

Paul Ricœur

Symbolik des Bösen

Phänomenologie der Schuld II

VERLAG KARL ALBER 

Der Autor:

Paul Ricœur (1913–2005) lehrte Philosophie u. a. in Straßburg, an der Sorbonne, in Paris Nanterre und Chicago. Ausgezeichnet wurde er u. a. mit dem Hegel-Preis, dem Karl-Jaspers-Preis, dem Grand Prix de l'Académie française, dem Balzan-Preis und dem Kyoto-Preis. Seine Bücher wurden und werden in viele Sprachen übersetzt.

Paul Ricoeur

Symbolik des Bösen

Phänomenologie der Schuld II

Aus dem Französischen von
Maria Otto

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Originalausgabe des Werkes erschien unter dem Titel »Finitude
et Culpabilité (Philosophie de la volonté II). La Symbolique du Mal«
im Verlag Aubier (Editions Montaigne), Paris 1960
© Editions Montaigne / Aubier / Flammarion



© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 1971, 1989, 2002, 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49035-8

Inhalt

ERSTER TEIL DIE URSYMBOLE: MAKEL, SÜNDE, SCHULD

<i>Einleitung: Phänomenologie des „Bekenntnisses“</i>	9
1. Spekulation, Mythos und Symbol	9
2. Kriteriologie des Symbols	17
3. Die philosophische „Wiederholung“ des Bekenntnisses	26
 <i>Erstes Kapitel: Der Makel</i>	 33
1. Das Unreine	33
2. Der ethische Schrecken	38
3. Die Symbolik des Fleckens	42
4. Die Sublimierung der Furcht	50
 <i>Zweites Kapitel: Die Sünde</i>	 57
1. Die Kategorie des „Vor Gott“: Der Bund	60
2. Die unendliche Forderung und das endliche Gebot	65
3. Der „Zorn Gottes“	75
4. Die Symbolik der Sünde	83
a) Die Sünde als „Nichts“	83
5. Die Symbolik der Sünde	96
b) Die Sünde als „Setzung“ einer Wirklichkeit	96
 <i>Drittes Kapitel: Die Schuld</i>	 117
1. Heraufkunft einer neuen Instanz	118
2. Schuld und strafrechtliche Zurechnung	126
3. Der Skrupel	137
4. Der Engpaß des Schuldgefühls	161
 <i>Schluß: Einsammlung der Symbolik des Bösen in den Begriff des unfreien Willens</i>	 175

ZWEITER TEIL
DIE „MYTHEN“ VOM ANFANG UND VOM ENDE

<i>Einleitung: Die Symbolfunktion der Mythen</i>	185
1. Von den Ursymbolen der Mythen	185
2. Mythos und Gnosis: Die Symbolfunktion der „Erzählung“	188
3. Für eine „Typologie“ der Mythen vom Ursprung und Ende des Bösen	196

*Erstes Kapitel: Das Schöpfungs drama und die „rituelle“
Weltanschauung*

	201
1. Das Urchaos	201
2. Die rituelle Wiederholung der Schöpfung und die Figur des Königs	218
3. Eine „rezessive“ Form des Schöpfungs dramas: Der hebräische König	226
4. Eine Wechselform des Schöpfungs dramas: Der griechische Titan	234

Zweites Kapitel: Der böse Gott und die „tragische“

<i>Existenzanschauung</i>	241
1. Die vortragischen Themen	243
2. Der tragische Knoten	249
3. Befreiung vom Tragischen oder Befreiung im Tragischen?	258

*Drittes Kapitel: Der Adamsmythos und die „eschatolo-
gische“ Anschauung der Geschichte*

	265
1. Die Bußmotivation des Adamsmythos	268
2. Die Struktur des Mythos: Der „Augenblick“ des Sündenfalls	277
3. Die „Zeitspanne“ des Versuchungs dramas	288
4. Die Rechtfertigung und die eschatologischen Symbole	297

*Viertes Kapitel: Der Mythos der verbannten Seele
und das Heil durch Erkenntnis*

	319
1. Der archaische Mythos: Die „Seele“ und der „Leib“	323
2. Der Endmythos	331
3. Heil und Erkenntnis	343

Fünftes Kapitel: Der Zyklus der Mythen

	349
1. Von der Statik zur Dynamik der Mythen	349
2. Die Wiederbestätigung des Tragischen	354
3. Die Aneignung des Mythos vom Chaos	371
4. Der Wettstreit des Adamsmythos und des Verbannungsmythos	375

<i>Schluß: Das Symbol gibt zu denken</i>	395
--	-----

Erster Teil

Die Ursymbole: Makel, Sünde, Schuld

Einleitung

Phänomenologie des „Bekenntnisses“

1. Spekulation, Mythos und Symbol

Wie kommen wir von der Möglichkeit des menschlichen Bösen zu seiner Wirklichkeit hinüber, von der Fehlbarkeit zur Fehltat?

Diesen Übergang versuchen wir im Akt zu erfassen, indem wir in uns selbst das *Bekenntnis* „wiederholen“, mit dem das religiöse Gewissen ihn bezeugt.

Allerdings kann diese Wiederholung in Imagination und Sympathie eine Philosophie der Schuld nicht ersetzen: noch bleibt offen, was der Philosoph daraus macht, d. h. wie er diese „Wiederholung“ in den Diskurs über den Menschen einordnet, der unter dem Zeichen der Dialektik des Endlichen und des Unendlichen anliegt. Mit diesem letzten Umschwung wird der Band III dieser Untersuchung* zu tun haben; seine Richtung können wir noch nicht vorwegnehmen, denn die neue Ausgangslage, die den philosophischen Denkweg bestimmen wird, kennen wir noch nicht.¹

Wenngleich aber diese „Wiederholung“ des vom religiösen Gewissen *eingestanden* menschlichen Bösen die Philosophie nicht ersetzt, so gehört das Eingeständnis doch schon zur Umschreibung ihres Vorhabens, denn dieses Bekenntnis ist ein *Wort*, ein Wort, das der Mensch über sich selber ausspricht; ein jedes Wort aber kann und soll im Element des philosophischen Diskurses „wiederaufgenommen“ werden. Es wird noch zu erklären sein, welches der philosophische Ort — wenn man so sagen darf — dieser „Wiederholung“ ist, die schon nicht mehr gelebte Religion und noch nicht Philosophie ist. Erklären wir erst einmal, was dieses Wort

* Band I: Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg/München 1971. Band III liegt auch im Original noch nicht vor.

