

Liebe und Gerechtigkeit

Von den Schwierigkeiten, Liebe auf einen Begriff zu bringen

1. Aufriss (1346) | 2. Liebe (1347) | 2.1 Liebes-Lob (1348) | 2.2 Liebes-Metaphorik (1349) | 2.3 Liebes-Imperativ (1351) | 2.4 Zwischenergebnis (a) (1354) | 3. Gerechtigkeit (1357) | 3.1 Praxis der Gerechtigkeit und Theorie der Gerechtigkeit (1357) | 3.2 Zwischenergebnis (b) (1359) | 4. Ricœurs Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1362) | 4.1 Poetik der Liebe und Feindesliebe (1363) | 4.2 Goldene Regel und Gerechtigkeitsregel (1365) | 4.3 Die dialektische Interpretation der Liebe durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Liebe (1366) | 5. Ergebnis (1373)

Die kleine Schrift *Liebe und Gerechtigkeit* geht auf einen Vortrag zurück, den Paul Ricœur 1989 in Tübingen anlässlich der Zuerkennung des Dr. Leopold-Lucas-Preises gehalten hat.¹ Sie ist eine der wenigen Stellen in Ricœurs umfangreichem Werk und zugleich die zugänglichste, in der er sich explizit mit dem Thema Liebe befasst. Obwohl es sich um einen kurzen Text handelt, stellt er die Interpretation vor nicht geringe Herausforderungen. Diese haben auch damit zu tun, dass Ricœur hier eine Vielzahl an Themen (teilweise nur andeutungsweise) zusammenführt, die er in anderen Zusammenhängen veröffentlicht hat: Bezüge zur Texthermeneutik,² insbesondere zu Bibelhermeneutik,³ zu seinem gleichzeitig entstandenen Werk *Das Selbst als ein Anderer*⁴ und vor allem zur dort enthaltenen »Kleinen Ethik«, sowie zu religionsphilosophischen Themen.⁵ Das Stichwort

1 P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, Tübingen 1990 [=LG]. Die Ausgabe ist zweisprachig, wobei die deutsche Übersetzung an einigen Stellen zu modifizieren ist.

2 Vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986 [=TA].

3 Vgl. TA, 119–133, sowie P. Ricœur, A. LaCocque, *Penser la bible*, Paris 1998 [=PB].

4 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA].

5 Vgl. P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994 [=L3], v.a. 263–366.

»Ökonomie der Gabe« wird er schließlich in veränderter Weise in seinem Spätwerk *Wege der Anerkennung* fortführen und dort auch Überlegungen aus LG aufgreifen, allerdings ohne diese Schrift zu nennen.⁶ Der Entstehungskontext des Textes sowie die intensiven biblischen Referenzen sind vielleicht der Grund dafür, dass die theologische Rezeption umfangreicher ausgefallen ist als die philosophische.⁷ Im Folgenden wird jedoch keine Rezeptionsgeschichte rekonstruiert, sondern ein *close reading* unternommen, um auch anhand der bereits angedeuteten Interpretationsschwierigkeiten zu einem Verständnis dessen zu gelangen, was Ricœur als »Dialektik« von Liebe und Gerechtigkeit entwickelt. Im Anschluss daran werden einige übergreifende Fragen untersucht: Wie verhält sich die Liebe zur »Kleinen Ethik« in SaA, vor allem zu den dort zentralen Begriffen Fürsorge und Gerechtigkeitssinn? Wie muss man sich das Reinterpretieren der Gerechtigkeit durch die Liebe vorstellen, d.h. welche Art von Dialektik hat Ricœur vor Augen?

1. Aufriss

Der dreiteiligen Argumentation des Büchleins ist eine kurze Exposition vorangestellt, in der Ricœur die Frage nach der Liebe positioniert. Um das schwierige Thema der Liebe vor jedem Abgleiten ins Gefühligkeits zu bewahren, wird die Liebe der Gerechtigkeit gegenübergestellt. Damit ist die Thematik im Feld der Ethik verortet. Außerdem grenzt Ricœur sich von analytisch-philosophischen und -theologischen Versuchen⁸ ab, das Sprechen über die Liebe hinsichtlich der Aussageinhalte und deren normativer Implikate zu analysieren. Der »normative Status« der Liebe, so Ricœurs Ausgangspunkt, ist

6 Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*. *Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 274–306.

7 Vgl. etwa die Sammelbände: J. Wall, W. Schweiker, W. D. Hall (eds.), *Paul Ricœur and contemporary moral thought*, New York 2002; I. U. Dalferth, T. W. Kimball (eds.), *Love and Justice. Consonance or Dissonance?*, Tübingen 2019. Für eine kritische Einordnung dieser Rezeption vgl. M. Junker-Kenny, *Über liberale und kommunitaristische Ethik hinaus. Inchoativer Universalismus, Erinnerungskultur und die Festlichkeit der Gabe bei Paul Ricœur*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 141–162.

kaum mit den Prinzipien zu vergleichen, wie sie die Moraltheorien des Utilitarismus oder der Kantischen Ethik verwenden. Es wird also zu ermitteln sein, worin dann der ethische Charakter der Liebe besteht. Damit hat Ricœur drei grundlegende Koordinaten seines Vorgehens offengelegt: Er wird von der Sprache der Liebe ausgehen, jedoch nicht den Weg der sprachanalytischen Untersuchung einschlagen; er stellt die Liebe ins Bezugsfeld der Ethik, doch sie hat nicht den Status eines moralischen Sollensprinzips; und sie wird in ein Gegensatzverhältnis zur Gerechtigkeit gesetzt, die ihrerseits der prinzipiengeleiteten Moralität angehört. Schließlich kennzeichnet er sein Vorgehen als »Dialektik« und stellt in Aussicht, dass er zunächst die »ursprüngliche Disproportion« zwischen Liebe und Gerechtigkeit darstellen und anschließend nach »praktischen Vermittlungen zwischen beiden Extremen« suchen wird (LG, 7). Wie er sich diese »Dialektik« genau vorstellt, ist sicherlich eine der Fragen, auf die wir zurückkommen werden. Wie sehen nun die drei Stationen von Ricœurs Dialektik aus?

2. Liebe

Mit einem Zitat von Pascal wählt Ricœur einen steilen Einstieg in die Disproportion der Liebe: Die Liebe, so scheint Pascal zu sagen, bedeutet völlige Diskontinuität zu anderen menschlichen Regungen. So wie Gedanken als geistige Bewegung nicht der Ordnung der Körper angehören, gehört die »echte Liebe« weder dem Körperlichen noch dem Geistigen an, sie ist »übernatürlich« (LG, 9 f.). Gegenüber einer solchen Exaltation der Liebe, die weitere Reflexion über sie schwierig macht, wählt Ricœur ein anderes Vorgehen: Er wird die Disproportion der Liebe in der Liebessprache aufsuchen, und zwar in der Konzentration auf die Gegensätzlichkeit zur Gerechtigkeit. Anders als Pascal, der die Liebe in umfassender Weise einer anderen Ordnung zuschreibt, sieht Ricœur Liebe und Gerechtigkeit sehr wohl in der Ordnung der Ethik vereint, doch in einem Verhältnis der Disproportion, also einer Nicht-Entsprechung. Erst nach

8 Ricœur bezieht sich auf das einflussreiche Werk von G. Outka, *Agape. An ethical analysis*, New Haven, London 1972, das beabsichtigt, die christliche »love-language« klarer zu verstehen, indem es ihre »normative claims« (7) analysiert.

Einsicht in die Nicht-Entsprechung zwischen Liebe und Gerechtigkeit kann eine andere, eben »dialektische« Art der Verhältnisbestimmung vorgenommen werden (LG, 11). Bei Ricœurs Untersuchung der Liebessprache muss also mitgedacht werden, inwiefern eine »andere Ordnung« als die der Gerechtigkeit angesprochen wird. Drei Merkmale stellt Ricœur in dieser Hinsicht als relevant heraus: Lob, Imperativ und Metaphorik. Da der Imperativ den zentralen Aspekt bei der Gegenüberstellung zur Gerechtigkeit darstellt, steht er hier, anders als bei Ricœur, an der letzten Stelle.

2.1 Liebes-Lob

Die Sprache der Liebe untersucht Ricœur anhand von biblischen Textbeispielen.⁹ »Im Lob erfreut sich der Mensch des Anblicks eines Gegenstandes, der über allen anderen Gegenständen seiner Sorge steht.«¹⁰ Ricœur deutet an, dass die Höchstbewertung, die der Liebende im Lob zum Ausdruck bringt, sich nicht aus einem Ausgriff des Willens zum Liebesobjekt ergibt, sondern aus einer »Schau« (»vue«). Mit der »Schau« deutet er möglicherweise das intuitive geistige Erfassen der Liebenswürdigkeit des Geliebten an, die gleichzeitig das Erfassen des eigenen Erfasstseins von der Attraktivität des Anderen einschließt. Spielt Ricœur hier auf die Tradition der *visio* an, das »theoretische Schauen«, mit dem seit der Antike geistige »Gegenstände« (und eben auch: Gott) in einer nicht rational-analytischen Weise erkannt werden? Im Bezugsfeld der Ethik nimmt Ricœur damit jedenfalls eine unausgesprochene Abgrenzung vor: Im Unterschied zur ethischen Auswertung von Lob und Tadel als Zugang zur moralischen Sphäre (»wir finden einige Handlungsweisen lobenswert, andere finden wir tadelnswert«), woraus analytische Ethik zu gewinnen sucht, wie wir ethische Handlungsbewertungen vornehmen, ist das Lob der Liebe disproportional und »oh-

9 Angesichts des großen Interesses von Ricœur für biblische Texte und die biblische Exegese mag das nicht überraschen. Andererseits stellt sich natürlich sehr wohl die Frage, ob er nicht z.B. zeitgenössische Liebesgedichte hätte wählen können. Ein Grund für diese Wahl liegt zweifellos darin, dass Ricœurs Hauptinteresse dem Liebes-»Gebot« und seiner ethischen Deutung gilt.

10 LG, 13; Übersetzung modifiziert.

ne Grund«: Sie bewertet das Geliebte unabgestuft als »Höchstes« und sträubt sich gegen das Zergliedern in Vernunftgründe, warum der/die Andere liebenswert ist. Die Liebessprache ist, wie Ricœur weiter ausführt, »hymnisch« und preisend; sie ist, auch wenn der Ausdruck hier noch nicht fällt, eine Sprache der Maßlosigkeit. Das bedeutet keineswegs, dass die Liebessprache nicht wie jede Gattung von Literatur analysiert werden kann, wie Ricœur schreibt,¹¹ doch muss diese eine literaturwissenschaftliche Analyse der Poetik der Liebessprache sein, nicht die ethische Analyse der »Übereinstimmung von Prinzipien« (LG, 15). Ricœur schreibt der Liebessprache somit insgesamt eine metaphorische Qualität zu: »In der Poesie erfahren die Schlüsselwörter Bedeutungserweiterungen, unerwartete Assimilationen, ganz neue Wechselbeziehungen.«¹²

2.2 Liebes-Metaphorik

Der Hinweis auf die Sprache der Liebe als eine poetische Sprache verweist direkt auf das Metaphorische der Liebessprache. Der Liebe wohnt eine Dynamik inne, die, so Ricœur, mit einer ganzen Bandbreite an Gefühlen verbunden ist: »Lust und Schmerz, Erfüllung und Missvergnügen, Freude und Leid, Glückseligkeit und Melancholie [...]« (LG, 23). Die Bandbreite und die Verwirrungen der Gefühle, die der Liebe zu eigen sind, beschreibt Ricœur mit der Metapher des Gravitationsfelds, innerhalb dessen spiralförmige Dynamiken zwischen den Gefühlspolen ablaufen (vgl. ebd.). Damit kommt Ricœur, der sich in dieser Schrift ansonsten damit weitgehend zurückhält, einer phänomenologischen Betrachtung der Liebe noch am nächsten.¹³ Mit der physikalischen Metapher des Gravitationsfelds deutet er in die Richtung der physisch-leiblichen Dimension der Liebe, deren teilweise stürmische Gefühlszustände leiblich verspürt und erlitten werden – und die eben nicht, darauf kommt

11 Vgl. LG, 69 f., wo Ricœur in Endnote 2 eine rhetorische Analyse von *1 Kor 13* skizziert.

12 LG, 15; Übersetzung modifiziert. Ebenso wie beim nächsten Punkt, der Metaphorik der Liebessprache, schreibt Ricœur dies vor dem Hintergrund seiner Metapherntheorie, vgl. *Die lebendige Metapher*, München 1986.

