläre mich bereit, in die Dialektik von Lob und Tadel einzutreten. Doch indem ich mich in die Konsequenzen meines Handelns hineinstelle, beziehe ich mich zurück auf den Augenblick vor meiner Handlung und bezeichne mich als den, der nicht allein die Handlung ausgeführt hat, sondern auch anders hätte handeln können. Diese Überzeugung, etwas frei getan zu haben, ist kein Gegenstand der Beobachtung. Es ist wiederum ein performativer Ausdruck: Ich erkläre mich nach der Tat als denjenigen, der auch anders hätte handeln können; dieses «nach der Tat» gibt den Spielraum für die Übernahme der Konsequenzen. Wer die Konsequenzen auf sich nimmt, erklärt sich als frei und erkennt diese Freiheit als bereits in der belastenden Handlung am Werk. Soweit kann ich sagen, daß ich die Handlung begangen habe. Diese Bewegung vom Vor zum Nach der Verantwortung ist wesentlich. Sie macht die Identität des moralischen Subjektes von der Vergangenheit über die Gegenwart zur Zukunft aus. Der den Tadel auf sich nehmen *wird*, ist derselbe, der *in der Gegenwart* die Handlung auf sich nimmt und der zuvor gehandelt *hat*. Ich unterstelle damit die Identität dessen, der die künftige Verantwortung für seine Handlung akzeptiert, mit dem, der gehandelt hat. Und diese beiden Dimensionen der Zukunft und der Vergangenheit sind in der Gegenwart miteinander verknüpft. Die Zukunft der Sanktion und die Vergangenheit der begangenen Handlung werden in der Gegenwart des Sich-Bekennens zusammengebunden.

Das ist die erste Stufe der Reflexion über die Erfahrung des Bösen: Die gegenseitige Konstituierung der Bedeutung von «frei» und der Bedeutung von «böse» stellt eine spezifisch performative Aus-

sage dar: das *Sich-Bekennen*. Das zweite Moment der Reflexion betrifft den Zusammenhang zwischen dem Bösen und der Pflicht. Dabei möchte ich keineswegs in die Diskussion über die Bedeutung von Ausdrücken wie «du sollst» (im Sinne einer moralischen Pflicht), noch über ihre Beziehung zu den Prädikaten «gut» und «böse» eintreten. Dieses Problem ist der englischen Philosophie wohlbekannt. Meinen Beitrag zur Überlegung über das Böse möchte ich vielmehr auf das Problem beschränken, das in dem Ausdruck und dem Erlebnis «ich hätte auch anders gekonnt» seinen Niederschlag findet, und von ihm ausgehen. Das liegt, wie wir gesehen haben, in dem Akt beschlossen, in dem ich mir die Verantwortung für eine in der Vergangenheit liegende Handlung zuschreibe. Doch die Erkenntnis, daß man auch anders hätte handeln können, ist eng verbunden mit der Erkenntnis, daß man anders hätte handeln *sollen*. Weil ich mein Sollen erkenne, erkenne ich auch mein Gekonnt-haben. Ein Wesen, das eine Pflicht hat, geht von der Voraussetzung aus, daß es tun kann, was es tun sollte. Wir wissen, wie Kant diese Aussage verwendet hat: Du mußt, deshalb kannst du. Das ist gewiß kein Beweis in dem Sinne, daß ich aus der Tatsache meiner Verpflichtung die Möglichkeit ihrer Erfüllung ableiten könnte. Ich möchte vielmehr sagen, daß dieses «Sollte» als Detektor dient: Wenn ich fühle oder glaube oder weiß, daß ich verpflichtet bin, dann weil ich ein Wesen bin, das nicht allein unter dem Antrieb oder der Nötigung von Verlangen und Furcht handeln kann, sondern aus der Bedingtheit durch ein Gesetz, das ich selbst für mich darstelle. In diesem Sinne hat Kant recht: Der Darstellung eines Gesetzes entsprechend handeln, ist etwas anderes, als nach Gesetzesvorschriften handeln. Die Fähigkeit, nach der Darstellung eines Gesetzes zu handeln, ist der Wille. Diese Entdeckung hat weitreichende Auswirkungen und Folgen, denn bei der Entdeckung der Fähigkeit, dem Gesetz zu folgen (bzw. dem, was ich für mich als Gesetz betrachte), entdecke ich die *erschreckende* Fähigkeit, auch *gegen* dieses Gesetz zu handeln. (Tatsächlich stellt die Erfahrung von Gewissensvorwürfen – Gewissensbissen –, die eine Erfahrung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Verpflichtung ist, eine zweifache Erfahrung dar: Einerseits erkenne ich eine Verpflichtung und daher eine Fähigkeit, die dieser Verpflichtung entspricht; andererseits gebe ich zu, daß ich gegen das Gesetz gehandelt habe, das mir nach wie vor als verbindlich erscheint. Das nennt man gemeinhin «Übertretung».) Freiheit ist somit die Fähigkeit, gemäß der Darstellung des