¹ Siehe das Schlußkapitel: *Das Symbol gibt zu denken*.

sagt, das wir Bekenntnis des menschlichen Bösen durch das religiöse Gewissen genannt haben.

Man könnte zunächst versucht sein, mit den am meisten durchgebildeten und rationalisierten Ausdrucksgestalten dieses Bekenntnisses zu beginnen, weil sie gerade wegen ihres „explikativen“ Charakters den Anschein erwecken, der philosophischen Rede am nächsten zu stehen; man könnte es also für angezeigt halten, daß sich die Philosophie vornehmlich mit den späten Konstruktionen der augustinischen Epoche über die *Erbsünde* auseinanderzusetzen hätte. Nicht wenige klassische und moderne Philosophien nehmen diesen selbstverständlichen Begriff als eine religiöse, theologische „Gegebenheit“ hin und bringen das philosophische Problem der Schuld auf eine Kritik der Erbsündelehre herab.

Nichts aber widersetzt sich einer *direkten* Konfrontation mit der Philosophie mehr als der Erbsünderbegriff, denn nichts ist irreführender als sein Anschein von Rationalität. Vielmehr sind es die noch fast ungeformten, noch stammelnden Ausdrucksversuche jenes Geständnisses, die das philosophische Denken zur Rede stellen. Deshalb gilt es regressiv zu verfahren und von den „spekulativen“ Ausdrucksformen zu den „spontanen“ zurückzugehen. Von vornherein muß man sich darüber klar werden, daß der Erbsünderbegriff nicht am Anfang, sondern am Ende eines Zyklus lebendiger Erfahrung steht, der christlichen Erfahrung der Sünde; überdies ist die Auslegung, die er von dieser Erfahrung gibt, nur eine der im Rahmen des Christentums möglichen Rationalisierungen des radikalen Bösen; endlich und vor allem ist zu sagen, daß diese Rationalisierung, wiewohl umwoben von der Tradition und zum Eckstein der christlichen Anthropologie geworden, aus einer Periode des Denkens stammt, die von den Ansprüchen der Gnosis gezeichnet ist, nämlich: die Mysterien Gottes und des menschlichen Schicksals zu „erkennen“; nicht als sei die Erbsünde ein gnostischer Begriff, sie ist im Gegenteil ein antignostischer Begriff; doch er gehört dem Zeitalter der Gnosis an, insofern er die christliche Erfahrung des radikalen Bösen genauso zu rationalisieren sucht, wie die Gnosis ihre pseudophilosophische Interpretation des Ur dualismus, des Sturzes der Sophia oder jeder anderen

vormenschlichen Wesenheit als „Erkenntnis“ ausgab. Eben diese Kontamination durch die Pseudophilosophie verbietet uns letztlich, mit den hochrationalisierten Begriffen des Bekenntnisses zu beginnen.

Auf was verweist uns die Spekulation? Auf die lebendige Erfahrung? Noch nicht. Hinter der Spekulation, unter der Gnosis und den antignostischen Konstruktionen finden wir die *Mythen*. Wir verstehen hier unter Mythos, was die Religionsgeschichte heute darin sieht: nicht eine falsche Erklärung mittels Bildern und Fabeln, sondern einen überlieferten Bericht, bezogen auf Ereignisse, die sich am Ursprung der Zeiten zugetragen haben, und dazu bestimmt, das rituelle Tun der jetzt von ihm angesprochenen Menschen zu untergründen und überhaupt alle Formen des Tuns und Denkens zu regeln, durch welche der Mensch sich selbst in seiner Welt versteht. Für uns Heutige ist der Mythos *bloß* Mythos, weil wir jene Zeit nicht mehr an die der Geschichte — so wie wir nach der kritischen Methode Geschichte schreiben — anzuknüpfen vermögen und ebensowenig die mythischen Orte in unserem geographischen Raum unterbringen können. Darum kann der Mythos keine Erklärung mehr sein; seine ätiologische Intention auszuschalten ist die Aufgabe jeder notwendigen Entmythologisierung. Während aber der Mythos seine explikative Leistung einstellt, enthüllt er seine Tragweite im Erforschen und Verstehen, das, was wir später seine Symbolfunktion nennen werden, nämlich sein Vermögen, die Bindung des Menschen an das ihm Heilige zu entdecken, zu entschleiern. Wie paradox es auch erscheinen mag: der Mythos, im Kontakt mit der wissenschaftlichen Geschichte entmythologisiert und zur Würde des Symbols erhoben, wird zu einer Dimension des modernen Denkens.

Allein was wird denn nun solchermaßen erforscht, entdeckt, entschleiert? Wir beabsichtigen nicht, in diesem Buch eine vollständige Theorie des Mythos vorzulegen; unser Beitrag zum Problem wird streng begrenzt sein auf die Mythen, die vom Anfang und vom Ende des Bösen sprechen; wir hoffen, daß diese grundsätzliche Begrenzung unserer Untersuchung dadurch aufgewogen wird, daß um so deutlicher die Funktion des Mythos in jener Be-

ziehung ans Licht kommt, die wir absichtlich vage als die Bindung des Menschen an das ihm Heilige bezeichnet haben; das Böse — Makel oder Sünde — ist der Nerv und gleichsam die „Krise“ dieser Bindung, die der Mythos auf seine Weise erklärt; wenn wir uns auf die Mythen um Anfang und Ende beschränken, haben wir Aussicht, zu einem mehr intensiven als extensiven Verständnis des Mythos vorzudringen. Denn weil das Böse in ausgezeichneter Weise die kritische Erfahrung des Heiligen ist, gibt das drohende Zerreißen dieser Bindung des Menschen an sein Heiliges aufs eindringlichste zu verspüren, wie der Mensch von den Gewalten dieses Heiligen abhängt. Darum ist der Mythos der „Krise“ in eins der Mythos der „Totalität“; indem er erzählt, wie diese Dinge angefangen haben und wie sie enden werden, holt der Mythos die Erfahrung des Menschen in ein Ganzes ein, das von der Erzählung Richtung und Sinn empfängt. So erbringt sich durch den Mythos ein Verständnis der menschlichen Realität im Ganzen mittels einer Erinnerung und einer Erwartung.²

