

Der Philosoph und das theologische Denken

Ein Querschnitt durch Paul Ricœurs Werk

Stefan Orth

Paul Ricœur hat von Anfang an das Verhältnis von Philosophie und Theologie in seinen Schriften thematisiert und mit Blick auf seine eigenen Arbeiten zu klären versucht.¹ Im Rückblick wird man sagen müssen, dass Ricœur dies zuweilen recht ungeschützt getan hat, wie er auch darüber hinaus innerhalb seiner Philosophie vielfach überraschend unvermittelt theologische Thesen aufgegriffen hat. Vor allem in der *Symbolik des Bösen*², aber auch in anderen eigentlich philosophischen Artikeln und Monographien bis hin zu den drei Bänden von *Zeit und Erzählung*³ und später wieder in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*⁴ finden sich eine Reihe von biblischen Bezügen und Verweisen auf biblische Texte und theologische Positionen. Manchen Kritiker Ricœurs hat diese Tatsache irritiert.

Ausgehend von denjenigen Aussagen Ricœurs, mit denen er selbst die Beziehung von Philosophie und Theologie beschreibt, erweist sich die Bestimmung dieses Verhältnisses innerhalb des Ricœurschen Denkens in jedem Fall als »hoch komplex«.⁵ Seit den ersten Publikationen ist diese Beziehung für Ricœur ein Verhältnis voller Spannungen, weil ihm seine eigene religiöse Überzeugung und die philosophische Kritik gleichermaßen wichtig sind. Faktisch haben sich deshalb im Laufe seines Lebens gegenläufige Versuche er-

¹ Vgl. zum Folgenden auch: S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg 1999, bes. S. 313–422.

² P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, Freiburg 1971.

³ P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, 3 Bände, München 1988–1991.

⁴ P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004.

⁵ P. Ricœur, »Reply to Don Ihde«, in: *The Philosophy of Paul Ricœur*, Hg. Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers 22, 2. Aufl., Chicago 1996, S. 71–73, hier S. 72.

geben, diesen »inneren Konflikt«⁶ zweier seiner Ansicht nach nur schwer zu versöhnenden Bezugssysteme zu lösen.⁷

Erstens geht es Ricœur – zumindest in vielen seiner Selbstzeugnisse – seit jeher um eine *Unterscheidung* der beiden Disziplinen. Die Verquickung der beiden Genres zu einer »christlichen Philosophie« hat Ricœur mit anhaltender Beharrlichkeit abgelehnt. Früh schon führt er an, dass das philosophische Denken überzogene Geltungsansprüche christlicher Denker um der eigenen Autonomie willen zurückweisen müsse.⁸ Entschieden lehnt Ricœur jede Form de-dukativer und damit – im schlechten Sinne – spekulativer Theologie mit systemischen Ansprüchen ab, die er mehrfach mit Kant und Heidegger als »Ontotheologie« bezeichnet.⁹ Polemisch nennt er es in einem frühen Text mit dem Titel »Wahrheit und Lüge« eine »klerikale Versuchung«, »alle Ebenen der Wahrheit« in einem zeitlosen System zusammenfassen zu wollen – zumal wenn es den Anspruch erhebt, die Gesellschaft bis ins Letzte zu prägen.¹⁰ Auf das theologische Pathos der Autorität, warnt Ricœur, folge allzu schnell als philosophische Gegenreaktion ein Pathos der Freiheit, das alles Religiöse aus dem Bereich der Philosophie verbannen möchte.

Besonderen Wert auf die Unterscheidung von Philosophie und Theologie legt Ricœur in seinen späteren Schriften: vor allem auf den letzten Seiten des Vorworts von *Das Selbst als ein Anderer*¹¹, auf denen sich Ricœur mit großer Vehemenz für eine vollständige Trennung der beiden Disziplinen einsetzt. Er weist dort auf die Tatsache hin, dass die Gifford Lectures, die Ausgangspunkt für sein Werk *Das Selbst als ein Anderer* waren, zwei weitere Vorlesungen umfasst haben. In ihnen stellte er sich der Aufgabe, seine biblische Hermeneutik im Kontext der zuvor entfalteten Hermeneutik des Selbst weiterzudenken.

Ausdrücklich entschuldigt sich Ricœur, dass diese beiden Vor-

⁶ P. Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris 1995, S. 49.

⁷ Vgl. ebd., S. 211.

⁸ Vgl. zum Beispiel die Ausführungen Ricœurs zu Roger Mehl in P. Ricœur, »La condition du philosophe chrétien«, in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, S. 235–243, hier S. 240.

⁹ Vgl. P. Ricœur, »Religion, Atheismus, Glaube«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, S. 284–314, hier S. 289.

¹⁰ P. Ricœur, »Wahrheit und Lüge«, in: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, S. 151–184, hier S. 169 f.

¹¹ P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

lesungen nicht zusammen mit *Das Selbst als ein Anderer* veröffentlicht wurden: Er spricht von einem »Ausschluss«, dessen »fragwürdigen und vielleicht bedauerlichen Charakters« er sich bewusst sei; mit seiner Hermeneutik des Selbst wolle er jedoch »bis zur letzten Zeile einen autonomen philosophischen Diskurs« bieten, dessen »agnostischen« Charakter er unterstreicht.¹² Ricœur will sich auf diese Weise ausdrücklich gegen eine Interpretation seines philosophischen Werks schützen, die dieses als eine – als Philosophie getarnte – Theologie missversteht. Immerhin gesteht er ein, dass seine religiösen Überzeugungen »auf der Ebene der Motivationen« durchaus eine Wirkung auf die Wahl seiner philosophischen Themen ausgeübt hat.

Ricœurs Äußerungen im Vorwort von *Das Selbst als ein Anderer* sind vor allem vor dem Hintergrund der spezifisch französischen Verhältnisse zu verstehen, die sich offensichtlich in den siebziger Jahren deutlich zuungunsten derjenigen Denker verändert haben, die das Thema Religion aufgreifen. Immer schon war die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich nicht nur ein politisches Phänomen, sondern hatte große Auswirkungen auf die Gesellschaft und das Kultur- und Geistesleben des 19. und 20. Jahrhunderts. Verdächtigungen gegenüber denjenigen Philosophen, deren Interesse theologischen Fragen gilt, werden deshalb schneller ausgesprochen; die *philosophische* Relevanz eines Denkens, das versucht, religiösen Phänomenen gerecht zu werden, oder sich auf Traditionen bezieht, die sich der philosophischen Gottesfrage angenommen haben, wird rascher in Frage gestellt.

