

Religion in Philosophy and Theology

Editor

INGOLF U. DALFERTH (Claremont)

Advisory Board

HERMANN DEUSER (Erfurt/Frankfurt a. M.)

JEAN-LUC MARION (Paris/Chicago)

THOMAS RENTSCH (Dresden)

ELEONORE STUMP (St. Louis)

Religion in Philosophy and Theology

Editor

INGOLF U. DALFERTH (Cincinnati)

Advisory Board

HERMANN DEUSER (Erlangen-Franfurt a. M.)

JEAN-LUC MARION (Paris/Chicago)

THOMAS RENTSCH (Dresden)

ELBONORE STUMP (St. Louis)

76

# Paul Ricœur und die evangelische Theologie

Herausgegeben von

Dietrich Korsch

Mohr Siebeck

KORSCH, Dietrich, geboren 1949; Studium der Theologie in Wuppertal, Bonn und Göttingen; 1978 Promotion; 1987 Habilitation; Professor em. für Systematische Theologie in Marburg.

# evangelische Theologie

Herausgegeben von  
Dietrich Korsch

ISBN 978-3-16-153611-3

ISSN 1616-346X (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	VII
<i>Theologische Konturen der Hermeneutik</i>	
<i>Martina Kumlehn</i>	
Extravaganz und Grenzausdruck.	
Ricœurs Zugänge zur Bibel im Spiegel seiner Hermeneutik .....	1
<i>Nicola Stricker</i>	
Ricœurs Hermeneutik im Dialog mit Rudolf Bultmann .....	14
<i>Katharina Eberlein-Braun</i>	
Unter Naivlingen.	
Karl Barth, Paul Ricœur und Holly Golightly .....	31
<i>Wilhelm Gräb</i>	
Sich in Gott verstehen.	
Paul Ricœurs und Ernst Cassirers Hermeneutik des religiösen Symbols .....	46
<i>Philosophische Betrachtungen der Dogmatik</i>	
<i>Thorsten Dietz</i>	
Schuld und Leiden bei Opfern und Tätern.	
Annäherungen an eine Phänomenologie des Bösen bei Paul Ricœur .....	60
<i>Philipp Stoellger</i>	
Symbolische Ordnung und Sinn für's Außerordentliche.	
Ricœurs dialektische Moderation religiöser Rede und sein Exorzismus der Imagination .....	75
<i>Cornelia Richter</i>	
Am Anderen sich selbst verstehen.	
Das religiöse und das ethische Selbst .....	107

<i>Doris Hiller</i> Integratives Geschichtsverstehen. Impulse der Geschichtstheorie Paul Ricœurs zur Reflexion der Gottesgeschichte .....	118
<i>Christian Ferber</i> Die Transzendenz in der Konkrektion. Zu den Spezifika theologischer Bestimmungsleistungen .....	131
<i>Jens Trusheim</i> Zeugnis und Offenbarung bei Paul Ricœur .....	141
<i>Dietrich Korsch</i> Rechtfertigung und Anerkennung. Auslegungsdimensionen der Rechtfertigungslehre .....	170
<i>Gott und Mensch verstehen</i>	
<i>Hans-Christoph Askani</i> Gott bezeugen .....	181
<i>Andreas Hunziker</i> „Der fähige Mensch“ und „das mehr als Mögliche“ .....	194
<i>Dietrich Korsch</i> Der verborgene Gott. Eine stillschweigende Voraussetzung in der Philosophie Paul Ricœurs .....	212
<i>Die Autorinnen und Autoren</i> .....	223
<i>Personenregister</i> .....	225
<i>Begriffsregister</i> .....	227

## Einleitung

Paul Ricœurs Philosophie gibt theologisch zu denken. Das hat damit zu tun, daß sich insbesondere Ricœurs Hermeneutik unter Rückgriff auf die Bibel artikuliert. Gehalt, Komposition, Tradition und Rezeption der Heiligen Schrift stellen ein klassisches Modell vor, an dem sich hermeneutische Erwägungen der Gegenwart artikulieren lassen. Denn über die biblischen Textwelten vermitteln sich sowohl das Verhältnis von Vorfindlichkeit und Aneignung als auch die Beziehungen zwischen dem Verstehbaren und dem in ihm enthaltenen Überschuß als auch die definitive Position des Verstehenden in Relation zum Grund alles Verstehbaren. Derart verstrickt die Hermeneutik Ricœurs von selbst in Erwägungen, wie sie in der Theologie angestellt werden – sei es eher im methodischen Bezug auf die biblische Exegese (Rudolf Bultmann), sei es dezidiert in der dogmatischen Erörterung des Verhältnisses zwischen dem letzten Grund des religiös Verstehbaren und dem Subjekt des religiösen Verstehens (Karl Barth). Ob diese Orientierung einer philosophischen Hermeneutik an der Bibel und ihrem Verstehenskosmos stichhält oder ob sie sich selbst erweitern muß, das kann im Verhältnis zu Ernst Cassirer diskutiert werden.

Paul Ricœurs Philosophie gibt weiter darin theologisch zu denken, daß sie ein philosophisches Licht auf Themen wirft, die die Theologie behandelt, und Methoden reflektiert, mit denen die Theologie ihre Themen entfaltet. Dabei geht es zumal um das Verhältnis, das das erkennende Subjekt in seiner hermeneutischen Vermitteltheit zu Phänomenen einnimmt, von denen es unabweisbar betroffen ist. Dazu zählt als erstes, alles andere herausforderndes Problem die Unergründlichkeit des Bösen. Nur wer ihm standzuhalten vermag, ohne es in seiner Wirklichkeit zu verleugnen, kann religiöse Rede formulieren, die ihren eigenen Anspruch nicht unterläuft. Dieser Herausforderung muß sich auch das ethische Subjekt stellen; nur dann kann es eine Geschichte geben, in der Transzendenz und Immanenz sich miteinander verbinden. Doch diese Verbindung gerät nicht zur Synthese; sie bleibt spannungsvoll, sofern der Einbruch der Transzendenz immer nur in Gestalt der Offenbarung Gottes erfolgt und sofern deren Wahrnehmung nur in der Weise der Rechtfertigung des Menschen geschieht.

Paul Ricœurs Philosophie gibt schließlich darin theologisch zu denken, daß sie selbst philosophische Konzepte für die Rede von Gott und von dem sich auf Gott beziehenden Menschen entwirft – wobei der Zusammenhang zwischen

beiden Konzepten die unausgesprochene Voraussetzung ausmacht, der die sich die Philosophie des Protestanten Paul Ricœur verdankt.

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf ein Symposium zurück, das in Zusammenarbeit des Rudolf-Bultmann-Instituts für Hermeneutik der Philipps-Universität Marburg und der Evangelischen Akademie Hofgeismar unter maßgeblicher Förderung der Fritz Thyssen Stiftung zum einhundertsten Jahrestag der Geburt Paul Ricœurs stattfand. Sie akzentuieren, in wie starkem Maße die Philosophie Ricœurs auch für die evangelische Theologie eine anregende und herausfordernde Rolle zu spielen vermag.

Der Fritz Thyssen Stiftung danke ich herzlich für die Förderung dieses Bandes.

Marburg, 20. Juli 2016

Dietrich Korsch

## Extravaganz und Grenzausdruck

### Ricœurs Zugänge zur Bibel im Spiegel seiner Hermeneutik

Martina Kumlehn

Ein vermutlich aus dem Jahre 1996 stammendes skizzenhaftes Fragment aus Paul Ricœurs Nachlass zeigt eindrücklich das assoziative Spannungsfeld, in dem der Verfasser eine exemplarische existentielle Grenzerfahrung, nämlich den Wunsch nach Lebendigkeit bis in den Tod durch Klage und Trauer hindurch reflektiert.<sup>1</sup> Dabei offenbaren die Notizen, wie präsent biblische Zugänge als Imaginationsquelle und Deutungshorizont im Kontext seiner philosophischen, insbesondere erinnerungskulturell verorteten Überlegungen sind: Die Vergänglichkeitsklage aus Jes 40, 7-8: „Alles Fleisch ist Gras ...“, der für Ricœur zentrale Psalm 8: „Was ist der Mensch, das du seiner gedenkst“ oder „dich seiner erinnerst“, der als Oxymoron gedeutete Vers Jes 45,15, wonach Gott zugleich als verborgen und als Heiland vorgestellt wird, die „Ader“, gemeint wohl die Spur oder das Motiv „Fürchte dich nicht“ sowie die Klagelieder Jeremias, Trübsalpsalmen und Hiob werden aufgerufen. Die Aneignung dieser Traditionen oder – in Ricœurs eigener erzähltheoretischer Terminologie – deren Refiguration erfolgt in der thematischen Ausarbeitung in den Texten „Bis in den Tod“ bzw. „Der Tod“ jedoch auffälligerweise so, dass die Bezüge gar nicht explizit wiederkehren, sondern als Motivspuren oder als Anleitung des eigenen philosophischen Fragens und Suchens eher indirekt wieder zu entdecken sind. Ricœur dezidierte Verweigerung einer möglichen Antizipation des eigenen Todes, seine Deutung von Passion als Dienst am Anderen und von Auferstehung als präsentischem Erinnertwerden bei Gott ohne die Vorstellung eines „Danach“ oder eines ewigen Lebens führen ihn jedoch auch an die Schwelle der Frage „Bin ich noch Christ?“, wie es in dem fragmentarischen Plan heißt. Strukturell wird von daher deutlich, dass die Auseinandersetzung mit der biblischen Tradition für ihn immer verwoben ist in die Fragen der eigenen Identität, der Zugehörigkeit zur Deutungsgemeinschaft des Christentums und vor allem in sein Selbstverständnis als Philosoph.

<sup>1</sup> Paul Ricœur, Bis zum Tod. Von der Trauer und der Fröhlichkeit [Plan], in: *Ders.*, Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass Französisch – Deutsch, übersetzt und hg. von Alexander Chucholowski. Mit einem Vorwort von Olivier Abel und einem Nachwort von Catherine Goldenstein, Hamburg 2011, 4 f.

- Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst* (1844), Gütersloh 1991.
- Stefan Orth, *Zwischen Philosophie und Theologie: Das Verzeihen*, in: Andris Breitling/ders. (Hgg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, 223–236.
- Stefan Orth/Peter Reifenberg (Hgg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, München 2004.
- Christian Polke, *Die Fehlbarkeit des Menschen und die Frage nach Gott. Hermeneutik der Erbsünde nach Paul Ricœur*, in: Eva Harasta (Hg.), *Erbsünde. Neue Zugänge zu einem zwielichtigen Begriff*, Neukirchen-Vluyn 2010, 49–72.
- Paul Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. 1 (1960), Freiburg/München 2002.
- *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. 2 (1960), Freiburg/München 2002.
  - *Die Interpretation: ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1974.
  - *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern, Vergessen, Verzeihen*, Göttingen 1998.
  - *Kritik und Glaube. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg 2009.
  - *Die „Erbsünde“ – Eine Bedeutungsstudie*. (1960), in: ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse* (1969), München 1974, 140–161.
  - *Die Anklage entmythisieren*, in: ders., *Hermeneutik*, 217–238.
  - *Interpretation des Strafmythos*, in: ders., *Hermeneutik*, 217–265.
  - *Zeit und Erzählung*, Bd. 3: *Die erzählte Zeit* (1985), München 1991.
  - *Die lebendige Metapher* (1975), München 1986.
  - *Das Selbst als ein Anderer* (1990), München 1996.
  - *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000), Paderborn 2004.
  - *Vom Text zur Person: Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999), Hamburg 2005.
  - *Das Böse – Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*. Zürich 2006.
  - *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*, Französisch – Deutsch, Hamburg 2007.
- Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Berlin/New York 2001.
- Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987.
- Knut Wenzel, *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Freiburg 2008.

## Symbolische Ordnung und Sinn für's Außerordentliche

### Ricœurs dialektische Moderation religiöser Rede und sein Exorzismus der Imagination

Philipp Stoellger

Ricœur hat, zeigt und kultiviert den Sinn für's Außerordentliche, allerdings hat seine Methode dialektischer Moderation nicht selten den Preis, es dialektisch einzuordnen – und damit das *Außerordentliche* zu verharmlosen. Ob diese These stimmt – ob sie belegbar und im Blick auf Ricœur widerlegbar ist, soll exemplarisch erörtert werden.

Ricœurs Dialektik ist vermutlich der Grund und die Grenze seines Werks. So wurde von ihm das Ist und Ist nicht der Metapher vermittelt und aufgehoben im spekulativen Diskurs; oder der Anspruch des Anderen wird vermittelt in dem Chiasmus des Selbst und so weiter. Ricœur neigt stets zur Vermittlung agonaler, antagonistischer Diskurse – nicht ohne eine Position des Dritten in Anspruch nehmen zu können. Sein programmatischer „*Ausgang* aus dem Hegelianismus“<sup>1</sup> und sein „Gelöbnis, auf Hegel zu verzichten“<sup>2</sup> stehen damit in Frage – mit merklichen Risiken und Nebenwirkungen für theologische Parallektionen. Wenn Ricœur sich gegen Ende seines Lebens dem „Paradox eines relativen Absoluten“<sup>3</sup> zuwendete, zeigt das das Problem in seiner Ambiguität.

Es gibt vermutlich nur wenige derart profunde Kenner der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts wie Bernhard Waldenfels – und ausgerechnet er ist im Blick auf Ricœur bemerkenswert kritisch. Waldenfels und Ricœur beziehen sich – teils explizit, teils implizit auf Merleau-Ponty für die Arbeit an einer *nicht steigerungslogischen* Dialektik namens Chiasmus, der doppelt asymmetrischen Verschränkung und Überkreuzung etwa von *alter* und *ego*, von Fremdem und Selbst. Waldenfels nun notierte exemplarisch für nicht wenige: „Ähnlich wie bei Kant ist bei Ricœur immer ein dritter Term zur Hand, der den Abstand zwischen Eigenem und Fremdem überbrückt, heiße er Ähnlichkeit

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung* Bd. 3: *Die erzählte Zeit*, München 1991, 326. Vgl. a. a. O., 312–333.

<sup>2</sup> Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 242.

<sup>3</sup> Paul Ricœur, *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*, hg. v. A. Chucholowski, Hamburg 2011, 91.

[...], Anerkennung [...] oder sonstwie<sup>4</sup>. Es geht darin um die Streitfrage: ob die dialektische Moderation als Grund nicht auch die Grenze Ricœurs markiert. Für die theologische Aneignung Ricœurs ist diese Vermittlungskompetenz kraft eines ‚dritten Terms‘ sicher attraktiv: Als Vermittlungsphilosophie gelesen entspräche sie einer Vermittlungstheologie, eignete sich daher auch bestens für apologetische Interessen und würde in kantischer oder hegelscher Tradition bestimmten Neidealismen der Theologie entgegenkommen. Aber – um welchen Preis?

