

Interpretationen im Konflikt

1. Die Doppeldeutigkeit des Symbols: vom kritischen Stadium zum Konflikt (1222) | 2. Regression und Progression, Antithetik und Dialektik (1224) | 3. Vom Konflikt zur Dialektik in Ricœurs Texthermeneutik (1228) | 4. Religionshermeneutik als ein zentraler Ort des Konflikts der Interpretationen (1231) | 5. Fernwirkungen des Konflikts der Interpretationen in Ricœurs späterem Werk (1234)

Der Ausdruck »Konflikt der Interpretationen« ist geradezu zu einem geflügelten Wort geworden, das häufig ohne näheren Beleg einfach mit dem Namen Ricœurs verbunden wird. In dessen Werk stellt er als solcher keinen durchgehenden Zentralbegriff dar, sondern gehört wesentlich in eine bestimmte Phase seines Schaffens. Jedoch zeigen sich in ihm Grundstrukturen seines Denkens, so dass sich der Sache nach die Linien bis in sein späteres Werk ausziehen lassen.¹

Das Austragungsfeld dieses Konfliktes ist zunächst die Hermeneutik des Symbols der sechziger Jahre, später weitet sich das Feld auf Text- und Metaphernhermeneutik sowie auf das menschliche Handeln aus. Letztlich geht es um das Verständnis der Welt und das Selbstverständnis des Subjekts, das sich im Konflikt der Interpretationen nicht als bereits gegeben, sondern als zu entdecken versteht, dabei in seinem Verstehen und Selbstverstehen immer fragil, vorläufig, anfechtbar bleibend. Insbesondere die »Hermeneutik des Selbst« stellt eine Grundlinie von Ricœurs Denken dar, die in seinem späteren Werk deutlich zutage tritt – in den Überlegungen zur narrativen Identität ebenso wie in der dreifachen Mimesis von *Zeit und Erzählung* und vor allem in den Reflexionen auf das »gebrochene Cogito« in *Das Selbst als ein Anderer*. Diese vermittelten Zugänge bleiben einerseits dem Verdacht, der Anfrage, der alternativen Interpretation

1 Vgl. G. Marcelo, *From conflict to conciliation and back again. Some notes on Ricœur's Dialectic*, in: *Revista Filosófica de Coimbra* 19 (2010), 341–366; A. Breiting, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn*, München, Paderborn 2007, 62–82.

ausgesetzt, Eindeutigkeit und Unmittelbarkeit zeigen sich als Illusion. Zugleich sind sie möglich, und sie sind nicht arbiträr: Das Selbst und die Zeichen, in denen es sich und der Welt begegnet, sind nicht nur ein Kaleidoskop von endlos refigurierbaren Interpretationskonstellationen.² So sucht Ricœur auch in den schärfsten Formen des Konflikts noch Vermittlungen. In anderen Gestalten schwächt sich dieser Konflikt zu einer Dialektik ab, ohne sich jedoch in einer harmonisierenden Synthese aufzulösen.

1. Die Doppeldeutigkeit des Symbols: vom kritischen Stadium zum Konflikt

Den Entdeckungszusammenhang des Konflikts der Interpretationen bildet für Ricœur seine Symbolhermeneutik, die er zunächst in *Symbolik des Bösen* entwickelt, dort jedoch noch nicht ausdrücklich konfliktiv liest. Ein Symbol versteht er als ein Zeichen, das eine »doppelte Intentionalität«³ enthält: Zu seiner wörtlichen Bedeutung tritt eine Verweisfunktion hinzu, und diese beiden Bedeutungen stehen in einem nicht auflösbaren Verhältnis zueinander, das die Komplexität des Symbols ausmacht. Die Beziehung einer solchen Symbolhermeneutik zur philosophischen Reflexion hat Ricœur in die berühmte Formel gefasst: »Das Symbol gibt zu denken« (SdB, 396). Diese Formulierung wehrt einerseits die Illusion eines gegebenen Anfangs ab: Das Denken kann nicht bei der Selbstsetzung des Cogito beginnen, das sodann als Ausgangspunkt der weiteren Reflexion dienen könnte; »es gibt keine Philosophie ohne Voraussetzung; eine Meditation über die Symbole geht von der Sprache aus, die bereits statthat und in der alles schon auf irgendeine Weise gesagt worden ist« (SdB, 396 f.). Andererseits ist das Symbol dem philosophischen Diskurs nicht so fremd, dass es der Vermittlung des Denkens nicht zugänglich wäre. In der Moderne ist eine Symbolhermeneutik notwendigerweise zunächst eine kritische Hermeneutik, die die Erklärungen, die Symbol und Mythos bieten, in einer Entmythologisierung destruiert. Aber sie bleibt nicht dabei ste-

2 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 23–26 [=SaA].