Ein anschauliches Beispiel für die Verschärfung dieser Situation ist der polemische Essay von Dominique Janicaud, der der französischen Phänomenologie – Emmanuel Levinas und anderen – eine »Wende zur Theologie« vorwirft.¹³ Selbst wenn Janicaud Ricœur ausdrücklich als ein Gegenbeispiel bezeichnet und dessen »methodologische Gewissenhaftigkeit« lobt¹⁴, ist diese Streitschrift Indiz für die hier vertretene These.

Es waren andere, die Ricœur vorgeworfen haben, sich mit seiner hermeneutischen Philosophie in den »Maschen des Netzes der bib-

¹² Ebd., S. 35 f.

¹³ Vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1990.

¹⁴ Ebd., S. 13.

lischen Hermeneutik« zu verstricken.¹⁵ Besonders die Reaktionen auf *Zeit und Erzählung* in den achtziger Jahren haben gezeigt, wie groß – vor allem in Frankreich – die Vorbehalte gegenüber Ricœur waren.¹⁶ So wurde kritisiert, dass die drei Bände im Wesentlichen einem »Glaubensakt« entsprängen¹⁷ und dass der biblische Glaube in Ricœurs Schriften der Ersatz für die philosophisch abgelehnte Garantie eines letzten Sinns sei.¹⁸ Vor dem Hintergrund dieser Thesen wird verständlicher, dass Ricœur sich mehrfach vor der Kritik aus dieser Richtung zu schützen versucht hat.¹⁹

Ricœur betont demgegenüber vielmehr die dem Religiösen *eigenen* Verstehensmöglichkeiten und damit die Eigenständigkeit der Theologie. Grundsätzlich hält er immerhin im Sinne von Anselms Suche nach dem *intellectus fidei* daran fest²⁰, dass es einen radikal »nicht-hermeneutischen Ursprung« des Christentums und der Theologie gebe.²¹ Jede Aussage Ricœurs, die das Trennende der beiden Disziplinen betont, muss von dieser Sorge um die Unableitbarkeit der Theologie interpretiert werden, die wiederum aus dem Geschenkcharakter der Offenbarung folgt. Aufgrund seiner Maxime, die Genres trennen zu wollen, hat Ricœur im Übrigen auch nie eine Religionsphilosophie im engeren Sinne geschrieben, sie wäre ihm als »philosophische Theologie« suspekt gewesen.²²

¹⁵ O. Mongin, »Note éditoriale«, in: P. Ricœur, *Lectures* 3, S. 7–11, hier S. 7.

¹⁶ Vgl. auch den weitreichenden Vorwurf von François Laplantine, der behauptet, Vorverständnis, Methode und Ergebnisse seien bei Ricœur von seiner religiösen Überzeugung abhängig. F. Laplantine, *Le philosophe et la violence*, Paris 1976, S. 177 f.

¹⁷ J.-P. Bobillot, »Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit«, in: *Temps et récit en débat*, Hg. C. Bouchindhomme und R. Rochlitz, Paris 1990, S. 73–110, hier S. 73.

¹⁸ Vgl. C. Bouchindhomme, »Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur«, in: *Temps et récit en débat*, S. 163–183, hier S. 180–183.

¹⁹ Vgl. folgende paradigmatische Aussage Ricœurs: »[I]ch habe großen Wert darauf gelegt, als Philosophieprofessor anerkannt zu werden, der an einer öffentlichen Einrichtung lehrt und allgemein verständlich spricht«. P. Ricœur *La critique et la conviction*, S. 227.

²⁰ Vgl. P. Ricœur, »Die Anklage entmythisieren«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 217–238, hier S. 226.

²¹ P. Ricœur, »Philosophische und theologische Hermeneutik«, in: P. Ricœur und E. Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Sonderheft Evangelische Theologie, München 1974, S. 24–45, hier S. 43.

²² Vgl. P. Ricœur, »Autobiographie intellectuelle«, in: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, S. 26.

Ricœur hat dennoch *zweitens* von seinen ersten Schriften an wiederholt auf die *gegenseitige Beeinflussung* hingewiesen und hier und da von einer *wechselseitigen Bedeutung* der beiden Disziplinen gesprochen. Ausdrücklich ist etwa davon die Rede, dass die Theologie nicht ohne die Begrifflichkeiten und Denkansätze der Philosophie auszukommen vermag.²³ Die Philosophie ihrerseits ist – wenn auch mit dem ihr eigenen methodischen Instrumentarium – durchaus auch für die religiösen Phänomene, etwa für die Symbolik des Religiösen, zuständig. Vor dem Hintergrund der philosophischen Aufgabe, zur umfassenden Wirklichkeits- und Selbsterkenntnis des Menschen beizutragen, ist es Ricœurs Grundüberzeugung, »dass kein Symbol, das eine Wahrheit des Menschen erschließt und aufdeckt, der philosophischen Reflexion fernsteht«.²⁴ Weil die Philosophie »zu Anfang geschworen [hat], kohärent zu bleiben«, heißt es in der *Symbolik des Bösen*, muss sie auch die Religion »umgreifen«.²⁵

Ricœurs Vermittlungsversuch zwischen vollkommener Trennung und restloser Verschmelzung von Philosophie und Theologie, zwischen einem rein agnostischen Denken und der Bestimmung der Philosophie als »Magd der Theologie« lautet wie folgt: »Zwischen der Enthaltung und der Kapitulation gibt es noch eine dritte Möglichkeit, die ich als Weg der *philosophischen Annäherung* bezeichne [...]. Darin sehe ich die beharrliche Arbeit des Philosophen, der seine Rede in die Nähe der kerygmatischen und theologischen Rede bringen will. Dabei geht die Arbeit des Denkens zwar vom Hören, vom Gehörten aus, aber sie bewegt sich dennoch in der Autonomie des sich selbst verantwortlichen Denkens [...]. Weil es nur einen Logos gibt, verlangt der Logos Christi von dem Philosophen nichts anderes, als den Ansprüchen der Vernunft immer vollständiger und vollkommener gerecht zu werden; er verlangt von ihm nicht mehr als die Vernunft, aber die Vernunft als *Ganze*.«²⁶

²³ Vgl. zum Beispiel P. Ricœur, »Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence«, in: J. Boisset u. a., *Le problème de la philosophie chrétienne*, Les problèmes de la pensée chrétienne 4, Paris 1949, S. 43–67, hier S. 54.