Die Härten und Pointen anderer werden dadurch ‚angeeignet‘, so dass ihre Fremdheit verkannt würde. Wäre dem so, stünde die Hermeneutik der Aneignung ebenso auf dem Spiel wie die hermeneutische Ökonomie der ursprünglichen und finalen ‚Vermittlung‘. Kann, soll oder ‚darf‘ eine Theorie so ‚stark‘ sein, den ‚Tod des Anderen‘ als im Grunde vermittelbar, wenn nicht als final sinnvoll anzugehen? Und wie könnte man der Versuchung widerstehen, mit einer Dialektik, Semiotik oder Kommunikationstheorie ‚Großtheorien‘ aufzurufen, die im Grunde und im Letzten kein Problem mit nichts mehr haben, weil alles Leben und Sterben zum ‚Schiffbruch mit Zuschauer‘ wird – für die Position der ungefährdeten Theorie? Grund und Grenze einer womöglich allzu leistungsfähigen Dialektik stehen in Frage im Blick auf Ricœur – und zwar auch und gerade für ihn selber. Denn aller Kompetenz und Kritik Waldenfels‘ zum Trotz ist, was er kritisiert, auch für Ricœur selbst eine *quaestio disputanda*. In der Arbeit an dieser Grundfrage verschiebt sich seine Position und Methode seines Denkens und Schreibens – soweit ich sehe – je später, desto deutlicher: in eine dezidierte Kritik der vermittlungslogischen Dialektik, bis hin zu deren *reductio ad absurdum* angesichts des Todes, der Nähe des *eigenen* Todes.

Dem nachzugehen dienen die folgenden Ausführungen. Zunächst aber ist *erstens* die hermeneutische Frage des ‚Zugriffs‘ auf Ricœur zu erörtern, die Differenz von *Ricœurinterpretation* und (theologischem) *Ricœurgebrauch*. Daraus ergibt sich *zweitens* eine Präzisierung der Problemformatierung für das Verhältnis von ‚Theologie und Philosophie‘. Anschließend wird *drittens* am Beispiel von *Soi-même comme un autre* Ricœurs Vermittlungsphilosophie exponiert und an ihre Grenze geführt, um schließlich *viertens* in den postumen Fragmenten *Lebendig bis in den Tod* den ‚Bruchlinien‘ nachzugehen, die ihn über vertraute Vermittlungen hinausführen in Abgründe, angesichts derer manche Dialektik zerfällt wie modrige Pilze. Die Stimme des späten, zumal des postumen Ricœur scheint mir Waldenfels‘ Einwand ebenso zu entsprechen wie ihn zu widerlegen. Für die Theologie ist dieser Weg der Philosophie Ricœurs an ihre Grenze und darüber hinaus vielleicht wegweisend. Wie sprechen, wie *nicht* nicht sprechen angesichts des Todes, des eigenen zumal? Wenn Theologie als Interpretation des Gekreuzigten beginnt, ist diese Frage zentral.

<sup>4</sup> Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995, 293.

## 1. Auf Ricœur antworten: Zur Differenz von Ricœurinterpretation und Ricœurgebrauch

Ricœurs Werk ist für die Theologie von besonderem Gewicht. Der Satz hat vermutlich Aussicht auf Konsens (zumindest im hiesigen Kontext). Ricœurs Interpretations-, Rezeptions- oder Wirkungsgeschichte zeigt das manifest.<sup>5</sup> Dabei sind nicht allein oder primär die Monographien zu Ricœur entscheidend, nicht allein Ricœurforschung und -interpretation, sondern darüber hinaus auch seine Rezeption und der Gebrauch, der von seinem Werk gemacht wird. Darin verhält es sich mit Ricœur ähnlich wie mit Blumenberg: Er wirkt nicht nur als Interpretationsgegenstand, sondern als gängige, mittlerweile wohl ‚klassisch‘ zu nennende Referenzgröße. Er wird einbezogen, herangezogen und spricht mit, wenn es um von ihm bearbeitete Themen geht.

Ricœurforschung bzw. -edition, -übersetzung und -interpretation ist dann das Eine, aber ähnlich wie mit anderen Klassikern nicht das Ganze, für die Wirkungsgeschichte vermutlich nicht einmal das Wichtigste. Das Andere sind die diversen Rezeptionsformen, die von Kritik, Diskussion, Abgrenzung, Aufnahme bis zur Umschreibung oder Weiterführung reichen, *in summa*: die Rezeption als *Gebrauch* des Werkes von Ricœur. Dieser überkomplexe Rezeptions- und Wirkungsprozess ist eine Tradition und Variation, die die Form der ‚Lebendigkeit Ricœurs‘ ausmacht, seine Gegenwarts- und Zukunftsrelevanz.

Das wäre nun leicht zu kritisieren als ‚bloßer‘ Gebrauch im Unterschied zur methodischen Interpretation. Dazu könnte man Ecos späte normative Interpretationstheorie aufrufen, die die Arbeit an der *intentio operis* als legitim auszeichnet und davon alle Formen anderer Rezeption als bloßen Gebrauch kritisiert. Gebrauch orientiere sich nicht mehr an der *intentio operis*, sondern nur noch an der *intentio lectoris*.<sup>6</sup> Was man tut, wenn man einem *opus* eine ‚Intention‘ zuschreibt, ist ein eigenes Interpretationsproblem: denn so sicher Texte als solche etwas beabsichtigen (minimal: Mitteilung von etwas und Lektüre dessen), ist damit doch der Text ‚wie ein Subjekt oder Autor‘ angesprochen. Wenn das nicht Animismus sein soll, ist es eine gefährliche Metapher. Dass der Text selbst Regulator oder gar Subjekt seiner Interpretation sei (wie Luthers ‚*sui ipsius interpres*‘), ist sehr missverständlich. Denn es verschleiert, dass es immer und nur Leser sein können, die interpretieren. Ecos normative Abgrenzung ist so prägnant wie unhaltbar. Sie ist einerseits zu *stark*. Denn sie müsste auch die theologische Exegese als bloßen Gebrauch verwerfen. Lag die doch sicher nicht in der Absicht ‚des Werkes‘ (geschweige denn der obliquen Intention der Autoren). Sie ist andererseits zu *schwach*, denn sie schließt nicht die *Unterinterpretation*.

<sup>5</sup> Exemplarisch etwa die Bibliographie in dem Band: Lewis Edwin Hahn (Hg.), *The Philosophy of Paul Ricœur* (The Library of living Philosophers, vol. XXII), Chicago/La Salle/Illinois 1995, 753–815.

<sup>6</sup> Vgl. Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München/Wien 1992.

tation aus: Würde man die biblischen Schriften nur auf ihren *sensus historicus* hin analysieren, wären sie um ihre Pointe gebracht, im Leben des Christentums kräftig *gebraucht* zu werden. Und *dieser* Gebrauch, wie in der Verkündigung, liegt durchaus in der *intentio operis*. Scharfe ‚Grenzen der Interpretation‘ gegen den Gebrauch zu errichten, ist daher unangebracht, was allerdings *nicht* ausschließt, *bestimmte* Gebrauchsweisen als abwegig zu qualifizieren.

Nun sollte man nicht gleich einen arbiträren oder libertinen Gebrauch feiern. Die hermeneutisch-kritische Frage ist vielmehr: Sollte es vielmehr um Ricœurinterpretation gehen, statt um Ricœurgebrauch? Diese normative Differenz würde dazu führen, dass das Objekt der Interpretation ‚Ricœur‘ sein sollte, also sein Werk. Die Differenz lässt sich semiotisch formulieren: Ricœur als einen Interpretanten neben anderen zu *gebrauchen* im Blick auf bestimmte Themen und Probleme, zu denen er Gewichtiges zu sagen hat; oder aber Ricœur zum (unmittelbaren oder dynamischen) Objekt der Interpretation zu machen, so dass eigentlich *er* Gegenstand der Semiose wäre. Parallel gefragt: geht es darum, etwa Luther oder Schleiermacher zu interpretieren, was ja sicher gut und nützlich ist; oder geht es ‚*in the long run*‘ darum, in der Arbeit an Themen und Problemen deren Stimme zu Gehör zu bringen und in diese Problemarbeit einzubeziehen?

Auf die Dauer – so meine hermeneutische Vermutung – wird nicht die Ricœurinterpretation die Form des ‚lebendigen Ricœurs‘ sein, sondern seine vielfältige Rezeption, die Ricœurgebrauch zu nennen wäre, und zwar im Unterschied zu Eco in durchaus affirmativer Besetzung des ‚Gebrauchs‘. Denn Gebrauch heißt nicht einfach, der vermeintlich libertinen *intentio lectoris* zu frönen, sondern bestimmte Sachfragen und Probleme zu bearbeiten, zu denen *auch* Ricœur gehört und zur Sprache gebracht wird. Entsprechend zeigt sich die Relevanz der paulinischen Texte nicht erst oder primär in der Paulusinterpretation, sondern im Paulusgebrauch: sei es am Ort religiöser Rede, sei es in den theologischen Paulusgebrauchsformen oder auch in der außertheologischen Paulusrenaissance der letzten Jahre.

Die *offene* Rezeption im problemorientierten Gebrauch erweist mit der Zeit das Gewicht wie die Relevanz eines Werkes, nicht nur oder ‚eigentlich‘ die Werkinterpretation. Die tritt vielmehr auf den Plan als Resonanz und Effekt der offenen Rezeption des Gebrauchs. Dass damit dann Konflikte einhergehen, die *Deutungsmachtkonflikte* zu nennen wären, ist bekannt. Im Falle von Heidegger etwa gibt es dann ‚Gralshüter‘, die von Edition bis zur Interpretation und Kommentierung das Werk bewachen und damit mortifizieren können. Das Nach- oder Fortleben Heideggers hingegen spielt an anderen Orten und Texten.

Die Differenz lässt sich vielleicht wie folgt fassen: Die *Ricœurinterpretation* (von Edition und Übersetzung bis zur Kommentierung) zielt darauf, Ricœurs Stimme zu vergegenwärtigen, um in möglichster Treue seinen Anspruch zu klären und zu Gehör zu bringen. ‚Werktreue‘ und verwahrendes Gedächtnis sind dann die Regel. Der *Ricœurgebrauch* hingegen wird diesen Anspruch wahr-

nehmen und berücksichtigen, allerdings im Blick auf Themen und Probleme, zu denen Ricœur das Seine beizutragen hat, neben anderen. Beide Rezeptionsformen, Interpretation und Gebrauch, sind verschiedene Weisen der *Antwort* auf Ricœur: einmal um seine Stimme zu wahren, einmal um mit ihr themenorientiert ins Gespräch zu kommen. Die Lizenz zur Kritik und Differenz ist im Gebrauch manifest anders, größer und freier.

So zu unterscheiden ist vorläufig nötig, um dann aber eine normative Auszeichnung des einen gegenüber dem anderen zurückzustellen. Denn beide sind aufeinander angewiesen und verwiesen: Gebrauch braucht gute Interpretation; aber Interpretation setzt Gebrauch voraus und ihrerseits auch Gebrauch frei. Sonst würde sie zur unproduktiven Gralshüterei. Langfristig allerdings wird wohl die Interpretation letztlich dem Gebrauch dienen, wie es aus der theologischen Exegese bekannt ist. Denn Paulusexegese ist weder Selbstzweck noch die beste aller möglichen Paulusrezeptionen, sondern kommt aus dem Paulusgebrauch, in den sie auch wieder mündet. Ein Gebrauch allerdings, der nicht genau auf den Anspruch des Anderen hört, also die Interpretationen nicht nutzt, unterschreitet, was er in Anspruch nimmt. Ist doch nicht nur die Interpretation kritisch zu differenzieren (Werktreue oder Gralshüterei), sondern auch der Gebrauch, der zum schlechten Schein wird, sofern er als ‚Simulation von Rezeption‘ erscheint, wenn er die Werktreue und Interpretation ignoriert. Allerdings wird das kaum heißen dürfen, Ricœurgebrauch sei erst dann möglich, wenn das ganze Werk mit all seinen Interpretationen wahrgenommen worden wäre. Als dürfte nur der etwas zu Ricœur sagen, gar ihn kritisieren, der ihn gelesen hat ‚*und zwar ganz*‘. Damit würde die Werktreue zum Rezeptionshindernis, wenn nicht -verbot.

Wenn man Eco gegenüber den *Ricœurgebrauch* begründet freistellt, entsteht die Rückfrage, wie dieser von *Ricœurmissbrauch* zu unterscheiden ist: also der *usus* vom *abusus*. Hier ins Zwielflicht zu geraten, wird zum unvermeidlichen Risiko, wenn man nicht bei der treuen Werkinterpretation allein bleiben will oder kann. Ist es beispielsweise ‚Missbrauch‘, wenn man seine Gifford Lectures interpretativ wieder ‚zusammensetzt‘ und damit seine dezidierte Separation von Philosophie und Theologie in der Publikationspraxis unterläuft?<sup>7</sup> Dann wird einerseits die differenzierte Einheit dieser Vorlesungsreihe von *Soi-même* erst und wieder ersichtlich, aber andererseits nicht so gelesen und interpretiert, wie Ricœur es durch die Publikationsform vorgegeben hatte. Das dürfte noch für werktreue Interpreten tolerabel sein, weil es den Entstehungs- und ersten Darstellungszusammenhang rekonstruiert, der von Ricœur in gewisser Weise verschleiert wurde in der separaten Publikation.

<sup>7</sup> Vgl. Paul Ricœur, Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique, in: Revue de l'Institut Catholique de Paris 28, 1988, 83–99, hier: 83. Vgl. Paul Ricœur, Phénoménologie de la Religion (1), in: Revue de l'Institut Catholique de Paris 45, 1993, 59–75.

Aber was, wenn Ricœurs Basistheorem kritisch exponiert wird: seine transzendentaltheoretische (wie scholastisch vertraute) Figur des ‚*homo capax*‘? „Le religieux nous atteint au niveau de notre capacité la plus fondamentale d’agir. C’est l’*homo capax*, l’homme capable, qui est interpellé et restauré“<sup>8</sup>. Oder auch: „La régénération dont il est question dans cette philosophie de la religion advient au niveau de la disposition fondamentale, au niveau de ce que j’appelle ici le soi capable“<sup>9</sup>. Dann tritt in der Fokussierung und ggf. der Kritik daran die Perspektive des Interpretieren zutage, wenn er an diesem anthropologischen Theorem Zweifel anmeldet. Die können skeptisch motiviert sein, negativ-anthropologisch oder auch hamartiologisch. Jedenfalls kommt eine Perspektiven- und Horizontdifferenz ins Spiel: ist der Mensch wirklich so ‚capable‘? Lässt sich an seine ‚ursprüngliche Anlage zum Guten‘ anknüpfen? Der Perspektiven- und Kontextwechsel solch einer Rückfrage wird seitens des werktreuen Interpretieren zu einer Rekontextualisierung motivieren, um Ricœurs ‚Intention‘ darzustellen, gegenüber der Kritik oder Überschreitung. Wer hingegen Ricœur gebraucht und kritisch ‚in Anspruch nimmt‘ im Blick auf Fragen einer negativen Anthropologie oder einer Alteritätstheorie, dem wird diese themengeleitete Überschreitung weder als Missbrauch noch als illegitim gelten.