Werden wir also mit einer Interpretation der Mythen vom Ursprung und Ende des Bösen beginnen? Auch das wäre zu kurz gefasst. Denn die Mythenschicht, auf die die pseudorationale Spekulation verwiesen hat, verweist wiederum auf eine Erfahrung zurück, die tiefer liegt als jede Erzählung und jede Gnosis; wenngleich die Sündenfallerzählung in der Bibel auf Überlieferungen zurückgeht, die älter sind als die Verkündigung der Propheten Israels, zieht diese Erzählung ihren Sinn doch nur aus einer Sündenerfahrung, die ihrerseits ein Ertrag der jüdischen Frömmigkeit ist. Das „Sündenbekenntnis“ im Kult, der prophetische Aufruf zu „Gerechtigkeit und Recht“, das ist es, was dem Mythos erst den Sinn unterlegt.

So verweist die Spekulation über die Erbsünde auf den Fall-Mythos und dieser wiederum auf das Sündenbekenntnis; der Mythos vom Fall ist so wenig der Eckstein der jüdisch-christlichen Auffassung von der Sünde, daß Adam, den der Mythos an den Ursprung der Geschichte des menschlichen Bösen stellt, für fast sämtliche Schriftsteller des Alten Testaments ein Statist geblieben

² Zur Mythentheorie siehe zweiten Teil, Einleitung.

ist: Abraham, der Vater der Glaubenden, der Stammvater des auserwählten Volkes, Noah, der Vater der nachsintflutlichen Menschheit, haben in der biblischen Geschichtstheologie mehr Widerhall als die Adamsfigur, die gewissermaßen dahingestellt blieb, bis Paulus sie wiederbelebte, indem er sie in eine Parallele brachte mit dem zweiten Adam, mit Jesus Christus. Im selben Zug verwandelte das „Ereignis“ Christi rückwirkend den Sündenfall Adams in ein ähnliches „Ereignis“. Die Historizität des zweiten Adam sprang rücklaufend über auf den ersten Adam und verlieh ihm zuallererst eine der Individualität Christi ähnliche Individualität. Die Entmythologisierung der Sündenfallerzählung ist durch diesen rückwirkenden Eingriff der paulinischen Christologie auf das Adamssymbol dringender geworden.

Nun kann aber die Dimension des Symbols nicht anders zurückgewonnen werden als durch die „Wiederholung“ jener Erfahrung, die der Mythos darlegt. Bis zu ihr hin gilt es also vorzustoßen.

Doch ist diese Wiederholung möglich? Verrät die Mittlerrolle, die wir der Spekulation und dem Mythos zugeordnet haben, nicht von vornherein die Vergeblichkeit unseres Versuchs, den vor-mythischen und vorspekulativen Grund wiederherzustellen? Das Abenteuer wäre aussichtslos, wenn es tiefer unten, noch vor der Gnosis und dem Mythos, keine Sprache mehr gäbe. Das ist aber nicht der Fall: es gibt da die Sprache des *Bekenntnisses*, davon die Sprache des Mythos und die der Spekulation Wiederaufnahmen zweiten und dritten Grades sind.

Diese Bekenntnissprache ist der Gegenzug zu den drei Merkmalen der Erfahrung, der sie ans Licht verhilft: Blindheit, Zweideutigkeit, Ärgernis.

Die Erfahrung, die der Bußfertige eingesteht, ist eine blinde Erfahrung: sie liegt zugeschüttet unter der Emotion, der Furcht, der Angst; eben diese emotionale Note verlangt nach Objektivierung in diskursiver Rede: das Bekenntnis drückt die Emotion aus, drängt sie nach außen, die sich sonst über sich zuschliesse als ein Eindruck der Seele; die Sprache ist das Licht der Emotion; durch das Bekenntnis wird das Schuldbewußtsein in das Licht des Wortes gehoben; durch das Bekenntnis bleibt der Mensch Wort bis

in die Erfahrung seiner Absurdheit, seines Leidens, seiner Angst.

Zudem ist diese Erfahrung komplex: anstelle der einfachen Erfahrung, die man erwarten könnte, deckt das Sündenbekenntnis mehrere Erfahrungsschichten auf; das „Schuldgefühl“ als Gefühl von der Nichtswürdigkeit des Personkerns ist bloß die vorgeschobene Spitze einer radikal individualisierten und verinnerlichten Erfahrung; dieses Schuldgefühl verweist auf eine tieferliegende Erfahrung, die der „Sünde“, die *alle* Menschen umschlingt und die *wirkliche* Situation des Menschen vor Gott bezeichnet, ob der Mensch es weiß oder nicht. Von dieser Sünde berichtet der Sündenfallmythos, wie sie in die Welt gekommen sei; aus ihr versucht die Spekulation über die Erbsünde eine Doktrin zu bauen. Ihrerseits aber korrigiert, ja revolutioniert die Sünde eine archaischere Schuldauffassung, die vom „Makel“, der nach Art eines den Menschen von außen her beschmutzenden Fleckens begriffen wird. Schuld, Sünde, Makel bilden also in der Erfahrung eine Urmannigfaltigkeit: das Gefühl ist sonach nicht nur blind, weil emotional, es ist zweideutig, beladen von vielfältigen Bedeutungen; deshalb verlangt es ein zweites Mal nach der Sprache, die untergründigen Krisen des Schuldbewußtseins aufzuklären.