²⁴ P. Ricœur, »Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I)«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 162–195, hier S. 184.

²⁵ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 395.

²⁶ P. Ricœur, »Die Freiheit im Licht der Hoffnung«, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, S. 199–226, hier S. 200.

Auf Aussagen wie diese kann sich der Theologe stützen, um die Beschäftigung mit dem Werk Ricœurs – oder gar die Rezeption seiner Thesen – gegenüber dem Vorwurf zu verteidigen, sie würden die Vorbehalte des Autors gegenüber zu rascher Übergänge zwischen Philosophie und Theologie nicht ernst genug nehmen. Daraus folgt dann aber auch, dass es grundsätzlich möglich ist, das gesamte Werk Ricœurs auf seine Impulse für die Theologie zu untersuchen. In diesem Sinne werden im Folgenden die religiösen Fragestellungen und theologischen Thesen im Laufe des Denkwegs von Ricœur im Mittelpunkt stehen: vom Frühwerk über die hermeneutische Phase im engeren Sinne bis zum Spätwerk.

I.

Das Böse und die Poetik der Freiheit

Das Frühwerk Ricœurs besteht im Wesentlichen in der Beschäftigung mit der menschlichen Freiheit und der Herausforderung des Bösen. Diese so genannte Willensphilosophie, vorgelegt in den fünfziger Jahren, kreist um den Begriff der bedingten Freiheit, die aus einer ethischen Perspektive auch als »unfreier Wille« bezeichnet wird und sich als der Ort der Fehlbarkeit des Menschen herausstellt. Es versteht sich von selbst, dass die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Bösen rasch in der Theologie breite Beachtung fand, nicht zuletzt, weil Ricœur bei der Auslegung der einschlägigen antiken Mythen die im Buch Genesis enthaltene Sündenfallerzählung als besonders gelungene Veranschaulichung des Stachels des Bösen ansieht.

Bereits bei der Darstellung der philosophischen Thesen, vor allem innerhalb der Symbolik der Erlösung, spielt darüber hinaus auf der anderen Seite der Begriff der »Rechtfertigung« eine zentrale Rolle. Als Gegenstück zur verfehlten Freiheit greift Ricœur in der *Symbolik des Bösen* mehrfach auf das ebenso »rätselhafte wie fundamentale« Symbol der Rechtfertigung zurück.²⁷ Der Rechtfertigungsgedanke wird zum entscheidenden Hintergrund, vor dem sich die Erfahrung der Verfehlung abhebt und diese als solche erst er-

²⁷ P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, S. 170.

kannt werden kann, wie Ricœur einerseits mit der christlichen Gnadenlehre, andererseits von Jean Nabert her behaupten kann.

In *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*²⁸ besteht Ricœur dann darauf, dass die »Archäologie des Subjekts«, die das Schuldgefühl zu deuten versucht, zusammengesehen werden muss mit dem emanzipatorischen Interesse Freuds an der Bewusstwerdung im Sinne der Selbstwerdung. Diese These ist wie ein Echo auf die vorausgehende Suche nach Rechtfertigung. Hervorzuheben an der Auseinandersetzung mit Sigmund Freud ist ferner, dass bei der Besinnung auf das Subjekt des Glaubens, das sich nach Rechtfertigung sehnt, auch die Religionskritik mit einbezogen werden muss. Ein Verstehen des Menschen ist in den Augen Ricœurs nicht ohne die »Kritik der Illusionen des Subjekts« denkbar.²⁹ Ohne die Hermeneutiken des Misstrauens von Marx, Nietzsche und Freud vereinnahmen zu wollen, versucht Ricœur die Anliegen der Religionskritik zu integrieren: um eines angemessenen Verstehens der religiösen Sprache, einer tieferen Auslegung biblischer Texte und letztlich auch um des besseren Verständnisses des Menschen willen. Er besteht darauf, dass eine Hermeneutik des Verdachts »heute [...] zu jeder Aneignung des Sinnes« dazugehört.³⁰

Zumindest als Motivation kann also festgehalten werden, dass Ricœur in diesen Arbeiten des Frühwerks versucht, das aus christlicher Sicht allen Menschen eigene Sehnen nach einer Rechtfertigung des eigenen Selbst angesichts der Vergehen, aber auch das Verlangen nach einer umfassenden Anerkennung, philosophisch auszuarbeiten. Allerdings hat Ricœur das – in seiner Dissertation *Le volontaire et l'involontaire*³¹ angekündigte – ehrgeizige Projekt einer dreibändigen Philosophie des Willens nicht vollendet, wie sofort einschränkend hinzuzufügen ist. Der fehlende dritte Band der Willensphilosophie hätte sich der nur angedeuteten Philosophie der Rechtfertigung systematisch angenähert.

Diesem von Ricœur vorgeschlagenen Denken vom Symbol aus wäre es unter anderem um die Auseinandersetzung mit dem *theologumenon* der Erbsünde gegangen. In einigen dezidiert theologisch zu nennenden Aufsätzen finden sich immerhin substantielle Aus-

²⁸ P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1969.

²⁹ P. Ricœur, »Philosophische und theologische Hermeneutik«, S. 44.

³⁰ Ebd.

³¹ P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Neuaufl., Paris 1993.

führungen Ricœurs zu diesem Punkt.³² Auch der Begriff der Erbsünde ist demnach im Ricœurschen Sinne als ein Symbol aufzufassen, dessen wesentlich symbolischer Charakter ernst genommen werden muss, um den Begriff nicht vom wörtlich verstandenen Erstsinn her misszuverstehen.