Wäre es Ricœurmissbrauch, ihn dafür zu kritisieren, dass er bestimmte Überschreitungen seiner Grundfiguren stets verweigert oder zurückgewiesen hat, etwa die radikale Alterität, die Eigendynamik der Semiose, die Anökonomie der Gabe, die Genealogie und Archäologie?

Die Frage wäre müßig, wenn es um die Legitimität von Kritik und themenorientiertem Zugriff auf sein Werk ginge. Allerdings tritt darin bereits ein disziplinärer Agon zutage: etwa von historischer Interpretation und systematischer Argumentation. Deren Ausdifferenzierung ist etabliert, aber nichtsdestoweniger dauernd konfliktiv. Wer beansprucht mit welchem Recht die Deutungshoheit über ein Werk? Die Werktreue oder der systematische Diskurs? Die irenische Wendung, beides habe sein Recht und sei aufeinander angewiesen, ist so plausibel wie unzureichend. Denn es sind zwei grundverschiedene Zugriffsformen auf das Werk mit verschiedener Richtung der ‚Semiose‘. Semiotisch gesprochen ist der einen Form Ricœur das dynamische Objekt der Interpretation, der anderen Ricœur nur ein Interpretant unter anderen im Blick auf das Thema als dem dynamischen Objekt.

Ist Paulus’ Rechtfertigungslehre das Objekt aller theologischen (auch der philosophischen?) Interpretation und deren Wozu und Worumwillen? Oder ist sie nur eine Interpretation des Glaubens, die sich dem argumentativen Diskurs mit anderen Interpretationen zu stellen hat? Im Blick auf Paulus wird die Frage schnell polemogen. Im Blick auf Ricœur wird man das entspannter sehen können: selbstredend ist er auch ‚nur‘ ein Interpretant unter anderen, und zwar ein

<sup>8</sup> Ricœur, *Phénoménologie*, 68.

<sup>9</sup> Ebd.

gewichtiger, im Blick auf Metaphern, Narration, Selbst, Gabe, Anerkennung etc. Wenn das Zustimmung fände, wäre allerdings klar: die werktreue Interpretation ist nur ‚Mittel zum Zweck‘, Hilfsmittel also. Ist das noch konsensfähig? Dass und wie polemogen das ist, zeigt, dass hier Machtfragen berührt sind: wer ‚hat‘ die Deutungsmacht über Ricœurs Werk, die Deutungs- oder Interpretationshoheit? Wer zum Beispiel regelt, reguliert, diszipliniert und kontrolliert den Zugriff auf den Nachlass, dessen Edition und Kommentierung?

Die so konzipierte Kreuzung von Interpretation und Gebrauch passt und entspricht in etwa Ricœurs eigener Praxis. Insofern ist diese Skizze ein Beispiel für die hermeneutische und theologische ‚Brauchbarkeit‘ Ricœurs. Damit wird allerdings *nicht* vertreten: Der Gebrauch hat seine Fragen, auf die bei Ricœur nach Antworten gesucht wird. Oder Ricœur wirft Fragen auf, auf die der Gebrauch Antworten zu geben sucht. Gegen die hermeneutische Denkgewohnheit von ‚Frage und Antwort‘ argumentiert Ricœur selbst: „daß das ‚Frage-Antwort-Schema‘ für das Verhältnis von Philosophie und biblischem Glauben keine Gültigkeit besitzt. Wenn der Vortrag über das ‚beauftragte Selbst‘ den Begriff der Antwort ins Spiel bringt, dann steht diese nicht dem Begriff der Frage, sondern des *Anrufs* gegenüber: Eines ist es, auf eine Frage zu antworten, in dem Sinne, daß man ein gestelltes Problem löst, ein anderes, in dem Sinne einem Anruf zu gehorchen, daß man einer Existenzweise, die der ‚Große Kodex‘ vorschlägt, entspricht“<sup>10</sup>.

Ob die Alternative, wie Ricœur notiert, ‚Anruf und Gehorchen‘ sein muss, ist indes fraglich. Unfraglich ist aber, dass Frage-Antwort *nicht* das Modell ist, dem Ricœur folgt (im Unterschied zu Tillich, Gadamer oder auch Pannenberg). Insofern ist die *Responsorik* ein hermeneutisches Modell, das merklich weiter führt als die Korrelation, Entsprechung oder möglichst fugenlose Passung von Frage und Antwort. Darin sind sich Ricœur, Levinas oder Waldenfels einig. Der Chiasmus der Ansprüche (des Werks) und der Antworten (in der Interpretation, im Gebrauch und in der Weiterführung) kann, wie skizziert, person- bzw. werkorientiert vorgehen, oder themen- und problemorientiert. Dass in systematischer Perspektive letzteres dominiert, ist erwartbar. Offen bleibt damit noch die Frage nach der Asymmetrie in der Kreuzung von Anspruch und Antwort. Denn beide gehen nicht ineinander auf, sondern sind wechselseitig überschießend und asymmetrisch.

Die Frage nach der Grenze legitimen Gebrauchs ist der Punkt, an dem das Recht *dezidiert theologischen Gebrauchs* von Ricœurs Werk seinen hermeneutischen Ort hat: Einerseits ist er für diesen Gebrauch oder Zugriff besonders naheliegend, sofern er seinerseits durchgängig an theologischen Themen und Texten gearbeitet hat. Er teilt und nimmt teil an theologischen Fragen, Problemen und Traditionen. Andererseits aber hat er seinerseits auf der strikten Differenz von philosophischer und theologischer Arbeit insistiert, beide geradezu

<sup>10</sup> Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 36.

separiert (wie in der Publikation der Gifford Lectures). Wird diese Differenz verletzt, wenn auf ihn theologisch zugegriffen wird? Wäre das also ein Übergriff und eine Entdifferenzierung?

Damit ist zum einen seine saubere Separation thematisch und Gegenstand möglicher Kritik. Denn warum sollte so differenziert, gar separiert werden – wenn es um Probleme und Themen geht, die *quer* zu den Disziplinen stehen? Wäre das nicht vor allem einem philosophischen ‚Reinheitsgebot‘ geschuldet, das milieuspezifisch ist, aber nicht systematisch begründet? Zum anderen muss sich der theologische Zugriff als solcher ausweisen, wenn er kein Übergriff werden will. Wer allein auf die *intentio lectoris* setzte, hätte hier kein Problem: für den Leser ist *per se* legitim, was und wie er liest und zugreift. Wenn aber der Leser – nicht ohne Ethik der Interpretation – sich dem Gelesenen gegenüber zu verantworten hat in der Art seiner Lektüre, wird er begründungspflichtig.

Ricœurs Separationsthese und -praxis scheint mir das geringere Problem.<sup>11</sup> Sie mag französischen und speziell Pariser Traditionen und Diskurslagen geschuldet sein, auch seiner Distanz gegenüber einer katholischen Form ‚christlicher Philosophie‘. Diese historischen Gründe für die Separation können Biographien und historische Interpretationen genauer darstellen und verständlich machen. Sachlich aber ist diese Separation von den Anfängen (etwa der Biblischen Hermeneutik) bis zu den Schlusstexten (wie *Lebendig bis in den Tod* oder den Schluss von *Geschichte, Gedächtnis, Vergessen*) allenfalls eine provisorische Scheidung, die bei näherem Hinsehen durchlässig wird und wohl auch werden soll, wenn der Textduktus nicht täuscht (der Gifford Lectures, der Narrationstheorie, der Geschichtstheorie bis zur Vergebung).<sup>12</sup>

Das zweite Problem des Zugriffs, der kein Übergriff werden soll, scheint mir komplizierter. Man könnte es sich leicht machen und auf Ricœurs Theorem der ‚Aneignung‘ setzen: dann wäre eine theologische Aneignung ebenso legitim wie jede andere. Wenn man Ricœur ein programmatisch ‚offenes Denkens‘ als ‚Denkstil‘ (mit Fleck) zuschreibt, wäre das ein weiterer Grund dafür, allerdings kraft späterer Zuschreibung. Dem Anspruch einer ‚Ethik der Interpretation‘ bleibt dennoch jeder Leser ausgesetzt, vor dem er in Verantwortung steht, nicht nur das zu suchen und zu finden, was ihm ‚gefällt‘.

Wer beispielsweise in theologisch-*apologetischer* Absicht auf Ricœur zugreift, in Übernahme seiner Methode, seiner Argumente und seiner materialen Themen und Thesen, kann dann verstehen und aneignen,

- wie und mit welchem Recht die Evangelien narrativ kon- und refigurieren,
- wie und warum die Metapher eine legitime Denk- und Sprachform der Religion ist (auch der Theologie, der Philosophie, der Theorie?),

<sup>11</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 35 f.

<sup>12</sup> Zu den Bruchlinien dieser Separation: vgl. Marco Gutjahr, Das Imaginäre und der Tod. Ricœurs Exorzismus der Schreckensbilder, in: Philipp Stoellger/ders., An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie, Würzburg 2014, 247–284, hier: 251–259.

- dass sogar solche symbolische Rede wie die von der Erbsünde nicht einfach krude Metaphysik ist, sondern verständlich und sinnvoll zu machen,
- wie und warum die Imagination ihr Recht am Ort der Religion hat,
- auch inwiefern sie letztlich von Erinnerung und Gedächtnis gebändigt wird im Zeichen von Zeugnis und Treue,
- und sogar, wann und wie die Treue des Gedächtnisses ein Recht auf ‚verwahrendes Vergessen‘ hat im Zeichen von Vergebung.

Das alles ist nur naheliegend, passend und wohl auch gut Ricœur gegenüber zu verantworten.

Dabei werden allerdings mit den Gründen leicht auch die Grenzen Ricœurs übernommen:

- sein Insistieren auf basalem Einverständnis, in recht genereller Verdächtigung der ‚Hermeneutik des Verdachts‘,
- seine problematische Abweisung von Machtanalyse und politischer Theorie,
- seine Zielbestimmung der Aneignung, statt der Fremdheit radikaler Alterität,
- sein Basistheorem des *homo capax* – statt einer negativen Anthropologie des *homo non capax*,
- seine (anfängliche) Rehabilitation der Imagination, bei gleichzeitiger (dezi-dierter) Indifferenz gegenüber Fragen von Bild und Bildlichkeit,
- seine Dialektik mit ihrem Versuch, auf Hegel zu verzichten (und es doch oft nicht lassen zu können).

Die Problemanzeigen seiner Grenzen ließen sich vermehren. Das heißt, ein Zugriff wird *kritisch unterscheiden* müssen, was in der Übernahme *selbstverantwortet werden soll* und was begründet *zurückgewiesen wird*. In der Arbeit an Ricœur wird es kritisch – für beide Seiten. Das heißt: im Ricœurgebrauch wird es auch kritisch für seine Textkonfiguration. Refiguration ist keine einseitige Bewegung.

Ricœurs hermeneutische Dialektik von strukturelem Erklären und semantischem Verstehen intendiert vermutlich die Aufhebung dieser Differenz in der Aneignung als Ziel der Lektüre – in der allerdings nicht einfach der Leser sich auf den Text anwendet (und den Text auf sich: Bengel), sondern kraft derer der Leser vor einem Text ‚ein Anderer wird‘ kraft des Refigurationspotentials. Dann wäre die Pointe der Lektüre – von Luther her gut vertraut – eine praktische Wahrnehmung (mit J. Fischer), in der der Leser *loziert wird* im Horizont des Gelesenen und dadurch sich und seine Welt anders versteht als zuvor. ‚Wahrnehmung im Horizont des Wahrgenommenen‘ wäre diese Lektüreperformanz zu nennen. Und Wahrnehmung steht hier metonymisch für die epistemischen, ethischen und pathischen Dimensionen humanen Daseins – exemplarisch der Lektüre, des Lebens in und aus der Textwelt.

Verkannt (im Sinne der *méconnaissance*) wird damit diejenige Performanz der Lektüre, die *Rekonfigurationspotential* zu nennen wäre. Die Konfiguration des Textes wird *angetastet* in der Lektüre. Nietzsche hätte das etwas grob

„Zurechtmachung“ genannt – aber genau dieses Problem ist unvermeidbar in einem „theologischen Zugriff“ und Gebrauch. Ricœur wird in der theologisch-interessegeleiteten Lektüre „zurechtgemacht“, so oder so, mehr oder weniger. Diese Lektüre ist nicht nur Selbstwerdung und Selbstveränderung des Selbstverstehens, sondern auch eine Umschreibung und Antasten des Textes, an den Hand gelegt wird.

Diese von Nietzsche her gewaltsam erscheinende Übergriffigkeit des Zugriffs wäre mit Levinas ethisch und kritisch zu sehen: Der Text, auf den zugegriffen wird, soll, darf und „wird“ nicht gefügiges Lustobjekt der Lektüre werden. Aber umgekehrt, sollte der Leser die Geißel des Textes werden? Das wäre die ebenso problematische Inversion der Machtverhältnisse. Erscheint dann nicht Ricœurs irenische Moderation als beiderseits kreative Vermittlung des Verhältnisses? Wer das zugestehen könnte, hätte damit eine Lizenz zum verantwortlichen Zugriff – aber zugleich auch eine vielleicht zu schnelle Entspannung und „Lösung“ des hermeneutischen Konflikts der Interpretationen.

## 2. Zur Problemformatierung: Was war die Frage?

Kann es nach dem Bisherigen mit der theologischen Perspektive auf Ricœur um eine „Übernahme philosophischer Denkstrukturen für die Sicherung der Wissenschaftlichkeit der Theologie“ gehen, wie es die Einladung zu unserer Tagung formuliert? Damit würde vorausgesetzt, es gebe Philosophie und Theologie, und letztere greife auf erstere zurück, um philosophische Methoden (wie Dialektik und Hermeneutik) zu „übernehmen“, um damit beispielsweise ihre Wissenschaftlichkeit zu sichern. Das wäre vermutlich für beide Seiten problematisch: die Philosophie würde funktionalisiert (und sich dagegen wehren); und die Theologie erschiene von „außertheologischen Theorien“ abhängig in dieser Übernahme und beide würden auf schnell kritisierbare Weise konfundiert. Daher erklärt die zitierte Einladung, sowohl „Dialektik“ als auch „Hermeneutik“ „mußten in einen Prozeß der Verwandlung einbezogen werden“. Die These reagiert auf die Einsicht, dass es keine „neutralen Methoden“ gibt, die unversehrt von a nach b übertragen werden können. Sind Methoden konzeptionell oder interpretativ geladen, also nicht neutral, sind sie im Gebrauch zu modifizieren und in ihrer Interpretativität kritisch zu verantworten.