Gesetzes zu handeln *und* nicht der Pflicht Genüge zu tun. («Hier steht, was ich getan haben sollte und daher, was ich hätte tun können, im Blick auf das, was ich getan habe.» Die Zurechnung der vergangenen Handlung wird somit durch deren Verhältnis zum «Sollen» und «Können» moralisch qualifiziert.) Auf Grund derselben Tatsache haben wir zugleich eine neue Bestimmung des Bösen und eine neue Bestimmung der Freiheit, zusätzlich zu den oben beschriebenen Formen des Gegenseitigkeitsverhältnisses. Die neue Bestimmung des Bösen ließe sich in Kantschen Begriffen als Umkehrung der Relation zwischen Motiv und Gesetz, die im Inneren der Maxime meines Handelns liegt, darstellen. Diese Bestimmung ist folgendermaßen zu verstehen: Wenn ich als Maxime die praktische Formulierung dessen bezeichne, was ich mir zu tun vornehme, so ist das Böse kein Sein-in-sich; es besitzt weder eine physische noch eine psychische Realität; es ist nur ein umgekehrtes Verhältnis, eine Relation, nichts Gegenständliches; eine Relation, die hinsichtlich der Ordnung von Bevorzugung und Zurückstellung, die durch die Verpflichtung angezeigt wird, umgekehrt worden ist. Auf diese Weise haben wir eine «Ent-Realisierung» des Bösen erreicht: nicht allein, daß das Böse nur in dem Akt existiert, in dem ich es auf mich nehme, übernehme, mir anrechne – es wird vielmehr überdies vom moralischen Standpunkt aus durch die Ordnung charakterisiert, in der der Handelnde seine Maximen anwendet; es ist eine Bevorzugung, die nicht hätte sein sollen (eine umgekehrte Relation innerhalb der Maxime des Handelns).

Zugleich haben wir eine neue Bestimmung der Freiheit. Ich sprach von der *erschreckenden* Fähigkeit, gegen das Gesetz zu handeln. Tatsächlich erkenne ich, wenn ich das Böse bekenne, eine zerstörerische Fähigkeit in meinem Willen. Wir wollen sie Willkür nennen. Das bedeutet zugleich «freie Wahl», das heißt: Fähigkeit zu einander Entgegengesetztem, also das, was wir in dem Bewußtsein vorfinden, daß wir auch anders hätten handeln können, als wir gehandelt haben, und in der Fähigkeit, eine Verpflichtung nicht zu erfüllen, die wir klar als gerechtfertigt erkennen.

Haben wir damit die Bedeutung des Bösen in der Ethik ausgeschöpft? Ich glaube nicht. In seinem Kapitel «Über das radikal Böse», mit dem Kants «*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*» beginnt, wirft der Autor die Frage nach einem gemeinsamen Ursprung aller bösen Maximen auf. Tatsächlich sind wir in unseren Überlegungen über das Böse nicht sehr weit gekommen, solange wir,

voneinander getrennt, eine böse Absicht und noch eine und noch eine betrachten, und so fort. Von einer einzelnen, bewußten bösen Handlung, sagt Kant, müssen wir *a priori* auf eine böse Maxime als ihre Begründung schließen und von dieser Maxime auf eine allgemeine, dem Subjekt selbst innewohnende Begründung aller moralisch bösen Maximen – eine Begründung, die ihrerseits wiederum eine Maxime ist, so daß wir am Ende einen Menschen als böse bestimmen können (vgl. 38–39).