So kommt es, daß die Erfahrung, die der Glaubende im Sündenbekenntnis eingesteht, sich gerade wegen ihrer Befremdlichkeit eine Sprache schafft; die Erfahrung, ich selbst zu sein und mir entfremdet zu sein, setzt sich auf der Sprachebene unmittelbar in den Fragestil um; mehr vielleicht als das Schauspiel der Natur ist die Sünde als Selbstentfremdung eine erstaunliche, bestürzende, anstößige Erfahrung: sohin ist sie die reichste Quelle des fragenden Denkens. In den ältesten babylonischen Psalmen fragt der Glaubende: „Wie lange noch, Herr? gegen welchen Gott habe ich gesündigt? was habe ich getan?“ Die Sünde macht mich mir selbst unverständlich. Gott verbirgt sich, der Lauf der Dinge hat keinen Sinn mehr. Es liegt auf der Linie dieses Fragens, wie um die drohende Sinnlosigkeit abzuwehren, wenn der Mythos erzählt, „wie es angefangen hat“, und wenn die Gnosis die berühmte Frage heraufbringt: *πόθεν τὰ κακά*; — woher kommt das Übel? — und alle Hilfsquellen für ihre Erklärung bemüht. Viel-

leicht ist die Sünde der bedeutendste aller Anlässe des Fragens, aber auch des Faselns mit unreifen Antworten. Ebenso aber, wie die transzendente Illusion im Kantischen Sinn gerade durch ihre Verlegenheiten bezeugt, daß die Vernunft das Vermögen zum Unbedingten ist, so bezeugen die voreiligen Antworten der Gnosis und der ätiologischen Mythen, daß die erschütterndste Erfahrung des Menschen, die nämlich, verloren zu sein als Sünder, mit dem Bedürfnis, solches zu verstehen, einhergeht und gerade durch ihren Skandalcharakter zur Bewußtmachung treibt.

Auf diesem dreifachen Weg gibt sich die lebendige Schuld-erfahrung eine Sprache: eine Sprache, die ihr trotz ihrer Blindheit Ausdruck verleiht, eine Sprache, die ihre inneren Widersprüche und Revolutionen auseinanderlegt, eine Sprache endlich, die den Entfremdungscharakter dieser Erfahrung als etwas Bestürzendes enthüllt.

Nun zeugt aber sowohl die hebräische wie die hellenische Literatur von einem sprachschöpferischen Geschehen, das die existentiellen Eruptionen dieses Schuldbewußtseins kenntlich macht; indem wir den Motivationen dieser Sprachgestaltungen nachgehen, wiederholen wir den Übergang vom Makel zur Sünde und zum Schuldgefühl; die hebräischen und griechischen Wörter, die den Fehl besagen, sind von einer eigentümlichen Weisheit, die es auszufalten gilt und die uns durch das Labyrinth der lebendigen Erfahrung geleiten wird; wir sind also nicht auf das Unsagbare verwiesen, wenn wir unter den Mythen des Bösen zu graben versuchen; wir werden auch dann wieder auf eine Sprache stoßen.

Mehr noch, das rein semantische Verständnis, das wir dem Vokabular der Verfehlung abgewinnen können, ist eine Vorübung zur Hermeneutik der Mythen; ja es ist selbst schon eine Hermeneutik, denn die *primitivste und am wenigsten mythische Sprache ist bereits eine Symbolsprache*: der Makel besagt sich im Symbol des Fleckens, die Sünde in dem des verfehlten Ziels, des krummen Weges, der Grenzübertretung usw. Kurz, die eigentliche Sprache der Schuld erweist sich doch als indirekt und bildhaft. Darin liegt etwas Erstaunliches: das Selbstbewußtsein scheint sich in seiner Tiefe kraft des Symbolismus herauszubil-

den und erst in zweiter Instanz kraft einer spontanen Hermeneutik seiner Ursymbole eine abstrakte Sprache zu erarbeiten. Wie schwerwiegend diese Feststellung ist, wird sich später noch zeigen. Fürs erste genügt es zu wissen, daß die „Wiederholung“ in Imagination und Sympathie sich immer im Element der Sprache bewegt, wenn die Reflexion von der Gnosis zum Mythos und vom Mythos zu den allerersten symbolischen Ausdrucksformen zurückgeht, die im Bekenntnis der Verfehlung zustande kommen; dieser Verweisung auf Ursymbole zufolge können die Mythen und die Gnosis forthin als Symbole zweiter und dritter Ordnung gelten, deren Interpretation auf der der Erstsymbole gründet.

So muß man denn die elementare Bekenntnissprache, die entwickelte Mythensprache und die ausgearbeitete Sprache der Gnosis und Anti-Gnosis als ein Ganzes begreifen. Es gibt keine Autonomie der Spekulation, und selbst der Mythos ist sekundär; es gibt aber ebensowenig ein unmittelbares Schuldbewußtsein, das der Zweit- und Drittbearbeitung entraten könnte. Das ist der Zirkel des Bekenntnisses, des Mythos und der Spekulation, über den man sich klar sein muß.

Wenn wir also mit der Interpretation der lebendigen Erfahrung beginnen, dürfen wir nicht aus den Augen verlieren, daß diese Erfahrung, obschon sie sich als Erlebnis gibt, abstrakt ist; sie ist abstrakt, weil von der Sinntotalität getrennt, der man sie aus didaktischen Gründen entreißt; wir dürfen auch nicht vergessen, daß diese Erfahrung niemals unmittelbar ist: sie kann nur *gesagt* werden dank vorgängiger Symbolgefüge, die ihre Wiederaufnahme im Mythos und in der Spekulation vorbereiten.³

³ In diesem zweiten Buch wird die Reflexion nicht über den Mythos hinausgetrieben; die Ausarbeitung der spekulativen Symbole wird Gegenstand des dritten Buches dieser Untersuchung sein; denn offenbar setzt sich die Gnosis unmittelbar mit der Philosophie auseinander: also muß sie im Rahmen einer *Philosophie* der Schuld geprüft werden.

2. Krieriologie des Symbols

Das Bekenntnis, sagten wir, entfaltet sich immer im Element der Sprache; indessen ist diese Sprache im wesentlichen symbolisch. Eine Philosophie, die das Bekenntnis in das Selbstbewußtsein einzubringen trachtet, dürfte sich also nicht der Aufgabe entwinden, wenigstens in großen Zügen eine Krieriologie des Symbols zu besorgen.