13 Vgl. jedoch die lange Endnote 6 (LG, 73–77) zu Schelers Phänomenologie der Liebe.

es ihm hier an, auf den Nenner eines einzigen Gefühls gebracht werden kann. Die Liebe entzieht sich der Versuche, sie auf einen Gefühlszustand begrifflich zu reduzieren; vielmehr verweisen im poetischen Ausdruck der Liebe diese Gefühlsbezeichnungen wechselseitig aufeinander. Im selben Zusammenhang steht damit, dass die Liebe insgesamt ein Analogiefeld darstellt, innerhalb dessen unterschiedliche »Liebesarten« sich wechselseitig ausdeuten. Es ist damit nicht möglich, so Ricœur, Eros und Agape in einen klaren Gegensatz zueinander zu setzen. »Die Analogie der Gefühle und die Metaphorisierung der sprachlichen Ausdrücke sind ein- und dasselbe Phänomen« (LG, 25). Da sprachlicher Ausdruck und Erlebnisqualität der Gefühle nicht unabhängig voneinander sind, zeigen sie Ricœur zufolge die »tatsächliche Analogie der Gefühle sowie die Macht des Eros, Agape zu bedeuten und zu sagen« (ebd.).¹⁴ Mit dieser weitgehenden Aussage verschafft Ricœur sich einerseits die Berechtigung, über das Feld der Liebe allgemein zu sprechen und sich nicht festlegen zu müssen auf »erotische« oder »platonische« Liebe. Auch – oder: gerade – die erotische Sprache des Verlangens nach dem Anderen und der Sehnsucht nach Nähe und Erfüllung mit all den sinnlich-hymnischen Ausdrücken, die Ricœur im biblischen Hohelied findet, das literarisch als Sammlung von Liebesliedern zwischen jungen Liebenden gestaltet ist, weist über ein erotisches Verlangen hinaus auf eine Vielzahl anderer Gefühle, Sehnsüchte und Gemütszustände. Deswegen konnten und können diese Texte ja auch als Texte der Gottesliebe gelesen werden. Andererseits bezieht er Stellung in der Frage nach einer Wesensunterscheidung zwischen den Liebesgattungen: Eros und Agape sind nicht grundsätzlich einander entgegengesetzt, sondern verweisen aufeinander, weil sie nämlich Erfahrungsqualitäten gemeinsam haben.¹⁵ Indem Ricœur die in der philosophischen und theologischen Diskussion einander entgegengesetzten Modi der Liebe, die an eigener Erfüllung interessierte erotische Liebe des Eros und die selbstlose Liebe der Agape/Caritas,

14 In beiden Zitaten wurde die Übersetzung leicht modifiziert.

15 Ricœur schreibt dies mit Verweis auf A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen christlicher Liebe*, Gütersloh 1954, dessen einflussreicher These zufolge die Agape des Neuen Testaments und der Eros-Begriff der antiken Philosophie zwei völlig unterschiedliche religiös-ethische Modelle darstellen, die in der Christentumsgeschichte jedoch in vielfacher Weise vermischt worden seien.

in einem wechselseitigen Verweisungsspiel im Analogiefeld der Liebe verbunden sieht, wirft er die Frage auf, was die Liebe »wesentlich« auszeichnet. Oder anders gesagt: Von welchem Paradigma aus verstehen wir, was Liebe ist: Von der erotisch-romantischen Liebe des Liebespaars her? Von der Liebe von Vater und Mutter zu ihren Kindern? Ist die Liebe des Kindes zu den Eltern das Modell der Liebe? Oder die Liebe, mit der man seine Freunde liebt? Ist es gar die Gottesliebe? Im Ausgang vom biblischen Liebessprechen positioniert Ricœur die Frage nach der ethischen Bedeutsamkeit der Liebe von Beginn an in einem weiten Analogiefeld, spricht die Bibel doch von mannigfachen Liebesverhältnissen, in deren Zentrum der Dreiklang von Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe steht. Indem Ricœur die Liebe als ein Analogiefeld darstellt, macht er deutlich, dass auch die ethische Bedeutung der Liebe vom gesamten Feld der Liebe aus zu denken ist und nicht etwa primär von einer ihrer Gestalten her, sei es die erotische Liebe oder die »selbstlose« Nächstenliebe.¹⁶

2.3 Liebes-Imperativ

Der zentrale Baustein für die Disproportion zwischen Liebe und Gerechtigkeit ist zweifellos das Liebesgebot, das Ricœur in knapper Form zitiert: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben [...] und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (LG, 15).¹⁷ Ricœur geht es hier zunächst nur um den Gebotscharakter, der im Unterschied zum moralischen Imperativ der Ethik bestimmt werden soll. Sprachlich handelt es sich beim Liebesgebot zweifellos um einen Imperativ, doch wie kann Liebe das Objekt eines Befehls sein? Ricœur erkennt eine doppelte Problematik. Zunächst besteht sie auf der

16 Ricœur erwähnt hier nicht den dritten antiken Liebesbegriff, nämlich die bei Aristoteles bedeutsame *Philia*. Sie nimmt jedoch in Ricœurs »Kleiner Ethik« eine wichtige Position ein (vgl. SaA, 221–235), und wir werden auf die Frage zurückkommen müssen, wie sich die »Dialektik« zwischen Liebe und Gerechtigkeit dazu verhält.

17 In Mt 22, 37–39 antwortet Jesus auf die Frage des Gesetzeslehrers, welches das »höchste Gebot« sei: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, mit ganzer Hingabe und mit deinem ganzen Verstand.« Das ist das erste und wichtigste Gebot. Ebenso wichtig ist aber ein zweites: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.«

Ebene des Sprechakts: Welches illokutionäre Ziel verfolgt das Liebesgebot als Befehl, d.h. erwartet es eine Form von Gehorsam? Sodann stellt sich die ethische Frage, ob Liebe moralisch geboten, d.h. Gegenstand moralischer Pflicht sein kann. Kant zufolge ist Letzteres nicht möglich, da Liebe als Gefühl nicht dem Willen unterliegt.¹⁸ Auf diese letztere, ethische Frage, die den zentralen Aspekt der »Dialektik« zwischen Liebe und Gerechtigkeit betrifft, geht Ricœur später ein.

Die Antwort auf den ersten Teil der Problematik, welche Reaktion der Sprechakt des »Liebesbefehls« hervorzurufen beabsichtigt, stellt dazu einen wichtigen Baustein bereit. Ricœur lässt sich dafür von Rosenzweig inspirieren. Rosenzweig reflektiert im *Stern der Erlösung* das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt. Im zweiten Teil dieses Werks, der mit »Offenbarung« überschrieben ist, geht es darum, wie Gott sich den Menschen als ein Gegenüber erschließt. Das geschieht genau in der Offenbarung als Liebe Gottes zum Menschen, die dem Menschen auch die Sprache gibt: Offenbarung ist das »unter der Liebe Gottes geschehende Mündigwerden der stummen Seele zur redenden Seele«.¹⁹ Das »Symbol« (LG, 19), mit dem dies geschieht, ist das Liebesgebot, das Rosenzweig jedoch nicht den alttestamentlichen Büchern *Exodus*, *Deuteronomium* oder *Leviticus* entnimmt, sondern dem *Hohelied*. Dort ist es freilich nicht in wörtlicher Form enthalten, vielmehr destilliert Rosenzweig es aus der Sprache der Liebe heraus, die »lauter Gegenwart« ist: »Ein Schauer an Imperativen geht belebend über diese grüne Wiese der Gegenwart nieder, von verschiedenen klingenden, doch immer das gleiche meinenden Imperativen: zieh mich dir nach, tu mir auf, komm, mach dich auf, eile – es ist immer der gleiche eine Imperativ der Liebe.«²⁰ Ricœur nimmt dies auf, um »Gebot« von »Gesetz« zu unterscheiden: »Das

18 Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], hg. von K. Vorländer, Hamburg 71994 [=GMS], 17/AA IV, 399. Kant unterscheidet die Liebe als »pathologisches« Gefühl (er spricht von »Neigung«), die nicht Gegenstand von Pflicht sein kann, vom »Wohltun aus Pflicht«, das er »praktische« Liebe nennt und das sittlich geboten sein kann. Mit Liebe als »Triebfeder« befasst Kant sich ausführlicher in späteren Schriften, vgl. I. Goy, *Über Liebe. Kants Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der Selbstliebe*, in: *Philosophical Readings* 4, no. 1 (2010), 6–29.

19 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [1921], Frankfurt/M. 41993, 221.

20 F. Rosenzweig, *Stern*, 226.

Gebot, das jedem Gesetz vorausgeht, ist das Wort, das der Liebende an den Geliebten richtet: *Liebe mich!*« (LG, 19.). Das Liebesgebot gehört folglich selbst der Sprache der Liebe an, es ist ein Ausdruck der Liebe zwischen den Liebenden, wenn der Liebende vom Geliebten nichts anderes erhofft, ersehnt und erwartet, als geliebt zu werden. Ricœur schreibt, es sei ein Gebot, das »die Bedingung seiner eigenen Befolgung in der Zärtlichkeit seiner Beschwörung enthält: *Liebe mich!*«²¹ Der Imperativ des Liebesgebots ist in Ricœurs Deutung kein ethischer Imperativ, vielmehr handelt es sich um einen poetischen Gebrauch des Imperativs. Er gehört demselben poetischen Feld an wie das Lob und die Metaphorik der Liebe und fächert sich ebenfalls in eine Vielzahl sprachlicher Ausdrucksweisen auf (vgl. LG, 21).

In einer späteren Veröffentlichung bezeichnet Ricœur das, was das Liebesgebot gebietet, als »liebenden Gehorsam« (»*obéissance aimante*«).²² Dort geht er in einem religionsphilosophischen Zusammenhang zunächst der Frage nach, in welcher Lese- und Interpretationsposition der Bibeltext mittels des »Nennens Gottes« den Lesenden konstituiert,²³ und charakterisiert diese Position mittels des Gefühlsmodus der Abhängigkeit (vgl. PB, 164 f.). Indem die Bibel zudem Gott metaphorisch als Liebe vorstellt, wird das Liebesgebot ausdrücklicher als in LG auf den Sprecher Gott zurückgeführt, der als Liebender zum Menschen spricht und diesen zur Liebesentgegnung auffordert (vgl. PB, 166–168). Die Liebesantwort ist »Gehorsam«, insofern sich der religiöse Mensch in der Position der Abhängigkeit befindet; als »lie-

21 LG, 19, Übersetzung modifiziert. Rosenzweig führt weiter aus, wie die von Gott geliebte Seele sich der Welt öffnen muss, um »persönlich« zu werden: Sie muss »den Zauberkreis der Geliebtheit überschreiten, des Liebenden vergessen und selber den Mund öffnen, nicht zur Antwort mehr, sondern zum eigenen Wort« (Rosenzweig, *Stern*, 228). Damit tritt ein Nächster in ihre Welt, und sie erfüllt das Liebesgebot in der Nächstenliebe: »Die Liebe zum Nächsten ist das, was jene bloße Hingegebenheit [in der Liebe zu Gott] in jedem Augenblick überwindet und dennoch stets voraussetzt« (ebd., 238).

22 P. Ricœur, *Une obéissance aimante*, in: PB, 157–189. Ausgangspunkt dieses Aufsatzes ist nicht das *Hohelied*, sondern das 5. Gebot des Dekalogs »Du sollst nicht töten«; Ricœur nimmt dies zum Anlass, die Möglichkeit einer religiösen Ethik zu erörtern, die dem Verdacht der Heteronomie entgeht.

23 Ricœur greift damit frühere Überlegungen unter dem Titel *Gott nennen* (»nommer Dieu«) auf, die erörtern, inwiefern die Referenz auf »Gott« den biblischen Text und seine Leser prägt, vgl. L3, 281–305.

bender Gehorsam« verändert sich jedoch auch der Gehorsam, verliert den heteronomen Einschlag eines »blinden« Befehlsgehorsams und wird zur freien Liebesantwort. Um diese zu charakterisieren, fügt Ricœur noch einen weiteren Gedanken hinzu, der für den Kontext von LG aufschlussreich ist: Die Entgegnung auf das Liebesgebot »Liebe mich!« ist nicht ohne Dringlichkeit – die Antwort kann nicht einfach ausbleiben oder offengehalten werden. Ricœur erläutert das mit der Geburt eines Kindes: »Allein, weil es da ist, verpflichtet seine Zerbrechlichkeit.«²⁴ Ricœur legt nahe, dass die Geburt von allem Vergänglichen als »Liebesgebot«, d.h. als Aufforderung zur Zuwendung und zur Unterstützung empfunden werden kann, auch die »Geburt« einer neuen Liebe, wie sie das *Hohelied* mit den Liedern der jungen Liebenden besingt (vgl. PB, 169). Es ist gewissermaßen die Fragilität des Anfangs, vielleicht auch das Versprechen auf Neues, dem die »Verpflichtung durch die Liebe« beschwörend-appellhaft innewohnt.

2.4 Zwischenergebnis (a)

Zum Abschluss dieses Abschnitts können wir mit Ricœur festhalten, dass das »Liebesgebot« keine ethische Verpflichtung zur Liebe ist, die – etwa in Kantischer Manier – widerstrebende Neigungen zugunsten der sittlichen Pflicht zurückdrängen müsste, sondern eine zentrale Gestalt des Sprechens im Liebesverhältnis. Im Liebesgebot spricht der Liebende die Bitte aus, wiedergeliebt zu werden, und zeigt sich darin als Liebender. Die erstrebte Antwort besteht darin, dass das angesprochene Du dies erwidert und sich ebenfalls als Liebender zeigt. Wir haben es hier offenkundig nicht mit ethischen Prinzipien oder Verpflichtungen zu tun, aber doch mit einer grundlegenden intersubjektiven Beziehungsform, die auf Gegenseitigkeit hin angelegt ist – Ricœur schreibt dies hier noch nicht, aber deutet es mit dem Hinweis auf die »Ökonomie der Gabe« bereits an (LG, 21). Ricœur bringt das Liebesgebot außerdem mit der Fragilität der Liebesbeziehung und mit der Verletzlichkeit des Anderen in Zusammenhang, der sich der Interaktion öffnet (wie das neugeborene Kind). Damit erscheint die Liebe in ethischer Hinsicht mehr zu

24 »Du seul fait qu'il est là, sa fragilité oblige« (PB, 169).

sein als ein besonderes, intimes Näheverhältnis zwischen ausgesuchten Personen, sondern viel grundsätzlicher eine (vorethische oder fundamentalethische?) Beziehungsqualität zu meinen, die potenziell jedem Ich-Du-Verhältnis innewohnt, als Aufforderung zu einer liebenden oder unterstützenden Erwidern. Dafür scheint jedenfalls zu sprechen, dass Ricœur auch die erotische Liebe, an der er das Liebesgebot poetisch aufweist, in die Metaphorik der Liebe einordnet – sie verweist auch auf andere Liebesverhältnisse.

Bevor wir zum zweiten Glied der Disproportion übergehen, die Ricœur an der Gerechtigkeit ausweist, sind drei Beobachtungen festzuhalten.

Ricœur hat, erstens, deutlich gemacht, dass Liebe in ethischer Hinsicht nicht in den Kategorien einer modernen Regel- oder Prinzipienethik verstanden werden kann. Selbst das Liebesgebot muss poetisch-metaphorisch aufgefasst werden. Offen ist hingegen, ob Liebe nicht mit anderen ethischen Begriffen in Verbindung gebracht werden kann, etwa mit denen einer Tugend- oder Haltungsethik, einer Existenzialethik oder einer Wertethik à la Scheler. In LG geht es ihm um den spannungsvollen, aber offenbar auch fruchtbaren Gegensatz zur deontologischen Gerechtigkeit, daher werden weitere Ethikkonzeptionen nicht aufgerufen. Da Ricœurs »Kleine Ethik« in SaA jedoch einen Dreischritt vom aristotelisch grundierten teleologischen Streben über die kantianisch-deontologische Moral bis hin zur praktisch-weisheitlichen Situationsverantwortung entwirft, stoßen wir erneut auf die Frage, ob, und wenn ja, wo die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit in dieser Konzeption zu situieren ist.