Das zugestanden, ist die Problemstellung ihrerseits nicht frei von Vorentscheidungen, die explizit zu machen sind, um sie kritisch zu befragen: Zum einen werden Dialektik und Hermeneutik besonders ausgezeichnet; nicht hingegen Phänomenologie oder Ethik (von politischer Theorie oder Dekonstruktion hier zu schweigen). Das ist unselbstverständlich, zumal wenn die Einladung notiert, Ricœurs Relevanz bestehe darin, die „Zuordnung von phänomenal gegebener Wirklichkeit und ihrer sprachlichen Erfassung“ auszuloten. Sprachphilosophie und Phänomenologie wären daher ebenso zentral zu nennen. Zum

zweiten wird die Problemlage so konzipiert, dass es einerseits Philosophie, andererseits Theologie „gibt“, und dass sich die Theologie der Philosophie zuwende, wie und warum auch immer. Mit diesem Modell wird viel vorentschieden, wodurch die Wahrnehmung gerahmt und gebahnt und ein Problem auf bestimmte Weise formatiert wird: das Problem eines theologischen Zugriffs auf Philosophie oder der Übernahme philosophischer Methoden. Analoges wäre für Theologie und Philologie bzw. Text-, Sprach- und Literaturwissenschaft zu formulieren; oder für Theologie und Soziologie, Politologie, Semiotik etc. Dann stellt sich das Problem so dar, dass die Theologie etwas übernimmt, v. a. Methoden, die von anderen stammen, so dass diese Übernahme begründet werden und das Übernommene theologisch modifiziert werden müsste. Das Modell ist tradiert und etabliert: klassisch bei Augustin mit dem Neuplatonismus oder Thomas mit Aristoteles, anders bei Schleiermacher mit Kant und Fichte, oder in Barths vehementer Polemik gegen solche Übernahmen, oder bei Moltmann mit Bloch und Pannenberg mit Hegel. Die Beispiele ließen sich leicht vermehren.

Nur ist dieses Modell von riskanter Deutungsmacht: es lässt ein Verhältnis *so* sehen, und macht die Adressaten glauben, *das und so* sei das Problem. Die zweistellige Relation mit signifikanter Asymmetrie und entsprechender Verschuldung der Theologie der Philosophie gegenüber ist eine nicht notwendige Art zu sehen und zu denken. Sind doch benennbare Alternativen denkbar und möglicherweise unbelasteter und belastbarer:

- Das Frage- und Antwort-Modell, wie es bei Tillich oder anders bei Pannenberg in Kraft ist?
- Besser wohl das *Gesprächsmodell*, wie es in (neu-)platonischer Tradition von Augustin (*de ordine*), Schleiermacher oder Gadamer favorisiert wurde.
- Die Vermittlung beider durch Figuren des Dritten, sie es Sprach- oder Zeichentheorie.
- Das *könnte* auch heißen, die Aufhebung der Differenz im spekulativen Diskurs, wie es Ricœur im Blick auf das Ist und Ist-Nicht der Metapher einst versuchte.
- Will man diese steigerungslogische Dialektik vermeiden, wäre eine valable Alternative ein *Chiasmus* von Philosophie und Theologie, in dem beide Ansprüche an den Anderen stellen und aufeinander antworten. Führt man diese Figur weiter, kommt man in chiasmische Konstellationen, an denen mehr als zwei beteiligt sein können.

Damit wird die Art und Weise der Problemstellung „refiguriert“ oder reformatiert: nicht mehr ein „es gibt Theologie und Philosophie“ und den Zugriff der Theologie auf die Philosophie, sondern beide sind füreinander Ansprüche, auf die so oder so geantwortet werden kann. Beide finden sich in einem Anspruchs- und Gabentausch, der nicht primär apologetischen oder polemischen Zwecken dient, sondern in teils gemeinsamer, teils konfliktiver Interpretation werden von beiden gemeinsame oder vorgängige Aufgaben und Probleme bearbeitet. Ob

und wieweit darin mehr Tausch oder mehr Gabe im Spiel ist, ‚wer gibt, wer nimmt – und wenn ja was oder wie‘, kann zunächst offen bleiben. Chiasmen können Tauschordnungen ebenso wie Gabebeziehungen sein. Dann kann man davon ausgehen, es gebe Probleme, Themen oder Fragen, die *quer zu der Disziplinendifferenz* stehen – und daher von beiden gleichermaßen geteilt und bearbeitet werden. Dann wäre nicht die Philosophie der Ideen- oder Methodengeber der Theologie, sondern beide arbeiten an geteilten Problemen. Und die Differenzen der Bearbeitung sind *zwischen* den jeweiligen Disziplinen nicht weniger differenziert als *in* ihnen.

Das so angedeutete Modell ermöglicht es, davon auszugehen, dass Themen und Probleme quer zur Ausdifferenzierung der Disziplinen stehen können: etwa die Frage nach Zeichen, Symbol und Metapher; nach Sprache und Sprachdenken; nach Selbst und Gemeinschaft; nach Bild und Medialität oder nach den Methoden, wie mit diesen Problemen umgegangen werden kann. Dann erscheint Ricœur als *eine* gewichtige, oft hilfreiche Position im Blick auf diese Themen und Probleme – neben diversen anderen. Dann aber geht es nicht um die ‚theologische Rezeption einer philosophischen Position‘, sondern um überkreuzte und komplexer differenzierte Perspektiven im Blick auf näher bestimmte Fragen, Themen oder Probleme. So sehe ich das, und gehe damit von einer anderen Voraussetzung aus, einer anders modellierten Ausgangslage, die m. E. weniger von theologisch tradierten Vorurteilen belastet ist (wie von Barths Differenzmanie gegenüber der Philosophie etc.). Die vorgeschlagene Art zu sehen, also die Problemformatierung, entlastet von gewissen Überspanntheiten. Es so zu sehen, *versachlicht* die Problemlage, sofern es um quer zu den Disziplinen stehende, ihrer Ausdifferenzierung gegenüber vorgängige oder basale *Probleme* geht, an denen beide (und einige andere!) gleichermaßen und auf gemeinsamer Augenhöhe arbeiten.

Die Frage etwa nach ‚der Metapher‘: ist das eine philosophische, theologische oder sprach- und literaturwissenschaftliche? Oder die nach der Narration, dem Selbst, nach Interpretation? Diese Fragen und Themen ‚gehören‘ keiner Disziplin. Auch die entsprechenden Theorien sind nicht ‚theologisch‘ oder ‚philosophisch‘, ebensowenig wie der Textbegriff disziplinspezifisch konzipierbar wäre. Selbst bei einem so theologisch klingenden Thema wie ‚das Böse‘ handelt es sich um ein Thema, auf das die Theologie kein ‚copyright‘ anmelden kann. Man muss nicht der (zu) starken These einer allgemeinen oder universalen Hermeneutik folgen, um die genannten Themen als disziplinenübergreifend zu verstehen, der Ausdifferenzierung vorgängig oder als zwischen ihnen stehende und von ihnen geteilte. Was ‚quer‘ zu den Disziplinen steht, zirkuliert *zwischen* ihnen, ohne jemandes ‚Eigentum‘ zu sein. Es sind Zwischenbestimmungen, die Übergänge ermöglichen, auch Konflikte provozieren können, aber kaum sinnvoll bearbeitet wären, wenn man sie ‚anzueignen‘ oder zu ‚enteignen‘ suchte. So gesehen sind diese Themen *Topoi*, Gemeinplätze, an denen sich verschiedene Perspektiven begegnen und miteinander darüber sprechen,

denken und schreiben können – und dabei sc. auch miteinander verflochten und gekreuzt werden.

Nicht nur ‚das Symbol‘ gibt zu denken, sondern all die genannten Themen sind Vor- oder Aufgaben für das Sprechen und Denken aus verschiedenen Perspektiven. Und bekanntlich sind die innerdisziplinären Differenzen dabei nicht weniger verschieden als die interdisziplinären. Daher könnte man vertreten, es handele sich um *transdisziplinäre* Themen. Dann wird auffällig, dass Ricœur gerade solchen Themen seine Aufmerksamkeit gewidmet hat, die derart vorgängig oder zwischen den Disziplinen *geteilt* werden. Ist das Geteilte doch eine Form der gemeinsamen Gabe.

Mit dieser Modifikation der Problemstellung und deren Schematisierung wird bereits in gewisser Weise von Ricœur ‚Gebrauch‘ gemacht. Denn es wird vorgeschlagen, im Blick auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie von einer *chiastischen* Konstellation auszugehen. Nach diesen interpretationstheoretischen Erörterungen kann nun ‚materialiter‘ und exemplarisch eine Form der ‚Arbeit an Ricœur‘ versucht werden, in der Ricœur an der Arbeit sein wird – an der Mitarbeit an bestimmten Problemen.

### 3. Ricœurs dialektische Moderation in *Soi-même comme un autre*

Der von Ricœur sogenannte Dreifuß der Passivität benannte drei Alteritätsrelationen: die zum Eigenleib, zum Fremden wie zum Gewissen. Dem wären sicherlich weitere hinzuzufügen wie das Textverhältnis in der Lektüre, auch Affekte oder Gefühle, Natur und Geschichte oder Gemeinschaft und vermutlich sogar Gott. Aber diese Ergänzungen münden in der Frage, wie mit diesen Passivitäten hermeneutisch umzugehen ist.

Ricœur notierte, „daß die *phänomenologische* Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit in der Varietät der Passivitätserfahrungen besteht [...]. Der Begriff ‚Andersheit‘ bleibt dann dem spekulativen Diskurs vorbehalten, während die Passivität zur Bezeugung der Andersheit selbst wird“<sup>13</sup>. Die Ebenendifferenz von Spekulation und Phänomenologie provisorisch zugestanden, wird der spekulative, dialektische Diskurs beim (späten) Ricœur durch die Alterität reguliert – mit einer gravierenden These: „Der wichtigste Vorzug einer solche Dialektik besteht darin, es dem Selbst zu verbieten, die Stelle des Grundes einzunehmen“<sup>14</sup>.

Methodisch wird genau hier eine nicht geringe Zahl an Philosophen und Theologen einwenden, Ricœurs Diskurs kippt in eine Metaphysik der Alterität. Es sei weder möglich, dem Selbst zu verbieten, die Stelle des Grundes einzu-

<sup>13</sup> Ricœur, Das Selbst als ein Anderer, 383.

<sup>14</sup> Ebd.

nehmen, noch sei das wünschenswert. Denn damit würde die Unhintergebarkeit von Subjektivität verkannt, wenn nicht sogar moralisierend unter ein nicht intelligibles Verdikt gestellt. Wer könnte hier ein Verbot aussprechen, wenn nicht genau das verbotene gründende Selbst selber? Insofern nehme das Verbot in Anspruch, was es verbietet – und sei damit schlicht selbstwidersprüchlich, also *nonsense*.

In der Tat, wenn dieses Verbot als Setzung des spekulativen Diskurses formuliert wird, würde es *in uno et eodem actu* vollziehen und beanspruchen, was es untersagt. Daher kann das keine These sein, die spekulativ begründet zu sein behauptet, ohne es sein zu können. Diese negative Setzung kann nicht mehr Teil einer dialektischen Moderation des Diskurses sein, sondern springt oder spricht ‚von einem anderen Ort her‘. Sie erscheint als ‚heterotoper‘ Satz, der in der Topographie des dialektischen Diskurses nicht verortet werden kann.

Was soll man dazu sagen? Der transzendentaltheoretischen Kritik kann man dann nur zustimmen, wenn das Selbst als Grund von Ricœur in Anspruch genommen scheint, indem er es verbietet. Aber – den Sinn und das Recht zu diesem Verbot gibt er auf andere Weise zu verstehen: Gegen das ‚verherrlichte *Cogito*‘ ebenso wie gegen das ‚gedemütigte *Cogito*‘ spricht Ricœur vom ‚gebrochenen *Cogito*‘, um verständlich zu machen, das es hier seine ‚ihrerseits gebrochene Bezeugung‘<sup>15</sup> finde. Nicht Behauptung, sondern Bezeugung benennt den Sprach- und Registerwechsel, an dem Ricœur den spekulativ moderierenden Diskurs verlässt. Dabei ist die Bezeugung nicht emphatisch und affirmativ, sondern prekär, eben ‚gebrochen‘ – und daher nur zu leicht angreifbar. Aber kann die Form der Bezeugung mit dem ‚was‘ bezeugt wird, ‚begründet‘ werden? Was thematisch ist, das *Cogito*, sei in sich nicht nur labil und brüchig, sondern gebrochen. Damit ist bereits vorentschieden, dass es kein stabiler Grund mehr sein kann und auch nie gewesen sei. Aber die Rede, die Thematisierung darum auch? Wäre das unstrittig, dann bedürfte es gar nicht dieses prekären ‚Verbotes‘, das der zureichenden Gründe ermangelt. Wenn es dennoch ausgesprochen wird, dürfte sich das gegen eine Selbstverkenning in der Selbstnennung des gebrochenen *Cogito* als Grund aller Gründe richten, in der ein Selbstmissverständnis des *Cogitos* am Werk wäre. Wenn und sofern das *Cogito* als Grund auftritt, verkennt es seine Gebrochenheit – das ist die implizite Voraussetzung, die das entsprechende Verbot einsichtig werden ließe.

Nur – ist diese Voraussetzung plausibel? Und kann im Deutungskonflikt um das *Cogito* die Bezeugung seiner (behaupteten?) Gebrochenheit *geltend* gemacht werden? Die *Geltung* der Gebrochenheit hängt an Ricœurs *Genealogie* (in der er *de facto* von der ansonsten abgewiesenen genealogischen Methode Gebrauch macht): seiner Theorienarration der Geschichte des *Cogito*, in der eine Archäologie entworfen wird und narrativ konfiguriert. Gegen das ‚ver-

<sup>15</sup> Ebd.

herrlichte ‚*Cogito* Descartes‘ wird von Ricœur nicht Kierkegaard, sondern ausgerechnet Foucaults Gewährsmann Nietzsche aufgerufen.<sup>16</sup> Die unheimliche Figur des *genius malignus* wird mit Nietzsche auf das *Cogito* übertragen: als Inbegriff der Selbsttäuschung. Die Meister des Verdachts kommen so zu ihrem Recht, indem Ricœur in *affirmativer Genealogie* Nietzsches Destruktion der Frage teilt, auf die Descartes ‚*Cogito* eine Antwort sein sollte.<sup>17</sup> Ricœur schließt sich damit der von ihm so genannten ‚topologischen Reduktion‘ Nietzsches an, die er in *über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* entfaltet.