Ricœurs Andeutungen belegen, dass er, auch nachdem die Beschäftigung mit dem Bösen bereits eine wesentliche Korrektur der Philosophie des Willens erzwang, noch lange am Projekt seiner Poetik des Willens festgehalten hat. Vor allem ist verschiedentlich davon die Rede, vor dem Hintergrund des bisher mit der Willensphilosophie Vorgelegten auf die möglichen Weisen einer Vollendung der Freiheit zu reflektieren, wie sie in poetischen Texten aufleuchtet.

Bereits in seiner Dissertation spricht Ricœur deshalb davon, dass die Philosophie, die die Transzendenz thematisieren will, eine zweite kopernikanische Wende vollziehen müsse. Im Gegensatz zur ersten kopernikanischen Wende, bei der Kant die Blickrichtung von der Objekterkenntnis auf die Reflexion der eigenen Subjektivität umkehrte, erfordere die »Vertiefung der Subjektivität« eine Verlagerung ihres Mittelpunktes in die Transzendenz. Mit der Terminologie Karl Jaspers formuliert Ricœur: »Ich bin diese Mitte nicht, sondern ich kann sie nur anrufen und in den Chiffren [...] bewundern.«³³ Auch die Transzendenz ist deshalb wie das Böse nach Ricœur lediglich innerhalb einer »konkreten Mythik«³⁴ zugänglich.³⁵ Der Begriff »Poetik« zielt in diesem Kontext einerseits auf das schöpferische Vermögen der Freiheit des Menschen ab, andererseits zeichnet die Kreativität der Sprache im Allgemeinen und die dichterische Rede im Besonderen eine erkenntnistheoretische, ja sogar eine ontologische Dignität aus.

Dies führte Ricœur letztlich zu seiner im engeren Sinne hermeneutischen Phase, in der er sich mit dem Verstehen und der Sprache im Allgemeinen sowie Texten, Metaphern und Erzählungen im Be-

³² Vgl. besonders: P. Ricœur, »Die ›Erbsünde‹. Eine Bedeutungsstudie«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 140–161.

³³ P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, S. 443 f. Hervorhebung S. O.

³⁴ Ebd., S. 28. Vgl. auch die Parallelisierung der *Mythen der Unschuld* mit den Gleichnissen vom *Reich Gottes*. Vgl. ebd., S. 186.

³⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang auch: G. Larcher, »Subjektivität und Glaube. Fundamentaltheologische Denkanstöße im Werk Paul Ricœurs«, in: J. Kirchberg und J. Mütter (Hg.), *Philosophisch-Theologische Grenzfragen*, Essen 1986, S. 281–298.

sonderen auseinandersetzt. Er selbst hat darauf aufmerksam gemacht, dass seine Thesen zur Imagination in *Die lebendige Metapher*³⁶ und in *Zeit und Erzählung* das Vorhaben einer Poetik des Willens zumindest zum Teil umgesetzt haben.

II.

Philosophische, theologische und biblische Hermeneutik

Wie zu jeder Zeit hat Ricœur auch parallel zu derjenigen Phase in den sechziger und siebziger Jahren, in der er explizit als Hermeneutiker hervortrat, seine philosophischen Überlegungen in eigenen Veröffentlichungen auf religiöse Phänomene und theologische Fragestellungen angewendet. Sowohl die Reflexion auf die Möglichkeiten theologischer Hermeneutik als auch die Auslegung konkreter biblischer Texte stand in dieser Zeit im Vordergrund. Das aufmerksamste Interesse der Theologen an diesen Überlegungen war gewissermaßen garantiert.

Ricœur selbst legt großen Wert auf die Feststellung, dass der Zusammenhang von Theologie und Hermeneutik von jeher gegeben ist, die theologische Hermeneutik sogar zu den Quellen der philosophischen Hermeneutik gehört. Tatsächlich ist es immer schon ein wesentliches Problem der Theologie gewesen, dass die überlieferten Texte, auf die sich die jüdisch-christliche Tradition vor allem bezieht, »ständig in lebendiges Wort zurückverwandelt werden [müssen], wenn das ursprüngliche Wort, das für das grundlegende und stiftende Ereignis Zeugnis ablegte, aktuell bleiben soll«.³⁷

Mit dem Begriff »Zeugnis« knüpft Ricœur in dieser Phase seines Schaffens abermals an den französischen Reflexionsphilosophen Jean Nabert an, der sich vor allem in seinem Spätwerk *Le désir de Dieu* mit einer Kriteriologie für die Hermeneutik von Zeugnissen des Absoluten beschäftigt hat.³⁸ Ricœur interessiert sich freilich faktisch

³⁶ P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*, München 1986.

³⁷ P. Ricœur, »Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns »Jesus« (1926) und »Jesus Christus und die Mythologie« (1951)«, in: *Hermeneutik und Strukturalismus*, S. 175–198, hier S. 176.

³⁸ J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris 1966.

weniger für denjenigen Zeugen, der mit seinen Taten – und unter Umständen sogar mit seinem Leben – Zeugnis vom Absoluten ablegt, sondern denkt *summa summarum* an die Texte der jüdisch-christlichen Tradition, wenn er von Zeugnissen spricht. Aus dieser Akzentverschiebung folgt, dass Ricœur seine philosophische Texthermeneutik mit dem Schwerpunkt auf der Rede, der Schrift, der Welt des Textes und der des Lesers auf theologische Fragestellungen hin weiterführt und eine eng an den biblischen Texten orientierte Hermeneutik der Offenbarung ausarbeitet.³⁹