Dieses Vordringen zu größeren Tiefen, das von den bösen Maximen zu ihrer bösen Grundlegung weiterschreitet, ist die philosophische Transposition der Bewegung von den Sünden zur Sünde (im Singular), wovon wir im Teil I auf der Ebene der Symbolausdrücke und vor allem des Mythos gesprochen haben. Unter anderem bedeutet der Mythos von Adam, daß alle Sünden auf eine einzige Wurzel zurückgehen, die auf diese oder jene Weise vor jedem Einzelausdruck des Bösen liegt; doch der Mythos konnte erzählt werden, weil die bekennende Gemeinschaft sich auf die Ebene des Bekenntnisses erhoben hatte, daß das Böse alle Menschen umschließt. Weil die Gemeinschaft eine grundlegende Schuld bekennt, kann der Mythos das einmalige Kommen des Bösen als nur einmal geschehenes Ereignis darstellen. Kants Lehre vom «radikal Bösen» ist ein Versuch, die diesem Mythos zugrundeliegende Erfahrung philosophisch zu fassen.

Was qualifiziert diese Neu-Überprüfung als philosophisch? Im wesentlichen die Behandlung des «radikal Bösen» als Mutterboden für die Vielzahl böser Maximen. Wir sollten daher den Schwerpunkt unserer kritischen Bemühungen auf die Idee einer solchen Grundgegebenheit richten.

Was verstehen wir unter einer solchen Grundlage für böse Maximen? Wir möchten sie als eine *apriorische* Bedingung bezeichnen. Damit soll gleich betont werden, daß sie kein Faktum ist, das sich als solches beobachten läßt, noch ein zeitlicher Ursprung, dem man nachgehen kann. Es ist überhaupt keine empirische Tatsache, sondern eine Grunddisposition der Freiheit, die vorausgesetzt werden muß, damit das universale Schauspiel des menschlich Bösen sich der Erfahrung darbieten kann. Ebensowenig bildet es einen Ursprung in der Zeit, denn diese Theorie würde zu einer Naturkausalität führen. Das Böse würde aufhören, böse zu sein, wenn es aufhörte, eine Seinsweise der Freiheit zu sein, die selbst aus der Freiheit kommt. Daher hat das Böse keinen Ursprung im Sinne einer ihm vorausgehenden Ursache. Jede böse Handlung

müßte daher, wenn man sie auf ihren rationalen Ursprung zurückführt, so betrachtet werden, als wäre der Mensch unmittelbar aus dem Zustand der Unschuld zu ihr gekommen. (62) (Alles liegt in diesem «als wäre». Es ist das philosophische Äquivalent des Mythos vom Sündenfall; es ist der rationale Mythos vom Ins-Dasein-Treten des Bösen, des Überganges von der Unschuld zur Sünde in einem Augenblick. Wie von Adam – besser als: *in* Adam – entspringt Böses von uns.

Was aber ist dieses einmalige Ins-Dasein-Treten, das in sich alle bösen Maximen enthält? Es muß zugegeben werden, daß wir keinen weiterführenden Begriff haben, mit dem wir von einem bösen Willen denken können.

Dieses Ins-Dasein-Treten ist keineswegs ein Akt meiner Willkür, den ich setzen oder nicht setzen könnte. Das Rätsel dieser Grundgelegtheit besteht darin, daß die Reflexion als gegebene Tatsache entdeckt, daß die Freiheit sich bereits im bösen Sinne entschieden hat. Dieses Böse ist also bereits da. In diesem Sinne ist es «radikal – wurzelhaft», grundlegend, das heißt vorgefunden als un-zeitlicher Aspekt jeder bösen Absicht, jeder bösen Tat.

Doch dieses Versagen der Reflexion hat eine Folge. Es führt dazu, daß sie den Charakter einer *Grenz-Philosophie* annimmt und sich von einer System-Philosophie wie der Hegels unterscheidet.