Dessen Destruktion der metaphysischen Wahrheit wie deren ‚moderner‘ Grundlegung im infalliblen ‚*sum cogitans*‘ ist allerdings nicht weniger prekär als das *Cogito* selbst. Mit Nietzsche zu vertreten: Wahrheit sei Interpretation, gilt meist als selbstwidersprüchlich, sofern für sie selbst beansprucht werde, *nicht* nur Interpretation zu sein. Dann zerschellt sie an diesem Selbstwiderspruch. Allerdings ist damit eine hermeneutisch schwache Voraussetzung geltend gemacht: Nietzsche habe hier eine performative Inkonsistenz übersehen. Hermeneutisch gesetzt, dem sei nicht so, dann wäre die These nicht blind selbstwidersprüchlich, nicht einfach absurd, sondern möglicherweise sehend selbstwidersprüchlich oder kalkuliert absurd (wie aus der Metapherntheorie bekannt).<sup>18</sup> Im Selbstwiderspruch würde zum Ausdruck kommen und gezeigt, dass eine solch generelle These nur um den Preis eines Selbstwiderspruchs zu formulieren ist. Generalisierung (wie Metaphysik) würde darin vorgeführt. Das wäre die zweite Lesart, als kritische Exposition der Inkonsistenz. Die dritte Lesart wäre weitergehend, dass im Wissen um diese Selbstwidersprüchlichkeit einer ‚absoluten‘ These über die generelle Relativität das Prekäre jeden Geltungsanspruchs exponiert würde. Wer derart generell behauptet, treibt Metaphysik, was Kant noch suchte, was Nietzsche zu vermeiden suchte und nicht vermeiden kann: eine Metaphysik der Interpretation. Damit käme Nietzsche in interessante Nähe von Derrida: sofern die agonale Möglichkeitsbedingung von Dekonstruktion Metaphysik wäre. Im Interpretationismus ist die Nietzschethese von Günter Abel wiederholt worden (mit Goodman). Hans Lenks Einwand und Einigungsvorschlag war, nicht alles sei Interpretation und Interpretation sei nicht alles, was ist, sondern alles sei nur interpretativ gegeben, aber darum nicht nur Interpretation. Die performative Finesse Nietzsches wird damit zwar verlassen, aber plausiblerweise die Irreduzibilität eines Anderen der Interpretation gewahrt (auch wenn dieses Andere dann, etwas unglücklich, ‚Erlebnis‘ genannt wird).

<sup>16</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 21–26.

<sup>17</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 24: „bleibt meiner Absicht treu, zu zeigen, daß Nietzsches Anti-*Cogito* nicht die Umkehrung des cartesischen *Cogito*, sondern die Destruktion gerade jener Frage ist, auf die das *Cogito* eine absolute Antwort erbringen sollte“.

<sup>18</sup> Vgl. Christian Strub, *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg/München 1991.

Die ‚genealogische‘ Version der Nietzsche these müsste lauten: Wahrheit ist Geschichte (nicht ohne Doppelsinn), bzw. Geschichte ist Wahrheit – und darum Genealogie das einzig Wahre (oder jenseits von wahr und falsch). Die theologische Version der Nietzsche these würde lauten: Offenbarung ist Geschichte (wieder nicht ohne Doppelsinn), oder Gott ist Geschichte. Der Hintersinn wäre im Sinne von Hegels ‚Schwäbischem Sprichwort‘: Es sei so lange her, dass es schon nicht mehr wahr sei. Der Streit reicht allerdings tiefer: Ist der Geltungsanspruch einer ‚Offenbarung‘ ‚nur‘ Geschichte – oder überschreitet oder unterläuft er sie? Gibt es Geltung quer zur Geschichte, in, mit und unter ihr, auch als Geschichte(n), aber doch nicht reduzierbar auf Geschichte? Die eine Gefahr wäre ein antihistorischer Doketismus: als wäre die Geschichte nur das Gewand Gottes, der Offenbarung oder entsprechender Geltung. Die andere Gefahr wäre ein neuhistoristischer Materialismus: als wäre nur das, was auch ‚ausgegraben‘ werden kann (leeres Grab?). Eine metahistorische Offenbarungswahrheit zu postulieren, löst das Problem nicht. Es geht vielmehr um einen Modus von ‚Vereduktion‘ (mit Geltungsanspruch), der das Singuläre als das Universale (Bedeutsame) bezeugt (und nicht behauptet). Das wäre ‚Hyperbolik‘ zu nennen<sup>19</sup> oder ‚Torheit‘ (Oxymoron). Die ausgeführte Gestalt dessen ist eine bezeugende Narrativik (Evangelien) oder die Kommunikation indirekter Mitteilung (bei Kierkegaard).

Ricœur beschließt seinen Nietzsche-Rekurs mit dessen ‚Credo‘: „*Meine Hypothese*: das Subjekt als Vielheit“<sup>20</sup>. Wäre dem einfach so, wäre allerdings die in *Soi-même* folgende Theorie des Selbst im Werden vermutlich obsolet. Ricœur *gebraucht* Nietzsche als Antithese zu Descartes, um dann in dialektischer Manier nach einem „jenseits der Alternative zwischen *Cogito* und *Anti-Cogito*“<sup>21</sup> zu fragen. Damit verfährt er symptomatisch inkonsequent. Denn wenn Nietzsche hier affirmativ angeführt wird, wird er gebraucht, um sogleich dialektisch überschritten zu werden – ohne in eine genealogische bzw. argumentative Auseinandersetzung mit ihm einzutreten. Nachdem Nietzsche seinen Dienst getan hat, bleibt er auf der Strecke. Aber – was bleibt, stiftet der Denker dennoch. Die Gebrochenheit des *Cogito* wird zu Ricœurs *eigener* These – für die es anscheinend immer nur ‚unzureichende Gründe‘ gibt.

Gilt dann doch das klassische *Cogito* als gänzlich verabschiedet? Dem scheint bei Ricœur so zu sein, sofern er nicht mehr die Frage teilt, auf die es eine Antwort sein sollte (absolut gewisse *continuity over time* und Fundament sowohl des Zweifels wie *piece de resistance* gegen den *genius malignus*). Das Problem, auf das Ricœur Antwort sucht, ist zwar ein verwandtes, aber doch deutlich anderes: die ‚narrative Identität‘ als Zusammenhang des Gebrochenen, also nicht als ‚unmittelbar mit sich identische‘ Subjektivität, sondern als mit-

<sup>19</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012.

<sup>20</sup> Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 26.

<sup>21</sup> Ebd.

telbar, über den Anderen vermittelte Selbstwerdung.<sup>22</sup> Mit Nietzsche wird von Ricœur explizit die „*Unmittelbarkeit des Ich bin*“ sowie „die Stellung der *Letztbegründung*“ abgewiesen und seine folgende Ausführung als dem „diametral entgegengesetzt“ konzipiert.<sup>23</sup> Das Problem diametraler Entgegensetzung nur benannt (als Gegenbesetzung mit der Gefahr einer invertierten Wiederholung des Problems), ist jedenfalls der Wille zur Macht in seiner Deutung klar: als Wille zur Ohnmacht oder Entmächtigung unmittelbarer Subjektivität. „Bezeugung“ als einen falliblen, gefährdeten doxastischen Glauben setzt Ricœur an die Stelle der „Gewißheit“ des *Cogito*.<sup>24</sup> Nicht das ‚Ich glaube, dass‘, sondern das ‚Ich glaube an‘ wird zur Grundfigur des Selbst als eines Anderen: des dem Subjekt fremden Selbst. So zu argumentieren, impliziert (und bezeugt?), „der Garantie und der hyperbolischen Gewißheit“<sup>25</sup> zu entbehren.

Mag das auf der Ebene des Thematischen, des Selbst, so sein, ist die kritische Frage, ob diese Form des Bezeugens oder Zeugnisses auf der Ebene der Theorie und des Diskurses in Anspruch genommen werden kann. Denn das oben problematisierte ‚Verbot‘, dem „Selbst zu verbieten, die Stelle des Grundes einzunehmen“, wurde begründet mit dem gebrochenen *Cogito*, das darin seine „*gebrochene Bezeugung*“ finde.<sup>26</sup> Wird damit nicht *in vitro* des Diskurses *geltend* gemacht, was *in vivo* des gebrochenen *Cogito* seinen Sitz im Leben hat? Deutlicher: Wird theoretisch vom Bezeugen Gebrauch gemacht, was für die Theorie *vortheoretisch* zu bleiben hat?

Das Problem ist analog, wenn eine Theologie ‚Glaubensgewissheit‘ geltend macht und in Anspruch nehmen würde, um die Gewissheit theologischer Thesen zu begründen. Das wäre eine *quaternio terminorum* oder eine *metabasis*, in der die Theorie das Thematisierte zu repräsentieren prätendiert – und damit Gefahr läuft, eine Geltung zu beanspruchen, die nur am Ort des Glaubens wie Lebens gegeben wäre. Ricœur wirft hier beiläufig die für die Theologie nicht marginale Frage auf, ob Glaube als *Gewissheit* begriffen werden kann oder sollte und wie diese ggf. von einer theoretischen Gewissheit zu unterscheiden wäre. Wenn das ‚Ich glaube an‘ nicht die absolute Gewissheit eines *Cogito* hat, sondern die fragile Verfassung eines Vertrauens oder ‚Kredits‘ habe, ist jedenfalls Glaubensgewissheit etwas grundsätzlich anderes als die Gewissheit des *Cogito*. Oder deutlicher noch: Glaube hat nicht die Form von infallibler Gewissheit, sondern von beunruhigend falliblem Vertrauen.<sup>27</sup> Und für die

<sup>22</sup> Vgl. Philipp Stoellger, *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: Ingolf U. Dalferth/ders. (Hgg.), *Krisen der Subjektivität – Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316.

<sup>23</sup> Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 29.

<sup>24</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 32 f.

<sup>25</sup> Ricœur, a. a. O., 33.

<sup>26</sup> Ricœur, a. a. O., 383.

<sup>27</sup> „[E]s gibt kein anderes Mittel gegen das Mißtrauen als eine *vertrauenswürdigere Bezeugung*“; „Die Bezeugung ist grundlegend eine *Selbstbezeugung*“ (Ricœur, a. a. O., 34).

Theologie – wie analog für die Philosophie, müsste dann eine *theoretische* von einer *praktischen* Gewissheit unterschieden werden. Vielleicht könnte man die praktische als eine Gewissheit angesichts des Anderen begreifen (analog der praktischen Wahrnehmung bei Johannes Fischer) und die theoretische als eine durch Gründe theorieinduzierte Gewissheit – die nicht von der vorgängigen praktischen zehren und sie theoretisch in Anspruch nehmen kann? Das ist so *keine* ‚fideistische‘ Differenz. Denn die theoretischen Rekonstruktionen sind kritisierbar im Blick auf das von ihnen Thematisierte.

Mit dieser Differenz wird allerdings Ricœurs Übergang von Phänomen und Theorie problematisch. „Als garantielter Kredit, aber auch als ein Vertrauen, das stärker ist als alles Mißtrauen, kann die Hermeneutik des Selbst beanspruchen, gleich weit vom durch Descartes verherrlichten *Cogito* und von dem *Cogito*, dessen Absetzung Nietzsche proklamiert, entfernt zu sein“<sup>28</sup>. Zunächst bestärkt sich der erste (nicht alleinige) Eindruck: Nietzsche hat seinen Dienst getan, Nietzsche darf gehen. Von der Genealogie wechselt Ricœur in die Form des spekulativen Diskurses, mit dem ein Ort in Anspruch genommen wird, der nicht wirklich geklärt ist:

- die einen werden sagen, er nehme doch wieder das Subjekt in Anspruch;
- die anderen, er nehme eine Position des Dritten in Anspruch, die nur dialektisch erschwinglich wäre;
- die dritten könnten einwenden, weder noch, sondern der Ort sei der des sich bezeugenden Selbst, also eines vortheoretischen Lebensvollzugs;
- die vierten können einwenden, dieses fragile Selbst und seine Bezeugung werden von Ricœur am Ort der Theorie in Anspruch genommen und geltend gemacht, was eine *metabasis* wäre: die Theorie nährte sich von der Eigenart ihres Gegenstandes.

Denn – was heißt, dass die *Hermeneutik* des Selbst einen ‚garantierten Kredit‘ beansprucht? Ein Vertrauen, das stärker sei als alles Misstrauen? Ricœur kommt hier in die Nähe einer Hermeneutik des Einverständnisses, die dann ‚Hermeneutik des Vertrauens‘ genannt werden könnte. Aber kann, darf oder soll für die *Theorie* dasjenige Vertrauen in Anspruch genommen werden, das für den fragilen Lebensvollzug des Selbst selber geltend gemacht wird? Ist das nicht ein *zu* prekärer Sprung vom Thematisierten in die Thematisierung, um für letztere das thematische Vertrauen in Anspruch zu nehmen? Wird dann zwar nicht ‚im Namen‘ Gottes, nicht in dem des Subjekts oder des Absoluten gesprochen, aber doch im Namen des Glaubens (in bestimmter Mehrdeutbarkeit)?

Es überrascht jedenfalls, wenn Ricœur hier „die bewußte und entschiedene Ausklammerung der Überzeugungen, die mich an den biblischen Glauben binden“ deklariert, und stattdessen seine „Sorge“ bekennt, „bis zur letzten Zeile

<sup>28</sup> Ebd.

einen autonomen philosophischen Diskurs zu führen“<sup>29</sup>. Die Präention und sein ganzer „Ehrgeiz“<sup>30</sup> geht auf einen autonomen, spekulativen Diskurs. Das Woher und Worumwillen dieses Diskurses und seine liminale Begründung aber ist eine Bezeugung, die diesem Diskurs *entzogen* ist – die er aber gleichwohl an zentralen Schwellen geltend macht. Das ist einigermaßen prekär: *dieser* Diskurs des ‚garantierten Kredit‘ ist jedenfalls *nicht* in einer Weise autonom, dass er ‚im Namen des Absoluten‘ oder ‚des infalliblen Subjekts‘ zur Geltung gebracht werden kann. Er ist insofern *heteronom*, als das er von einem ihm entzogenen ‚Ich glaube an‘ motiviert und reguliert wird. Dem gebrochenen *Cogito* entspricht, so scheint es, ein gebrochener Diskurs. Entspräche dem dann eine *gebrochene* Dialektik, die in der Not zur Bezeugung greift? Und sich damit die tiefe Ambiguität einhandelt, als Dialektik mehr zu beanspruchen, als sie halten kann – und in der Not sich von dem ihr entzogenen Glauben zu nähren?

Wenn Ricœur erklärte, der Agon von Descartes und Nietzsche (als Metonymien zweier Traditionen) werde „dem Richterspruch der Dialektik von *Idem*-Identität und *Iipse*-Identität unterworfen“<sup>31</sup>, *wer spricht* dann in diesem Spruch? Welcher Richter? Der Ort, das ‚von woher‘ der Rede, bleibt auf eine Weise unklar, die unglücklich erscheinen kann: Die Geste des autonomen spekulativen Diskurses prätendiert ein ‚Jenseits‘, eine Erhabenheit des Richterspruchs. Die Gesten der Bezeugung hingegen sprechen im Namen eines vortheoretischen fragilen Vertrauens.