Aus der Betrachtung der höchst unterschiedlich gestalteten biblischen Texte, die Bücher einer ganzen Bibliothek sind, muss Ricœurs Überzeugung nach ein »vielstimmiges« Offenbarungsverständnis folgen. Natürlich bedeutet die Interpretation der in verschiedenen Texten schriftlich fixierten Sinngehalte eine Art Umweg theologischer Reflexion. Er wird aber nicht zuletzt deshalb gegangen, um die Pluralität der Gotteszeugnisse nicht nur von einem einzigen Gedanken her auszulegen. Der exegetisch zu ermittelnde Sinn der Schriften ist dabei im Text selbst zu finden. Denn die Eigenheiten der mannigfaltigen Formen biblischer Rede (Erzählungen, Prophetien, Gesetze, Sprichwörter, Gebete, Hymnen, liturgische Formeln, sapientiale Schriften) sind – vergleichbar Metaphern – nicht als »rhetorische Kunstgriffe« aufzufassen, bei denen man die theologischen Gehalte einfach herausdestillieren könnte.⁴⁰ Es ist nur folgerichtig, dass sich der Philosoph, der über die Religion nachdenkt, so zumindest Ricœurs Rat während der hermeneutischen Phase, eher den Exegeten als den Theologen zum Gesprächspartner wählen soll.⁴¹

³⁹ Vgl. auch V. Hoffmann, »Nachwort: An den Grenzen der Hermeneutik«, in: P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg 2008, S. 119–141.

⁴⁰ P. Ricœur, »Gott nennen«, in: *Gott nennen*, Hg. B. Casper, Freiburg 1981, S. 45–79, hier S. 59.

⁴¹ P. Ricœur, »Die Vatergestalt – vom Phantasiebild zum Symbol«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 315–353, hier S. 332. Vgl. auch den Einwand Ricœurs gegen Karl Rahner: »Theologen gehen, vielleicht, zu schnell zu theologischen Aussagen über und verweilen nicht lange genug auf dem Niveau des vorthelogischen Diskurses, wie zum Beispiel auf den Erzählungen [...]. Ich frage mich, ob es nicht eine unglückliche Wendung der Ereignisse für die Theologie des dreizehnten Jahrhunderts war, dass sie ihre Beziehungen mit der biblischen Theologie abbrach, um die *quaestio* ohne die *lectio* auszuarbeiten, die »Wissenschaft« der Theologie außerhalb der Arbeit der »Interpretation« der Schriften«. P. Ricœur, »Response« to Karl Rahner's Lecture: On the Incomprehensibility of God«, in: *Celebrating the*

Wenn Ricœur ausgehend von seiner philosophischen Hermeneutik die Bedeutung der Frage nach dem Autor für das Verstehen biblischer Texte relativiert und die Analyse der Sache des Textes in den Vordergrund stellt, folgt daraus die Korrektur eines Offenbarungsverständnisses, das von einem zu engen Begriff der Inspiration ausgeht: »Indem ich so die hermeneutische Achse meiner Betrachtung auf die ›Sache‹ des Textes richte, erkenne ich die Vergeblichkeit einer Untersuchung, [...] die Gott als die Stimme hinter der erzählenden oder prophetischen Stimme zu identifizieren suchte. Ich weiß wohl, dass eine lange Tradition die Offenbarung mit der Inspiration im Sinne einer Einflüsterung des Sinnes identifizierte; doch sie würde aus Gott eine Art Ur-Autor des Textes, von dem der Glaube sich belehren lässt, machen.«⁴²

Um dem »Kurzschluss« des Prophetischen nicht zu verfallen⁴³, ist es nach Ricœur sinnvoll, die Eigenheiten des narrativen Genus zu berücksichtigen, bei dem es vor allem auf die »erzählten Dinge« ankommt und weniger auf die Person des Erzählers.⁴⁴ Das erinnernde Erzählen als »der grundlegende Typ theologischer Arbeit in Israel«⁴⁵ kann Ricœurs Überzeugung nach sogar in gewisser Weise als *die* entscheidende theologische Erkenntnisform aufgefasst werden.⁴⁶ Weil die »Spur Gottes« vor dem Wort in der Geschichte ist⁴⁷, weil Gott selbst im Wesentlichen als der Handelnde einer Geschichte der Befreiung und nicht etwa als ein unbewegter Beweger des Kosmos verstanden wird, musste »er an die Erzählform gebunden werden«⁴⁸. Es sei jedoch an dieser Stelle auch daran erinnert, dass sich Ricœur angesichts einer »narrativen Theologie« skeptisch zeigte. Genauso wie

Medieval Heritage. A Colloque on the Thought of Aquinas and Bonaventure, Hg. D. Tracy, Supplement zu *The Journal of Religion* 58 (1978), S. 126–131, hier S. 129.

⁴² P. Ricœur, »Gott nennen«, S. 52 f.

⁴³ P. Ricœur, »Expérience et langage dans le discours religieux«, in: *Phénoménologie et Théologie*, Hg. J.-F. Courtine, Paris 1992, S. 15–39, hier S. 30.

⁴⁴ P. Ricœur, »Hermeneutik der Idee der Offenbarung«, in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg 2008, S. 41–83, hier S. 45 ff.

⁴⁵ P. Ricœur, »Über die Exegese von Gen 1,1–2,4a«, in: *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, Hg. X.-L. Dufour, München 1973, S. 47–67, hier S. 48.

⁴⁶ P. Ricœur, »Gott nennen«, S. 60.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ P. Ricœur, »Philosophische und theologische Hermeneutik«, S. 38.

gegen die Hypostasierung des prophetischen Offenbarungsverständnisses spricht sich Ricœur aufgrund der faktischen innerbiblischen Pluralität der Gattungen gegen Ansätze aus, die bei der theologischen Theoriebildung ausschließlich das Narrative beachten.