Die Grenze ist zweifach: eine Grenze meiner Erkenntnis und eine Grenze meiner Fähigkeit. Einerseits *kenne ich nicht* den Ursprung meiner bösen Freiheit. Dieses Nicht-Kennen des Ursprunges ist wesentlich für den eigentlichen Akt des Bekennens meiner «radikal» bösen Freiheit. Das Nicht-Kennen ist ein Teil der performativen Bekenntnis-Aussage oder mit anderen Worten: meiner Selbst-Erkentnis und meines Selbst-Besitzes. Auf der anderen Seite entdecke ich die *Unfähigkeit* meiner Freiheit. (Eine seltsame Unfähigkeit, wenn ich erkläre, daß ich für diese Unfähigkeit verantwortlich bin. Die Erklärung dieser Unfähigkeit ist völlig verschieden von der Behauptung einer von außen kommenden Nötigung.) Ich behaupte, daß meine Freiheit sich bereits selbst unfrei gemacht hat. Dieses Eingeständnis ist das größte Paradox der Ethik. Es scheint in Widerspruch zu unserem Ausgangspunkt zu stehen. Sagten wir doch im Anfang: Das Böse ist das, was ich hätte nicht-tun können; doch das bleibt wahr. Zugleich aber behaupte ich: Das Böse ist diese vorgegebene Gefangenheit, die es so richtet, daß ich Böses tun muß. Dieser Widerspruch liegt im Innersten meiner Freiheit; er kennzeichnet

die Unfähigkeit der Fähigkeit, die Unfreiheit der Freiheit.

Ist das eine Lehre zur Verzweiflung? Keineswegs: Dieses Eingeständnis ist vielmehr Zugang zu einem Punkt, an dem alles neu beginnen kann. Die Rückkehr zum Ursprung ist eine Rückkehr zu der Stelle, an der die Freiheit sich selbst entdeckt als etwas, das befreit werden muß – kurzum: zu der Stelle, an der ich *hoffen* kann, befreit zu werden.

III. Die religiöse Dimension

Ich habe mit Hilfe der Philosophie Kants versucht, das Problem des Bösen als ethisches Problem zu charakterisieren. Dabei ließ ich mich von der Auffassung leiten, daß die zweifache Beziehung des Bösen – zur Pflicht und zur Freiheit – das Problem des Bösen als ein ethisches Problem charakterisiert.

Wenn ich nun nach der spezifisch religiösen Art des Sprechens über das Böse frage, so zögere ich keinen Augenblick zu antworten: Wir sprechen davon in der Sprache der Hoffnung. Diese These verlangt eine Erklärung. Ich möchte für einen Augenblick die Frage nach dem Bösen beiseite lassen und erst später darauf zurückkommen, um die zentrale Rolle der Hoffnung in der christlichen Theologie zu begründen. Nur selten ist die Hoffnung in der Theologie die zentrale Idee gewesen. Und doch wissen wir seit dem Werk von Johannes *Weiß* und Albert *Schweitzer*, daß die Predigt Jesu im wesentlichen vom Reich Gottes handelte: Das Reich steht vor der Türe; das Reich ist uns nahe gekommen; das Reich ist in unserer Mitte. Wenn die Predigt Jesu und der Urkirche in dieser Weise von einer eschatologischen Perspektive ausgeht, sollten wir unsere ganze Theologie von diesem eschatologischen Standpunkt aus neu-denken. Diese Überprüfung theologischer Begriffe, die ihren Ausgangspunkt von einer auf die Verkündigung des kommenden Reiches gerichteten Exegese des Neuen Testaments nimmt, findet eine Stütze in einer parallelen Überprüfung der Theologie des Alten Testaments. So stellt Martin *Buber* den Gott der Verheißung – als Gott der Wüste und der Wanderung – den volkstümlichen Göttern gegenüber, die sich in natürlichen Epiphanien, in der Gestalt des Königs oder den Idolen des Tempels manifestieren. Der Gott, der selbst kommt, ist ein *Name*; der Gott, der sich sichtbar zeigt, ist ein *Idol*. Der Gott der Verheißung erschließt eine Geschichte; der Gott der Epiphanien beseelt eine Natur. Doch das Neue Testament hat dieser Theologie der Verheißung kein Ende gesetzt, denn selbst die Auferstehung,

die im Mittelpunkt seiner Botschaft steht, ist nicht nur Erfüllung von Verheißung in einem einzigen Ereignis, sondern Bestätigung der Verheißung, die für alle zur Hoffnung auf einen am Ende stehenden Sieg über den Tod wird.

Was folgt daraus für die Freiheit und das Böse, die das ethische Bewußtsein in ihrer Einheit erfaßt hat? Beginnen wir mit einer Diskussion über die Freiheit – aus einem Grund, der gleich erkennbar wird. Mir scheint, die Religion unterscheidet sich darin von der Ethik, daß sie verlangt, daß wir die Freiheit unter dem Zeichen der Hoffnung denken.