Wenn man bedenkt, wie Ricœur sich gegen die ‚Hermeneutik des Verdachts‘ wendete (auch wenn sie als Entfremdung ein vorläufiges Recht zugesprochen bekam) und dabei mit seiner Hermeneutik der Aneignung in die Nähe von Gadammers Hermeneutik des Einverständnisses geriet, scheint er für seine eigene Theoriekonfiguration auf eine ‚Hermeneutik des Vertrauens‘ zu setzen. Nur ist es eher ambivalent als vertrauenerweckend, wenn Ricœur einerseits den „Richterspruch der Dialektik“ in autonomem philosophischem Diskurs zur Geltung bringt, andererseits aber auf eine fragile Bezeugung vertraut – und für diese Doppeldeutigkeit auf das Vertrauen der Leser setzt oder hofft. Die dialektische Moderation der Problemlage wird in einer Weise brüchig, die *nicht* mit der Brüchigkeit des *Cogito* begründet werden kann.

Das Vertrauen wird noch von dritter Seite gefährdet: Ricœurs Art der Genealogie weckt eher Misstrauen als Vertrauen. Denn Nietzsche in kritischer Funktion aufzurufen und dann mit dialektischer Geste zu verabschieden, ist ähnlich unbefriedigend wie Ricœurs Umgang mit Levinas. Beide haben ihren Auftritt – und beiden gegenüber entzieht er sich ihrem Anspruch, gerade dann, wenn es darauf ankommt. Die Moderation des Diskurses nimmt deren Anspruch die Pointe. Ricœur macht den Leser glauben und weckt doch Zweifel, wenn die

<sup>29</sup> Ricœur, a. a. O., 35.

<sup>30</sup> Ricœur, a. a. O., 34.

<sup>31</sup> Ricœur, a. a. O., 28.

moderierten Anderen derart verkürzt werden, beschnitten – oder mit Nietzsche gesagt: zurechtgemacht. Diese Zurechtmachung ist im Blick auf Levinas beunruhigend: Levinas wird angeführt gegen Husserl, um den liminalen Bruch und Anspruch des Anderen geltend zu machen.<sup>32</sup> So wird von Ricœur auch erhellend die Hyperbolik und Paroxystik in Levinas Sprachdenken aufgezeigt,<sup>33</sup> um dann lakonisch zu notieren, dass ihm das „in eine Sackgasse zu führen scheint“. Denn die Exteriorität werde von Levinas nur dann „erreicht“, wenn „eine Fähigkeit der Empfänglichkeit“ vorausgesetzt werde, „die meines Erachtens einer anderen Philosophie des Selben angehört als derjenigen, der die Philosophie des Anderen widerspricht“<sup>34</sup>. Der Einwand ist so plausibel wie klar und deutlich transzendentaltheoretisch verfasst (so dass das *Cogito* in Anspruch genommen scheint, das er als gebrochen ausgezeichnet hatte). Im Namen des *homo capax* fragt Ricœur gegen Levinas: „wie könnte sie [die Interiorität] jemals ein Wort vernehmen, das ihr so fremd wäre, daß es für eine insulare Existenz einem Nichts gleichkäme? Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt [...]“<sup>35</sup>.

Dass damit Levinas' Pointe verkannt wird, und der Leser zu diesem Verkennen verleitet, ist das eine. Das andere, was hier relevant ist, Ricœur greift auf ein Subjektivitätstheoretisches bzw. epistemologisches Argument zurück, das eine Theorietradition in Anspruch nimmt und geltend macht, die er zuvor mit Nietzsche destruiert und verabschiedet hatte. Was soll man dazu sagen, wenn Ricœur gegen Levinas einwendet: „Und was soll man wohl vom Anderen sagen, wenn er der Henker ist?“<sup>36</sup> Levinas' Antwort ist bekanntlich: Du wirst nicht töten! Seine indikativische Transformation der Gebote dahingestellt, ist jedenfalls erstaunlich, wie merklich Ricœur hier simplifiziert. Auch Levinas darf seinen Dienst tun und wird dann verabschiedet, ohne in seiner Eigenart zum Tragen zu kommen – analog zu Ricœurs Umgang mit Nietzsche. Ricœur weicht der Härte des Anspruchs der Anderen aus.

Und das weckt ebenso Zweifel wie Unbehagen an Ricœurs dialektischer Moderation. Denn die jeweilige Alterität, die Nietzsches wie die Levinas', wird um ihre Fremdheit verkürzt, ohne dass hier eine zureichend gründliche Auseinandersetzung geführt würde. Denn die könnte statt zu einer Moderation und ‚Komplementarität‘ auch dazu führen, dass es sich erheblich konfliktiver, offener und brüchiger verhält, als Ricœurs Dialektik den Leser glauben macht. Auch wenn Ricœur das nicht zeigt, nicht transparent werden lässt: Seine dialektische Moderation selbst wird brüchig (um nicht zu sagen: sie scheitert auf

<sup>32</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 403–409.

<sup>33</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 405 f.

<sup>34</sup> Ricœur, a. a. O., 407.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> Ebd.

hohem Niveau). Das Vertrauen in die Moderationskraft des Diskurses schwindet dabei mehr, als dass es wächst.

Ricœurs Fazit lautet an dieser Stelle: „Diese Konfrontation zwischen E. Husserl und E. Levinas deutet darauf hin, daß kein Widerspruch darin liegt, die Bewegung des Selben auf das Andere und die des Anderen auf das Selbe hin für dialektisch komplementär zu halten“<sup>37</sup>. Aber weder Husserl noch Levinas noch Nietzsche wären von diesem Fazit überzeugt. Denn das ist keineswegs gezeigt worden, sondern wird behauptet. Und wenn hier gesagt wird: es wird bezeugt, regt sich der Verdacht, mit dem Bezeugen würde ein vortheoretisches Vertrauen für die Theorie in Dienst genommen.

Der exemplarische Zugriff auf Ricœurs *Soi-même* geht daher ambivalent aus – auch auf die Gefahr hin, ihn meinerseits ‚zurechtgemacht‘ zu haben: Einerseits zeigt Ricœur einen erheblichen Sinn für's Außerordentliche. Aber sein (wie er selber formuliert) ‚Ehrgeiz‘ richtet sich doch trotz allem darauf, es einzuordnen in eine symbolische Ordnung des dialektischen Diskurses. Das ist einerseits eine theoretische Stärke, andererseits eine phänomenale Schwäche, wenn dabei das Außerordentliche am Außerordentlichen auf der Strecke bleibt. Eine Version, das zu formulieren, wäre: er weicht dem Fremden im Anspruch des Anderen aus.

Bernhard Waldenfels Urteil fiel dementsprechend deutlich aus: „Wenn etwas als identisch identifiziert ist, so steht die Identität von Identität und Nicht-Identität in Gestalt einer umfassenden und alles überragenden Identität vor der Tür“<sup>38</sup>. Und härter noch: „Ähnlich wie bei Kant ist bei Ricœur immer ein dritter Term zur Hand, der den Abstand zwischen Eigenem und Fremdem überbrückt, heiße er Ähnlichkeit [...], Anerkennung [...] oder sonstwie“<sup>39</sup>. Ob es sich bei Ricœurs Vermittlungsfigur stets um einen dritten Term handelt (wenn, doch eher eine Mitgift Hegels als Kants?), scheint mir zwar fraglich; auch ob es sich um eine dialektische Aufhebung handeln kann. Es geht bei ihm, wie mir scheint, eher um einen Triumph der Einbildungskraft, also der reflektierenden Urteilskraft, am Ort des theoretischen Diskurses. Die Stärke der Einbildungskraft erweist sich dann als ihre Schwäche, wenn der Andere oder Fremde letztlich in der Figur des *eingebildeten* Anderen aufgeht, des antizipierten, imaginierten und symbolisch geordneten.

Dann wird um so verständlicher, dass und wie Ricœur nach seiner ‚gefährlichen Nähe‘ zu Hayden White in *Zeit und Erzählung* eine Schubumkehr betreibt: von der *imaginatio* zur *memoria* im Zeichen einer (Levinas deutlich näher stehenden) Treue dem Anderen gegenüber. Insofern liest sich Ricœurs spätere Kritik der Einbildungskraft (in *Geschichte, Gedächtnis, Vergessen*) als *Selbstkritik* seines früheren dialektischen Diskurses (wie in *Die lebendige Metapher*).

<sup>37</sup> Ricœur, a. a. O., 409.

<sup>38</sup> Waldenfels, Deutsch-Französische Gedankengänge, 288 f.

<sup>39</sup> Waldenfels, a. a. O., 293.

Ricœurs Antwort auf den traditionellen Primat der Einbildungskraft über das Gedächtnis ist das Programm einer ‚Kritik‘ der Einbildungskraft, um sie von der Arbeit des Gedächtnisses zu ‚entkoppeln‘.<sup>40</sup>

Dort hieß es: „Vergebung als der eschatologische Horizont der gesamten Problematik von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen“<sup>41</sup>. „Doch diese Annäherung an das *eschaton* ist keine Gewähr für ein *happy end* unseres gesamten Unternehmens; deshalb wird es allein um die schwierige Vergebung gehen“<sup>42</sup>. Dieser Verschiebung im Verhältnis von *memoria* und *imaginatio* sei hier nicht wiederholt nachgegangen.<sup>43</sup> Statt dessen sei exemplarisch an einem Punkt gezeigt, wie, wo und warum die dialektische Moderation heterogener Diskurse zerbricht, scheitert und scheitern muss. Ricœur geht am Ende seines Lebens noch über die Gabe der Vergebung hinaus, wenn er die Aporie ‚meditiert‘, sein Leben zu lassen, lassen zu müssen, und doch *geben* zu wollen für Andere. Die ‚Gabe des Lebens‘ führt in die eschatologischen Komplikationen der Frage ‚Was dürfen wir hoffen?‘. In seiner ‚*meditatio mortis*‘ kommt die dialektische Moderation von Metapher und Begriff, Zeit und Erzählung, *Idem* und *Ipse*, *memoria* und *imaginatio* an ihre ultimative Grenze – die nicht mehr mit Hegels Argument der Grenzüberschreitung in der Reflexion zu überschreiten ist. An die Stelle des ‚Richterspruchs der Urteilskraft‘ tritt hier das Tentative, Optative, Phobische und Deiktische, die antimetaphysische Vermutung, Konjekturen und Nachdenklichkeit – im mehrdeutigen Zwielficht von Aphasie und Sagen ‚trotz allem‘.

#### 4. Jenseits der spekulativen Moderation: *meditatio mortis*, oder: Ricœurs Exorzismus der Imagination

In den postum edierten Fragmenten *Lebendig bis in den Tod*<sup>44</sup> wird im Vorwort von Olivier Abel darauf hingewiesen, dass hier eine „Askese in der Einbildungskraft“ manifest werde. Ricœur suche „das Imaginäre zu lichten“. Ob das später „in viel fortgeschrittener[er] Weise“<sup>45</sup> in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* entwickelt wird, wie Abel meint, wäre eigens zu erörtern. Jedenfalls wird in diesen Fragmenten die Form und Tonlage der Stimme gravierend anders als

<sup>40</sup> Vgl. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 24.

<sup>41</sup> Ricœur, a. a. O., 443.

<sup>42</sup> Ricœur, a. a. O., 444.

<sup>43</sup> Vgl. Philipp Stoellger, *Bild, Pathos und Vergebung. Ricœurs Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund* (mit Blick auf G. Didi-Huberman), in: Burkhard Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 179–216.

<sup>44</sup> Vgl. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*.

<sup>45</sup> Olivier Abel, Vorwort, in: Paul Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*, XIX–XXXI, XXI.

bisher bekannt war, auch sehr anders als in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Ricœurs ‚*meditatio mortis*‘ bewegt sich merklich jenseits einer Hermeneutik des Einverständnisses mit der religiösen Tradition, auch jenseits eines Seins zum Tode, vielmehr in Nähe und Distanz zu Maurice Blanchot, in der Meditation des *eigenen* Todes, wie in Distanz und Nähe zu Emmanuel Levinas' letzter Vorlesung *Gott, der Tod und die Zeit*, in der der Tod des *Anderen* meditiert wird.

Während Blanchot seine Poetologie und Bildtheorie um ein imaginäres Gravitationszentrum herum konzipiert, dem memorierten und imaginierten ‚Augenblick seines Todes‘, bezeugt Ricœur vehement die Unmöglichkeit, den eigenen Tod zu imaginieren. Dieser Tod wäre ein unmögliches Imaginäres, das die *Unmöglichkeit von Imagination* bedeutet. Dem entspricht Ricœurs ‚Bilderverbot, diese Weigerung, sich ein Jenseits vorzustellen‘<sup>46</sup> (verwandt mit Levinas ‚Eschatologie ohne Hoffnung‘). Den von Abel so genannten ‚Abschied von den Vorstellungen‘ des Todes, der Auferweckung wie des Lebens nach dem Tode, würde ich allerdings nicht „evangelischen Lakonismus“ nennen,<sup>47</sup> sondern eher Symptome (nicht Symbole) eines Scheiterns jedes spekulativen Diskurses. Dessen Scheitern wird von Ricœur kritisch gewendet auf das Scheitern spekulativer Diskurse am Ort der Religion – im Gestus des *Exorzismus*: Es sei „genau diese Frage hinsichtlich des Schicksals der Toten“, „die ich austreiben will, von der ich mich selbst verabschieden will“.<sup>48</sup> Der Grund dafür sei, dass „meine Beziehung zu meinem noch nicht fälligen Tod durch die Antizipation und Verinnerlichung der Frage nach dem Schicksal der bereits toten Toten verdunkelt, verwischt, verändert wird“<sup>49</sup>. Die anderen Toten, die von morgen könne man sich zwar vorstellen im „Bild des Toten“, und zwar auch desjenigen, „der ich für die anderen sein werde“ – aber genau gegen dieses „Bild des Toten von Morgen“ wehrt sich Ricœur vehement. Das ist einerseits Ikonoklasmus, gut reformiert, könnte man ergänzen, und in deutlicher Distanz zur meist sehr wohlmeinenden Hermeneutik religiöser Symbolik und Ikonik des früheren Ricœur. Mit diesem Ikonoklasmus kommt er in die Nähe zu Levinas, dem die Vorstellung des Anderen als Verstellung galt, weil es nicht mehr der Andere sei, sondern doch nur die eigene Vorstellung von ihm. In Ricœurs Perspektive geht es damit nicht allein um Bild-, sondern auch um Imaginationskritik, um die Austreibung des Imaginären (*exorciser*)<sup>50</sup> – um die Kritik derjenigen Imagination, so scheint mir, von der der moderat vermittelnde spekulative Diskurs zehrte und lebte.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Abel, a. a. O., XXII.

<sup>48</sup> Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*, 9. Vgl. *Gutjahr*, *Das Imaginäre und der Tod. Ricœurs Exorzismus der Schreckensbilder*.

<sup>49</sup> Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*, 9.

<sup>50</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 28. Weiter heißt es: „Keine Anamnese ohne ‚Exorzismus‘“ (a. a. O., 51).

Statt der Bilder und der Imagination des Todes, der Toten und des eigenen Todes verweist Ricœur auf das Ringen mit dem Tod, weil „im Laufe dieses Ringens selbst das *Wesentliche* auftaucht“, die „innere Gnade“, und zwar „[d]as Religiöse [...] das *Allgemeinreligiöse*“<sup>51</sup>.