3 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971, 22 [=SdB].

hen, sondern liest sie zugleich auf einen neuen Sinn hin: »Die Auflösung des Mythos als eines Erklärungsversuchs ist der notwendige Weg zur Wiedereinsetzung des Mythos als eines Symbolgefüges« (SdB, 398). Durch die entmythologisierende Kritik an einer »ersten Naivität« des Symbolverständnisses und die folgende Interpretation eröffnet sich eine »zweite Naivität«, ein neues, post-kritisches Verständnis des Symbols, das vom Durchgang durch die Kritik geprägt bleibt: »indem wir *interpretieren*, können wir aufs Neue *verstehen*.«⁴

In diesen frühen symbolhermeneutischen Überlegungen versteht Ricœur die Vermittlungsstruktur des Symbols als einen Sonderfall philosophischer Reflexion und das kritische, entmythologisierende Element in der Hermeneutik des Symbols als ein Stadium auf dem Weg zwischen »erster« und »zweiter Naivität«. Beides ändert sich einige Jahre später in Ricœurs Auseinandersetzung mit Freuds Psychoanalyse. Hier wird die Rede vom »Konflikt der Interpretationen« einschlägig und ist sie auch zu Recht am bekanntesten geworden. Die Kritik an den »Illusionen des Bewusstseins als dem blinden Fleck der Reflexion«⁵ weitet sich aus: »Alle Reflexion ist vermittelt. Es gibt kein unmittelbares Selbstbewusstsein.«⁶ Und einer »Hermeneutik (der Wiederherstellung) des Sinns«⁷ steht jetzt eine »Hermeneutik des Verdachts« als eigenständige schroff gegenüber. Ricœur selbst beschreibt diesen Übergang als eine »Krise« in seinem Denken: »Die Krise bestand im Wesentlichen in der Begegnung mit der Psychoanalyse ... Das hat folgende Wende in meinem Leben bewirkt: die Erkenntnis des konfliktuellen Charakters der Interpretation. Ich

4 Ricœur, SdB, 399. Hervorhebungen im Original. Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 41999, 41 [=DI].

5 P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008, 41–83, hier: 72.

6 Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, 72.

7 Ricœur verwendet in *Die Interpretation* den Begriff »Hermeneutik der Wiederherstellung des Sinns« (DI, 41, 70 u.ö). In seiner *Intellektuellen Autobiographie* spricht er diesbezüglich jedoch von einem »unglücklichen Ausdruck« (*Eine intellektuelle Autobiographie*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 28), weil er insinuiere, der Sinn sei bereits vorhanden und müsse nur wiedergewonnen werden. Dass der Sinn durch die Rezeption wesentlich mitkonstituiert wird, hat Ricœur in *Zeit und Erzählung* entwickelt. Im Folgenden wird deshalb von einer »Hermeneutik des Sinns« als Gegensatz zu einer »Hermeneutik des Verdachts« gesprochen.

glaube, der echte Wendepunkt war der unaufhebbar konfliktuelle Charakter der Interpretation«⁸.

Die zwei Hauptakzente dieses Konflikts liegen in der Zielrichtung der jeweiligen Hermeneutik und in ihrer Bedeutung für eine Philosophie des Subjekts. Die »Hermeneutik des Sinns«, die Hermeneutik der klassischen religionsphänomenologischen Symbolinterpretation, sucht nach der »Wahrheit« der Symbole« (DI, 43). Das Freudsche regressive Verfahren der »Hermeneutik des Verdachts« versteht sich demgegenüber nicht als Anwalt der Wahrheit gegenüber dem Irrtum, sondern führt den Kampf gegen die Illusion. Diese Hermeneutik ist eine »Interpretation als Taktik des Zweifels und als Kampf gegen die Masken« (DI, 39). Symbole sind Versuche der Irreführung des Bewusstseins, die nicht offenbaren, sondern verdecken und vortäuschen, und der Vorgang der Interpretation besteht darin, ihnen mit Hilfe einer »List« (DI, 47) eben das zu entlocken, was sie verbergen wollen. Das Bewusstsein, insofern es auf der Seite dieser Verdrängungstechniken steht, ist seinerseits ein falsches Bewusstsein: »Der von der Descartesschen Schule geprägte Philosoph weiß, dass die Dinge zweifelhaft sind, dass sie nicht so sind, wie sie erscheinen; aber er zweifelt nicht daran, dass das Bewusstsein so ist, wie es sich selbst erscheint; in ihm fallen Sinn und Bewusstsein des Sinns zusammen; seit Marx, Nietzsche und Freud zweifeln wir daran. Nach dem Zweifel an der Sache sind wir nun in den Zweifel am Bewusstsein eingetreten« (DI, 46).

2. Regression und Progression, Antithetik und Dialektik

Die »Meister des Zweifels« (DI, 47), unter denen Ricoeur paradigmatisch Freud herausgreift, bieten weder eine bloß korrektivische Ergänzung einer sinnorientierten Hermeneutik, noch zielen sie auf eine reine Destruktion. Ihre »Hermeneutiken des Verdachts« beanspruchen vielmehr, eine vollwertige Alternativinterpretation zu bieten, die sich nicht einfach dialektisch mit derjenigen der »Herme-

8 P. Ricoeur, F. Ewald & Y. Raynova, *Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, Nr. 1 (2004), 85–112, hier: 86. Ricoeurs Freud-Darstellung und die Diskussion um ihre Sachgerechtigkeit werden hier nicht im Einzelnen wiedergegeben; vgl. dazu den Beitrag von H.-D. Gondek in diesem Band.