Aus der Bedeutung der Welt der Texte leitet sich weiter Ricœurs Plädoyer für eine Deutung der Bibel ab, die synchron vorgehende exegetische Methoden – auch strukturalistischer Herkunft – stärker mit einbezieht. Ricœur spricht sich für eine Relativierung der Bedeutung der historisch-kritischen Exegese aus, wie sie sich auch innerhalb der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Methode der Bibelauslegung durchgesetzt hat. Ricœur lehnt die historisch-kritische Methode als solche nicht ab. Weil »die Texte, die wir lesen, im Letzten nicht Texte über Texte sind, sondern Texte über Zeugnisse, die ihrerseits Ereignisse meinen«⁴⁹, darf der historisch-kritische Ansatz nicht vollständig verworfen werden. Andererseits zeigt Ricœur jedoch auch die Schwächen des historisch-kritischen Zugangs zur Welt der Bibel auf. Ihm gelinge es zumeist nicht, die für ein Verstehen unabdingbaren Bezüge der einzelnen Texte und Textfragmente zueinander herauszuarbeiten. Der »Pulverisierung des Textes«, deren Ergebnis Fragmente sind, die als solche zu keiner Zeit gelesen noch je gehört wurden, wird die Aufgabe entgegengesetzt, »besser zu verstehen«, *warum* ein bestimmter Text kanonisiert wurde, indem man den Sinn dieses Textes, der einen Anfang und ein Ende hat, untersucht und auslegt. Gerade die relative Unabhängigkeit des Textes von seinem Autor ermöglicht es nach Ricœur, auch innerhalb der biblischen Exegese literaturwissenschaftliche Methoden zu verwenden und zum Beispiel die Erzählstruktur eines ganzen Evangeliums damit zu untersuchen. Auch diese Methoden freilich dürfen nicht absolut gesetzt werden, weil sie wie alle anderen auch an bestimmte Hintergrundtheorien mit der ihnen eigenen Axiomatik gebunden sind und jeweils nur dasjenige erklären können, »was dieser methodologische Filter durchlässt«.⁵⁰ Vor diesem Hintergrund und mit dem Hinweis auf die Pluralität der Wirklichkeit plädiert Ricœur für eine Pluralität der exegetischen Methoden.

Mit deren Hilfe gelingt es nach Ricœur, die Welt der Bibel angemessen zu deuten, deren letzter Horizont Gott und dessen für den

⁴⁹ P. Ricœur, »Skizze einer abschließenden Zusammenfassung«, in: *Exegese im Methodenkonflikt*, S. 188–199, hier S. 194.

⁵⁰ Ebd., S. 189.

Menschen so bedeutsame »Logik der Überfülle« ist. Das theologisch Entscheidende ereignet sich ihm zufolge in religiösen Texten erst, wenn mit der allgemeinen Offenbarungsfunktion der poetischen Sprache die Nennung Gottes verbunden wird.⁵¹ Die herausragende Stellung des Wortes besteht schließlich darin, dass es ihm gelingt, »einen Horizont zu eröffnen, der sich dem Abschluss der Rede entzieht«.⁵²

Ricœur liegt am referentiellen Bezug zur Wirklichkeit der biblischen Texte und versucht auf diese Weise deren Wahrheitsansprüche zu explizieren. Vor allem die Gattung der Gleichnisse, die Jesus erzählt, zielt mit ihrer Lösung der Krisen, die sie zuvor selbst narrativ inszeniert haben, Ricœurs Überzeugung nach »indirekt die Herrschaft Gottes« an. Mit diesem Begriff wird eine Wirklichkeit behauptet, die dem Menschen ein »neues Sein« verheißt.⁵³ Die wesentliche »Funktion« der religiösen Rede ist es in diesem Zusammenhang, »den von uns angestrebten Entwurf einer Ganzheit unserer Existenz« zu durchkreuzen und auf Größeres hin zu öffnen. In den Texten, die Gott nennen, geht es Ricœurs Überzeugung nach letztendlich um eine solche poetisch beschriebene »Wirklichkeit des Möglichen«.

Vor allem diese Überlegungen, denen es um die Vermittlung der Wirklichkeit Gottes mit der Vorstellungskraft der Menschen geht, haben Ricœur Kritik von einer Reihe von Theologen in den USA eingebracht. Weil Ricœur – in gewisser Weise fundamentaltheologisch – die Bedingungen der Möglichkeit eines Verstehens der Offenbarung zu erhellen versucht, wird Ricœur vorgeworfen, die Fehler der Lehre der *analogia entis*, innerhalb derer zu rasch von den weltlichen Gegebenheiten auf Gottes Wesen geschlossen wird, in einer literaturwissenschaftlichen Spielart zu wiederholen.⁵⁴ Gerade die Erhebung von universalen Geltungsansprüchen ist dabei strittig.⁵⁵ Die Theologie, so wird argumentiert, stelle ein gegenüber jeder Philosophie

⁵¹ Vgl. P. Ricœur, »Gott nennen«, S. 57, 74.

⁵² P. Ricœur, »Philosophische und theologische Hermeneutik«, S. 42.

⁵³ Alle nicht nachgewiesenen Zitate dieses Absatzes finden sich in ebd., S. 40f.

⁵⁴ Vgl. K. J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur. A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge 1990, S. 181.

⁵⁵ Vgl. H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Biblical Narrative*, New Haven 1974; G. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994.

vollkommen selbständiges Bezugssystem dar.⁵⁶ Ausdrücklich wird abgelehnt, »theologische Ansprüche auf allgemeine, philosophische Fundamente zu »gründen«, die die Sache des Christlichen »kontrollieren«.⁵⁷ Konkret gegen Ricœur wenden diese Theologen ein, dass es unangemessen sei, einer theologischen Hermeneutik eine allgemeine philosophische Hermeneutik voranzustellen – wie sie auch grundsätzlich jede allgemeine Theorie der religiösen Erfahrung ablehnen, weil sich die Theologie auf diese Weise von ihr eigentlich fremden, weil nicht aus der Offenbarung selbst entwickelten, Denkschemata bestimmen ließe.⁵⁸

Andere Kommentatoren, ebenfalls des angelsächsischen Raumes, haben umgekehrt die Frage aufgeworfen, ob Ricœur in seiner hermeneutischen Phase nicht alles in allem zu stark das Element der Fiktion betone und auf diese Weise das Moment der Historizität Jesu von Nazareth ignoriere. Ausgehend von den Thesen der theologischen Texthermeneutik, den Überlegungen zur religiösen als einer dichterischen Sprache und den Interpretationen der Gleichnisse als Metaphern ist dieser Einwand durchaus nachvollziehbar. Wie unterscheidet Ricœur die Geschichten über die historische Gestalt Jesus von Nazareth von »Phantasien, Utopien und Illusionen«?⁵⁹ Reicht es aus, den Wirklichkeitsbezug der biblischen Texte vor allem mit Überlegungen zur ontologischen Vehemenz poetischer Texte zu bestimmen?