„Es handelt sich vermutlich dabei um die einzige Situation, in der man von einer religiösen Erfahrung sprechen kann“, bekennt Ricœur. Denn in diesem Ringen komme es – erstaunlicherweise nicht zur Aphasie, zum Zusammenbruch aller Sprache, sondern zur „Mobilisierung der tiefsten Lebensquellen im Aufscheinen des Wesentlichen“<sup>52</sup>. Hier wird in bezeugender, andeutender, anzeigender Rede auf etwas verwiesen, das dem spekulativen Diskurs wie der Imagination unerschwinglich bleibt und bleiben soll: die unvorstellbare Intensität des Lebens im Ringen mit dem Tod.

Aber ‚das Wesentliche‘ oder ‚das Allgemeinreligiöse‘ aufzurufen, spricht mit einer Generalisierung, die schwer nachvollziehbar ist. Könnte die Theologie dem noch folgen? Wird damit nicht doch wieder eine Spekulation über die Grenze hinaus gewagt? Damit würde Ricœur im Sprechen seinem Zeugnis zuwiderzulaufen. *Wer spricht* in diesen Generalisierungen? „Ich kämpfe gegen das Imaginäre des Sterbens, das an den Blick des Betrachters gebunden ist, für den der mit dem Tode ringende bereits ein Todgeweihter ist“<sup>53</sup>. Weder ein Betrachterblick noch ein Beobachterdiskurs können das fassen, was hier angedeutet wird: einerseits ein Bekenntnis des *media morte in vita sumus*; andererseits ein Ringen darum, dem Tod nicht das letzte Wort zu lassen – ohne damit in die Unsterblichkeit des Imaginären oder des spekulativen Diskurses zu springen.

Angesichts dieser prekären Grenzlage erscheint Ricœur die religiöse Imaginationswelt als ebenso haltlos wie die spekulative Diskurswelt. Sie zerfallen ihm ‚wie modrige Pilze‘ – bis in die Brüchigkeit seiner Ausführungen hinein, an denen sich etwas symptomatisch zeigt. Beide ‚Welten‘ wären auf je ihre Weise Transzendenzpräntionen, die (mit Thomas Macho zu sagen) wie Totenpalaver wirken.<sup>54</sup> Die Frage ist nur – in *welcher* Grenzlage genau? Der des nahenden *eigenen* Todes? Der erinnerten des Todes der Anderen, wie Derridas? Der gelesenen in den philosophischen und theologischen Todesreflexionen? Und wäre nicht selbst die dichteste des eigenen Todes noch gefangen (oder getragen?) im Medium der Imagination? Es ist hermeneutisch unausweichlich, noch die extremste Grenzlage als moderiert und vermittelt zu verstehen, durch Worte wie *memoria* und *imaginatio*. Der nahende eigene Tod ist noch immer ‚gegeben‘ im Medium der Vorstellung – wie auch sonst. Insofern erweist sich die Imagination

<sup>51</sup> Ricœur, a. a. O., 17.

<sup>52</sup> Ricœur, a. a. O., 19.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Vgl. Thomas Macho, Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt/M. 1987.

als hermeneutische Möglichkeitsbedingung von Ricœurs Reflexion und meditierender Konfiguration, auch wenn der Text *Lebendig bis in den Tod* so überaus brüchig wird. Imagination als transzendentaltheoretisches Minimum trägt, wie es scheint, bis in den Tod und bleibt darin lebendig – bei aller Kritik der Imaginationswelten. Aber ‚trägt‘ sie – oder verfolgt sie Ricœurs Sprachdenken, sucht ihn heim, obwohl er doch verschärft seit *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* die Distanz zur Dominanz der Imagination suchte, um der Treue der Erinnerung des Anderen Raum zu geben? Die tiefe *Ambivalenz* der Imagination scheint sich hier zu zeigen, unvermeidlich und auch lebendig, aber doch eine Heim-suchung, der gegenüber Ricœur den ‚Exorzismus‘ aufruft, um sie zu bändigen, wenn nicht zu bannen.

„Ich kämpfe gegen das Imaginäre des Sterbens, das an den Blick des Betrachters gebunden ist [...]“<sup>55</sup>, erklärte Ricœur. Dieses Ringen mit der Imagination und gegen deren ‚Betrachterblick‘ hat es mit der Imagination des Unimaginierbaren zu tun, einem imaginativen *nihil negativum*. Es geht darin, wie mir scheint, um eine parallele Aporie zu Derridas ‚Vergeben des Unvergebaren‘: um die Vorstellung des Unvorstellbaren. Wie diese Imagination einen heimsucht, so sucht er sie zu bannen – die *unmögliche Imagination des Unmöglichen*. Darin zeigt sich beiläufig auch, wie er mit Levinas gegen Heidegger ‚den Tod‘, den *eigenen* Tod, nicht mehr als Möglichkeit begreifen kann, noch nicht einmal als vorstellbar, damit als undenkbar und darum als Unmöglichkeit.

Ricœurs Imaginationskritik ist zugleich eine Religions- und Theologiekritik, sofern das Sterben ‚in einem Betrachterblick‘ thematisch würde. Auch den Tod als Möglichkeit zu verklären, wäre ein solcher. Tod wie Sterben können zwar in ‚theoretischer Perspektive‘ (oder mit J. Fischer in theoretischer *Wahrnehmung*) thematisch werden. Wie das Leben, mit dem man umgeht als Problem und Gegenstand, so kann auch dessen Anfang und Ende zum Objekt werden. Aber das wäre nicht das Leben, das wir führen, in ethischer Perspektive. Lässt sich die auf Sterben und Tod übertragen? Ein Sterben, das wir ‚führen‘? Hier bricht das ethische Vermögen – durch die negative Passivität des nahenden Todes. Johannes Fischer unterschied vom Leben, mit dem wir umgehen und das wir führen, das Leben, *in dem wir leben*. Das macht den Unterschied von das wir führen, das Leben, *in dem wir leben*. Das macht den Unterschied von theoretischer und praktischer Wahrnehmung: entweder etwas im eigenen Horizont verorten und thematisieren – oder im Horizont des Thematisierten verortet werden in praktischer Wahrnehmung. Etwas erkennen oder vom Erkannten erkannt werden, wäre wohl eine vertraute Parallele dazu. Die praktische Wahrnehmung des nahenden *eigenen* Todes wäre die Wahrnehmung des noch bleibenden Lebens im Lichte dessen, genauer: im Dunkel dessen.

Jedenfalls ändert sich die Wahrnehmung in eine ‚Schubumkehr‘ oder einen Horizontwechsel. Nicht der dialektische Logos ‚vermag‘ den Tod zu erörtern,

<sup>55</sup> Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*, 19.

gar zu vermitteln; auch das Ethos gerät an die Grenze des Vermögens: der *homo capax* wird *incapax*. Daher ist symptomatisch, wie hier die Frage der Passivität wiederkehrt.

Ricœur findet statt des Beobachterblicks in der Anteilnahme des Mitgeföhls eine „immanente Transzendenz“<sup>56</sup>. „Compassio“<sup>57</sup> ist *das* lebendige Pathos, das nicht im Modus des Logos (Spekulation) oder des Ethos (Levinas' Anspruch) begriffen werden kann. So gesehen geht es um eine ‚kreative Passivität‘, die ‚lebendig ist bis in den Tod‘, die angesichts des Todes erst hervortritt? Die jedenfalls hier erst sprachbildend wird für Ricœur. Im ‚Dreifuß der Passivität‘ von *Soi-même* kam der Tod sonderbarerweise nicht vor, in der dortigen Auseinandersetzung mit Levinas ebensowenig. Erst als *selbst* entdeckter Abgrund wird der Anspruch oder genauer die Überforderung durch den Tod thematisch. Der *homo capax* kommt an seine Grenze, über die er auch in der Reflexion der Grenze mit keiner Dialektik hinaus und hinweg kommt. *Daraus* wird Ricœurs Ikonoklasmus und Imaginationskritik verständlich: nicht über den Tod hinaus – sondern in überraschender Schubumkehr hinein ins Leben. Das Sterben als ultimative Intensivierung des Lebens im Ringen mit dem Tod: Kein heroisches Ergreifen des Todes (gegen Heidegger), sondern eine Intensivierung des letzten Lebens, noch der letzten Schwäche, bis zum letzten Atemzug. Wenn das ungefähre die Urimpression fasst, um die Ricœur kreist, wird auch seine Frage entscheidbar: „[I]st der Tod [...] tatsächlich *realer als das Leben*“<sup>58</sup>? Diese These gilt Ricœur als „Phantom“<sup>59</sup>, und er sucht das „Wort, das den Exorzismus des Phantoms besiegeln würde“<sup>60</sup>.

Wenn jede Imagination eines jenseitigen Weiter- oder Überlebens ikonoklastisch zerschlagen<sup>61</sup> wird – was bleibt dann? Ricœurs Antwort klingt zunächst von Neuem spekulativ und unerschwinglich: „die Übertragung der Liebe zum Leben auf den *Anderen*. Den *Anderen*, der mich überlebt, lieben“<sup>62</sup>. Er verweist hier auf die ‚großen rheinischen Mystiker‘, um diesen Gewinn in der „Entsagung gegenüber dem eigenen Überleben“ zu verstehen. Olivier Abel reformuliert das so: „die Übertragung meines Verlangens zu leben auf die anderen [...], insofern es sich als unverletzbar, als stärker als der Tod erweist“<sup>63</sup>. Das hieße: stark wie der Tod *und darum stärker* ist das Verlangen zu leben – allerdings nur das lebendige eigene Verlangen, nicht das eigene Leben. Aber – wie könnte das auf andere ‚übertragen‘ werden?

<sup>56</sup> Ricœur, a. a. O., 21.

<sup>57</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 20.

<sup>58</sup> Ricœur, a. a. O., 35 (gegen Semprun: a. a. O., 31).

<sup>59</sup> Ricœur, a. a. O., 39; vgl. auch a. a. O., 41.

<sup>60</sup> Ricœur, a. a. O., 55.

<sup>61</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 59.

<sup>62</sup> Ebd. Vgl. Ricœur, a. a. O., 61, und die Einleitung von Abel, Vorwort, XXIV und XXXI.

<sup>63</sup> Abel, a. a. O., XXXI.

Wäre diese Übertragung des Lebensbegehrens auf die Anderen die Umwendung der Selbstsorge (gegen Foucault)? Eine Wende zur Sorge um den Anderen als *die* Form ewigen Lebens, die weder die Verlängerung des Eigenen ist, noch die Hoffnung auf die Wiederherstellung des eigenen in der Auferweckung? Levinas bezeugte eine ‚Eschatologie ohne Hoffnung‘ – Ricœur entfaltet hier seine Version derselben, allerdings nicht *ohne* jede Hoffnung, sondern als Hoffnung auf und für den Anderen. *Das* ist eine Kreuzung und Begegnung der beiden, die deutlich weiter führt als Ricœurs Ausführung in *Soi-même*.

Die Negation des Imaginären ist so gesehen auch eine nicht nur negative Dialektik, sondern eine Negation der Dialektik – die von Ricœur erstaunlich ‚mystisch‘ als ‚Entsagung‘ verstanden wird (*renoncement*) oder als ‚Abgeschiedenheit‘ (*détachement*).<sup>64</sup> Die von der deutschen Mystik bekannten Probleme dessen seien hier nicht erneut erörtert.<sup>65</sup> Es ist vielmehr bemerkenswert, wie Ricœur hier zu einer Überschreitung von *Soi-même* kommt: „Selbst der *Ipseität* entsagen?“<sup>66</sup> fragt er, oder: „Dem *ipse* für eine Vorbereitung auf den Tod entsagen?“<sup>67</sup> Nicht als transzendente Möglichkeitsbedingung, sondern als ‚hyperbolische‘ Ermöglichung dessen gilt ihm das „Vertrauen in die Sorge Gottes, ‚schematisiert‘ als Gedächtnis Gottes und *dauerhafte* [...] Bewahrung des Gewesen-seins?“<sup>68</sup> Vorbildlich dafür gilt Jesu Gehorsam im Dienst für die anderen – und zwar Vorbildlich für eine „positive Ethik der Abgeschiedenheit“<sup>69</sup>. Das ermöglicht dann ein „mourir au bénéfice de“<sup>70</sup>, ein ‚Sterben zum Wohle von‘<sup>71</sup> – also Ricœurs Version der Substitution (gegenüber Levinas)<sup>72</sup> als *Gabe*.

Angesichts der ganz erheblichen Zweifel, die sich hier melden, notiert Ricœur bereits selber: „Erneut kehrt das theologische Imaginäre mit Macht als ‚erlösender Tod‘ zurück“<sup>73</sup> – also genau die Deutungsmacht eines Imaginären, das er zu vermeiden sucht – und anscheinend nicht ganz vermeiden kann. ‚Was dürfen wir hoffen?‘ mag die Frage gewesen sein. Ricœurs tentative Antwort ist exemplarisch ‚unpassend‘, chiastisch verkreuzt: „Der Tod ohne Überleben macht Sinn in der *dienenden Gabe*, die eine Gemeinschaft stiftet“<sup>74</sup>. Die „Gabe des Lebens“<sup>75</sup> als dessen Hingabe an und für andere – ist der finale Sinn. Und

<sup>64</sup> Vgl. Ricœur, Lebendig bis in den Tod, 59.

<sup>65</sup> Vgl. Philipp Stoellger, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata, Tübingen 2010, 132–213.

<sup>66</sup> Ricœur, Lebendig bis in den Tod, 69.

<sup>67</sup> Ebd.; vgl. *Gutjahr*, Das Imaginäre und der Tod, 280–283.

<sup>68</sup> Ricœur, Lebendig bis in den Tod, 71.

<sup>69</sup> Ricœur, a. a. O., 73.

<sup>70</sup> Ricœur, a. a. O., 74.

<sup>71</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 75.

<sup>72</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 77; vgl. Abel, Vorwort, VII–XVII, bes. XII–XV.

<sup>73</sup> Ricœur, a. a. O., 77.

<sup>74</sup> Ricœur, a. a. O., 79.

<sup>75</sup> Ebd.

das hieße dann, wir dürfen hoffen: „Nicht vergebens existiert [zu] haben [...]. Das heißt: alles macht Sinn, nichts passiert vergebens“<sup>76</sup>. Das Sinnbegehren ist klar, aber auch der imaginäre Überschwang manifest, noch wenn er sich ikonoklastisch gibt. ‚Alles voll von Sinn‘ und ‚nichts vergebens‘ – war es das, was wir hoffen dürfen?