neutiken des Sinnes« verkoppelt lässt. Bei Freud handelt es sich um »zwei gegensätzliche Prozesse: einen analytischen und regressiven zum Unbewussten hin, einen synthetischen und progressiven in der Richtung des Geistes«⁹. Ricœur warnt vor allzu billigen Versöhnungsversuchen zwischen den Gegensätzen und kritisiert Verkürzungen seiner eigenen These durch Darstellungen, die dieser Auseinandersetzung durch die isolierte Betrachtung seiner Überlegungen zum religiösen Symbol am Ende von *Die Interpretation* ihre Schärfe nehmen, als »simplizistische Kompromissphilosophie, worin der Stachel der Auseinandersetzung nicht mehr greifbar ist. Aus dem zermürbenden Kampf um den Sinn geht niemand unversehrt hervor.«¹⁰ Dennoch sucht er nach Wegen, zwischen den Kontrahenten des Konflikts zu vermitteln, und die Möglichkeit dazu liegt ihm zufolge eben darin begründet, dass auch die »Meister des Zweifels« letztlich *interpretieren* und nicht nur destruieren wollen.

(1) *Symbolhermeneutisch* entsteht der Konflikt aus der »Überdeterminierung«¹¹ des Symbols, seiner zugleich regressiven wie progressiven Struktur. Im Schlussteil von *Die Interpretation* wendet Ricœur diese Doppelperspektive auf die Symbole des Heiligen an und entwickelt eine vermittelnde Perspektive, insofern die Symbole am Schnittpunkt der Bewegungen von Regression und Progression, von »Archäologie« und »Teleologie« liegen: »Mit Bildern, die dem beschnittenen Wunsch entstammen, stellen wir unsere Ideale dar.«¹² Denn wenn sich im Glauben auch das Absolut-Andere zeigt, so zeigt es sich auf dem Weg über das menschliche Wort und kann deshalb nur in dessen Interpretation, mithin in einer hermeneutischen Bewegung erkannt werden. So kann Ricœur einerseits eine Schlussfolgerung aus *Symbolik des Bösen* wiederholen: »Man muss glauben,

9 P. Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (II)*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 196–216, hier: 207.

10 P. Ricœur, *Eine philosophische Freud-Interpretation*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 82–102, hier: 101.

11 Vgl. Ricœur, DI, 507–517. Ausdrücklich weist Ricœur auf seine Differenz zu Freud an dieser Stelle hin: vgl. DI, 509.

12 Ricœur, DI, 508. Zu Archäologie und Teleologie vgl. ebd., 470–504.

um zu verstehen, und verstehen, um zu glauben.«¹³ Andererseits tendiert die Interpretation der Symbole immer dazu, den unerreichbaren Horizont des Heiligen zum begreifbaren religiösen Objekt zu reduzieren und damit zum Idol zu machen (DI, 541). Genau an dieser Stelle befindet sich der mögliche Übergang von einer Antithetik zu einer Dialektik der Symbolinterpretation, insofern nämlich gegen diese wiederkehrende Gefahr der Idolisierung »eine Problematik des Glaubens notwendig eine Hermeneutik der Entmystifizierung impliziert« (ebd.).

So kann Ricœur zu Beginn des letzten Kapitels von *Die Interpretation* formulieren: »Das Prinzip der Lösung kennen wir nun: es liegt in der Dialektik von Archäologie und Teleologie«¹⁴, und wiederum eine »zweite Naivität« (DI, 506) als Möglichkeit ins Auge fassen. Andererseits unterstreicht er jedoch gerade in diesem letzten Kapitel noch einmal, dass eine solche Überführung der Antithetik in eine Dialektik keineswegs bedeutet, dass Freuds Kritik in ein bloßes Instrument einer letztlich affirmativen Philosophie umgeformt würde. Vielmehr arbeitet er in der Auseinandersetzung mit Freuds Psychoanalyse der Religion, seiner Kulturtheorie, seiner Sprachphilosophie und seinem Realitätsprinzip wieder und wieder »das Ja und

-
- 13 Ricœur, DI, 537. Dabei geht es Ricœur nicht um einen im engeren Sinn religiösen Glauben. Bereits in *Symbolik des Bösen* verstehen sich seine Interpretationen religiöser Mythen und Symbole ausdrücklich als philosophisch, lesen freilich Symbole zuletzt als »Manifestation der Bindung des Menschen an das Heilige« (SdB, 405). Daniel Frey erläutert dazu: »Ricœurs Philosophie geht auch von einer Form von Transzendenz aus, aber es handelt sich um die Transzendenz der Symbole und schließlich der Sprache – und nicht um die Gottes. Der Anspruch, erneut die Symbole oder die Erzählungen zu hören, die das Bewusstsein erhellen, verweist nicht auf die Notwendigkeit, ein von Gott kommendes Wort zu hören, sondern auf die Notwendigkeit, die ›menschliche[] Realität‹ zu verstehen.« D. Frey, *Die Meditationen eines »sich philosophisch ausdrückenden Christen«*, in: *Evangelische Theologie* 73 (2013), 283–302, hier: 290, darin zitiert Ricœur, SdB, 404. Ricœur ist freilich immer wieder für eine zu große Nähe zu einer religiös bekennenden Position kritisiert worden und hat später selbst die Trennung zwischen strikt philosophischen Werken und religiös orientierten Reflexionen stärker vollzogen. Vgl. zu den komplexen Verhältnissen in seinem Werk V. Hoffmann, *Vermittelte Offenbarung. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie*, Ostfildern 2007, 76–82; D. Frey, *Meditationen*.
- 14 Ricœur, DI, 505. Nach Meinung einiger Interpreten ist diese Lösung von Ricœur freilich mehr angedeutet als durchgeführt worden. Vgl. R. J. Bernstein, *Ricœur's Freud*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 4 (2013), 130–139; Breitling, *Möglichkeitsdichtung*, 65 f.