In der Sprache des Evangeliums würde ich sagen: Freiheit im Licht der Hoffnung betrachten heißt, meine Existenz von neuem in die Bewegung hineinstellen, die man mit Jürgen Moltmann «Zukunft der Auferstehung Christi» nennen könnte. Diese «kerygmatische» Formel läßt sich auf verschiedene Weise in unsere heutige Sprache übersetzen. Zunächst könnten wir mit Kierkegaard Freiheit im Lichte der Hoffnung die «Leidenschaft für das Mögliche» nennen; diese Formel unterstreicht im Gegensatz zu aller Weisheit der Gegenwart, zu aller Unterwerfung unter die Notwendigkeit, den Stempel der Verheißung, den die Freiheit trägt. «Dem kommenden Gott» anvertraut, ist die Freiheit offen für das grundlegend Neue; sie ist die schöpferische Vorstellung des Möglichen.

Doch in einer tiefergreifenden Dimension ist die Freiheit *im Lichte der Hoffnung* eine Freiheit, die sich selbst bestätigt, *trotz* Tod und allen Zeichen des Todes; denn nach einem Satz der Reformatoren ist das Reich Gottes verborgen *sub contrario*, hinter seinem Gegenteil, dem Kreuz. Freiheit im Licht der Hoffnung ist Freiheit zur Bestreitung des Todes, Freiheit zum Lesen der Zeichen der Auferstehung unter dem gegenteiligen Bild des Todes.

Die Kategorie des «trotz dem ...» ist gleichsam das Gegenstück oder die Kehrseite eines lebendigen Vorstoßes, einer Perspektive des Glaubens, die ihren Ausdruck in dem berühmten «um wieviel mehr» des hl. Paulus findet. Diese Kategorie aber drückt in einer bedeutend grundlegenden Weise als das «trotz dem ...» das aus, was man die Logik der Überfülle (*superabundantia*) nennen könnte, welche die Logik der Hoffnung ist. Hier fallen uns die Worte des hl. Paulus an die Römer ein: «Aber nicht wie die Übertretung ist auch die Gnade. Denn wenn durch die Übertretung des einen die vielen gestorben sind, *wieviel* reicher hat sich die Gnade Gottes und das Gnadengeschenk des einen Menschen Jesus Christus über die vielen ergossen... Denn wenn durch die Übertretung des einen der

Tod zur Herrschaft kam durch den einen, *wieviel mehr* werden dann die, welche den Reichtum der Gnade und der Rechtfertigungsgabe empfangen haben, im Leben zur Herrschaft kommen durch den einen Jesus Christus... Das Gesetz aber ist daneben hineingekommen, damit die Übertretung voll wurde. Als aber die Übertretung voll wurde, wurde die Gnade noch reicher...» (Röm 5, 15. 17. 20).

Diese Logik der *superabundantia* muß im Alltagsleben enthüllt werden: in Arbeit und Muße, in Politik und Geschichte. Das «trotz dem...», das uns zur Leugnung stimmt, ist nur die Kehrseite, die Schattenseite, dieses frohen «um wieviel mehr», in dem die Freiheit sich selbst fühlt, sich selbst erkennt und zu dieser Ordnung der *superabundantia* gehören will.

Diese Idee einer Ordnung der *superabundantia* führt uns zum Problem des Bösen zurück. Von diesem Ausgangspunkt her und in ihm ist eine religiöse oder theologische Behandlung des Bösen möglich. Die Ethik hat alles gesagt, was sie über das Böse sagen kann, wenn sie es bezeichnet hat als: (1) ein Werk der Freiheit, (2) eine Umkehrung der Relation der Maxime zum Gesetz, (3) eine unergründliche Neigung der Freiheit, die sie sich selbst entzieht.

Die Religion spricht in einer anderen Sprache über das Böse. Und diese Sprache hält sich vollkommen innerhalb der Grenzen des Bereiches der Verheißung und unter dem Zeichen der Hoffnung. Zunächst stellt diese Sprache das Böse *vor* Gott hin. «Gegen dich, gegen dich allein, habe ich gesündigt, ich habe Böses getan in deinen Augen.» Diese Anrufung, welche das moralische Bekenntnis zu einem Bekenntnis der Sünde macht, erscheint auf den ersten Blick als eine Verstärkung des Bewußtseins des Bösen. Doch das ist eine Täuschung: die Täuschung der Moralisierung des Christentums. Vor Gott hingestellt, steht das Böse wieder in der Bewegung der Verheißung; die Anrufung ist bereits der Beginn der Erneuerung eines Bandes, der Anfang einer neuen Schöpfung. Die «Leidenschaft für das Mögliche» hat bereits vom Bekenntnis des Bösen Besitz ergriffen; die Reue, die im wesentlichen auf die Zukunft gerichtet ist, hat sich schon von der Gewissensqual losgelöst, die nichts anderes ist als brütende Reflexion über das Vergangene.