Zweitens fällt auf, dass Ricœurs Liebe ein ziemlich abstraktes Ideal ist. Was Liebe ist, scheint sich auf den Liebes-Imperativ »Liebe mich!« zu reduzieren. Dieser Eindruck ist zum einen dem Erkenntnisziel des Textes geschuldet, nämlich den Gebotscharakter des Liebesgebots zu bestimmen. Zum anderen ergibt er sich jedoch aus der selektiven Liebespoetik, die Ricœur als Modell dient. Das *Hohelied* variiert eine spezielle Situation von Liebe, nämlich die Verliebtheit und das Sehnen junger Liebender – das ganze Heimlichtun, Trennungsschmerz, hochgestimmte Erwartung und Wiedersehensfreude, erotische Attraktion junger Körper usw. Im Spektrum der Liebeslyrik deckt das freilich nur einen schmalen Themen- und Empfin-

dungsbereich ab,²⁵ und eine größere Auswahl könnte sicherlich erhebliche weitere Phänomenbereiche der Liebe erschließen, unter denen viele gewiss auch ethisch relevant sein könnten. Vielleicht die Zerbrechlichkeit und Endlichkeit des Liebens? Widersprüche und Missverständnisse? Anders ausgedrückt: Ricœur reduziert die Liebe auf ein Ideal (vgl. LG, 41), aber zeigt Liebe nicht auch als eine Praxis. Das ist nicht nur ein Mangel, der bloß die Nächstenliebe betrifft, die zweifellos praktisch ist, sondern selbst schon die erotische Liebe, die ja nicht nur im Sehnen nach Erwidern besteht, sondern auch im Leben einer Liebe, die sich in der Zeit – der Lebenszeit von Menschen – erstreckt. Ricœur, der Theoretiker des Narrativen, der erst kurz zuvor *Zeit und Erzählung* abgeschlossen hat und dessen »Kleine Ethik« auf der Frage nach dem Selbst aufbaut, das sich erzählen kann, untersucht erstaunlicherweise die Liebe, ohne dabei auf Liebeserzählungen einzugehen. Für die Argumentationsanlage von LG ist das insofern nicht nebensächlich, als die Gerechtigkeit, zu der die Liebe in Disproportion gesetzt wird, sowohl als Ideal als auch als Praxis vorgestellt wird (vgl. LG, 27).

Schließlich ist, drittens, festzuhalten, dass Ricœur die Liebe als reines Ich-Du-Verhältnis untersucht, das keinen Zusammenhang mit Institutionen zu kennen scheint. Dies ist bemerkenswert, weil Ricœur seine Ethikkonzeption auf dem Streben nach einem guten Leben aufbaut, das das Selbst für sich, »mit und für den Anderen und in gerechten Institutionen« verfolgt, und Ricœur Wert auf die Einsicht legt, dass die Institutionen nicht erst nachträglich als gesellschaftlicher »Kontext« zum Selbst und zur Interaktion zwischen Individuen hinzukommen, sondern in dieser bereits impliziert sind (vgl. SaA, 236–238). Wir haben hier also bereits einen Grund der Disproportion zwischen Liebe und Gerechtigkeit, da die Liebe sich im Ich-Du-Verhältnis abspielt und die Gerechtigkeit als »Tugend der Institutionen« auf Letztere bezogen ist. Im weiteren Fortgang werden wir folglich im Auge behalten müssen, wie Ricœur den Unterschied zwischen den Ebenen, auf denen Liebe und Gerechtigkeit

25 Ricœur merkt dies freilich selbst an, wenn er die Unbestimmtheit (»indétermination«) der Liebenden im *Hohelied* feststellt (vgl. PB, 414), die keinerlei persönliche Züge tragen, so dass sie poetisch einen Typus von Liebe darstellen. Ricœur deutet das Hohelied als Metapher des »amour nuptial«, einer Liebe, die als frei und treu dargestellt wird, vgl. PB, 411–457, bes. 414–422.

sich jeweils befinden, überwindet, wenn er beide in ein dialektisches Verhältnis setzt.

3. Gerechtigkeit

Der zweite Teil des Disproportionsverhältnisses ergibt sich aus der Charakterisierung der Gerechtigkeit, die Ricoeur vornimmt. Er stellt Gerechtigkeit sowohl als Praxis als auch als Ideal dar, die beide wesentlich durch ihre Formalität gekennzeichnet sind.

3.1 Praxis der Gerechtigkeit und Theorie der Gerechtigkeit

Zentral für die Gerechtigkeitspraxis in einer Gesellschaft ist für Ricoeur das Justizwesen, das aufgrund seiner Zuständigkeiten, Prozeduren, Instanzen und formalisierten Argumentationsweisen für Rechtsstaatlichkeit insgesamt steht (vgl. LG, 27).²⁶ Die juristische Gerechtigkeitspraxis teilt mit der Liebe zwar, dass es sich um eine dialogische Sprachpraxis handelt, doch stellen der Austausch von Argumenten, die formale Organisation des Kommunikationsvorgangs sowie die Ausrichtung auf ein Urteil, das der Kommunikation ein Ende setzt und das prinzipiell zwangsbewehrt ist, grundlegende Differenzen zur Liebe her (vgl. LG, 29 f.).

Noch wichtiger für Ricoeurs Gegenüberstellung ist jedoch, dass die Gerechtigkeitspraxis auf ein theoretisches Gerechtigkeitsideal bezogen ist, welches dieser eine moralische Grundlage verschafft (vgl. LG, 37), dessen Reichweite sich jedoch weiter, nämlich auf das gesamte gesellschaftliche Institutionengefüge erstreckt (vgl. LG, 31). Theoretische Gerechtigkeitsvorstellungen sind zu einer solchen umfassenden kritisch-legitimierenden Funktion dadurch in der Lage,

26 Der Fokus auf das Justizwesen und den Justizapparat im Zusammenhang mit Gerechtigkeitsüberlegungen ist eine Eigentümlichkeit von Ricoeur (vgl. z. B. *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991 [=L1], 176–195; *Le Juste*, Paris 1995 [=L]), 7–23, 125–208), wogegen man einwenden könnte, dass Rechtsstaatlichkeit an der (Grund-)Rechtsbindung allen staatlichen Handelns in Legislative, Exekutive und Judikative hängt und nicht isoliert an dessen Überprüfbarkeit durch unabhängige Gerichte.

dass sie die Gesellschaft abstrakt-formalisiert als Verteilungssystem betrachten, welches Rollen, Rechte und Pflichten, Vor- und Nachteile, Nutzen und Lasten unter den Gesellschaftsmitgliedern verteilt (vgl. LG, 33). Mit dieser Charakterisierung von Gerechtigkeit als umfassender Verteilungsgerechtigkeit grundlegender Güter nimmt Ricœur die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls auf. Rawls' Gerechtigkeitstheorie konzipiert Gerechtigkeit als differenzierte Gleichheit, indem sie unterschiedliche Gleichheitsmodelle – arithmetische und proportionale Gleichheit – kombiniert. Mit der strikten Gleichheit von Rechten, der Chancengleichheit sowie der Legitimation von Wohlstandsdifferenzen, sofern sie den am schlechtesten Gestellten am meisten zugutekommen, sieht Ricœur nicht nur den »formalen Charakter« der Gerechtigkeit bestätigt, sondern bewertet diese auch als »Idealvorstellung einer fairen Verteilung von Rechten und Nutzen zum Vorteil eines jeden«.²⁷

Ricœur geht es jedoch, erneut in Würdigung von Rawls, noch um einen weiteren Aspekt, nämlich um den Zusammenhang zwischen der Vorstellung, was den Zusammenhalt der Gesellschaft ausmacht, und der Gerechtigkeitskonzeption, die die beiden Begriffe Verteilung und Gleichheit in differenzierter Weise miteinander vermittelt. Rawls verbindet mit dem Begriff der Gesellschaft als Verteilungssystem, so Ricœur, die Vorstellung der wechselseitigen Konstitution von Gesellschaft und Individuen. Indem nämlich Individuen »*Anteile* zugesprochen werden«, so dass diese gleichzeitig »*Anteil* an der Gesamtheit *haben*«, definieren die Interaktionsbeziehungen wechselseitig die Gesellschaft und die in ihr lebenden Individuen.²⁸ Die Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien entschärfen gesellschaftliche Konflikte und legen die grundlegenden Regeln zu ihrer konstruktiven Bearbeitung fest, indem sie gleiche Rechte und faire Chancen

27 LG, 37, Übersetzung modifiziert. Ricœur bezieht sich auf die Gerechtigkeitsprinzipien von John Rawls, vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1996 [=TG], 81. 336 f. Ricœur lässt Rawls' Argumentationsrahmen mit Urzustand und Schleier des Nichtwissens komplett aus und schreibt dazu: »Das für den Fortgang der Diskussion Wesentliche besteht in der Ausweitung des Prädikats ›fair‹ von der tatsächlich egalitären Ursituation auf jene Verteilung, die als am wenigsten ungleich betrachtet wird und die von Rawls mittels der gelehrten Kalkulation konstruiert wird, die als Maximin-Argument bekannt ist: den geringsten Anteil maximieren« (LG, 78, Endnote 9, Übersetzung CM).

28 LG, 33 (Hervorhebung im Original).

garantieren sowie mit dem Differenzprinzip soziale Unterschiede legitimieren, und sichern dadurch den Zusammenhalt der Gesellschaft. Wie sie dies tun (nämlich durch formale Regeln) und wie das Bindeglied zwischen den sozialen Partnern vorgestellt wird (als Kooperationspartner), betont jedoch erneut die Disproportion zur Liebe. Die Art der Interaktion, die diese Gerechtigkeitstheorie impliziert, so Ricœur, ist die zwischen »rivalisierenden Partnern« (LG, 37). Rawls definiert das Verhältnis der Gesellschaftsmitglieder zueinander als »wechselseitiges Desinteresse«.²⁹ Das Gegenstück zur Gerechtigkeitstheorie, die auf Formalität und Gleichheit basiert, besteht in der Vorstellung von Gesellschaftsmitgliedern, die einander nicht als Personen, sondern allein im Hinblick auf Kooperationsfunktionen wahrnehmen und deren Verbundenheit folglich in »wechselseitigem Desinteresse« besteht. Dies kann jedoch, so Ricœurs Fazit, nur einen gesellschaftlichen Zusammenhalt ergeben, den ein »instabiles Gleichgewicht« auszeichnet: »Die Vorstellung der Gegenseitigkeit ist in dieser Formulierung [des wechselseitigen Desinteresses, CM] sicher auch enthalten, aber das Nebeneinander von Interessen verhindert, dass die Vorstellung von Gerechtigkeit auf der Ebene einer wirklichen Anerkennung und Solidarität angesiedelt wird, so dass jeder sich als *Schuldner* des anderen fühlt« (LG, 39). Es ist gerade die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit, so Ricœurs Ausblick auf die weitere Argumentation, die die Distanz zwischen der formalen sozialen Verbundenheit der Gerechtigkeitstheorie und der Vorstellung wechselseitigen Verdankens und Verschuldens (*endette-ment*) im Horizont der Liebe offenlegt.

3.2 Zwischenergebnis (b)

Die Disproportion zwischen Liebe und Gerechtigkeit betrifft Ricœurs bisherigen Ausführungen zufolge sowohl die Sprache (hymnisch-poetische Liebessprache und begrifflich-argumentative Gerechtigkeitssprache), die ethische Art der »Verpflichtung« (das Lie-

29 Vgl. LG, 39, Übersetzung modifiziert. Die deutsche Übersetzung gibt Ricœurs französisches Rawls-Zitat »*intérêt désintéressé*« mit »uneigennütziges Eigeninteresse« wieder, was die »selbstbezogene Indifferenz« gegenüber den Anderen nicht trifft, um die es Rawls geht. In der deutschen Übersetzung der *Theorie der Gerechtigkeit* heißt es »gegenseitige Desinteressertheit« (Rawls, TG, 152).

besgebot bittet um Entsprechung in der Liebe, Gerechtigkeitsprinzipien verpflichten deontologisch), den anvisierten Interaktionsbereich (Austausch höchstpersönlicher Gefühle in der Ich-Du-Liebesbeziehung und Verteilung sozialer Güter in systemischer sozialer Kooperation), als auch die Art der Beziehung zu dem Anderen bzw. zu den Anderen (wechselseitige Attraktion und Gefühlsverbundenheit versus funktionales Kooperationsinteresse bei weitergehender Indifferenz). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Liebe und Gerechtigkeit es mit unterschiedlichen Figuren des Anderen zu tun haben, die Bestandteil der ethischen Ausrichtung des Selbst sind, die Ricœur zur Basis seiner »Kleinen Ethik« in SaA macht. Dort entwickelt er die reflexive Selbstverständigung eines Selbst, das sprechen, handeln und sich erzählen kann und das nach einem guten Leben mit und für den Anderen in gerechten Institutionen strebt. In der Liebe geht es offensichtlich um den Anderen bzw. die Andere, die unmittelbar-persönlich gegenübersteht und um dessen bzw. deren Gutes das Selbst besorgt ist (weil dieses Gute nicht von dem für sich erstrebten Guten zu trennen ist), während es in Hinsicht auf die Gerechtigkeit um die Beziehungen zu jenen vielen Anderen geht, die vorwiegend oder ausschließlich in institutionell vermittelten Interaktionsbeziehungen begegnen (vgl. SaA, 219–224, 236; LJ, 13–15). Ricœurs zuletzt genannte Fragen nach »wirklicher Anerkennung« und Solidarität werfen die Thematik auf, ob »wechselseitiges Desinteresse« und damit ein am Eigeninteresse ausgerichtetes Kooperationsinteresse an den Anderen tatsächlich als Grundlage der sozialen Verbindung zu denken ist oder ob nicht doch auch so etwas wie – analog zur Liebe – ein genuines Interesse am guten Leben für jedermann auf Basis einer »ursprünglichen« Verbundenheit zu denken ist. Ricœur geht dem im dritten Schritt seiner Argumentation nach, in der er die dialektische Verbindung des Disproportionalen entwickelt.