das Nein« (DI, 564) seiner Haltung zu Freuds Psychoanalyse heraus. Nicht nur die »Hermeneutik des Verdachts« stellt kritische Fragen an die »Hermeneutik des Sinns«, Ricœur formuliert auch die umgekehrten Anfragen einer »Hermeneutik des Sinns« an den Reduktionsismus der Freudschen Hermeneutik: »ist das Symbol denn nur ein Überrest, ist es nicht auch ein Erwachen des Sinns?« (DI, 516). Und bezüglich Freuds Interpretation der Religion moniert er: »Freud scheint ohne Grund, ich meine ohne psychoanalytischen Grund die Möglichkeit auszuschließen, dass der Glaube an der Quelle des Eros teilhaben könnte und damit nicht die Tröstung der Kindheit in uns, sondern die Macht zu lieben betrifft, dass er darauf abzielt, dieser Macht zum Erwachsen sein [sic] zu verhelfen, im Angesicht des Hasses in uns und außer uns – im Angesicht des Todes. Das einzige, was der Kritik Freuds entgehen kann, ist der Glaube als Kerygma der Liebe« (DI, 548).

(2) Bezüglich der *Stellung des Subjekts* lässt sich eine parallele Struktur beobachten. Die Psychoanalyse hat den Anspruch, die Mauer der Illusionen des Subjekts einzureißen, und verschärft damit die Kritik an einem als selbstbewusstem Ausgangspunkt gedachten Cogito, die sich in Ricœurs Arbeiten zur Symbolik des Bösen bereits abgezeichnet hatte. Ricœur spricht diesbezüglich von einer »Archäologie des Subjekts« und sieht die Aufgabe »einer reflexiven Philosophie der nachfreudschen Zeit darin, in dialektischer Form mit dieser Archäologie eine Teleologie zu verbinden. ... Worin aber würde eine Teleologie der Subjektivität bestehen, die durch die kritische Prüfung einer Archäologie freudschen Typs hindurchgegangen ist? Sie wäre ein fortschreitender Aufbau der Gestalten des Geistes, nach Art von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, der sich aber, noch mehr als bei Hegel, auf dem Boden der *regressiven* Analyse der Bilder und Gestalten des Wunsches entfalten würde.«¹⁵ Das Subjekt hat also keinen unmittelbaren Zugang zu sich selbst, das Bewusstsein ist »Aufgabe«, nicht »Gegebenheit«¹⁶. Wie die Interpretation der Symbole, so bleibt

15 P. Ricœur, *Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderungen der Semiologie*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 137–173, hier: 146 f. Hervorhebungen im Original.

16 Ricœur, DI, 57. Vgl. auch ders., *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II*, 205 f.

auch die Interpretation des Subjekts stets »zweifelhaft und widerrufbar«¹⁷.

Zu dieser klaren Zuordnung von »Archäologie« und »Teleologie« zu Psychoanalyse einerseits, (hegelianisch orientierter) Philosophie andererseits hat sich Ricœur in einem späten Interview selbstkritisch geäußert. Nicht nur habe er hier die »progressive« Dimension insbesondere der *Praxis* der Psychoanalyse nicht genügend beachtet. Aus heutiger Sicht sei die dialektische Verklammerung von Archäologie und Teleologie auch der Versuch einer »Abkürzung« gewesen, die letztlich nur zu einer Art Kompromiss geführt habe, während er jetzt die Sprache als den eigentlichen Weg der Vermittlung sehe.¹⁸

3. Vom Konflikt zur Dialektik in Ricœurs Textthermeneutik

Der Konflikt der Interpretationen ist in Ricœurs Werk wohl nirgendwo so ausdrücklich und scharf zutage getreten wie in seiner Auseinandersetzung mit Freud. Er beschränkt sich jedoch keineswegs auf die Konfrontation zwischen Bewusstem und Unbewusstem, Philosophie und Psychoanalyse, sondern stellt ein viel weiterreichendes Konzept dar. So nimmt er in der Folge in Ricœurs Textthermeneutik in Form der Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus eine neue Gestalt an. Die Ausweitung von einer reinen Symbolhermeneutik zu einer Textthermeneutik zeichnet sich bereits am Ende von *Die Interpretation* ab und bestimmt in den folgenden Jahrzehnten Ricœurs Schaffen.