Als nächstes ändert die religiöse Sprechweise zutiefst den eigentlichen Inhalt des Bewußtseins vom Bösen. Das Böse ist im moralischen Bewußtsein wesentlich Übertretung, das heißt, Umstürzen des Gesetzes; in dieser Weise betrachtet die Mehrzahl

der Frommen nach wie vor die Sünde. Und doch ist das Böse, wenn es vor Gott hingestellt wird, qualitativ gewandelt; es besteht weniger in der Übertretung eines Gesetzes als in einem Anspruch des Menschen, Herr seines Lebens zu sein. Der Wille, nach dem Gesetz zu leben, ist daher auch ein Ausdruck des Bösen – und zwar der tödlichste von allen, da er am meisten im Verborgenen bleibt: Schlimmer als Ungerechtigkeit ist Selbstgerechtigkeit. Das ethische Bewußtsein weiß davon nichts, das religiöse Bewußtsein sehr wohl. Doch diese zweite Entdeckung läßt sich ebenfalls aus der Perspektive der Verheißung und Hoffnung heraus formulieren.

Tatsächlich besteht der Wille nicht – im Zusammenhang unserer Behandlung des Themas von der Ethik her konnte es scheinen, als nähmen wir dies an – nur aus dem Verhältnis zwischen *Entscheidungsfreiheit* und Gesetz oder nach Kantischen Begriffen: zwischen Willkür und *Wille* (wobei der letztere Bestimmtheit durch das Gesetz der Vernunft bedeutet). Der Wille ist in einer viel grundlegenderen Weise durch ein Streben nach Erfüllung und Vollendung konstituiert. Im dialektischen Teil seiner *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant dieses angestrebte Ziel der Totalisation anerkannt. Eben dieses Ziel beseelt die *Dialektik der praktischen Vernunft*, wie die Bezogenheit auf das Gesetz die *Analytik* beseelt. Die Tendenz zur Totalisation verlangt jedoch nach Kant die Aussöhnung von zwei Momenten, die der Rigorismus getrennt hat: der «Vollkommenheit» – das heißt Gehorsam aus reinem Pflichtbewußtsein – und der «Glückseligkeit» –, das heißt der Erfüllung des Strebens. Diese Aussöhnung ist bei Kant das Äquivalent der Hoffnung. Dieser Rückgriff auf die Philosophie des Willens hat einen Rückgriff auf die Philosophie des Bösen zur Folge. Denn wenn die Tendenz zur Totalisation in dieser Art Seele des Willens ist, haben wir den tiefsten Grund des Problems des Bösen solange nicht erreicht, wie wir ihn innerhalb der Grenzen der Reflexion über die Beziehung zwischen Entscheidungsfreiheit und Gesetz suchen. Das eigentlich Böse, die Bosheit des Bösen, zeigt sich in falschen Synthesen, das heißt etwa in den heutigen Verfälschungen der großen Totalisationsbemühungen auf dem Gebiet der kulturellen Erfahrungen, wie in den politischen und kirchlichen Institutionen. Hier zeigt das Böse sein wahres Antlitz. Kern des Bösen ist die Unwahrhaftigkeit verfrühter Synthesen und gewaltsamer Totalisationen.

Das Böse «erscheint im Übermaß», wann immer der Mensch über sich selbst hinausgreift – in gewal-

tigen Unternehmungen, bei denen er den Gipfel seiner Existenz in den höheren Werken der Kultur, in der Politik und in der Religion erblickt. So sind die großen Götzenbilder, der Kult der Rasse, der Kult des Staates, und alle Formen falscher Anbetung der eigentliche Ort der Geburt von Idolen, die an die Stelle des «Namens» gesetzt werden, der antlitzlos bleiben sollte.