Vor dem Einstieg in eine direkte intentionale Analyse des Symbols gilt es die Breite und Vielfalt seiner Emergenzzonen aufzuzeichnen; den reflexiven Gebrauch des Symbolismus — das wird beispielsweise an der Gewissenerforschung des Bùßers von Babylon oder von Israel deutlich — versteht man nämlich nur dann, wenn man zu seinen naiven Formen zurückgeht, wo das Privileg des reflektierten Gewissens dem kosmischen Aspekt der Hierophanien, oder dem nächtlichen Aspekt der onirischen Gebilde, oder endlich der Kreativität des poetischen Wortes untergeordnet ist. Diese drei Dimensionen — die kosmische, onirische und poetische — des Symbols sind in jedem echten Symbol da; der reflexive Betracht der Symbole, den wir später prüfen werden (Makel, Abweichung, Verirrung, Verbannung, Last der Schuld usw.) ist nur in Rückbindung an diese drei Funktionen des Symbols zu begreifen.

Der Mensch liest das Heilige allererst *an* der Welt, *an* den Elementen oder Ansichten der Welt, am Himmel, an der Sonne und am Mond, am Wasser und am Gewächs ab, und so verweist die gesprochene Symbolik auf die Manifestationen des Heiligen, auf die Hierophanien, wo sich das Heilige in einem Ausschnitt des Kosmos zeigt, der hinwieder seine konkreten Grenzen verliert, sich mit unzählbaren Bedeutungen auflädt, die größtmögliche Zahl an anthropokosmischen Erfahrungsbezirken einfaßt und einigt.⁴ Symbole sind daher zunächst die Sonne, der Mond, das Wasser, d. h. die kosmischen Wirklichkeiten; heißt das nun, das Symbol sei durch seinen kosmischen Aspekt früher als die Spra-

⁴ *Mircea Eliade*, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1949, S. 385 (deutsche Übersetzung: *Die Religionen und das Heilige*, Salzburg 1954, S. 518).

che, sei ihr gar fremd? Keineswegs; diese Realitäten sind Symbole, weil sie in einem Knoten von Gegenwärtigkeit eine Masse von Bedeutungsintentionen sammeln, die bevor sie zu denken geben, zu sprechen geben; die symbolische *Manifestation* als *Ding* ist eine Matrize von symbolischen Bedeutungen als Worten; man ist niemals zu Ende gekommen, den Himmel zu *sagen* (um das erste Beispiel zu nehmen, an dem Eliade seine vergleichende Phänomenologie betreibt); es ist dasselbe, ob man sagt, der Himmel *manifestiere* das Heilige, oder ob man sagt, er *bedeute* den Allerhöchsten, den Erhabenen und Unermeßlichen, den Mächtigen und den Grund aller Ordnung, den Allsehenden und den Weisen, den Herrscher, den Unveränderlichen. Die Manifestation durch das Ding ist wie die Kondensierung einer unendlichen Rede; Manifestation und Bedeutung sind streng gleichzeitig und wechselseitig; die Konkretion im Ding ist das Widerspiel der Überdeterminierung eines unausschöpfbaren Sinnes, der sich ins Kosmische, ins Ethische und Politische verzweigt. So ist das Symbol-Ding Potenz unzählbarer Symbol-Worte, die sich wiederum in eine besondere Manifestation des Kosmos verknoten.

Wir also, die wir nur die Sprachsymbole kennen, sogar bloß die Symbole des Selbst, wir dürfen nie vergessen, daß jene, die uns im Vergleich mit den ausgearbeiteten und intellektualisierten Gebilden des Selbstbewußtseins als Grundsymbole erscheinen, bereits auf dem Wege sind, sich von den kosmischen Wurzeln des Symbolismus abzuschneiden; die Bewegung, der wir nachgehen, von der Symbolik des Makels zu der Symbolik der Sünde, dann zu der des Schuldgefühls im eigentlichen Sinn, ist gleichzeitig eine fortgesetzte Entfernung vom kosmischen Grund des Symbolismus; die Befleckungssymbolik ist noch ins Kosmische eingetaucht; zwischen dem Befleckten, dem Geweihten und dem Heiligen sind die untergründigen Äquivalenzen und Entsprechungen vielleicht unauslöschlich; erst die Hierophanien erzeugen, insofern sie eine Wirklichkeitssphäre bilden, die „ontologische Ebene“⁵, die der Befleckung zugeordnet ist; die Gefährdung der Seele, die letztlich von der Befleckung symbolisiert wird, ist zuerst Gefahr in Gegen-

⁵ Ebd. S. 27 (dt. S. 38).

wart von *Dingen*, die der profanen Erfahrung verwehrt sind und denen man sich nicht ohne Risiko nahen kann, wenn man nicht rituell vorbereitet ist. Das Tabu ist nichts anderes als dieser Stand von Gegenständen, Handlungen oder Personen, die wegen der Gefährlichkeit ihrer Berührung „isoliert“ und „verboten“ sind (ebd.). Die Befleckungssymbolik ist deshalb so unerschöpflich und unausrottbar, weil sie durch die vielfältige Verästelung ihrer Wurzeln noch an den kosmischen Sakralisierungen hängt, weil die Befleckung allem Ungewohnten anhaftet, allem Erschreckenden der Welt, das anziehend und abstoßend zugleich ist; man wird sehen, daß die mehr historische und weniger kosmische Symbolik der Sünde und des Schuldgefühls zum Ausgleich für die Armut und Abstraktheit ihrer Bilder nichts anderes zu bieten hat als eine Reihe von Wiederaufnahmen und Transpositionen der archaischeren, aber dafür überdeterminierten Symbolik der Befleckung; der Reichtum der Befleckungssymbolik ist auch dann noch, wenn sie gänzlich verinnerlicht ist, das Korollarium ihrer kosmischen Verwurzelung.