Bevor wir darauf eingehen, soll noch eine Beobachtung festgehalten werden, die gewissermaßen eine Disproportion in Ricœurs eigenem Argumentationsgang betrifft. Es fällt auf, dass Ricœur das »Ideal« der Gerechtigkeit als Theorie entwickelt. Dazu dient ihm, neben ein paar Bemerkungen zu Aristoteles, die *Theorie der Gerechtigkeit* von Rawls als Modell. Bei analogem Vorgehen zur Liebe hätte Ricœur das Gerechtigkeitsideal jedoch ebenso an poetischen Texten ausarbeiten können. Schließlich gibt es kaum weniger poetische (so-

wie generell literarische) Texte zur Gerechtigkeit als zur Liebe.³⁰ In der biblischen Literatur, auf die Ricœur hier ja rekurriert, ist diese Thematik beispielsweise breit in den Psalmen präsent, aber auch in prophetischen und anderen Texten. Auch ist Gerechtigkeit durchaus keine rein formal-prozedurale oder regelhafte gesellschaftliche Praxis oder auf sie bezogene Theorie, sondern ebenso mit Gefühlen verbunden. Empörung, Entrüstung, aber auch Enttäuschung, Furcht, Demütigung sowie schließlich Hoffen und Sehnen können gerechtigkeitsbezogen sein. Tatsächlich – und darin besteht wohl ein Unterschied zur Liebe – sind die mit Gerechtigkeit verbundenen Gefühle deutlicher, wenn sie das Fehlen von Gerechtigkeit, ihre Verletzung und das Vorenthalten des »gerechtermaßen« Erwarteten betreffen. Derartige Gefühle, aber auch das Hoffen auf Überwinden des Unrechts und das Sehnen nach einer gerechten – vielleicht sogar: mehr als gerechten, nämlich idealen, vollkommenen – Lebenssituation, sind mannigfaltig in unterschiedlichen literarischen Gattungen verarbeitet worden. Vielleicht hätte Ricœur hier einem Ideal nachspüren können, das sich nicht weniger hymnisch, vielgestaltig und metaphorisch breit verweisend als die Liebe gezeigt hätte? Ein Gerechtigkeitsideal, das möglicherweise in »Disproportion« zur Gerechtigkeitstheorie stünde und dadurch zu denken aufgabe? Ricœur hat den Weg zu den poetischen Ausdrucksweisen des Ungerechten und des Gerechten hier nicht eingeschlagen – vielleicht aus rhetorischen Motiven, um die Gegenüberstellung zwischen Liebe und Gerechtigkeit zuzuspitzen. In *Das Selbst als ein Anderer* nehmen Erfahrungen der Ungerechtigkeit und die Entrüstung über sie eine wichtige Stellung ein – sie zeugen von einem Gerechtigkeitsinn, der unserem Zusammenleben zugrunde liegt und – wenn auch häufig nur in negativer Weise – vom ethischen Wunsch nach »Gleichheit« in sozialen Beziehungen zeugt (vgl. SaA, 240 f.; LJ, 18–24). Dort geht Ricœur allerdings ebenfalls nicht auf die Poetik der Gerechtigkeit ein,³¹ sondern ausschließlich auf moralische Gefühlsregungen. Für unseren Zusammenhang hier wirft diese Beobachtung die Frage auf,

30 Vgl. z.B. S. Kaul, *Poetik der Gerechtigkeit. Shakespeare – Kleist*, Paderborn 2008; C. Bambach, *Thinking the Poetic Measure of Justice*, Hölderlin, Heidegger, Celan, Albany/NY 2013.

31 Allerdings weist er hin auf den »unvordenkliche[n] Ursprung der Idee der Gerechtigkeit, ihr Auftauchen aus der mythischen Hülle in der griechischen Tragödie und das Fortdauern ihrer göttlichen Konnotationen bis in die säkulari-

ob dem Gerechtigkeitssinn ein Platz in Ricœurs Dialektik zwischen Liebe und Gerechtigkeit einzuräumen ist.

4. Ricœurs Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit

Im dritten Abschnitt führt Ricœur die Gegenüberstellung von Liebe und Gerechtigkeit weiter und bezieht schließlich auch die »Logiken«, die er in ihnen jeweils ausmacht, aufeinander. Nach einer kurzen Exposition geht er zunächst auf zwei »Vorfragen« ein, bevor er die bis dahin erlangten Einsichten in die Natur der Disproportion auswertet. In der Exposition klärt Ricœur das ethische Terrain, auf dem er zwischen Liebe und Gerechtigkeit eine »Brücke« schlagen will (LG, 41). Bislang hatte er ja an der Liebe deren hymnisch gepriesene Schönheit herausgearbeitet und an der Gerechtigkeit, dass sie sich durch Gleichheitsnormen auszeichnet, die mittels Formalität und Regelmäßigkeit artikuliert werden. Ricœur stellt nun fest, dass beide, Liebe und Gerechtigkeit, auf Handlung bezogen seien, ja, dass sie beide »auf ihre Art« Handlung »fordern« (ebd.). Die Spannung zwischen beiden unterschiedlichen »Forderungsweisen« könne dazu dienen, »verantwortliche Handlungsweisen« zu finden.³² Damit situiert Ricœur das spannungsvolle Inbeziehungsetzen zwischen Liebe und Gerechtigkeit auf der ethischen Ebene der individuellen bzw. gesellschaftlichen Praxis, also dem konkreten, verantwortungsvollen Handeln, das er in *Das Selbst als ein Anderer* als »praktische Weisheit« bezeichnet (vgl. SaA, 291–358). Die Fragestellung ist nun also nicht mehr, worin Liebe und Gerechtigkeit jeweils bestehen, sondern wie sie konkret getan werden. Anstatt dieser Frage direkt nachzugehen, arbeitet Ricœur zunächst die »Spannung« zwischen beiden noch weiter heraus. Dazu geht er erneut auf einen biblischen Text

sierten Gesellschaften hinein« (SaA, 240). Gerechtigkeit ist und bleibt weiterhin vieldeutig (vgl. ebd., 241) und mit vielfältigen Sprechweisen verbunden.

- 32 LG, 41. Übersetzung modifiziert. Ricœur schreibt hier zum ersten Mal, dass die Liebe dem Bereich der »Handlungsmotive« (»mobiles«, die deutsche Übersetzung schreibt »Handlungsgründe«) zuzuweisen sei. Ricœur sieht die Liebe damit unter den – Kantisch gesprochen – »Triebfedern« des Handelns, unter denen Kant allein die (vernunftbasierte) »Achtung fürs Gesetz« als moralische Motivation akzeptiert (vgl. I. Kant, GMS, 17, 30 f./AA IV, 39, 410 f.).

ein, nämlich die sogenannte Feldrede (Lk 6,17–49),³³ und wertet die Beobachtung aus, dass dort das Gebot der Feindesliebe und die Goldene Regel in engem Zusammenhang stehen. Dieser Zusammenhang ist ein Zusammenhang der Kritik: Das Gebot der Feindesliebe »Liebet eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen!« (Lk 6,27) scheint die Goldene Regel »Wie ihr wollt, dass euch die Leute tun, so sollt auch ihr ihnen tun.« (Lk 6,31) nicht nur zu übertreffen, sondern ihre Geltung aufheben zu wollen. Bevor Ricœur zu seinen zentralen Überlegungen kommt, wie die Liebe in Gestalt des Feindesliebegebots mit der Gerechtigkeit in Gestalt der Goldenen Regel eine dialektische Spannung ergibt, muss er die beiden Vorfragen klären, inwiefern nun das Gebot der Feindesliebe mit Liebe in Verbindung steht und welcher Art der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Goldener Regel ist (LG, 42).

4.1 Poetik der Liebe und Feindesliebe

Ricœur deutet das Gebot der Feindesliebe vor dem Hintergrund seiner Überlegungen zur Liebessprache, zu der er (mit Rosenzweig) das Liebesgebot zählt. Für das Gebot der Feindesliebe ist ebenfalls der »poetische Gebrauch« des Imperativs der Schlüssel zum Verständnis. Ricœur stellt jedoch nicht einfach eine Analogie zwischen Liebesgebot und Feindesliebe her, sondern stellt fest, dass Letztere nicht (wie das Liebesgebot) »sich selbst genügt«, d.h. für sich steht (LG, 43), sondern als »*supraethischer* Ausdruck einer breiten *Ökonomie der Gabe*« (LG, 43 f.) zu verstehen ist, die »etliche weitere Ausdrucksweisen als diese Aufforderung des Menschen zum Handeln« kennt.³⁴ Als »Ökonomie der Gabe« bezeichnet Ricœur den Zusammenhang eines ganzen Spektrums von Symbolsystemen, die in den biblischen Schriften entwickelt werden und aufeinander verweisen. Wie Ricœur andernorts erläutert, besteht der Gabeaspekt an der Ökonomie der Gabe darin, dass es sich um die vielgestalti-

33 Ricœur erwähnt zwar Bergpredigt (Mt 5,1–7,29) und Feldrede (Lk 6,27–49), die offenkundig auf gemeinsamen literarischen Vorlagen beruhen, aber deutliche kompositorische Unterschiede aufweisen, zitiert jedoch ausschließlich die Feldrede, bei der Feindesliebe und Goldene Regel im engeren Textzusammenhang stehen (vgl. LG, 43).

34 LG, 45. Übersetzung modifiziert.

ge Ursprungsgabe (»donation originale«) der Zuwendung Gottes nicht nur zum Menschen, sondern zu allem Geschöpflichen handelt; der Ökonomieaspekt verweist darauf, dass es um ein weites und vielfältiges Netz symbolischer Bedeutungen geht, bei dem nicht eine einzige Bedeutung hervorsticht (vgl. LG, 276). Ricœur nennt hier die Symbolkomplexe »Schöpfung«, »Gesetz und Rechtfertigung« sowie die »letzten Dinge« (vgl. LG, 45 f.). Diese Symbolsysteme fügen, so Ricœur, dem Bedeutungsumfang von »gut« vielfältige supraethische Bedeutungsaspekte hinzu, die die Verbundenheit des Menschen mit der Schöpfung, die Verbundenheit der Menschheit untereinander sowie die Hoffnung auf unerkannte Möglichkeiten betreffen. Mit ihnen ist nicht nur das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott, sondern auch der Abhängigkeit der Menschen untereinander verbunden (vgl. ebd.). Im Kontext des Ökonomie-der-Gabe-Symbolsystems erhält das Gebot der Feindesliebe seine Bedeutung, die den Übergang zwischen supra-ethisch und ethisch markiert. Als Gebot ist die Feindesliebe mit dem Liebesgebot verwandt, so Ricœur, und steht vor dem Hintergrund der Liebe, die darum bittet, diese zu erwidern. Dennoch ist die Feindesliebe eine drängendere Art der Bitte bzw. der Aufforderung. Das hängt Ricœur zufolge damit zusammen, dass sie auf eine bestimmte Form der Praxis trifft, nämlich auf eine Praxissituation, die durch die Unterscheidung von Freund und Feind gekennzeichnet ist. Die Feindesliebe stellt die Nichtigkeit dieser Unterscheidung in Frage. Supra-ethisch ist sie daher, insofern sie sich gegen die Praxiserfahrung von Feindschaft stellt und darin den Impuls des Wiederliebens transportiert, der sich aus einem vorgängigen Geliebtsein speist. Darin ist die Feindesliebe zugleich »ethisch«, da sie »gewissermaßen die ethische Projektion darstellt, die dem am nächsten kommt, was die Ethik transzendiert, nämlich die Ökonomie der Gabe« (LG, 49). Die »ethische Annäherung« an die Ökonomie der Gabe bringt Ricœur auf die Formel »Da dir ja gegeben wurde, gib deinerseits« (LG, 49). Das Ergebnis der ersten Vorfrage, wie das Gebot der Feindesliebe mit dem Liebesgebot zusammenhängt, lässt sich also folgendermaßen zusammenfassen: Die Feindesliebe erhält ihren Sinn im Zusammenhang mit einem Symbolsystem, das in einer Ökonomie der Gabe besteht und dessen innerer Zusammenhang aus der Liebe und dem poetischen Liebesgebot resultiert. Die Feindesliebe trägt diesen symbolischen Impuls in eine Handlungspraxis, die durch Konflikte und eine Feind/

Freund-Unterscheidung strukturiert ist, und stellt in Frage, dass es sich dabei um eine grundlegende Kategorie handelt. Das Gebot der Feindesliebe ist folglich ebenfalls kein moralischer Imperativ, aber steht für eine Positionsveränderung des Selbst, das sich sowohl in der genannten Handlungssituation erfährt als auch sich innerhalb des Symbolsystems der Ökonomie der Gabe versteht. In diesem Sinn formuliert die Feindesliebe eine »supra-ethische« Handlungsaufforderung. Der Ökonomie der Gabe ist eine »Logik der Überfülle« (»Gib, da dir gegeben wurde«) zu eigen, die der »Logik der Entsprechung« der Alltagsethik völlig entgegengesetzt sei, fügt Ricœur hinzu (LG, 49). Dieser etwas unvermittelt behauptete Gegensatz muss sich mit der Beantwortung der zweiten Vorfrage klären.