Die textthermeneutische Gestalt des Konflikts der Interpretationen liegt auf der Ebene der Dichotomie von Erklären und Verstehen. Während Dilthey zwei grundverschiedene Wirklichkeitszugänge ausgemacht hatte, die jeweils den Natur- respektive den Geisteswissenschaften zuzuordnen seien, bestimmt Ricœur das Verhältnis komplexer. Einen rein »erklärenden« Zugang zum Text in einem streng durchgeführten Strukturalismus, der nur die Strukturen innerhalb des Zeichensystems beobachtet und davon ausgeht, dass ein Text überhaupt kein »Außerhalb« besitze, auf das er verweise,

17 Ricœur, *Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II*, 212.

18 Vgl. P. Ricœur, *Psychoanalyse et interprétation: Un retour critique. Entretien avec Paul Ricœur*, in: *Esprit* 420, no. 12 (2015), 92–111, hier: 101f.

lehnt er einerseits strikt ab.¹⁹ Er sieht darin einen »Fehlschluss des absoluten Textes«²⁰ spiegelbildlich zum »intentionalen Fehlschluss« romantischer Hermeneutik, die die Intention des Autors für das entscheidende Kriterium halte. Als Werkzeug der Textanalyse räumt er dem Zugang des Erklärens jedoch eine wichtige Position innerhalb seiner Texthermeneutik ein. Der Konflikt entschärft sich dabei gegenüber der Antithetik der Symbolinterpretationen zu einer Dialektik: »Die Dialektik zwischen Erklären und Verstehen ... wurde zur großen Frage der Interpretation und stellte künftig das Thema und das wichtigste Anliegen der Hermeneutik dar. Man kann die Frage diskutieren, ob es sich um einen neuen Konflikt der Interpretationen handelt oder um die Fortsetzung desselben Konflikts auf der höheren Ebene der Durchführung des Diskurses, den der Text darstellt. Die wirkliche Veränderung scheint mir heute anderswo zu liegen. Während der frühere Antagonismus oft unaufgelöst blieb, wurde die Behandlung des Konflikts zwischen Erklären und Verstehen bewusst auf die Suche nach einer umfassenden Modalität ausgerichtet, der spezifisch der Ausdruck ›Interpretation‹ vorbehalten sein würde.«²¹

Diese umfassende Modalität entwickelt Ricœur in der Gestalt seines »hermeneutischen Zirkels« bzw. »hermeneutischen Bogens«.²² Dieser beginnt mit einem ersten, intuitiven Verstehensversuch, den

19 Vgl. P. Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth 1976, 81.

20 Ricœur, *Interpretation Theory*, 30.

21 Ricœur, *Intellektuelle Autobiographie*, 43.

22 Ricœur verwendet beide Bezeichnungen anscheinend bedeutungsgleich. Sachlich scheint letztere Bezeichnung angemessener, da Ricœur in der Bewegung von Verstehen – Erklären – Verstehen sowohl die Sonderstellung des mittleren Elements, des Erklärens, hervorhebt als auch durch die Markierung der Differenz zwischen erstem und zweitem Verstehensvorgang die Assoziation eines vitiösen Zirkels von vornherein ausschließt: »Wenn man [...] die strukturelle Analyse für eine Etappe – und eine notwendige Etappe – zwischen einer naiven und einer kritischen Interpretation, einer Interpretation an der Oberfläche und einer Interpretation in der Tiefe hält, dann scheint es möglich, die Erklärung und die Interpretation wieder in einen einzigen *hermeneutischen Bogen* einzugliedern und die entgegengesetzten Haltungen der Erklärung und des Verstehens in eine umfassende Konzeption der Lektüre als Wiederaufnahme des Sinns zu integrieren.« P. Ricœur, *Was ist ein Text?*, in: *Vom Text zur Person*, 79–108, hier: 103. Hervorhebung im Original.

Ricœur auch als »naives« Verstehen²³ bezeichnet und für dessen Adäquatheit es zunächst keine Kriterien gibt. Erst in einer zweiten Phase, derjenigen des Erklärens, wird der Interpretationsansatz mit Hilfe einer »Logik der Wahrscheinlichkeit«²⁴ bestätigt, modifiziert oder korrigiert. Hier ist der Ort der strukturalen Methode, die das Augenmerk auf die innere Struktur und Bedeutung des Textes richtet und dabei seine Referenz abblendet. Das hierdurch entstehende Verhältnis von Vermuten und Validieren bildet Ricœur zufolge eine »moderne« – weil nicht mehr von der Dichotomie von Natur- und Geisteswissenschaften, sondern von ihrer komplementären Bedeutung ausgehende – Variante der Dialektik zwischen Erklären und Verstehen.