Diese kosmischen Resonanzen bis hinein ins reflexive Bewußtsein überraschen weniger, wenn man die zweite Dimension des Symbols, die onirische, bedenkt; denn gerade im Traum bekommt man den Übergang von der „kosmischen“ zur „psychischen“ Funktion der fundamentalsten und beharrlichsten Symbolismen der Menschheit zu fassen; man würde nicht verstehen, daß das Symbol das Band zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein im Ganzen bedeuten kann, wenn man beides in zwei Lager schiebt, die Hierophanien gemäß der Religionsphänomenologie und die onirischen Gebilde gemäß der Freudschen oder Jungschen Psychoanalyse (zumindest jene, die, wie Freud selbst zugibt, die Projektionen der Individualgeschichte sprengen und jenseits der Privat-Archäologie eines Subjekts in den Gemeinvorstellungen einer Kultur oder gar in der Folklore der gesamten Menschheit untertauchen); das „Heilige“ *am* „Kosmos“ oder *in* der „Psyche“ zu manifestieren ist ein und dasselbe.

Vielleicht lassen wir uns nicht einmal auf die Wahl ein zwischen der Interpretation, die aus diesen Symbolen den verkleide-

ten Ausdruck des infantilen und instinktuellen Teils des Psychismus macht, und der anderen, die in ihnen den Vorgriff auf unsere Entwicklungs- und Reifungsmöglichkeiten erblickt; wir werden später eine Interpretation zu erproben haben, nach welcher die „Regression“ der Umweg der „Progression“ und der Erkundung unserer Potentialitäten ist;⁶ deswegen müssen wir über die Freudsche Metapsychologie der „Instanzen“ (Ich, Es, Über-Ich) wie auch über die Jungsche Metapsychologie (Energetik und Archetypen) hinausgelangen und uns kurzerhand durch die Freudsche wie durch die Jungsche Therapeutik belehren lassen, die sich zweifellos an verschiedene Typen von Kranken wenden. Das Zurücktauchen in *unseren* Archaismus ist sicherlich der Umweg, über den wir uns in den Archaismus der Menschheit versenken, und diese doppelte „Regression“ ist ihrerseits der mögliche Weg einer Entdeckung, einer Bodenforschung, einer Prophetie unser selbst.

Diese Funktion des Symbols als Richtpunkt und Leitfaden des „Selbstwerdens“ darf der „kosmischen“ Symbolfunktion nicht entgegengesetzt, sondern muß an sie zurückgebunden werden, so wie sich diese in den von der Religionsphänomenologie beschriebenen Hierophanien ausdrückt. Kosmos und Psyche sind die beiden Pole derselben „Expressivität“; ich drücke mich aus, indem ich die Welt ausdrücke; ich erforsche meine eigene Sakralität, indem ich die der Welt entziffre.

Doch diese doppelte „Expressivität“ — die kosmische und die psychische — hat ihre Ergänzung in einer dritten Modalität des Symbols, der poetischen Imagination. Indes, um sie richtig zu verstehen, muß man streng unterscheiden zwischen Einbildung und Bild, wenn man unter Bild die Funktion der Abwesenheit, die Nichtung des Realen in einem figurierten Irrealen versteht; dieses Darstellungs-Bild, nach dem Modell des Porträts eines Abwesenden gefaßt, ist noch zu sehr abhängig von der Sache, die durch es irrealisiert wird; es bleibt ein Verfahren, sich die Dinge der Welt zu *gegenwärtigen*. Das poetische Bild ist dem Wort sehr viel

⁶ *Heinz Hartmann*, Ego Psychology and the Problem of Adaptation (1939), in *David Rapaport*, Organization and pathology of Thought, Columbia University Press 1951.

näher als dem Porträt; es „versetzt uns an den Ursprung des sprechenden Wesens“, wie G. Bachelard es treffend formuliert; „es wird ein neues Wesen unserer Sprache, es drückt uns aus, indem es uns zu dem macht, was es ausdrückt“; im Unterschied zu den beiden anderen Modalitäten des Symbols, der hierophantischen und der onirischen, zeigt uns das poetische Symbol die Expressivität im Zustand des Entstehens; in der Dichtung wird das Symbol in dem Augenblick eingefangen, wo es ein sprachlicher Aufbruch ist, wo es „die Sprache in den Zustand des Emportauchens versetzt“⁷, statt in seiner hierarchischen Stabilität in der Hut des Ritus und des Mythos aufgelesen zu werden, wie es die Religionsgeschichte tut, oder anhand der Überreste einer abgelegten Kindheit entziffert zu werden.

Man müßte sich klarmachen, daß es nicht drei unverbundene Symbolformen gibt; die Struktur des poetischen Bildes ist auch die des Traumes, wann immer dieser aus den Fetzen unserer Vergangenheit eine Prophetie unserer Zukunft gewinnt, und ist auch die der Hierophanien, die das Heilige im Himmel und im Wasser, in Pflanzen und Steinen manifestieren.

Können wir diese immer gleiche Struktur durch eine direkte eidetische Analyse erreichen, die die merkwürdige Konvergenz des religiösen, des onirischen und des poetischen Symbolismus zu erklären vermöchte? Bis zu einem gewissen Punkt ist es möglich, das Einheitsprinzip der vorigen Aufzählung durch eine intentionale Analyse begreifbar zu machen. Indes besteht diese intentionale Analyse wie jede eidetische Reflexion nur im *Unterscheiden* des Symbols von dem, was es nicht ist, und so im Hinwenden des Blicks auf die mehr oder weniger intuitive Erfassung eines identischen Sinnkerns.

Wir versuchen es also mit einer Reihe von immer dichterem Näherungen an das Wesen des Symbols.

1. Daß die Symbole Zeichen sind, steht fest: sie sind Ausdrücke, die einen Sinn mitteilen; dieser Sinn wird in einer Be-

⁷ Gaston Bachelard, *La Poétique de l'Espace*, Paris 1957 (deutsche Übersetzung: *Poetik des Raumes*, München 1960).

deutungsintention, vom Wort befördert, bekanntgegeben; selbst dann, wenn die Symbole Elemente des Universums sind (Himmel, Wasser, Mond) oder Dinge (Bäume, errichtete Steine), nehmen diese Realitäten eine symbolische Dimension doch nur im Sprachbereich an (Wort der Weihe, der Anrufung, mythisches Wort); Dumézil drückt dies sehr gut aus: „Nicht unter dem Zeichen des *Mana*, sondern unter dem Zeichen des *logos* arbeitet heute die Forschung (in der Religionsgeschichte).“⁸

So steht auch der Traum, obgleich er nächtliches Schauspiel ist, von Grund auf dem Wort nahe, denn er kann erzählt, mitgeteilt werden. Und zum Schluß hat es sich gezeigt, daß das poetische Bild selbst wesentlich Wort ist.