4.2 Goldene Regel und Gerechtigkeitsregel

Mit dem behaupteten Gegensatz nimmt Ricœur die Oppositionsstellung zwischen Feindesliebe und der Goldenen Regel in der Feldrede wieder auf. Ricœur erläutert zunächst, dass die Goldene Regel auf dem Gedanken der Wechsel- und Gegenseitigkeit zwischen dem eigenen Handeln und Behandeltwerden-Wollen und dem Handeln und Behandeltwerden-Wollen der Anderen aufbaut. Sie setzt die Übertragbarkeit der Innenperspektive zwischen Handelnden voraus und macht auf dieser Basis den vorgestellten Vergleich von eigenem und fremdem Handeln und eigenem und fremdem Erleiden zur Grundlage der ethischen Forderung an den Handelnden. Was Ricœur die Entsprechungslogik der Goldenen Regel nennt, setzt folglich die Austauschbarkeit der Perspektiven zwischen Personen und die Vergleichbarkeit ihres Wollens in ein Verhältnis und formuliert es zu einer allgemeinen, d.h. situationsunabhängigen ethischen Regel: »Wie Du nicht behandelt werden willst, so handle auch nicht an anderen.«³⁵ Die Unvereinbarkeit, die die Feldrede zwischen der Logik der Überfülle (von der Liebesgebot und Fein-

35 Die Bedeutung der Goldenen Regel in der Ethik wird kontrovers diskutiert; diese Diskussion hier aufzunehmen, würde den Rahmen sprengen. Ricœur stuft die Goldene Regel als nur teilweise formalisierte moralische Regel ein, gewissermaßen auf dem Mittelweg zwischen ethischem Streben (auf das sie mit »was du willst« rekurriert) und deontologischer Regel (wofür der kategorische Imperativ steht), vgl. SaA, 265–270; L3, 273–275.

desliebe zeugen) mit der Entsprechungslogik der Goldenen Regel statuiert, so Ricœur weiter, ist umso unverständlicher, wenn man die Gerechtigkeitstheorie, die ja ebenfalls Entsprechungsverhältnisse als moralischen Maßstab aufstellt, als eine formalisierte Fortsetzung der von der Goldenen Regel repräsentierten Ethik auffasst (vgl. LG, 53). Ricœur erkennt nämlich den »Geist« der Goldenen Regel sowohl in den abstrakten Grundsätzen des Rechtssystems (wie: gleiches Gehör gewähren, gleiche Fälle gleich behandeln) wieder als auch in den Rawls'schen Gerechtigkeitsprinzipien. Dies mag für Rawls' ersten Grundsatz weniger erstaunen als für das Differenzprinzip, das ja eine höhere Berücksichtigung der Schlechtestgestellten gegenüber dem Durchschnitts- oder Mediannutzen fordert und damit gerade von einem schlichten Gleichheitsgrundsatz abbrückt. Ricœur sieht hier dennoch die »Entsprechungslogik« am Werk, da es auch beim Differenzprinzip um eine »quasi-algebraische« Verhältnisbestimmung zwischen Anteilen gehe, nämlich um das Austarieren von Gesellschaftspositionen im Verhältnis zur ökonomisch-sozialen Gesamtleistungsfähigkeit (vgl. ebd.). Verwirft das Gebot der Feindesliebe, das die Feldrede aufstellt, also auch die moderne Gerechtigkeitstheorie, weil sie in den Bahnen einer »Entsprechungslogik« funktioniert (vgl. LG, 55)?

4.3 Die dialektische Interpretation der Liebe durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Liebe

Nun könnte man sich mit der Unvereinbarkeit zwischen Überfülle-Logik und Entsprechungslogik zufriedengeben, solange beide Logiken unterschiedlichen Geltungsbereichen zugewiesen werden. Die hymnisch besungene Liebe und die von ihr repräsentierte Überfülle (samt der Feindesliebe) würden etwa in den vorgestellten Welten von Literatur, Religion und Imagination gelten, während die Entsprechungslogik, die mit der Goldenen Regel von *Handlungserfahrung* zeugt, für die gesellschaftliche Realität mit ihren Handlungs- und Entscheidungsnotwendigkeiten und der Sorge um den sozialen Zusammenhalt gelten würde. Freilich ist das nicht Ricœurs Lösung, da er ja beide Logiken als auf Handlung ausgerichtet betrachtet. Damit geht er in diesem Schritt seiner Argumentation einen Schritt weiter als am Anfang, als er den Sinn des Liebesgebots als Erwiderung

rungsaufforderung gedeutet hatte: »Liebe mich!« und dies als eine Gefühlserwiderung oder als Bitte um eine bestimmte Beziehungsqualität gedeutet werden konnte. Das Gebot der Feindesliebe ist insofern ein »praktischer« Ausläufer des Liebesgebots, als nun explizit ein Tun gefordert wird. Ricœurs »dialektische« Auflösung des Widerspruchs zwischen Liebe und Gerechtigkeit ist folglich nicht, die beiden Logiken unterschiedlichen Geltungsbereichen (literarische oder reale Welt) zuzuweisen, sondern zwischen ihren Bezugsweisen auf Praxis zu unterscheiden. Das Liebesgebot bezieht sich nämlich nicht direkt auf Handlungen, sondern auf die Goldene Regel bzw. auf die in ihr enthaltene Entsprechungslogik, und »reinterpretiert sie im Sinne der Großzügigkeit« (LG, 55). Ricœur fährt fort, dass dies nicht nur ein »möglicher«, sondern ein »notwendiger Weg« zur Praxis für ein Gebot sei, das wegen seines supra-ethischen Charakters sonst »nur um den Preis paradoxer und extremer Verhaltensweisen in die ethische Sphäre« vordringen könnte (LG, 55). Die »extremen und paradoxen« Handlungsweisen sind das, was die biblische Feldrede fordert, nämlich die Feinde zu lieben, nicht bloß das Hemd, sondern auch den Mantel zu überlassen, die andere Wange hinzuhalten, usw. (vgl. Lk 6,27–30). Hier ist es also zunächst die Gerechtigkeitsregel, die das Liebesgebot bremst, den Überschwang der Überfülle-Logik unmittelbar in Handlung umzusetzen. Würde dies anstelle der Gerechtigkeitsregel seinerseits zur Regel, so scheint Ricœur zu meinen, könnte der Gewalt keine Grenze mehr gesetzt werden: »Wenn die Übermoral nicht zur Unmoral, sprich zur Feigheit werden soll, dann muss sie dem Grundsatz der Moralität genügen, wie er in der Goldenen Regel verfasst und in der Forderung nach Gerechtigkeit formalisiert ist« (LG, 57). Er greift damit einen zentralen Gedanken der »Kleinen Ethik« in *Das Selbst als ein Anderer* auf: Weil es die Gewalt gibt, ist die Moral notwendig (vgl. SaA, 264). Wie Ricœur dort schreibt, liegt der Anlass zur Hinwendung zur Gewalt in der Macht, die ein Wille über einen anderen ausübt. Gewalt ist zu unterscheiden von der »ursprünglichen Asymmetrie«, die jeder Interaktion insofern innewohnt, als das Handeln des einen den Anderen zum Rezipienten dieses Handelns und damit zum »Erleidenden« macht (vgl. SaA, 266 f.). Das Verderbliche der »Macht-über« Andere in Gewaltverhältnissen besteht in der Verminderung bzw. Zerstörung des Tun-Könnens der Anderen, das wiederum unterschiedliche Grade annehmen kann, von der Manipulation über

die Demütigung bis zur physischen Vernichtung. Auch das Tun der Liebe, so ist Ricœur zu verstehen, ist nicht gefeit davor, Macht über den Anderen auszuüben, und muss daher der kritischen Prüfung der Moral unterzogen werden, wie sie die Goldene Regel als Gegenseitigkeitsprobe und der kategorische Imperativ als Universalisierungsprobe ausformulieren. Anders gesagt, muss auch die Liebe die dem Anderen geschuldete unbedingte Achtung widerspiegeln (vgl. SaA, 267–270). Gerade weil die Überfülle-Logik der Liebe »maßlos« ist, muss ihr Tun an der Personwürde des Anderen gemessen werden; die Motivation »aus Liebe« ist angesichts der immer möglichen Gewaltverhältnisse zwischen Menschen keine hinreichende Handlungslegitimation. Dies gilt, dies muss gegenüber Ricœurs knappen Formulierungen in *Liebe und Gerechtigkeit* betont werden,³⁶ nicht nur für die Institutionenstruktur einer Gesellschaft, sondern auch für das intersubjektive Handeln zwischen einzelnen Personen (vgl. LG, 57).

Nach der »notwendigen« kritischen Interpretation des Liebesgebots durch die Forderungen der Gerechtigkeit wendet Ricœur sich der anderen Seite der Dialektik zu, der kritischen Interpretation der Gerechtigkeit durch die Liebe. Die Problematik, die Ricœur auf Seiten der Entsprechungslogik sieht, die die Goldene Regel repräsentiert, besteht in einer »perversen Interpretation«, die sich in die Gegenseitigkeit einschleichen kann, nämlich einer Art berechnendem

36 Ricœur stellt hier (LG, 57) das Handeln von Franz von Assisi, Gandhi und Martin Luther King in die Linie der extremen »Forderungen« der Feldrede wie »Wer dich auf eine Wange schlägt, dem halte auch die andere hin« (LK 6,29) und deutet damit ihr Handeln als exzeptionell und von der Überfülle-Logik des Liebesgebots getragen. Er fügt hinzu, dies (gemeint ist wohl der sich selbst ausliefernde Gewaltverzicht und das Hintersichlassen einer Entsprechungslogik) könne nicht als Grundlage für Strafgesetze oder gesellschaftliche Rollen- und Lastenzuteilung gelten. Damit scheint er besonders Gandhis und M. L. Kings Handeln zu einseitig als Ausnahme- und Symbolhandeln zu deuten, aber den Charakter als öffentliches Handeln zu unterschätzen, dem es um Gerechtigkeit gerade im institutionalisierten Sinne politischer und allgemeiner Bürgerrechte geht. Beide sind gewiss religiös motivierte Akteure gewesen, die von einer Überfülle-Logik angetrieben waren, aber gleichzeitig auch politisch kluge und im Rechtsdiskurs gewandte Akteure, so dass es schwerfällt, sie so eindeutig auf Seiten der Überfülle-Logik zu platzieren, wie Ricœur es tut. Sind sie nicht eher Beispiele für eine bereits erfolgte Vermittlung von Liebe und Gerechtigkeit, aus der tatsächlich – das ist ein für Ricœur ebenfalls wichtiger Aspekt – etwas *Neues* hervorging?

Denken. »Ohne das Korrektiv des Liebesgebotes«, schreibt Ricœur, würde die Goldene Regel »ständig in die Richtung eines Nützlichkeitsgrundsatzes gedrängt, dessen Kurzform ›do ut des‹ hieße, ich gebe, damit du gibst« (LG, 59, Übersetzung modifiziert; CM). Die ethische Herausforderung, mit der Ricœur rechnet, liegt erneut in der Praxis des mittels der Goldenen Regel gerechtfertigten Tuns, das sich gewissermaßen in einer Art »Verbürgerlichung« der Moral in einen bloßen Anschein wechselseitiger Berücksichtigung verkehrt, hinter der sich jedoch eigennützige Berechnung verbirgt. Liegt beim Liebes-Tun die Versuchung im supra-ethischen Anspruch, der zu leicht als Dispens von moralischer Regeltreue aufgefasst werden kann, so ist es hier, auf der Seite der moralischen Gegenseitigkeitsregel, die Gefahr der ethischen Mimikry, hinter der letztlich ein ähnlicher Selbstdispens liegt. Sie bedient sich nun einer korrumpierten Gegenseitigkeitslegitimation, in der beim Anderen immer schon das Übertreten der Regel angenommen wird und das Selbst sich zum bloßen Reagieren gezwungen sieht, entsprechend den utilitären Maximen »die anderen tun es ja auch« oder »jeder muss sehen, wo er bleibt«. Ricœur geht auch hier nicht darauf ein, wieso mit einer solchen »Perversion« des moralischen Sinns der Entsprechungslogik zu rechnen ist, sondern scheint solche Erfahrungen vorauszusetzen.³⁷ Das Gegenmittel gegen die selbstbezogen-utilitäre Umdeutung der Goldenen Regel erkennt Ricœur im Grundsatz »Gib, weil dir ja gegeben wurde«, mit dem die Liebeslogik erfahrener Überfülle sich gewissermaßen der eigennützigen Unterwanderung des Sittlichen entgegenstellt. Die Goldene Regel bzw. die ihr innewohnende Entsprechungslogik versteht sich folglich nicht von selbst, sondern ist offen für unterschiedliche Auslegungen im konkreten Tun. Ricœur zufolge muss diese Auslegung vom supra-ethischen »Gebot« der Liebe animiert sein, um beim sittlichen Sinn der Gegenseitigkeit zu bleiben und nicht in die Eigennützigkeit abzudriften (vgl. LG, 59).