Der dritte Schritt, derjenige der »Aneignung«, bewegt sich wieder auf der Ebene des Verstehens und überschreitet die bloße Sinnenebene des Textes hin auf eine neue Referenz. Durch den Leser angeeignet wird folglich nicht ein ursprünglich vom Autor intendierter Sinn »hinter« dem Text, sondern eine Welt, die der Text »vor« sich entwirft. So lautet eine wiederkehrende Kernaussage bei Ricœur: »Ein Text ist zu interpretieren als ein *Entwurf einer Welt*, einer Welt, die ich bewohnen kann, um dort eine meiner ureigensten Möglichkeiten zu entwerfen.«²⁵ Letztlich zielt die Aneignung damit auf ein neues Selbstverstehen, das mit dem Textverstehen verknüpft ist.²⁶

Der kritische zweite Schritt des Erklärens sorgt dafür, dass entgegen einer Überbetonung der Zugehörigkeit, die Ricœur an Gadammers Hermeneutik bemängelt, auch die kritische Distanzierung fest in der Interpretationsbewegung verankert ist. Das verhindert, dass die Aneignung zu einer Einschreibung der Vorurteile des Lesers in den Text degeneriert, und schließt ein Element der »Enteignung« des interpretierenden Subjekts ein. »Entgegen der Tradition des *Cogito* und dem Anspruch des Subjekts, sich selbst durch unmittel-

23 P. Ricœur, *Reply to Lewis S. Mudge*, in: *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia 1980, 41–45, hier: 43. Übers. VH.

24 Ricœur, *Interpretation Theory*, 79. Übers. VH.

25 P. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45, hier: 32. Übersetzung geändert nach *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 113–131. Hervorhebung im Original.

26 Vgl. Ricœur, *Was ist ein Text?*, 99 f., auch zur daraus folgenden Vermittlung zwischen Hermeneutik und Reflexionsphilosophie.

bare Intuition zu kennen, muss man sagen, dass wir uns nur über den großen Umweg der in den Werken der Kultur hinterlegten Zeichen der Menschlichkeit verstehen ... Was also der Subjektivität am meisten zu widersprechen scheint, und was die strukturelle Analyse als die eigentliche Textur des Textes offenbart, ist genau das *Medium*, in dem allein wir uns verstehen können.«²⁷

Nicht nur der Text ist also einer Dialektik von Distanzierung und Aneignung unterworfen, sondern auch das interpretierende Subjekt. Diesbezüglich ist das kritische Element des Erklärens der Freudschen Subjektkritik homolog.²⁸ Und auch wenn die Dialektik von Erklären und Verstehen sich in den hermeneutischen Bogen einordnen lässt und damit von vornherein deutlich weniger scharf ist als der Konflikt von Hermeneutik und Psychoanalyse, entwirft Ricœur doch auch in seiner Texthermeneutik keine spannungsfreie Synthese. Das interpretatorisch erreichte neue Text-, Welt- und Selbstverständnis bleibt fragil und bestreitbar, so dass es auch hier zu nicht auflösbaren Interpretationskonflikten kommen kann.

4. Religionshermeneutik als ein zentraler Ort des Konflikts der Interpretationen

Die Rede vom Konflikt der Interpretationen ist bei Ricœur nicht auf Fragen religiöser Symbolik beschränkt, aber sie hat dort einen besonders prominenten Ort. Das zeigte sich bereits im Ausgangspunkt der Symbolhermeneutik und wird besonders deutlich auf den letzten Seiten von *Die Interpretation*, wo Ricœur auf die »Zweideutigkeit des Heiligen« (DI, 536) reflektiert. Auch im Rahmen seiner Überlegungen zur biblischen Hermeneutik kommt er ausdrücklich auf diesen Konflikt zu sprechen, hier insbesondere darauf, dass die Interpretation des Textes das interpretierende Subjekt in Frage stellt. So betont er am Ende seines Aufsatzes *Philosophische und theologische Hermeneutik*, dass der biblische Glaube hermeneutisch konstituiert sei, was bedeute, dass auch hier das verstehende Subjekt sich der Sache des Textes unterwerfe. Dies schließe »eine Kritik

27 Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, 130. Hervorhebungen i. Orig. Übers. VH.

28 Vgl. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 33 f., 44.

der Illusionen des Subjekts ein. ... Ich sehe hier einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der Religionskritik im Sinne von Marx, Nietzsche und Freud und dem Selbstverständnis des Glaubens. Diese Religionskritik entstand gewiss völlig außerhalb der Hermeneutik ... Aber für eine am Text orientierte Hermeneutik kann diese Kritik sowohl die Sicht eines Gegners *von außen* bleiben, den man nicht mit Gewalt einzubeziehen und zu taufen sucht, als auch das Mittel einer Kritik *von innen* werden, die eigentlich zu der Arbeit der Verfremdung gehört, welche jedes Sich-Verstehen vor dem Text erfordert. ... Eine ›Hermeneutik des Verdachts‹ gehört heute als integrierender Teil zu jeder Aneignung des Sinnes.«²⁹

Dementsprechend schließt sich Ricœur zwar der verbreiteten Forderung an, aktuelle menschliche Erfahrungen mit den in der Bibel bezeugten in Verbindung zu bringen. Er äußert sich jedoch vorsichtig kritisch, wenn eine solche »Korrelation« zu harmonistisch gedacht werde, als habe die theologische Arbeit schlicht »zwei Quellen«: »Heute, in einer Zeit der Hermeneutik des Verdachts, besteht die Spannung nicht nur zwischen zwei Quellen, sondern *innerhalb* des Selbstverständnisses der christlichen Erfahrung und des christlichen Diskurses *gegenüber* der radikalen Anfechtung, die ein bedeutender Teil der ›modernen‹ Kultur an jede religiöse Interpretation der menschlichen Erfahrung richtet. Der ›Konflikt der Interpretationen‹ scheint der unvermeidliche existenzielle Charakter zu sein, den eine ›Methode der Korrelation‹ heute annimmt. Die erste ›Naivität‹ ist verloren und die zweite ›Naivität‹ – wenn sie möglich ist – trägt zwangsläufig die Stigmata des post-kritischen Zeitalters.«³⁰