2. Allein, wenn wir sagen, das Symbol sei ein Zeichen, ziehen wir einen zu weiten Kreis, wir müssen ihn jetzt einengen. Jedes Zeichen meint über sich hinaus etwas und gilt für etwas; aber nicht jedes Zeichen ist Symbol; sagen wir so: das Symbol birgt in dem, was es meint, eine doppelte Intentionalität; nehmen wir das „Befleckte“, das „Unreine“: dieser sinngebende Ausdruck weist eine erste oder wörtliche Intentionalität auf, die wie jeder sinngebende Ausdruck den Triumph des konventionellen Zeichens über das natürliche Zeichen voraussetzt; so ist der Flecken der Wortsinn der Befleckung; aber dieser Wortsinn ist bereits konventionelles Zeichen: die Worte „Flecken“, „schmutzig“ usw. gleichen der bezeichneten Sache nicht; indes baut sich über dieser ersten Intentionalität eine zweite auf, die durch den physischen „Schmutz“ hindurch eine bestimmte Situation des Menschen im Sakralen meint, nämlich die, befleckt, unrein zu sein; der wörtliche und handgreifliche Sinn meint also über sich hinaus etwas, das *wie* ein Flecken ist. Im Gegensatz also zu den technischen Zeichen, die, vollkommen durchsichtig, nichts sagen als was sie sagen wollen, indem sie das Bezeichnete setzen, sind die symbolischen Zeichen undurchsichtig, weil der wörtliche, augenscheinliche Erstsinn analogisch einen Zweitsinn meint, der nicht anders als durch ihn gegeben wird (wir werden darauf zurückkommen, wenn es

⁸ Vorwort zu *Eliade*, *Traité d'Histoire des Religions* (nicht in der deutschen Ausgabe enthalten).

das Symbol von der Allegorie zu unterscheiden gilt). Diese Undurchsichtigkeit macht die Tiefe des Symbols aus, die schier unerschöpflich ist, wie sich noch zeigen wird.

3. Aber daß wir dieses analogische Band zwischen Wortsinn und Symbolsinn richtig verstehen; während die Analogie eine nicht schließende Denkform ist, die auf die zu findende vierte Proportionale ausgerichtet ist: A verhält sich zu B wie C zu D, kann ich im Symbol die analogische Beziehung, die den zweiten Sinn mit dem ersten verbindet, nicht objektivieren; sondern, während ich im ersten Sinn lebe, werde ich durch ihn über ihn selbst hinausgezogen: der Symbolsinn wird im Wortsinn und durch ihn gebildet, welcher die Analogie schafft, indem er das Analoge gibt. Maurice Blondel sagte: „Die Analogien gründen weniger auf begrifflichen Ähnlichkeiten (*similitudines*) als auf einem inneren Anreiz, einem Drängen zur Assimilierung (*intentio ad assimilationem*).“⁹ Im Unterschied nämlich zu einem Vergleich, den wir von außen *betrachten*, ist das Symbol die Bewegung des Erstsinnens, die uns am verborgenen Sinn teilgibt und uns so dem Symbolisierten angleicht, ohne daß wir die Ähnlichkeit verstandlich beherrschen könnten. In dieser Hinsicht hat das Symbol etwas zu geben: weil es eine Erstintentionalität ist, die analogisch den zweiten Sinn gibt.

4. Die Unterscheidung von Symbol und Allegorie führt unsere Bemerkungen über die durch den Wortsinn selbst geschaffene Analogie weiter. M. Pépin¹⁰ hat dieses Problem vorzüglich ausgeleuchtet: in der Allegorie ist das Erstbedeutete, d. h. der Wortsinn, kontingent und das Zweitbedeutete, der Symbolsinn selbst, äußerlich genug, um direkt zugänglich zu sein. Es besteht also zwischen den beiden Bedeutungen ein *Übersetzungsverhältnis*; ist einmal die Übersetzung getan, kann man die nun überflüssig gewordene Allegorie fallenlassen; indessen hat sich die Eigenwesentlichkeit des Symbols langsam und hartnäckig gegen die Allegorie durchgesetzt: geschichtlich war die Allegorie weniger ein literarisches und rhetorisches Verfahren künstlicher Konstruk-

⁹ Maurice Blondel, *L'Être et les Êtres*, S. 225 f., zitiert in *Lalande*, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Art. „Analogie“.

¹⁰ *Mythe et allégorie*, Paris 1958.

tion von Pseudo-Symbolen als eine Weise, die Mythen als Allegorien zu behandeln; das trifft auf die stoische Interpretation der Mythen Homers und Hesiods zu, die darin besteht, die Mythen als eine verkleidete Philosophie zu nehmen. Interpretieren heißt dann die Verkleidung durchdringen und sie ebendadurch überflüssig zu machen; mit anderen Worten, die Allegorie war viel eher eine Spielform der Hermeneutik als eine spontane Schöpfung von Zeichen. Es wäre sonach besser, von allegorisierender Interpretation als von Allegorie zu sprechen. Symbol und Allegorie stehen also nicht auf derselben Ebene: das Symbol geht der Hermeneutik voraus, die Allegorie ist schon Hermeneutik; und dies, weil das Symbol seinen Sinn im Durchscheinen auf ganz andere Weise gibt als es durch Übersetzung geschieht; man könnte eher sagen, daß es ihn wachruft, daß es auf ihn anspielt im Sinne des griechischen *αὐλττεσθα* (von dem das Wort *enigma*, Rätsel, kommt). Es gibt den Sinn in der verhangenen Durchsichtigkeit des Rätsels und nicht durch Übersetzung. Die *Sinngebung kraft des Durch-scheinens* im Symbol stelle ich also der Interpretation durch *Über-setzung* der Allegorie gegenüber.