Tatsächlich hat sich hier im Ricœurschen Werk eine Schieflage aufgrund der Fixierung auf bestimmte Themen und Axiome in der hermeneutischen Phase ergeben, deren kontinuierliche Korrektur Ricœur am Ende jedoch selbst in Angriff genommen hat: Nach dem späten, im engeren Sinne theologischen Artikel »D'un testament à l'autre« hat sich der Gott Jesu mit dem Menschen Jesus von Nazareth in einer solchen Weise identifiziert, »dass sich die metaphorische und dialektische Selbstausslegung, die Gott in sich ist, *historisch* realisiert hat«.⁶⁰ Ricœurs *Poetik des Glaubens*, die in dieser Phase im Mittelpunkt steht, wird auf diese Weise auch entsprechend geerdet.

⁵⁶ Vgl. M. I. Wallace, *The Second Naiveté. Barth, Ricœur, and the New Yale Theology*, Macon 1990, S. XIV.

⁵⁷ Ebd., S. 97.

⁵⁸ Ebd., S. 97 f.

⁵⁹ K. J. Vanhoozer, *Biblical Narrative*, S. 278.

⁶⁰ P. Ricœur, »D'un testament à l'autre«, *Lectures 3*, S. 355–366, hier S. 362.

III.

Der Mensch angesichts der Ordnung der Gabe

Aus der zwischenzeitlichen Zurückhaltung Ricœurs, sich in seinen Hauptwerken zum Verhältnis von Philosophie und Theologie explizit zu äußern, resultierte ein vergleichsweise unvermitteltes Nebeneinander seiner philosophischen Arbeit und seiner Beschäftigung mit biblischen Texten, wie es für die hermeneutische Phase kennzeichnend war. Diese Zurückhaltung bestimmt noch die Argumentation des Vorworts von *Das Selbst als ein Anderer*. Hat Ricœur aber, so ist zu fragen, seinen ursprünglichen Ansatz beim Willen, der von Unwillentlichem durchzogen ist, faktisch schuldig werden kann und sich nach Rechtfertigung sehnt, ganz aufgegeben, und sein ursprünglich religionsphilosophisch akzentuiertes Anliegen vollständig in seine bibelhermeneutischen Thesen transformiert? Sind seine Ausführungen zum Leser, dessen Einbildungskraft angesichts der biblischen Texte zu einer Umkehr gelangt, die die Voraussetzung für jede konkrete *metanoia* ist, die einzigen Spuren des ursprünglichen Ansatzes?

Erst im Spätwerk wendet sich Ricœur aufs Neue einer Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie zu, die er im Wesentlichen anhand der Beziehung zwischen Ethik und Religion artikuliert, nachdem er von der Beschäftigung mit Texten über seine Auseinandersetzung mit dem Handlungsbegriff in *Das Selbst als ein Anderer* wieder zu ethischen Fragestellungen gelangt war.⁶¹ Viele vor allem im Kontext der Arbeiten an *Das Selbst als ein Anderer* publizierten Artikel versuchen in diesem Sinne eine Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie über die bisherigen Thesen hinaus.

Die Aufgabe der Religion ist es, so die Grundthese Ricœurs im Anschluss an Kants Religionsschrift, die Freiheit, die Kants Morallehre (wie jede andere Philosophie) nicht garantieren kann, je neu wiederherzustellen.⁶² Ethik und Religion erweisen sich dadurch erneut wesentlich aufeinander bezogen, ohne dass Religion auf Ethik reduziert werden dürfte. Weder soll nach Ricœur gelegnet werden,

⁶¹ Vgl. auch V. Hoffmann, »Offenbarung als dialogisches Geschehen? Paul Ricœurs ›Das Selbst als ein Anderer‹ und eine offenbarungstheologische Frage«, in: *Theologie und Philosophie* 75 (2000) S. 206–225.

⁶² Vgl. P. Ricœur, »Die Anklage entmythisieren«, S. 227.

dass die wiederhergestellte menschliche Handlungsmächtigkeit eine Gabe ist, noch, dass sich diese nur symbolisch vermittelt. Ricœur hält daran fest, dass es einen Zugang zu dieser symbolisch strukturierten Ökonomie der Gabe nur von der Lektüre derjenigen Zeugnisse her gibt, die faktisch vorliegen. Die Theologie ist aus diesem Grund Ricœur zufolge wesentlich auf die Hermeneutik angewiesen. Die göttliche Logik der Überfülle, wie sie sich in Symbolen, Metaphern und Erzählungen vermittelt, ist als ein Sinnangebot interpretierbar, das aufgrund seines menschlich nicht fassbaren Übermaßes nie begründet werden könne. Die Leistung der Philosophie kann in den Augen Ricœurs nur darin bestehen, die Verstehensvoraussetzungen für diese Ökonomie der Gabe zu klären, damit diese nicht das ganz Andere und in diesem Sinne Fremde für den Menschen bleiben muss.

Um diese Thesen zu erläutern, sei an dieser Stelle noch einmal an die theologischen Implikationen des Frühwerks erinnert. Grundlegend war die Einsicht, dass dem menschlichen Bewusstsein kein direkter Zugang zu dem möglich ist, was Ricœur die »befreite Freiheit« nennt. Ricœur gestand seinerzeit bereits ein, dass die Poetik des Willens fundamental auf diejenigen Zeichen der Hoffnung angewiesen sei, die die ersehnte Befreiung antizipierend symbolisieren.