Die Gefahr der »pervertierten« Interpretation der Entsprechungslogik lokalisiert Ricœur jedoch nicht nur im Bereich der Goldenen Regel, die sich vorrangig auf anschauliche persönliche Interaktionskontexte bezieht, sondern auch im Bereich der Grundsätze der Ge-

37 Vgl. aber SaA, 259–264, wo Ricœur sich mit der »Affizierung« durch das Böse im Herzen der Autonomie entlang von Kants Überlegungen zum »Hang zum Bösen« befasst.

rechtigkeit, die sich auf gesellschaftliche Institutionen beziehen. Hier ist es die bereits erwähnte Unbestimmtheit, worin der gesellschaftliche Zusammenhang letztlich besteht: im wechselseitigen Desinteresse von Akteuren, die aneinander nur zum Zweck der Realisation der jeweils eigenen Kooperationsziele Interesse haben, oder in einem »echten Gefühl der Zusammenarbeit, das bis zum Eingeständnis reicht, dass man einander Schuldner« sei.³⁸ Die Versuchung auf der Anwendungsebene der Gerechtigkeitstheorie bestünde darin, »die Kooperation dem Wettbewerb unterzuordnen, beziehungsweise schon vom bloßen Gleichgewicht rivalisierender Interessen den Anschein von Kooperation zu erwarten« (LG, 61, Übersetzung modifiziert; CM). Die Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien, so Ricœurs Kritik, garantiert noch nicht ihre gerechte Anwendung auf eine gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern es kommt darauf an, in welchem »Geist« diese Anwendung erfolgt. Als zentrales Beispiel dient der Differenzgrundsatz von Rawls, demzufolge die Ungleichverteilung von Wohlstand in der Gesellschaft dann gerechtfertigt ist, wenn dadurch die Position der am schlechtesten Gestellten vergleichsweise am besten ist. Für Ricœur wie für Rawls zeichnet es diesen Grundsatz in ethischer Hinsicht aus, dass die ärmsten, sozial schlecht gestellten Gesellschaftspositionen nicht zugunsten von Wohlstandsvorteilen der anderen, besser gestellten verrechnet werden und etwa ein höheres Gesamtwohlstandsniveau trotz ihrer größeren Benachteiligung gerechtfertigt würde. Diese Gegenposition zu einer utilitaristischen Konzeption ist einer der Punkte, der Rawls' Gerechtigkeitstheorie in eine kantische Traditionslinie stellt. Ricœur hakt aber bei der Begründungsfigur ein, die mit den Gerechtigkeitsprinzipien im Rawls'schen Urzustand verbunden ist, nämlich

38 »[...] un sentiment véritable de coopération allant jusqu'à l'aveu d'être mutuellement débiteurs« (LG, 60, Übersetzung modifiziert; CM). Das Motiv wechselseitigen Verschuldetseins, das an der Wurzel des Zusammenlebens liege, streift Ricœur in unserem Zusammenhang nur kurz, führt es jedoch nicht weiter aus. Er scheint damit anzudeuten, dass dem Zusammenleben-Wollen unserer aktuellen Sozialität ein Zusammenleben-Wollen vorausliegt, das sich in Geschichte und Erinnerung einschreibt. Die Thematik hat er ausgearbeitet in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, Paderborn 2004, sowie in *Wege der Anerkennung*. Vgl. A. Loute, *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur*, in: L. van Eynde, R. Gély (éd.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Brüssel 2010, online unter: doi:10.4000/books.pusl.1220.

dem Maximierungsgrundsatz. Rawls zufolge ist es unter den Bedingungen des Schleiers des Nichtwissens, der eine Wahl unter bestimmten Ungewissheitsbedingungen definiert, für die Wählenden vernünftig, solche Gerechtigkeitsprinzipien zu wählen, die die soziale Minimumsposition maximieren. Für Ricœur ist es diese Maximierungsentscheidung, die die Unbestimmtheit des sozialen Zusammenhaltsgrunds wiederholt und die das Risiko für eine eigennutzenorientierte Einstellung zu Gerechtigkeitsfragen birgt. Die »antisakrifizielle« Stoßrichtung, die Ricœur am Differenzgrundsatz ausmacht – eben, dass niemand sozial zugunsten anderer »geopfert« werden darf –, kann ihm zufolge schwerlich auf der Basis eines »wechselseitigen Desinteresses« gegründet sein bzw. darauf einen stabilen Stand haben (vgl. LG, 61 f.).³⁹ Was Rawls' zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz vor dem »Rückfall in verdeckten Utilitarismus« bewahre, sei nicht die Rationalität im Horizont eines wechselseitigen Desinteresses, sondern vielmehr die »heimliche Verwandtschaft mit dem Liebesgebot« (LG, 63). Das Liebesgebot sei nämlich »gegen den Viktimisierungsprozess gerichtet, den der Utilitarismus gerade dadurch rechtfertigt, dass er bloß die Maximierung des Durchschnittsvorteils der größten Zahl vorschlägt und dabei das Opfern der Minderheit in Kauf nimmt, einer Minderheit, der diese düstere Konsequenz des Utilitarismus verborgen bleiben muss« (LG, 63, Übersetzung modifiziert; CM). Für Ricœur liegt die argumentative Haupttraglast von Rawls' Begründungsgang daher nicht im Urwahlszenario mit dem Maximierungsgrundsatz, sondern in Rawls' Konzeption des Überlegungsgleichgewichts zwischen Gerechtigkeitstheorie und wohlüberlegten Überzeugungen.⁴⁰ In ihm komme die »heimliche Verwandtschaft« zwischen Liebesgebot und dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz zum Tragen (vgl. LG, 63). Die zweite Seite der dialektischen Vermittlung zwischen Liebe und Gerechtigkeit besteht für Ricœur darin, dass das supra-ethische Liebesgebot einen Deutungshorizont für die Gerechtigkeitstheorie bereitstellt, so dass gewissermaßen ein

39 Der Ausdruck »antisakrifiziell« fällt nicht hier, sondern in SaA, 284.

40 Im Hintergrund steht Ricœurs Auseinandersetzung mit Rawls' Gerechtigkeitstheorie, die er ausführlich in *Das Selbst als ein Anderer* (SaA, 278–286, 304–308) sowie in verschiedenen Aufsätzen führt (vgl. LI, 196–230; LJ, 71–120). Dort taucht das Liebesgebot allerdings nicht auf, seine Rolle scheint der Gerechtigkeitssinn zu übernehmen.

zuvorkommender Anerkennungsimpuls sich im Gerechtigkeitsdenken auswirkt, das Ideal der Anerkennung der Personwürde eines jeden in Erinnerung hält und somit das Gerechtigkeitsdenken vor dem Ableiten in Nützlichkeitsabwägungen bewahrt, die die Unverrechenbarkeit der Personen in Frage stellen könnten. Ricœur stellt hier sehr knapp die Verbindung zu Kierkegaards »teleologischer Suspendierung« des Ethischen her und deutet die Spannung zwischen Liebesgebot und Gerechtigkeitsregel als »Desorientieren ohne zu reorientieren« (LG, 65). Eine Reorientierung des Ethischen erfolgt erst, so Ricœur, nach der supramoralischen Suspendierung durch das Liebesgebot, wenn die Forderung nach Gerechtigkeit wiederaufgenommen und wiedereingesetzt wird, jedoch »entgegen ihrer utilitären Neigung«.⁴¹ Das Liebesgebot fungiert als eine Art »Unterbrechung«, die einen korrigierten Neueinsatz des Gerechtigkeitsdenkens nötig macht. Ricœurs Hinweis auf das Überlegungsgleichgewicht lokalisiert diese dialektische Vermittlung freilich nicht auf der Anwendungs-, sondern auf der Theorieebene, nämlich im Zusammenhang mit der Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien. Rawls setzt das Überlegungsgleichgewicht ja dazu ein, die exakten Umstände der Ursituation zu bestimmen, sodass darin eine faire Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien erfolgen kann. Auf der Anwendungsebene, also dort, wo Gerechtigkeitsprinzipien bei der rechtlichen und politischen Gestaltung konkreter Institutionen »praktisch« werden (vgl. LG, 67), wäre eigens zu zeigen, wie das Liebesgebot als desorientierende und reorientierende Unterbrechung wirksam werden könnte. Möglicherweise denkt Ricœur hier an die Überzeugungen, die Bürgerinnen und Bürger in öffentlichen Diskursen vorbringen und womit umfassendere, in biographischen Erfahrungen wie im kollektiven Gedächtnis bewahrte Sinn- und Werthaltungen mit allgemeinen Vernunftargumenten diskursiv zusammengebracht werden (vgl. SaA, 311–317). Hier äußert sich Ricœur nicht dazu, wie

41 LG, 65, Übersetzung modifiziert. Ricœur spielt auf Kierkegaards *Furcht und Zittern* (S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke* 4, hg. von E. Hirsch, Gütersloh 1980) an, wo dieser – ausgehend von Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn Isaak zu opfern (Gen 22,1–19) – über Religion und Moral reflektiert. Was Ricœur hier zu interessieren scheint, ist das Verhältnis von Allgemeinem und Individuellem, wobei das gesellschaftlich Nützliche als Allgemeines auftritt; vgl. H. Schulz, *Der grausame Gott. Kierkegaards »Furcht und Zittern« und das Dilemma der Divine Command-Ethics*, in: *Essener Unikate* 21 (2003), 72–81.

er sich diese dialektische Vermittlung diskursiv vorstellt, sondern nur hinsichtlich des von ihm erwarteten bzw. erhofften Effekts: »die beharrliche, schrittweise Einführung eines zusätzlichen Grades von Mitgefühl und Großzügigkeit in allen unseren Gesetzesbüchern – Strafgesetz und Sozialgesetz« (LG, 67, Übersetzung modifiziert; CM). Diese »schwierige und unendliche Aufgabe« besteht folglich darin, die ihrem Wesen nach allgemeinen Regelungen, die gesellschaftliche Institutionen definieren, immer weiter zu entwickeln, so dass sie immer besser der Einzigartigkeit von Personen und Situationen gerecht werden, also – dem Ideal nach – niemanden einer Vorschrift in einer Weise unterwerfen, die gewalthaft und verletzend ist. Man könnte Ricœur so verstehen: Das Liebesgebot hält die Frage offen, ob eine im politischen Prozess gefundene gerechte Regelung wirklich »gerecht genug« ist, und treibt somit das Gerechtigkeitsdenken unter dem Überfülle-Ideal voran, das in der Idee der unbedingten Würde der Person steckt.

5. Ergebnis

Ricœurs Dialektik hat zum einen die Unterschiede zwischen Liebe und Gerechtigkeit in ethischer Hinsicht herausgearbeitet: So wie die Sprachformen von Liebe und Gerechtigkeit differieren – hier poetisches Besingen der Liebe, dort begrifflich-regelförmiges Ausarbeiten von Gerechtigkeit –, so verschiedenartig ist auch das, was die beiden fordern: Die Liebe verlangt nach Erwidern in der Liebe, die Gerechtigkeit gebietet dem Unrecht Einhalt und fordert komplexe Gleichheit in Interaktions- und Institutionsarrangements. Auch wenn beiden die Idee der Gleichheit eingeschrieben zu sein scheint, zeichnet sich die Liebe eher durch die Maßlosigkeit aus, mit der poetische Sprache die Liebe hymnisch preist. Die Maßlosigkeit der Liebe grenzt im Gebot der Feindesliebe am sichtbarsten an den Bereich des Ethischen. Hier scheint sich die Maßlosigkeit der Liebe in die Entsprechungsverhältnisse der Gerechtigkeit einzulassen, jedoch kritisch: Gleiches gerade nicht gleich zu behandeln, sondern die Entsprechungslogik von Ethik und Recht radikal in Frage zu stellen. Ricœurs »Lösung« dieser Spannung besteht in einem fruchtbaren Verhältnis wechselseitiger Kritik, wobei beide Richtungen der Kritik jeweils konkretes Handeln – sei es der Liebe oder der Gerechtigkeit

– reorientieren und so ethische Verletzungen vermeiden helfen sollen. In einer für Ricœur, der nicht auf die »Aufhebung« grundlegender Spannungen vertraut, typischen Manier besteht die »Lösung« in »praktischen Vermittlungen«, die stets »vorläufig und fragil« (LG, 7) bleiben. Bevor im letzten Abschnitt dieses *close reading* überlegt wird, welche Liebe Ricœur eigentlich vor Augen hat, sind hier noch zwei andere Überlegungen angebracht. Wie muss man sich, erstens, die dialektische Vermittlung vorstellen, an die Ricœur denkt – wo findet sie statt und was bedeutet sie in ethischen Begriffen? Und wie verhält sich, zweitens, seine Verhältnisbestimmung von Liebe und Gerechtigkeit zur »Kleinen Ethik« in *Das Selbst als ein Anderer*?

Die erste Frage – wo die Vermittlung zwischen Liebe und Gerechtigkeit stattfindet – geht von der Beobachtung aus, dass Ricœur Begriffe und ihre Logiken miteinander konfrontiert, aber kaum darauf eingeht, in wessen Denken und Fühlen diese Widersprüche auftreten und wo die »Lösung« erzielt wird. Hat Ricœur ein ethisches Selbst vor Augen, das mit sich zu Rate geht, dessen moralische Einstellung von seinen Gefühlen desorientiert wird und dem anschließend eine ethische Reorientierung gelingt? Denkt Ricœur sich diese Spannung intersubjektiv, zwischen Selbst und Anderen? Oder handelt es sich um einen kulturellen Lernprozess, in dem Gesellschaften kollektive moralische Einsichten erwerben, in denen theoretische Einsichten, moralische Erfahrungen und kulturell-sprachliche Innovationen zusammenwirken? Diese Frage ist ausgehend von dem kurzen Vortragstext nicht leicht zu beantworten. Die Tatsache, dass Ricœur ziemlich abstrakt »Liebe« und »Gerechtigkeit« sowie die Logiken der »Überfülle« und der »Entsprechung« aufeinanderprallen lässt, kann jedoch als Anzeichen gewertet werden, dass Ricœur eine grundlegende Spannung ausmacht, die sich in allen drei Gliedern – im Selbst, im Ich-Du-Verhältnis und im institutionellen Verhältnis zu vielen Anderen – entfaltet. Der Widerspruch zwischen unterschiedlichen Handlungsmotiven kann schließlich ebenso im Inneren des ethischen Selbst empfunden werden, wenn etwa Zuneigung und Fairness gegeneinander abgewogen werden müssen, wie er auch zwischenmenschlich oder in öffentlichen Auseinandersetzungen vertraut ist. Ebenso kann die Spannung unterschiedlichen Traditionen zugewiesen werden, in denen Menschen sich situieren, etwa einem religiösen oder humanistischen Ethos, das intensiv von Menschenliebe, Solidarität oder globaler Verbundenheit motiviert

ist, gegenüber einer rechtebasierten oder Pflichtethik, die stärker von den Grenzen her denkt, die dem Handeln aus allgemein-vernünftigen Gründen gesetzt werden müssen. Also eine Spannung zwischen einer emphatischen Ethik, die sich aus der Ansehung der Bedürfnisse und des Leidens der Anderen speist, und einer rationalen Ethik, die der spontanen Emphase-Ethik Regeln entgegenhält, aber sich von ihr auch immer wieder als »herzlos« herausfordern lassen muss? Ricœur arbeitet eher die emblematischen Charakteristiken einer Spannung heraus, die im ethischen Selbst, aber auch in den Diskursen moderner Gesellschaften gewissermaßen immer schon abgelaufen, aber dennoch niemals beendet ist. Wir sind ja niemals im Zustand des unbeschwerten Liebens (was es als Ideal nur attraktiver macht), sondern stehen als ethisches Selbst immer schon im Horizont von Verletzungserfahrungen und in der Erwartung potenzieller Verletzungen. Ricœur betont mit Levinas, dass die Asymmetrie der Handlungssituation, bei der dem Tun des Einen das passive Erleiden des Anderen entspricht, von der Initiative des Anderen überlagert wird, der die Souveränität des strebend-handelnden Selbst durchbricht und es in die Verantwortungsposition stellt (vgl. SaA, 229–233). Ethische Gefühle enthalten daher sowohl die Wahrnehmung der Stellung als handelndes Selbst (in Bezug auf sich selbst und seine Welt) als auch die Beanspruchung durch den Anderen. Wie Ricœur an der Fürsorge erläutert, besteht eine Verbindung zwischen der »ethischen Ausrichtung« und der »affektiven Fleischlichkeit der Gefühle«: »Das Leiden des Anderen – genauso wie die moralische Aufforderung, die von ihm ausgeht – löst Gefühle im Selbst aus, die sich spontan auf den anderen zubewegen« (SaA, 233). Die Antwort auf die Frage, was das Durchlaufen der Spannung zwischen den Logiken von Liebe und Gerechtigkeit bis hin zur praktischen »Lösung« im Selbst erbringt, wird man daher in so etwas wie einer gereiften ethischen Haltung, einer moralischen Erfahrungheit und geläuterten Imagination sehen dürfen. Diese Begriffe enthalten gewissermaßen die Spannung bereits in ihrem sprachlichen Ausdruck, ebenso wie das Austarieren, auf die das verantwortliche Selbst immer wieder ausgreift. Freilich ist nicht ähnlich klar zu sehen, wie diese Begriffe, die einer Tugend- oder Haltungsethik entspringen, auf soziale Institutionen übertragbar sind. Können Institutionen in ihre Gestalt – also in das konstitutive Regelwerk – die Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit aufnehmen? Würde

das nicht erfordern, die Spannung zwischen Überfülle-Logik und Entsprechungselogik selbst in eine Regel zu bringen?