5. Muß noch gesagt werden, daß das Symbol, von dem hier die Rede ist, nichts zu schaffen hat mit dem, was die symbolische Logik unter diesem Namen versteht? Es ist das gerade Gegenteil davon; aber dies zu sagen, genügt nicht, man muß auch wissen warum; für die symbolische Logik ist der Symbolismus der Gipfel des Formalismus: die formale Logik hatte in der Syllogismustheorie bereits die „Glieder“ durch Zeichen ersetzt, die für Beliebige galten; aber die Beziehungen, z. B. die Ausdrücke „alles“, „einige“, „existiert“, „impliziert“, waren von den gewöhnlichen linguistischen Ausdrücken nicht abgetrennt; in der symbolischen Logik sind auch diese Ausdrücke durch Buchstaben, durch Schriftzeichen ersetzt, die nicht mehr gesagt zu werden brauchen und mit denen man logisch rechnen kann, ohne sich zu fragen, wie sie in einer Deontologie des schlußfolgernden Denkens unterkommen.¹¹ Es sind dann nicht einmal mehr Abkürzungen bekannter

¹¹ R. Blanché, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris 1957. D. Du-barle, *Initiation à la Logique*, Paris 1957.

verbaler Ausdrücke, sondern „Charaktere“ im Leibnizschen Sinn des Wortes, d. h. Elemente des Kalküls. Es ist klar, daß das Symbol, mit dem wir uns hier beschäftigen, gerade das Gegenteil eines „Charakters“ ist: nicht nur gehört es einem an seine Inhalte gebundenen Denken an, einem nicht formalisierten also, sondern die innige Bindung seiner ersten Intention an seine Zweitintention, sowie die Unmöglichkeit, sich den Symbolsinn anders zu geben als durch die Schaffung der Analogie machen aus der Symbolsprache eine wesentlich *gebundene* Sprache, gebunden an ihren Inhalt und, durch ihren primären Inhalt hindurch, an ihren zweiten Inhalt; sohin ist das Symbol das absolute Gegenteil eines absoluten Formalismus. Man kann sich daher wundern, daß das Symbol zweierlei so schroff gegensätzliche Gebrauchsarten hat; vielleicht ist der Grund dafür in der Struktur der Bedeutung zu suchen, die gleichzeitig Funktion der Abwesenheit und Funktion der Anwesenheit ist; Funktion der Abwesenheit, weil bedeuten soviel ist wie Leerbedeuten, d. h. die Gegenstände ohne die Gegenstände sagen, in den dafür stehenden Zeichen; Funktion der Anwesenheit, weil bedeuten „etwas“ bedeuten und schließlich die Welt bedeuten heißt;¹² die Bedeutung ermöglicht durch ihre Struktur zugleich die integrale Formalisierung, d. h. die Reduktion des Zeichens auf den „Charakter“ und zuletzt auf ein Element des Kalküls, *und* die Wiederherstellung einer Vollsprache, befrachtet mit implizierten Intentionalitäten und analogen Verweisen auf anderes, das sie im Rätsel *gibt*.

6. Letztes Kriterium: wie unterscheiden sich Mythos und Symbol? Es ist verhältnismäßig leicht, Mythos und Allegorie auseinanderzuhalten, aber sehr viel weniger leicht, Mythos und Symbol klar zu unterscheiden. Manchmal sieht es so aus, als sei das Symbol eine nicht allegorische Handhabung der Mythen; Symbol und Allegorie wären alsdann intentionale Haltungen oder Vorkehrungen der Hermeneutik; symbolische Interpretation und allegorische

¹² Über das Verhältnis, innerhalb der Bedeutung, zwischen der sinnlosen „Bezeichnung“ und der „gegenständlichen Beziehung“ — „Jeder Ausdruck sagt auch *über* Etwas“ — vgl. *Edmund Husserl*, *Logische Untersuchungen* II, I. Untersuchung „Ausdruck und Bedeutung“, §§ 12–14.

Interpretation wären dann zwei Interpretationsrichtungen, die auf denselben mythischen Inhalt zulaufen. Entgegen dieser Deutung verstehe ich unter Symbol immer in einem viel elementareren Sinn die spontan gebildeten und unmittelbar sinngebenden analogischen Bedeutungen; so ist die Befleckung das Analogon des Fleckens, die Sünde das Analogon der Abweichung, die Schuld das Analogon der Last; diese Symbole sind auf derselben Ebene wie z. B. der Sinn des Wassers als Drohung und als Erneuerung in der Sintflut und in der Taufe und schließlich wie die ursprünglichsten Hierophanien. In diesem Betracht ist das Symbol wurzelhafter als der Mythos. Ich halte den Mythos für eine Art von Symbol, ein in Erzählform entwickeltes Symbol, in einer Zeit und in einem Raum artikuliert, die nicht einschaltbar sind in Zeit und Raum der nach kritischer Methode begriffenen Geschichte und Geographie; so ist z. B. die Verbannung ein Ursymbol menschlicher Entfremdung, aber die Geschichte der Austreibung Adams und Evas aus dem Paradies ist eine mythische Erzählung zweiten Grades, welche Personen, Orte, eine Zeit, sagenhafte Episoden ins Spiel bringt; die Verbannung ist ein Ursymbol und nicht ein Mythos, weil in ihr ein historisches Ereignis analogisch sinngebend wurde für die menschliche Entfremdung; aber diese Entfremdung legt sich eine phantastische Geschichte zu, die Verbannung aus dem Garten Eden, die als eine solche *in illo tempore* vorgefallene Geschichte ein Mythos ist; man wird sehen, daß diese Dichte der Erzählung den Mythos kennzeichnet; gar nicht zu reden von der hineingewirkten Erklärung, die in den ätiologischen Mythen deren sekundären Charakter noch unterstreicht. Ich werde im zweiten Teil dieser *Symbolik des Bösen* auf das Problem zurückkommen.

3. Die philosophische „Wiederholung“ des Bekenntnisses

Was hat diese Wiederholung des Bekenntnisses, die auf allen seinen Symbolisierungsstufen vorgenommen wird, für die Philosophie zu bedeuten? Welches ist, um die zurückgestellte Frage wieder aufzunehmen, ihr philosophischer Ort?