Jedenfalls ist das, was Ricœur hier riskiert, kein spekulativer Diskurs mehr, sondern getrieben von *Angst*, der eigenen, bezeugten, bekannten Angst,<sup>77</sup> und von *Hoffnung* ‚malgré tout‘, nicht auf Verlängerung des eigenen Lebens, sondern das des Anderen. Es ist ein Reden im Modus des Wagens und Sagens, des Bezeugens und Bekennens. Wer nach Geltung und Gründen fragt, wird einwenden: trägt das? Oder vorsichtiger: *Wen* trägt das ‚im Tod‘ und darüber hinaus? Seine Überschreitung und Hyperbolik ist nicht begründet, auch nie zureichend begründbar, sondern wird fragil, fragend und tentativ bezeugt, mit der Stimme des mit dem Tod Ringenden. Wer wollte da mit den üblichen Einwänden kommen? Es bedeutet einen Anspruch der Theologie und auch der religiösen Imaginationswelt gegenüber, der stört, möglicherweise *verstört* und ärgert. Aber wer sich dem nicht aussetzt, hätte den Anspruch ausgeschlagen – auch eine Antwort.

Ricœurs Weg vom spekulativen Diskurs über sein Bekenntnis, ‚auf Hegel zu verzichten‘, zum Chiasmus (mit Merleau-Ponty) führt in einen finalen Bruch in *Lebendig bis in den Tod*. Oben war das Problem seiner Voraussetzung des ‚homo capax‘ thematisch. Hier gerät Ricœur an die Grenze dessen, was ihm vorausgeht und ‚was bleibt‘ oder auch nicht bleibt. Der *symmetrische* Chiasmus von *ego* und *alter*, *idem* und *ipse* (aus *Soi-même*) gerät aus dem Lot und kommt in eine Schiefelage. Er wird – in Levinas‘ verwandter Weise – asymmetrisch: der Primat des Anderen zeigt sich als Silberstreif am Horizont des eigenen Lebens, nicht eigentlich als *Primat*, sondern als das Wofür und Worumwillen des eigenen Lebens ‚bis in den Tod‘.

Ricœurs ‚Zerschlagen des imaginären Jenseits‘ wendet die Hoffnung auf ein eigenes Jenseits des Todes hin zu den Anderen und deren Weiterleben ‚trotz allem‘. Soweit wäre das eine diskrete Hoffnung auf immanente Transzendenz des Todes im Leben der Anderen. Damit wird die Logik von Verschuldung und Opfer kritisiert – wieder einmal. Aber es wird ein gewichtiger Vorschlag zur ‚Lebensdeutung‘ gewagt, der (wie mir scheint) eine nicht nur exemplarische, sondern indirekt sakramentale Deutung darstellt: das Leben wird final zum Leben geben für die Anderen – und das ‚mache Sinn‘, nicht vergebens.

Ganz ‚lassen‘ kann er es nicht, sich spekulativ an der Grenze entlang zu tasten, die die Bruchlinie seines Denkens markiert. So spekuliert er über ein anderes Jenseits: das Gedächtnis Gottes (mit Whitehead und dessen hypothetischer Metaphysik)<sup>78</sup> und über die „Reinigung bezüglich des paulinischen

<sup>76</sup> Ricœur, a. a. O., 67.

<sup>77</sup> Vgl. Ricœur, a. a. O., 43.

<sup>78</sup> Ricœur, a. a. O., 61–69.

Erbes“<sup>79</sup>: Die „Rechtfertigung der Existenz“ sei die „viel radikalere Rettung als die Rechtfertigung der Sünder“<sup>80</sup>. So gehe es um Substitution, nicht um Opfer,<sup>81</sup> und um die Hoffnung auf das Gedächtnis Gottes als Rechtfertigung der Existenz.<sup>82</sup> Sollte das heißen: final komme alles in Ordnung (wie bei Augustin)? Oder wird hier Ricœurs ‚Sinn für's Außerordentliche‘ nicht vor allem ordnungskritisch, gegen die symbolische Ordnung des Imaginären am Ort von Religion und Theologie?

Die deutliche Differenz des ‚mit dem Tod Ringenden‘ zum jungen Ricœur zeigt sich an einem Beispiel, seiner damaligen hermeneutischen Apologie der Erbsünde. Damals ging er mit den Figuren des Imaginären noch sehr anders um: „Unsere Aufgabe ist es jetzt also, von der Symbolik aus und *im Geist dieser Symbolik zu denken*. Denn denken müssen wir.“<sup>83</sup> Nur – *wie* und *worin* ist die Frage. Ricœur unterscheidet dafür einen dreifachen Sinn von Verstehen: das der ‚bloßen Phänomenologie‘, das die Kohärenz einer Symbolik beobachtet und darstelle. Das könne man in der Religionswissenschaft oder mancher Exegese finden. Das sei zu unterscheiden vom zweiten Sinn, der im Zeichen der Wahrheitsfrage stehe: „[w]enn der Phänomenologe die besondere Kohärenz, die systematische Ordnung der Symbolwelt doch einmal Wahrheit nennt, dann handelt es sich um eine Wahrheit ohne Glauben, eine Wahrheit auf Distanz, eine reduzierte Wahrheit, die sich noch nicht mit der Frage auseinandergesetzt hat: Glaube ich das wirklich selbst?“<sup>84</sup> Hier erst eröffne sich das Feld der „*eigentlichen Hermeneutik*“<sup>85</sup>. Von der Sinnfrage geht es zur *Wahrheitsfrage* und damit in die hermeneutisch-kritische Differenz von Sinn und Wahrheit. Allerdings ist mit ‚Wahrheit‘ hier kein ‚justified true belief‘ oder eine propositionale Wahrheit gemeint, nicht eine *verité à dire*, auch nicht *à faire*, sondern ‚à croire‘, vielleicht am ehesten mit Kierkegaards ‚Das Wahre ist das Subjektive‘ zu verstehen.

So formulierte Ricœur *seine* Version des hermeneutischen Zirkels – die bereits den Übergang andeutet zu seiner postumen *meditatio mortis*: „[I]ch muß den Standpunkt oder genauer die Enthaltung des fernen und desinteressierten Beobachters aufgeben, um mir jedesmal eine singuläre Symbolik anzueignen. Dann tritt das Wechselverhältnis hervor, das man den hermeneutischen Zirkel nennen kann und dem der bloße Liebhaber der Mythen ständig ausweicht. Dieser Zirkel kann grob so formuliert werden: ‚Man muß verstehen, um zu

<sup>79</sup> Ricœur, a. a. O., 63.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Ricœur, a. a. O., 91.

<sup>82</sup> Ricœur, a. a. O., 63–69.

<sup>83</sup> Paul Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion* (1) [1961], in: ders., *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze* (1960–1969), Freiburg/München 2010, 184–217, hier: 195.

<sup>84</sup> Ricœur, a. a. O., 196.

<sup>85</sup> Ricœur, a. a. O., 197.

glauben, und man muß glauben, um zu verstehen.‘ Ein solcher Zirkel ist kein *circulus vitiosus*, noch weniger ein tödlicher Zirkel; er enthält vielmehr eine sehr belebende und anregende Kraft. Man muß glauben, um zu verstehen: Tatsächlich wird ein Interpret nie dem nahekommen, was sein Text aussagt, wenn er nicht in der *Aura* des befragten Sinnes lebt. Andererseits können wir nur als Verstehende glauben. Denn das zweite Unmittelbare, das wir suchen, die zweite Naivität, die wir erwarten, ist uns nur noch in einer Hermeneutik zugänglich; nur indem wir interpretieren, können wir glauben<sup>86</sup>.

Das heißt: Nicht ‚Glauben statt Verstehen‘, auch nicht ‚Verstehen statt Glauben‘, sondern *Glaube als Verstehen und Verstehen als Glaube*. Ist man dann in der Nähe dessen, was U. H. J. Körtner erklärte?: „Sofern das Verstehen des Glaubens, sein Erkennen, ein Erkenntwerden und Anerkennen Gottes wie seines Urteils über das Selbst des Menschen ist, meint Verstehen als neues Selbstverständnis das *Einverständnis* mit der Botschaft des Glaubens.“<sup>87</sup> Und läge dann nicht der ‚Gegen-Satz‘ nahe, den Jürgen Habermas formulierte: „Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, *muss man nicht glauben, um zu verstehen*, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist“<sup>88</sup>.

Der späte Ricœur, lebendig bis in den Tod, scheint hier noch einen Schritt weiterzugehen: Verstehen, um *nicht* zu glauben, was die religiösen Traditionen an Imaginationen des Todes und darüber hinaus entworfen haben. Und dieses verstehende Nichtglauben – ist die Ermöglichung einer Öffnung, um deretwillen Ricœur denkt, spricht und bezeugt, was er nicht glaubt: Sühnopfer, leibliche Auferstehung, ewiges Leben der unsterblichen Seele sind Figuren des Imaginären, die in einverständiger Hermeneutik bewahrt werden können und die auch im spekulativen Diskurs aufgehoben werden könnten. Doch Ricœur widersteht dieser Versuchung – und stellt damit die Theologie vor den unbedingten Anspruch, mit *eigenen, anderen* Worten zu antworten auf den Tod des Anderen. Das ist jedenfalls weit jenseits einer dialektischen Moderation oder einer Hermeneutik des Einverständnisses. Deren Scheitern wie die weiterführende *Öffnung* sollte hier gezeigt werden. Wohin das führen könnte, ist längst nicht absehbar.

Eine Andeutung ist vielleicht Jüngels hermeneutisch-kritisches Postulat einer konstitutiven Zweisprachigkeit der Theologie: „Man muß also jeden Satz theologischer Anthropologie so umformulieren können, daß er auch, ohne *Gott* zu nennen, verständlich und einleuchtend ist. Es wird dann allerdings [...] eine jede solche Aussage von einem Satz des Evangeliums zu einem Satz des Geset-

<sup>86</sup> Ebd. Zu ergänzen wäre wohl auch, man muss verstehen, um *nicht* zu glauben und *vice versa*.

<sup>87</sup> Ulrich H. J. Körtner, *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001, 236.

<sup>88</sup> Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001, 30 (kursiv P. S.).

zes, von einem *eindeutig wohlthuenden* Satz zu einem *in sich ambivalenten* Satz. Der *Gewinn*, den der Glaube mit *Gott* gemacht zu haben sich *freut*, läßt sich als solcher nicht umformulieren.“<sup>89</sup>

### Literaturverzeichnis

#### Primärliteratur

- Ricœur, Paul, Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28, 1988, 83–99.  
 Ders., *Zeit und Erzählung* Bd. 3: Die erzählte Zeit, München 1991.  
 Ders., Phénoménologie de la Religion (1), in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 45, 1993, 59–75.  
 Ders., *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.  
 Ders., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004.  
 Ders., *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion* (1) [1961], in: ders., *Der Konflikt der Interpretationen. Ausgewählte Aufsätze (1960–1969)*, Freiburg/München 2010, 184–217.  
 Ders., *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*, hg. v. A. Chucholowski, Hamburg 2011.

#### Sekundärliteratur

- Abel, Oliver, Vorwort, in: Paul Ricœur, *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*, hg. v. A. Chucholowski, Hamburg 2011, XIX–XXXI.  
 Eco, Umberto, *Die Grenzen der Interpretation*, München/Wien 1992.  
 Gutjahr, Marco, *Das Imaginäre und der Tod. Ricœurs Exorzismus der Schreckensbilder*, in: Philipp Stoellger/ders., *An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie*, Würzburg 2014, 247–284.  
 Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001.  
 Hahn, Lewis Edwin (Hg.), *The Philosophy of Paul Ricœur (The Library of living Philosophers, vol. XXII)*, Chicago/La Salle/Illinois, 753–815.  
 Jüngel, Eberhard, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur ‚Anonymität‘ des Christenmenschen*, in: ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986, 178–192.  
 Körtner, Ulrich H. J., *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001.  
 Macho, Thomas, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt/M. 1987.  
 Stoellger, Philipp, *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: Ingolf U. Dalferth/ders. (Hgg.), *Krisen der Subjektivität – Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316.  
 Ders., *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Tübingen 2010.

<sup>89</sup> Eberhard Jüngel, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur ‚Anonymität‘ des Christenmenschen*, in: ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1986, 178–192, 189 f. Vgl. Stoellger, *Passivität aus Passion*, a. a. O., 279–287.

- Ders., Bild, Pathos und Vergebung. Ricœur's Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund (mit Blick auf G. Didi-Huberman), in: Burkhard Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 179–216.
- Strub, Christian, *Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie*, Freiburg/München 1991.
- Waldenfels, Bernhard, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995.
- Ders., *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012.

## Am Anderen sich selbst verstehen

### Das religiöse und das ethische Selbst

Cornelia Richter

Wer sich mit Ricœur in die aktuellen theologischen Ethikdebatten wagt, hat ein Problem. Geht es darin doch in zunehmend höherem Maße um eine angewandte Ethik, die sich anhand konkreter Einzelprobleme zur Klima- bzw. Umweltdebatte, zur Gentechnologie, zu Risiken und Nebenwirkungen medizinischer Hochleistungsforschung, zum Generationenverhältnis, zu Technik, Wirtschaft und Finanzwesen und in all dem auch zu juristischen und rechtlichen Detailfragen äußert. Das ist gut und richtig, weil sich die Komplexität der Problemkonstellationen nicht mehr auf ihre fachspezifischen Komponenten beschränkt, sondern der Interaktion unterschiedlichster Bereiche verdankt ist: Das Verhältnis von Sicherheit und Verantwortlichkeit hat längst über die Frage individueller wie nationaler Verantwortung hinaus geopolitische und geostrategische Dimensionen erreicht, die Frage nach den medizinischen Möglichkeiten wie Grenzen ist mit der soziologischen Perspektive des Generationenverhältnisses wie institutionalisierter Zuständigkeiten verknüpft, das Desaster im Finanzwesen mit der bewusstseins- und diskurs-konstitutiven Bedeutung von virtueller Medialität. Für all diese Diskurse bedarf es daher einer Ethik, die sich im Einzelfall sachlich kompetent, präzise analysierend und mit klarem positionellem Urteil einmischt bzw. um Einmischung gebeten wird, ohne selbst einem der Fachdiskurse anzugehören. Mit Paul Ricœur wäre solch ein Diskurs nicht zu bestreiten, mit ihm wäre, buchstäblich gesprochen, kein Staat zu „machen“.

Genau deshalb gehört er freilich zu den wichtigsten und lesenswertesten Autoren unserer Zeit. Denn über die Dominanz ethischer Einzelkonflikte droht die theologische Ethik in ein Dilemma zu fallen: Auf der einen Seite muss die immer detailgenauere Kompetenz für den jeweiligen Konflikt gezeigt werden, weshalb es mittlerweile klare Spezialisten für die Klima-, Wirtschafts- oder Bioethik gibt, bezogen etwa auf PID, Organtransplantation und -spende, Hirntoddebatte u. a. m.; auf der anderen Seite soll und will die theologische Ethik auch explizit theologisch auftreten, womit sie den Diskurs der Applikationen jedoch zwangsläufig verlassen muss und in einer Art Zweitsprache und Zweitperspektive noch einmal neu und ganz anders, nämlich theologisch-dogmatisch, zu antworten versucht. Doch das führt methodisch wie sprachlich in die Aporie. Um solcher Aporie zu entkommen, braucht es daher eine theologische Ethik,