Ricœur deutet diese Problematik am Ende an, wenn er von der »schrittweisen Einführung« von Mitgefühl und Großzügigkeit in das Rechtswesen spricht. Man kann sicherlich auch an Prozeduren wie Härtefallkommissionen, Begnadigungen und Ausnahmegenehmigungen denken.⁴² Aber sind dies nicht »unmögliche«, weil unendliche Vorgänge, weil sie regelförmige Prozeduren einrichten, um »Ausnahmen« gerecht zu werden? Fügt dies nicht der Problematik nur eine weitere Komplikationsschleife hinzu? Mit Ricœur könnte man dem Absurditätsverdacht zweierlei entgegenhalten: Zum einen macht es sehr wohl einen Unterschied, ob und inwieweit eine Gesellschaft überhaupt bereit ist, sich auf Einzelfälle einzulassen, die aus Sicht der Humanität (»Liebe«) nicht unter die bestehenden Regeln gebracht werden können. Zum anderen darf nicht übersehen werden, dass Härtefallkommissionen und andere Institutionen über einen Ermessensspielraum verfügen, der von Regeln zwar definiert, aber auch eröffnet wird. Die Regelhaftigkeit soll Willkür verhindern; der Ermessensspielraum soll es ermöglichen, über den Regelwortlaut hinaus das dem Individuum Angemessene zu ermitteln und stellt damit ein institutionelles Zuggehen auf den individuellen Anderen dar. Dies ist freilich darauf angewiesen, dass der Ermessensspielraum von Personen wahrgenommen wird, die über die bereits genannte moralische Erfahrung verfügen. Gerechte Institutionen können insofern nicht ohne ethisch verantwortliche Akteure gedacht werden, die in ihnen handeln und sich – bei aller Regeltreue – nicht bloß als Ausführende objektiver Gesetze verstehen.

Die zweite Thematik betrifft die Frage, wie sich die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit zur Ricœurs Ethik verhält. Die »Kleine Ethik« in *Das Selbst als ein Anderer* stellt das »Streben nach dem guten Leben, mit und für den Anderen, in gerechten Institutionen« in den Mittelpunkt und zeigt, wie sich dieses Streben nach dem Guten unter dem Eindruck von Gewalterfahrungen in Verpflichtung und schließlich bei der Suche nach situationsgerechtem Handeln

42 Oder an zivilgesellschaftliche Praktiken wie das sog. Kirchenasyl, bei dem von Abschiebung bedrohte Menschen in symbolische Schutzräume aufgenommen werden, um an unausgeschöpfte Gerechtigkeitsspielräume im staatlichen Recht zu appellieren.

in praktische Weisheit transformiert. Dabei ist von Gerechtigkeit viel, von Liebe jedoch gar nicht die Rede.⁴³ Dies ist umso erstaunlicher, als viele Motive, die wir an der Disproportion zwischen Liebe und Gerechtigkeit und ihrer dialektischen Vermittlung kennengelernt haben, in Ricœurs Ethikkonzeption zentrale Positionen einnehmen. Spielt Liebe für Ricœurs Ethik nur eine marginale Rolle, oder weist er sie gar nur einer partikularen Ethosgestalt, nämlich der biblischen, zu? Zwei Beobachtungen können hier weiterhelfen. Zum einen nimmt Ricœur auf Liebe in SaA nicht Bezug, jedoch spielt dort der aristotelische Freundschaftsbegriff, mit dem Ricœur die Fürsorge als spontane, wohlwollende Zuwendung zum Anderen erläutert, eine zentrale Rolle. Zum anderen übernimmt der Gerechtigkeitssinn wesentliche Funktionen, die in LG die Liebe innehat.

Gehen wir zunächst von der ersten Beobachtung aus und fragen nach dem Verhältnis zwischen Liebe und Fürsorge. Wie oben dargelegt, unterscheidet Ricœur nicht trennscharf zwischen Eros, Agape und Philia, da sie in der poetischen Sprache der Liebe wechselseitig aufeinander verweisen und so insgesamt ein »Analogiefeld zwischen allen affektiven Sprachformen der Liebe« errichten, »dank dessen diese sich gegenseitig bedeuten können« (LG, 33).⁴⁴ Könnte also das, was er in der »Kleinen Ethik« über die Freundschaft schreibt, ebenso die Liebe meinen, der er dort keinen Platz einräumt? Ricœur führt die Freundschaft im Zusammenhang mit dem Streben nach dem guten Leben ein, das das Streben nach dem Guten für und mit dem Anderen von Anfang an mit umfasst. Mittels des aristotelischen Konzepts von Freundschaft möchte Ricœur zunächst vor allem verständlich machen, dass das strebende Selbst des Anderen bedarf, und zwar nicht, um irgendwelche Strebensziele zu erreichen, sondern, viel grundsätzlicher, um jene Selbstschätzung ausprägen zu können, die überhaupt die Voraussetzung dafür ist, eine Vorstellung des Lebensgelingens für sich entwickeln und deren Verfolgen sich

43 Außer an zwei Stellen, an denen Ricœur kurz die christliche Agape erwähnt (SaA, 227) sowie das »paradoxe Gebot« der Nächstenliebe (SaA, 236, Fußnote 32).

44 In LG spricht Ricœur zwar explizit nur von Eros und Agape, doch dehnt er dies andernorts auf Philia aus: »[...] l'amour se disant entre les humains, et déployant à l'égard les uns des autres tout l'éventail des formes de la dilection, depuis le plan sexuel et érotique jusqu'à celui de la vénération et de la dévotion, cumulant ainsi les nuances de l'eros, de la philia, de l'agapè« (PB, 166).

zutrauen zu können (vgl. SaA, 220–222). Ricœurs Argument ist hier, dass das Selbst an sich selbst nicht seine Erfolge, sondern eher seine Fähigkeiten schätzt, und dass der Andere erforderlich ist, um das Gewissheitsgefühl zu erhalten, dass es über diese Fähigkeiten nicht abstrakt, sondern tatsächlich-wirksam verfügt. Weiter führt er mit Aristoteles aus, dass es ihm um jene Freundschaft geht, in der der Andere um des »Guten willen« geschätzt wird, und dass Freundschaft wesentlich gegenseitig ist. In der Freundschaft macht das Selbst folglich die Erfahrung, geschätzt zu werden »als das, was er ist« (SaA, 223), und dass es dem Freund bei diesem Schätzen um das Gute geht, das er für den Geschätzten erhofft. Gegenseitigkeit und Gutes verbinden sich also in der Freundschaft, wobei die Gegenseitigkeit sich nicht denken lässt »ohne den Bezug zum Guten im Selbst, im Freund, in der Freundschaft, so dass die Reflexivität des Sich-selbst nicht abgeschafft, sondern gewissermaßen durch die Gegenseitigkeit [...] verdoppelt wird« (SaA, 224). Freundschaft ist folglich das Modell für die Implikation des Anderen in das Streben des Selbst, nämlich indem sich das Selbst in der Freundschaft als geliebt erfährt, und zwar gerade darin, dass es auf das Gute ausgerichtet ist und der Freund ihm in der Freundschaft somit die Fähigkeit bestätigt, das Gute zu erstreben. Die Freundschaft ist dabei nicht irgendeine Beziehungsform zwischen Menschen, sondern eine Vortrefflichkeit, also eine Tugend, und so wie Ricœur sie mit Aristoteles zeichnet, schließt sie »Lebensgemeinschaft« und »Intimität« ein (SaA, 223 f.). Diese Charakteristiken – Gegenseitigkeit, Gleichheit, Lebensgemeinschaft, Intimität, Wunsch nach dem Guten für den Anderen – deuten zusammen mit dem »Analogiefeld« der Liebe darauf hin, dass Ricœur hier einen weiten Freundschaftsbegriff gebraucht, der Liebesverhältnisse einschließen würde bzw. Freundschaft als Liebesgestalt deutet. Freundschaft/Liebe verwendet Ricœur im Zusammenhang des ethischen Strebens, wie bereits erwähnt, als Modell für »Fürsorge«, die gewissermaßen den Oberbegriff für die Beziehung zum Anderen darstellt, der ins Streben nach dem guten Leben des Selbst involviert ist. Nicht alle Ich-Du-Beziehungen sind ja Liebes- oder Freundschaftsbeziehungen, doch identifiziert Ricœur an der Freundschaft, dass sie – zumindest im Ideal – das Streben nach ausgeglichenen, gleichen Interaktionsverhältnissen umfasst (vgl. SaA, 229). Von diesem Idealmodell her versteht Ricœur Fürsorge als »wohlwollende Spontaneität« (SaA, 231), mittels derer der Andere

im Streben des Selbst enthalten ist – jedenfalls »bevor« Gewalterfahrungen die Notwendigkeit einer Überprüfung dieses Strebens nach dem Guten für den Anderen eindringlich machen. An dieser Stelle bekommen die Goldene Regel sowie als weitestgehend formalisiertes Moralkriterium der kategorische Imperativ die Funktion, das »naive Streben« der Zuträglichkeits- und Legitimitätskritik zu unterziehen (vgl. SaA, 223). Ricoeur ist es jedoch wichtig herauszuarbeiten, dass der Andere bereits auf der Ebene des ethischen Strebens die Züge der Umkehrbarkeit der Rollen, der Unvertretbarkeit, der Ähnlichkeit und der Unersetzlichkeit trägt (vgl. SaA, 234 f.), da bereits die Fürsorge das strebende Suchen nach der Gleichheit und Ausgeglichenheit der Interaktionsverhältnisse »durch die Ungleichheit« hindurch bedeutet (SaA, 234). Damit enthält bereits das ethische Streben eine Wahrnehmung des Anderen als einzigartig und unersetzlich, als anderes Selbst, und stellt damit die wesentliche ethische Grundlage für die deontologische, moralische Forderung nach unbedingtem Respekt und unbedingter Berücksichtigung des Anderen bereit. Genau dies ist es aber, was das Liebesgebot gegenüber der von Ricoeur befürchteten Unbestimmtheit der moralischen Gerechtigkeitstheorie in Erinnerung ruft, die zum utilitaristischen Kalkül neigen und rechtfertigen könnte, die soziale Integration von Schlechtgestellten mit der Wohlstandsmehrung der Mehrheit zu verrechnen (vgl. LG, 61 f.). Es sei die »Poetik der Liebe«, die reorientiert, indem sie desorientiert, und die damit selbst noch das abstrakte Maximin-Theorem davon abhält, als »verdeckte Form eines utilitaristischen Kalküls« zu erscheinen (LG, 61).

Damit kommen wir zum zweiten Teil unserer Beobachtung, nämlich, dass in Ricoeurs ethischen Schriften der Gerechtigkeitssinn diese Funktion anstelle der Liebe übernimmt.⁴⁵ Der Gerechtigkeitssinn hat auf der Ebene des ethischen Strebens nach dem guten Leben die Beziehungen zu den vielen Anderen zum Gegenstand, die nicht als konkrete Andere *vis-à-vis* stehen, sondern die die soziale Welt des strebenden Selbst dadurch gestalten, dass sie in institutioneller Vermittlung gegenwärtig sind. Das Streben nach dem guten Leben enthält daher für Ricoeur ebenfalls in grundlegender Weise ein Streben

45 Vom Gerechtigkeitssinn ist in LG nur an einer einzigen Stelle die Rede, wo zudem ihm (und nicht erst der Gerechtigkeitstheorie) die Neigung zum utilitären Kalkül zugeschrieben wird (LG, 61).

nach gerechten Institutionen. Wie nun die Fürsorge sich auf konkrete Andere wohlwollend-spontan richtet und deren Gutes in ausgeglichenen Interaktionsbeziehungen anstrebt, in denen sich handelndes »Geben« und »Empfangen« einigermassen die Waage halten, strebt der Gerechtigkeitssinn nach Institutionen, die irgendwie »Gleichheit« in den sozialen Zusammenhängen herstellen bzw. ausgestalten. Allerdings ist der Gerechtigkeitssinn teleologisch-inhaltlich weniger deutlich zu bestimmen, da er sich viel eher negativ äußert, nämlich im Entrüstungsschrei, wo Gerechtigkeitserwartungen verletzt werden, die jedoch nur schwer mit einer distinkten positiven Vorstellung zu verbinden sind. Der Ungerechtigkeitssinn ist schärfer und deutlicher als der Gerechtigkeitssinn, schreibt Ricœur, denn »Menschen haben eine deutlichere Vorstellung von dem, was den menschlichen Beziehungen fehlt, als von der rechten Art, sie zu organisieren« (SaA, 241). Dass dies so ist, führt Ricœur mit Arendt darauf zurück, dass die Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens in der »Macht« besteht, die jedoch von Herrschaftsverhältnissen verdeckt und kaum noch verspürt wird. Macht liegt nämlich insofern an der Basis des Politischen, als sie vom Zusammenleben-Wollen der Menschen konstituiert wird, die im gemeinsamen Handeln ihres Zusammen-Könnens gewahr werden. Macht als Zusammen-Können ist damit grundlegender als jede Form politischer Herrschaft, da der Zusammenhalt – das Gemeinwesen – nicht erst durch eine zentrale Koordinationsgewalt hergestellt wird, die es quasi dem vopolitischen Chaos abringen würde, sondern dieser begründend vorausliegt (vgl. SaA, 236–239.). Macht in diesem Sinne ist jedoch nicht nur für gewöhnlich »unsichtbar«, sondern besteht im »Status des Vergessenen« (SaA, 239) – Ricœur scheint sie fast dem Bereich des Mythisch-Unvordenklichen zuzuweisen, in dessen Erzählformen sie bloß noch erinnert wird. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist die ethische Konsequenz, dass der Gerechtigkeitssinn primär eine negative Artikulationsform hat und damit erst am Übergang zwischen Ethik und Moral vernehmbar wird: Die Entrüstung spiegelt den Wunsch nach Gerechtigkeit allein in der Form seiner Frustration wider, aber formuliert deutlicher die Forderung, es müsse anders, nämlich gerecht, zugehen. Der ethische Gerechtigkeitssinn teilt mit der Fürsorge das – hinsichtlich der Institutionen freilich vagere – Ideal der Gleichheit (vgl. SaA, 241 f.). Wegen der Verschiedenheit der Güter, um die es in den abstrakt-institutionellen Verteilungssysteme-

men einer Gesellschaft geht, und aufgrund der zusätzlichen Komplikation, dass mit den Gütern und Rechten gleichzeitig die Anteilhabe und Teilnahme der Bürgerinnen und Bürger am Gemeinwesen zugewiesen wird, muss die Gerechtigkeit multiple Formen differenzierter Gleichheit annehmen, die nur von einer Gerechtigkeitstheorie – für die Ricœur sich eben auf Rawls bezieht – geleistet werden kann.