Die Rezeption von Ricœurs Hermeneutik in der biblischen Exegese und in der systematischen Theologie hat freilich den Akzent häufig auf die weniger spannungsreiche Figur des hermeneutischen

29 Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 44. Hervorhebungen im Original. Als positives Gegenstück zum »Abbau der Illusionen des Subjekts« führt Ricœur die Einbildungskraft ein: »Von einer mit dem Text und der ›Sache‹ des Textes beginnenden Hermeneutik her behaupte ich, dass der Text zuerst zu meiner Einbildungskraft spricht, indem er ihr die ›Bilder‹ meiner Befreiung vorlegt.« Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, 45. Übersetzung modifiziert.

30 P. Ricœur, *Biblical Hermeneutics*, in: *Semeia* 4 (1975), 27–148, hier: 131. Hervorhebungen im Original. Übers. VH. (die Passage fehlt in der gekürzten dt. Übersetzung).

Bogens gelegt und den Konflikt der Interpretationen als tatsächlich auszutragenden und möglicherweise nicht lösbaren eher marginalisiert.³¹ In seiner ganzen (religions-)kritischen Schärfe aufgegriffen findet er sich bei Jürgen Werbick, der ihn im Blick auf Fragen der Glaubensbegründung für ebenso unvermeidlich wie potentiell fruchtbar hält. »Das Modell ›Konflikt der Interpretationen‹ ... fordert dazu heraus, Glauben und Zweifel so miteinander ins Gespräch zu bringen, dass die Konfliktpartner sich als wechselseitig aufeinander angewiesen entdecken und das Ernstnehmen des jeweils anderen als unabdingbare Bedingung der Möglichkeit einer Selbst-Aufklärung einsehen können.«³² Der Gegenspieler einer glaubenden Weltperspektive ist für Werbick weniger Freud als Feuerbach, vor allem aber Nietzsche. In dessen genealogischer Methode ist der Mensch letztlich »*nichts als*« ein bloßes Naturwesen und in der Natur herrscht »*nichts als*« der Wille zur Macht. Die »Hermeneutik des Sinnes« hingegen wehrt sich gegen solche Reduktionismen. »Dieser Konflikt der Interpretationen kommt nicht zur Ruhe, weil offenkundig beide Interpretationsrichtungen im Recht sind. Was als Botschaft in ihrem Geltungsanspruch gehört werden will, kann immer auch als Symptom psychisch-sozialer Dynamiken und Konfliktkonstellationen verstanden werden.«³³ Werbick fordert deshalb, mit Ricœur in die »Schule des Zweifels« zu gehen:³⁴ Der Religionskritik wäre in ihrer ideologiekritischen Aufdeckung der Verführ- und Missbrauchbarkeit des Glaubens zu folgen – nicht jedoch in ihrem Pathos einer definitiven Widerlegung des Glaubens oder in ihrem naturalistischen Selbstmissverständnis. Auch für Werbick gibt es weder die Möglichkeit der vollständigen Versöhnung in einer höheren Synthese noch bleibt ein nur dezisionistisch auflösbares Gegeneinander. Vielmehr ist der hermeneutische Prozess der Konfrontation und

31 Vgl. G. Theißen, *Das Verschwinden des hermeneutischen Konflikts*, in: *Evangelische Theologie* 73 (2013), 258–272.

32 J. Werbick, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster 2005, 22. Vgl. zu seiner diesbezüglichen Ricœur-Rezeption grundsätzlich J. Werbick, *Umkehren? – Umgekehrt werden! Was Paul Ricœurs Bibel-Hermeneutik der Fundamentaltheologie zu denken gibt*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 115–136; J. Werbick, *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Münster u.a. 2011.

33 Werbick, *Gebetsglaube*, 23.

34 Werbick, *Vergewisserungen*, 335, mit Verweis auf Ricœur, *DI*, 41 ff., 45 ff.

wechselseitigen Korrektur der Hermeneutiken immer wieder auszu-tragen und zumindest »zu einem *Zwischenergebnis* zu bringen«³⁵, indem die »Hermeneutiken des Sinnes« sich der reinigenden Kritik der »Hermeneutiken des Verdachts« aussetzen, aber nicht bei ihrer in ihrer Begrenztheit wiederum kritisierbaren Perspektive stehen bleiben. »Nur so – im Übergang von den religiösen Überzeugungen zu ihrer kritischen Re-lecture und möglicherweise zurück zu revi-dierte[n] Gewissheiten – sind Vergewisserungen im religiösen oder religionskritischen Feld noch erreichbar.«³⁶