Doch diese größere Vertiefung unseres Verständnisses des Bösen ist wiederum eine Errungenschaft der Hoffnung: Eben weil der Mensch ein Ziel der Totalität, ein Wille zur totalen Erfüllung ist, stürzt er sich in den Totalitarismus, der in Wirklichkeit eine pathologische Form der Hoffnung darstellt. Wie ein altes Sprichwort sagt, spuken Dämonen nur in den Höfen der Götter. Zugleich merken wir, daß das Böse eine Rolle in der Ordnung der *superabundantia* spielt. Ich möchte den hl. Paulus paraphrasieren und sagen: Wo immer das Böse «in Fülle» vorhanden ist, ist die Hoffnung «in Überfülle» vorhanden. Wir müssen daher den Mut haben, das Böse in das Epos der Hoffnung einzufügen. Auf eine Weise, die wir nicht kennen, wirkt das Böse selbst mit zum Wachstum des Gottesreiches. So sieht der Glaube das Böse. Diese Sicht ist nicht die des Moralisten; der Moralist stellt das *Prädikat* «böse» in Gegensatz zu dem *Prädikat* «gut»; er verurteilt das Böse; er lastet es der Freiheit an; und schließlich macht er halt an der Grenze zum Unerforschlichen; denn wir wissen nicht, wie es möglich ist, daß die Freiheit verklärt werden kann. Der Glaube blickt in eine andere Richtung; der Ursprung des Bösen ist nicht sein Problem; sein Problem ist das Ende des Bösen. Mit den Propheten ordnet der Glaube dieses Ende in die Ordnung der Verheißung ein, mit Jesus in die Verkündigung des kommenden Gottes und mit Paulus in das Gesetz der *superabundantia*. Daher ist der Blick des Glaubens auf Ereignisse und Menschen im wesentlichen wohlwollend. Der Glaube rechtfertigt den Menschen der *Aufklärung*, für den im großen Roman der menschlichen Kultur das Böse ein Faktor zur Erziehung des Menschengeschlechtes ist – er rechtfertigt ihn mehr als den Puritaner, dem es nie gelingt, den Schritt von der Verurteilung zur Barmherzigkeit zu tun und der damit innerhalb der ethischen Dimension verbleibt und niemals in die Perspektive des kommenden Reiches eintritt.

So haben wir drei Formen, in denen man die Schuld betrachten kann: Die *semasiologische* ist in der Hauptsache eine Phänomenologie des Bekennens

mit Hilfe einer Interpretation symbolischer Ausdrücke; die *ethische* ist eine Erklärung der Relation zwischen Freiheit, Pflicht und Bösem (sie beruht auf den performativen Aussagen, durch die ich den Ursprung des Bösen auf mich nehme und mich als verantwortlichen Willen einsetze); die *religiöse* ist eine Neuinterpretation von Freiheit und Bösem im Licht der Hoffnung oder christlich gesprochen: der Hoffnung auf die allgemeine Auferstehung von den Toten.

Sehe ich diese drei Betrachtungsweisen als ein Ganzes, so zeigen sie eine Art Fortschreiten, das sich dem Fortschritt von der Stufe des Ästhetischen über die Stufe des Ethischen zur Stufe des Religiösen in Kierkegaards Philosophie vergleichen läßt. Ich möchte diesen Vergleich akzeptieren, wenn ich

ihn nicht als herabsetzend und entmutigend empfände.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

¹ Diesen Beitrag veröffentlichte der Verlag «Les Éditions du Seuil» (Paris) bereits in dem Aufsatzband des Verfassers «Le conflit des interprétations».

² Das Englische hat für beides den Begriff «scrupulosity». Im Deutschen unterscheiden wir hier zwischen Gewissenhaftigkeit und Skrupelhaftigkeit; einen beides umfassenden Begriff gibt es nicht. Der englische Text operiert mit dem beide Dinge bezeichnenden Begriff in einer im Deutschen nicht wiedergebbaren Weise. (Der Übersetzer.)

PAUL RICOEUR

geboren am 27. Februar 1913 in Valencia. Er studierte an den Universitäten von Rennes und Paris, ist Agrégé und Doktor der Philosophie und Dekan der Philosophischen und Humanwissenschaftlichen Fakultät von Paris-Nanterre. Er veröffentlichte «Philosophie de la volonté», wovon drei Bände erschienen sind, und «De l'interprétation. Essai sur Freud». Er ist Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Esprit».