Gerade im Gegensatz zu einer vollständigen Trennung von Philosophie und Theologie näherte er den philosophischen Diskurs im strengen Sinne dem »eigentlich religiösen Diskurs« deshalb in einem »Diskurs der Hoffnung« an.⁶³ Schon in seinem Artikel »Die Freiheit im Licht der Hoffnung« ist für ihn zentral, dass die Ordnung des Religiösen nur dann verstanden werden kann, wenn man sie als Gegebene, als eine Gabe auffasst. Die Ordnung der Gabe, deren Begriff nicht von ungefähr an die in der biblischen Hermeneutik Ricœurs zentrale Logik der Überfülle (vgl. Joh 10,10) erinnert, ist dabei nicht etwas rein Zukünftiges. Ein genaueres Verständnis kann nach Ricœur jetzt schon ausgebildet werden, wenn man die Zeichen der Hoffnung interpretiert, die von jenem »praktischen Verlangen nach Totalität« hier und heute hervorgebracht werden und Rückschlüsse auf die erst eschatologisch realisierte Ordnung des Religiösen zulassen. Diese Zeichen der Hoffnung lassen sich Ricœurs Ansicht nach einerseits in denjenigen poetischen Vorstellungen entdecken, die – wie Utopien

⁶³ P. Ricœur, »Schuld, Ethik und Religion«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 266–283, hier S. 279.

– eine »Disposition des Seins zum radikal Neuen« anzielen⁶⁴ und »eine ethische und politische Reflexion in dem Maße nähren, als sie die Vorwegnahme einer befreiten und wiedererweckten Humanität« imaginieren.⁶⁵ Andererseits sind sie auch in denjenigen Lebenswirklichkeiten zu finden, in denen »im Alltag, in der Arbeit und in der Freizeit, in der Politik und in der Weltgeschichte« eine »Logik des Überschusses« bereits am Werk ist und lediglich »entziffert« werden muss.⁶⁶ Als »Zeichen des Anrufs« sind sie zwar nur geschichtlich gegeben, verweisen aber doch auf »das andere jeder Geschichte«.⁶⁷

Ricœur gelingt es auf diese Weise, die anthropologischen Strukturen freizulegen, aufgrund derer die Zeichen der Hoffnung, die der Gläubige und der Theologe unter anderem in den biblischen Schriften entdeckt, verstanden werden können: Die symbolisch strukturierte, in ihrer Vollendung noch ausstehende und deshalb jetzt nur zu erhoffende Ökonomie der Gabe ist aus einer philosophischen Sicht als eine Antwort auf das die Freiheit gefährdende, in einem weiten Sinne zu verstehende Böse aufzufassen.

Das schließt am Ende auch eine umfassendere Berücksichtigung des Leidens ein. Wie Ricœur in den neunziger Jahren mehrfach betont hat, bleibt die Theodizeefrage für ihn eine der entscheidenden – weil unüberwindbaren – Herausforderungen für den gläubigen Menschen. Vehement besteht er allerdings darauf, dieser Herausforderung des Denkens standzuhalten.⁶⁸ Aus diesem »Rätsel« sollte immerhin eine »Aporie« werden, die die Mühen des Denkens auf sich genommen hat⁶⁹ – ohne dass Ricœur eine »logische Kohärenz« anzielen wollte, die mit ihrem Anspruch auf »Nicht-Widersprüchlichkeit und systematischer Ganzheit« angesichts dieser Frage scheitern muss.⁷⁰ Wie früher schon heißt es: In einer ethisch-praktischen Perspektive »ist das Böse zuerst dasjenige, das nicht sein darf, aber das bekämpft werden muss«.⁷¹ Auch aus einer dezidiert theologischen Perspektive sollte man, anstatt »Gott anzuklagen, oder über einen

⁶⁴ P. Ricœur, »Die Freiheit im Licht der Hoffnung«, S. 206.

⁶⁵ P. Ricœur, »Gott nennen«, S. 77.

⁶⁶ P. Ricœur, »Schuld, Ethik und Religion«, S. 280.

⁶⁷ P. Ricœur, »Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (II)«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 196–216, hier S. 215.

⁶⁸ P. Ricœur, »Le mal«, in: *Lectures 3*, S. 211–233, hier S. 211.

⁶⁹ Ebd., S. 229.

⁷⁰ Ebd., S. 211.

⁷¹ Ebd., S. 229.

dämonischen Ursprung des Bösen in Gott selbst zu spekulieren«, sich darum bemühen, noch wirksamer »ethisch und politisch gegen das Böse« vorzugehen.⁷²

An dieser Aufgabenstellung knüpfen schließlich eine Reihe späterer Aufsätze und dann vor allem das große Werk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* an, die den Begriff der »Vergebung« als eine nicht nur »über-juristische« sondern sogar »über-ethische« Kategorie aufgreifen.⁷³ Schließlich ist als letzte Monographie der Band *Wege der Anerkennung*⁷⁴ erschienen, in dem diese Zielvorstellungen als umfassendes Anerkennungsgeschehen diskutiert werden. Beide Werke markieren den Fluchtpunkt des Verhältnisses von Religion und Ethik beziehungsweise Politik innerhalb der Konzeption Ricœurs, von dem her der Mensch angesichts des Bösen wie des Leids neue Hoffnung zu schöpfen vermag.

Mit Akten der Vergebung, die scharf gegen das Vergessen abgegrenzt werden, entspricht das herausgeforderte Selbst angesichts des faktischen Bösen der Logik der Überfülle: Als eine Tat jenseits ethisch-moralischer Normen ist die »über-ethische« Vergebung nach Ricœur nur aufgrund der Anerkennung einer Ökonomie der Gabe zu leisten. Dass die Vergebung letztlich tatsächlich eine Gegenseitigkeit im Sinne von Kants Vorstellung eines »ewigen Friedens« anzielt, hält Ricœur denjenigen Kritikern entgegen, die in jeder Gabe, jedem Opfer nur einen heimlichen Zwang zur Erwidern beziehungsweise zur Anerkennung sehen.

Auf diese Weise findet sich auch im Spätwerk Ricœurs der utopische Ausblick auf eine erst im Eschaton zu erwartende Fülle menschlicher Freiheit, die heute schon von jedem Akt der Vergebung und in jedem Anerkennungsgeschehen zumindest symbolisch vorweggenommen werden kann. Gäbe es ein besseres Indiz für die These, dass der Philosoph Ricœur der Theologie viel zu sagen hat?

⁷² Ebd., S. 230.

⁷³ P. Ricœur, »Sanction, réhabilitation, pardon«, in: *Le Juste*, S. 193–208, hier S. 206 f.

⁷⁴ P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt 2006.