Der Gerechtigkeitssinn hat für Ricœur nicht nur fundierende, sondern mehr noch eine kritische Funktion, nämlich dann, wenn es zur Anwendung der Gerechtigkeitsprinzipien kommt, die von der Gerechtigkeitstheorie deontologisch begründet wurden. Damit befinden wir uns im dritten Schritt von Ricœurs Ethikkonzeption, bei der Applikation der allgemeinen moralischen Regeln auf konkrete Handlungssituationen in der praktischen Weisheit. Hier nimmt der Gerechtigkeitssinn nun jene Funktion wahr, die Ricœur in seinen Überlegungen zur Liebe dieser zugeschrieben hat. Diese hat, wir erinnern uns, in Gestalt des supra-ethischen Liebesgebots, dessen Überfülle-Logik besonders im Gebot der Feindesliebe zutage trat, das Gerechtigkeitsdenken dort »unterbrochen«, wo es praktisch-entscheidungsleitend werden sollte und, so Ricœur, in der Gefahr steht, die Entsprechungslogik der Gerechtigkeit in der Perspektive wechselseitiger Indifferenz bzw. Desinteressiertheit umzusetzen. Dann könnte es leicht dazu kommen, dass die unverrechenbare Würde jedes einzelnen Menschen dem wechselseitigen Aufrechnen und dem Vorzugsurteil zum Opfer fallen würde. In Ricœurs Ethikkonzeption ist es der Gerechtigkeitssinn, der eine »antisakrifizielle« Perspektive einträgt. Ricœur bringt dies dort auf, wo er Rawls' Anspruch in Frage stellt, die Gerechtigkeitsprinzipien rein prozedural und ohne jegliche Verbindung zu teleologischen Voraussetzungen begründen zu können bzw. zu müssen, um die Überlegenheit seiner deontologischen Gerechtigkeitstheorie gegenüber einer utilitaristischen (und folglich teleologischen) zeigen zu können (vgl. SaA, 284–286; LJ, 71–97; LI, 216–230). Er vertritt die Auffassung, dass Rawls' Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien nicht allein als rationale Vorzugswahl einander indifferent gegenüberstehender Bürger in der Ursituation funktioniert, sondern richtiger als »Formalisierung eines Gerechtigkeitssinns« zu bewerten ist, »der stets vorausgesetzt bleibt« (SaA, 285). Ricœur erkennt die fortlaufende Implikation des Gerechtigkeitssinns in Rawls' Überlegungsgleichgewicht, mit dem dieser die Bedingungen des Urzustands definiert.

Das Überlegungsgleichgewicht stellt nach Rawls ein gedankliches Verfahren dar, bei dem wohlüberlegte Überzeugungen in einen Prozess wechselseitigen Abgleichens, Kritisierens und Fortentwickelns mit theoretischen Gerechtigkeitsüberlegungen eingebracht werden. Auf diese Weise soll sichergestellt werden, dass die Urwahl ihrerseits unter gerechten, d.h. fairen Bedingungen ablaufen kann und dass die darin gewählten Gerechtigkeitsprinzipien auch dann noch anerkannt werden, wenn die Bürger den Urzustand verlassen und ihre tatsächliche Gesellschaftsposition erkennen. In diesen wohlüberlegten Überzeugungen, so Ricoeur, ist jedoch nichts anderes als der Gerechtigkeitsinn präsent und mit ihm ist es der Wunsch nach einem »gleichen« und gerechten Zusammenleben, der dem moralischen Begründungsprozess zugrunde liegt. Wie der Gerechtigkeitsinn die antisakrifizielle Zielsetzung in diesen Prozess eintragen können soll, wenn er doch, wie Ricoeur ausführt, der Sphäre des Vergessenen angehört und inhaltlich wenig trennscharf ist, wird dann verständlich, wenn die oben skizzierte Verbindung zwischen Fürsorge und Gerechtigkeitsinn plausibel erscheint. Der Gerechtigkeitsinn transportiert dann – vage und implizit, aber sensibel gegen Verletzungen – die wohlwollende Spontaneität der Fürsorge mit und teilt die Wahrnehmung des Anderen als unersetzlich, unvertretbar und ähnlich, selbst in der institutionellen Vermittlung. Die Fürsorge, unter die wir Freundschaft und Liebe eingeordnet haben, ist dann der ethische Sinn im Gerechtigkeitsinn, der sich im Bereich der Moral gegen ein rational erscheinendes Verrechnen der Einen mit den Anderen auflehnt und praktisch-weisheitlich den Respekt vor der Würde jedes Einzelnen auch in den sozialen und politischen Verhältnissen einfordert.

Auch wenn diese Lösung vertretbar erscheint und Liebe, Fürsorge und Gerechtigkeitsinn bei Ricoeur in der skizzierten Weise aufeinander bezogen werden können, muss doch auf Unterschiede hingewiesen werden, die zwischen Ricoeurs Konzeption in *Liebe und Gerechtigkeit* (und weiteren bibelbezogenen Texten) und in *Das Selbst als ein Anderer* (und weiteren ethischen Texten) bestehen. Sie betreffen gewissermaßen den Modus der Vermittlung zwischen ethischem Streben bzw. supra-ethischer Sprache auf der einen und Gerechtigkeitsmoral auf der anderen Seite. Indem Ricoeur das Liebesgebot als supra-ethisches Gebot definiert, verortet er es nicht nur außerhalb der Moral (es ist kein moralischer Imperativ), sondern auch außer-

halb des ethischen Strebens (es ist mit dem Symbolsystem einer Ökonomie der Gabe verbunden). Damit ist der Vermittlungsmodus zur Gerechtigkeit zunächst der Modus der Disproportion, ja des Dissenses, insofern das Gebot der Feindesliebe dem moralischen Anliegen, entlang der Entsprechungslogik einen Ausgleich zu finden, gänzlich zu widersprechen scheint. Erst nach der Desorientierung, die die Liebe bewirkt, und nach einem »Neueinsetzen« der moralischen Überlegung wirkt sich der ethische Impuls aus, den das Liebesgebot setzt. Ricœur scheint sich diese Wirkung vor allem im Bereich der ethischen Imagination zu denken, den die Liebessprache erweitert und womit sie eine ethische Innovation in Gang setzt (vgl. PB, 181). Demgegenüber ist der Vermittlungsmodus des Gerechtigkeitssinns eher der einer hermeneutischen Entfaltung: In den Perplexitäten der moralischen Begründung und Applikation greifen die Beteiligten auf das zurück, »worum es ihnen eigentlich geht«, auf den ethischen Sinn, den sie mit Gerechtigkeitsinstitutionen verbinden, auf ihre »Intuitionen« und auf ihre moralischen Erfahrungen, die sich in Überzeugungen niedergeschlagen haben, die ihnen etwas bedeuten und »die sie ausmachen«. Denn da der Gerechtigkeitssinn »stets vorausgesetzt« bleibt und in der Gerechtigkeitstheorie »bestenfalls« formalisiert wird (SaA, 285), ist er der Ethik insgesamt inhärent und kann nicht (und muss nicht) gewissermaßen von außen auf sie treffen. Ricœur sieht den Ort des Gerechtigkeitssinns daher vor allem auch im öffentlichen Diskurs, wo die Streitfragen hinsichtlich der politischen Gestaltung des Gemeinwesens auf unterschiedlichen sachlichen Ebenen ausgetragen werden (vgl. SaA, 346–351). Dieser öffentliche Diskurs, für den Ricœur die Diskursethik von Habermas und Apel aufnimmt, ist einerseits als praktische Realisierung des kritischen Universalitätsanspruchs zu würdigen, andererseits muss er als Vermittlung zwischen diesem Universalitätsanspruch und der Kontextualität und Geschichtlichkeit konkreter Gesellschaften wahrgenommen werden. Die Überzeugungen der Bürger, die sie in den Diskurs einbringen und dort der kritischen argumentativen Auseinandersetzung aussetzen, bringt Ricœur mit seiner Interpretation der Rawls'schen wohlüberlegten Überzeugungen zusammen. Es sind die »Lebensangelegenheiten«, um die es den Bürgern geht, freilich nicht auf der Ebene naiver Wünsche oder selbstbezogener Interessen, sondern in Gestalt von Überzeugungen, also jenen Gerechtigkeitseinstellungen, die individuell-biographisch

wie auch gesellschaftlich-kulturell als bewährt und wohlerwogen gelten können. Der Gerechtigkeitssinn ist hier also in einer Form gegenwärtig, in der er die drei Stufen der Ricœur'schen Ethik bereits durchlaufen hat – vom Wunsch nach einem guten Leben mit Anderen in gerechten Institutionen über die kritisch-moralische Ausarbeitung unter dem kategorischen Imperativ bis hin zur konkreten Erprobung in sozialen und politischen Lebens- und Kooperationsverhältnissen (vgl. SaA, 348 f.). Blickt man von dieser Rolle des Gerechtigkeitssinns erneut zurück auf die Liebe, zeigt sich das Verhältnis der beiden nochmals in einem anderen Licht. Die beiden Vermittlungsmodi schließen sich offenkundig ja nicht aus. Nun scheint die Liebe jedoch eher die Frage zu betreffen, die Ricœur nicht direkt angeht, nämlich, wie sich der Gerechtigkeitssinn eigentlich bildet. Ricœur untersucht ihn ja phänomenologisch hinsichtlich der Gegebenheits- oder Erscheinungsweisen vom Selbst, dem Anderen und den Anderen, sowie reflexiv bzw. ethisch hinsichtlich der Modi der Reflexivität des handelnden und verantwortlichen Selbst, das sich selbst in Selbstschätzung und Selbstachtung gewahr wird. Doch ebenso wie ein Selbst sich in seiner konkreten Lebensgeschichte erzählt und seine Lebenswünsche und Verpflichtungserfahrungen in konkret-geschichtlichen Kontexten ausprägt und annimmt, so ist der Gerechtigkeitssinn nicht als unveränderliche, universale psychische Struktur gegeben, sondern in historisch-kulturelle Symbolsysteme eingebettet. Geht man also der Frage nach, wie im Gerechtigkeitssinn welche Sensibilitäten für Verletzungen empfunden werden und welche Gestalten von Gleichheit erwünscht werden, wird deutlich, dass Ricœur sich der Liebe, dem Liebesgebot und der Feindesliebe als Gestalten eines historisch-kulturellen Ethos zuwendet. Sie stehen im Zusammenhang eines biblisch-religiösen Symbolsystems, das weit über Ethik hinausgeht, indem es ein Selbst- und Weltverständnis entlang einer »Ökonomie der Gabe« entfaltet. Der Gerechtigkeitssinn prägt sich dann nicht im Selbst aus als ein allgemeiner Wunsch nach gleichen und gerechten Beziehungen und Institutionen, sondern als ein symbolisch gesättigter und imaginativ vielfältig unterlegter Wunsch, der von Idealen bewegt und angetrieben wird, die sich deshalb nicht auf einen Begriff bringen lassen – sondern ein Reservoir vielfältigen Sinnpotenzials bereitstellen –, weil sie nicht der Begriffssprache, sondern einer poetischen und symbolischen Sprache angehören. So sind Ricœurs knappe Formulierungen zu

verstehen, dass nicht nur die deontologische Ausrichtung, sondern auch die historische Dimension des Gerechtigkeitssinns nicht einfach intuitiv gegeben sind, sondern sich einer langen »Bildung« verdanken, die aus (in unserem europäischen Kontext) jüdisch-christlichen und griechisch-römischen Traditionslinien hervorgegangen sind (vgl. LJ, 96; PB, 173). Der letzte Grund, warum Ricœur in seiner Ethikkonzeption nicht auf Liebe eingeht, liegt dann darin, dass er in *Das Selbst als ein Anderer* eine allgemeine Theorie des sprechenden, handelnden, sich erzählenden und verantwortlichen Selbst ausgearbeitet hat, während er die Liebe als Paradigma eines historisch-konkreten Ethos, nämlich des biblisch-christlichen Ethos, untersucht und in *Liebe und Gerechtigkeit* und weiteren biblisch grundierten Schriften ausgearbeitet hat, wie sich dieses Liebesethos zu seiner Ethikkonzeption ins Verhältnis setzen lässt.