5. Fernwirkungen des Konflikts der Interpretationen in Ricœurs späterem Werk

Ricœurs ausdrückliche Rede von einem »Konflikt der Interpretatio-nen« konzentriert sich vor allem rund um *Die Interpretation* und die in *Der Konflikt der Interpretationen* gesammelten Aufsätze. In seinem späteren Werk hat Ricœur eine Reihe von Korrekturen, Umakzentuierungen und Weiterentwicklungen vorgenommen. Seine Distanzierung von einer zu klaren Zuordnung von Archäologie und Teleologie zu Psychoanalyse und (hegelianisch geprägter) Philoso-phie kam bereits zur Sprache, und in *Zeit und Erzählung* hat Ricœur der Aktivität des Lesers eine größere Rolle eingeräumt als in seiner frühen Texthermeneutik.³⁷ Aber die mit dem »Konflikt der Inter-pretationen« verbundenen Grundfiguren laufen, z.T. untergründig, in seinem Werk weiter – oder vielleicht besser: Der »Konflikt der Interpretationen« lässt sich als eine Instantiierung von Grundfiguren verstehen, die Ricœurs gesamtes Werk durchziehen. Drei seien her-ausgegriffen:

1. Das Verständnis der Welt und unserer selbst ist uns immer nur vermittelt erreichbar, nie als unmittelbares Selbstbewusstsein oder als direkter Zugriff auf die Welt, sei es über eine unmittelbare Intuition oder über ein täuschungssicheres, eindeutige Ergebnisse

35 Werbick, *Vergewisserungen*, 337 f. Hervorhebung im Original.

36 Werbick, *Vergewisserungen*, 337.

37 Vgl., auch zur Umstellung von »Referenz« auf »Refiguration« in diesem Zusam-menhang, P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*. Bd. III: *Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 253–257.

lieferndes analytisches Verfahren. 2. Wir leben folglich in und aus Interpretationen und sind unterwegs zu je neuen, besseren, aber nie endgültigen und unbezweifelbaren Verständnissen unserer selbst und der Welt. Alle Welterperspektiven bleiben fragil, vorläufig und bezweifelbar. 3. Zugleich wehrt sich Ricœur gegen alle Denkfiguren, die dem Verdacht das letzte Wort lassen und »nichts als« ein unendliches Spiel von Interpretationen annehmen.

Die deutlichste Kontinuität bei zugleich neuen Akzentuierungen im späteren Werk zeigt sich in Ricœurs Verständnis des Subjekts als eines fragmentarischen, nicht totalisierbaren. Ricœur selbst hat diese Denkbewegung rückblickend so beschrieben: »In *La symbolique du mal* leisteten im Wesentlichen die doppelsinnigen Ausdrücke – die eigentlichen Symbole und die Mythen – die Vermittlung zwischen dem Selbst und sich selbst. Dann schoben sich die von der Psychoanalyse entzifferten Hervorbringungen des Unbewussten und der unermessliche Bereich der von der Dynamik ihrer Produktion abgelösten Zeichen zwischen das fragende philosophische Subjekt und das befragte alltägliche Subjekt ein. Zur gleichen Zeit, als die Vermittlungen sich vervielfältigten und in die Länge zogen, erschien mir das Bestreben, sie in einem System Hegelscher Art zusammenzufassen, immer eitler und suspekter. Es drängte sich nicht nur das Indirekte und Vermittelte an der Reflexion auf, sondern auch die Tatsache, dass sie nicht das Ganze erfassen kann und letztlich fragmentarisch ist. Ehrlich gesagt drängte sich die letztere Eigenschaft, die ich in meinen neuesten Arbeiten stark hervorhob, in den siebziger Jahren nicht mit der gleichen Kraft auf wie der Aspekt des Konflikts bei diesem verletzten *Cogito*.«³⁸

Diese Gestalt der Vermitteltheit, Vorläufigkeit und Bezweifelbarkeit des Subjekts, die zugleich nicht zu seiner Auflösung führt, wird insbesondere in *Das Selbst als ein Anderer* greifbar. Hier entwickelt Ricœur eine »Hermeneutik des Selbst« (SaA, 26), die wiederum aus einem Konflikt der Interpretationen erwächst, diesmal demjenigen zwischen den »Philosophien des Cogito« in der Spur Descartes' und denen des »Anti-Cogito« der »Meister des Zweifels«, als deren Protagonist jetzt nicht Freud, sondern Nietzsche auftritt. In der konfliktiven Spannung zwischen einer Selbstbegründung des Cogito und einer Illusion des Ich konzipiert Ricœur ein Selbst, das sich

38 Ricœur, *Intellektuelle Autobiographie*, 33. Hervorhebungen im Original.

»bezeugt«: Das Vertrauen in die Kraft von Sprache und Handlung, in die Möglichkeit, sich als Handlungsträger zu sehen und ethisch verantwortlich zu handeln, mündet letztlich in »die Sicherheit – das Trauen und das Vertrauen –, in der Weise der Selbstheit zu *existeren*«³⁹. So stellen in diesem zentralen Spätwerk Ricœurs Bezeugung (*attestation*) und Verdacht (*soupçon*, in der deutschen Übersetzung als »Misstrauen« wiedergegeben) die verwandelten Gestalten einer »Hermeneutik des Sinns« und einer »Hermeneutik des Verdachts« dar (vgl. SaA, 32 ff.).

39 Ricœur, SaA, 365. Hervorhebung im Original.