

Was zeigt der Verdacht?

Paul Ricœurs Relecture der Religionskritik

Jürgen Werbick

Was ist wirklich *dahinter*: hinter religiösen Praktiken und Lehren, deren Text-Oberfläche oder Handlungs-Vordergrund nicht in die Gegenwart passen und jeder Rationalität entbehren? Was steckt dahinter, wenn Menschen an solchen Praktiken und Lehren festhalten und sich nicht aufklären lassen wollen von den so vernünftigen Argumenten, die die religiösen Optionen längst als weit unter dem Niveau gegenwärtiger vernünftiger Selbstverständigung erwiesen haben?

I.

Entlarvung

In den einflussreichen religionskritischen Konzepten des 19. und 20. Jahrhunderts spricht die Ungeduld mit. Immer noch muss man sich mit der Religion aufhalten, obwohl sich längst herausgestellt hat, dass sie intellektuell nicht satisfaktionsfähig ist. *Ludwig Feuerbach* hatte doch hinlänglich nachgewiesen, was die Religion *eigentlich* ist, hatte die Wahrheit der religiösen Grundbegriffe klar und eindeutig identifiziert. Er hatte dem Christentum – für alle sichtbar – die Maske heruntergerissen und es endgültig entlarvt. Man müsste nur hinschauen, was da zum Vorschein kam. Ungeduld mindestens, auch intellektuelle Empörung ist im Spiel, wenn *Karl Marx* Ende Januar des Jahres 1842 den unverdrossen Religiösen und den Theologen diese Sätze entgegenschleudert: »Oh schämt euch, ihr Christen, ihr vornehmen und gemeinen, gelehrten und ungelehrten Christen, dass ein Antichrist euch das Wesen des Christentums in seiner wahren und unverhüllten Gestalt zeigen musste!¹ Und euch, ihr spekulativen

¹ Gemeint ist hier natürlich Feuerbachs *Wesen des Christentums*, das im Sommer 1841 in der ersten Auflage erschienen war.

Theologen und Philosophen, rate ich: macht euch frei von den Begriffen und Vorurteilen der bisherigen spekulativen Philosophie, wenn ihr anders zu den Dingen, wie sie sind, d. h. zur *Wahrheit* kommen wollt. Und es gibt keinen andern Weg für euch zur *Wahrheit* und *Freiheit* als durch den *Feuerbach*. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart.«²

Die »Dinge, wie sie sind«, liegen zutage; die »Wahrheit« ist ans Licht gekommen. Jetzt kann man sie den Verstockten eigentlich nur immer wieder einhämmern. *Friedrich Nietzsche*, der Philosoph mit dem Hammer³, wird nicht müde dabei. Noch nie hat eine Religion – so sein Befund, mit dem er den Feuerbachschen noch übertrumpft – »weder mittelbar, noch unmittelbar, weder als Dogma, noch als Gleichnis, eine Wahrheit enthalten. Denn aus der Angst und dem Bedürfnis ist eine jede geboren, auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich in's Dasein geschlichen«⁴. Mit der genealogischen Methode, die Religion aus den falschen Bedürfnissen herleitet, deren Befriedigung sie verspricht, sind die Irrgänge ans Licht gekommen, zu denen die Vernunft durch Religion verführt wurde – in die Menschen durch Religion hinein-verlockt wurden. Mit seinen Denkgenossen aber darf Nietzsche sagen: »Wir haben das Glück entdeckt, wir wissen den Weg, wir fanden den Ausgang aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths.«⁵ Der Ausweg aus dem Labyrinth der Religion ist der Weg aus der schwülen Selbstbehütung ins Kalte und Freie, in die klare Höhen-Luft, in der man zur Härte gegen sich selbst genötigt ist: die Dinge zu sehen, wie sie sind; sie nicht mit Traumbildern zu übermalen oder weichzuzeichnen.

Wer sich *hinaus* wagt, der Held des offenen und freien Blicks, sieht den Menschen als bloßes Naturwesen; er sieht in ihm wie in der Natur insgesamt nichts anderes als Willen-zur-Macht-Ereignisse. Und auch in der Religion sieht er den Willen zur Macht am Werk,

² K. Marx, »Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach«, in: K. Marx und F. Engels, *Werke*, Band 1, Berlin 1970, S. 26 f., hier S. 27.

³ Vgl. F. Nietzsche, »Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert«, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Hg. G. Colli und M. Montinari, Band 6, München 1980, S. 55–161, den Titel selbst (S. 55) und den Verweis auf »Also sprach Zarathustra«: »Der Hammer redet« (S. 161).

⁴ F. Nietzsche, »Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 110«, in: *Sämtliche Werke*, Band 2, S. 110.

⁵ F. Nietzsche, »Der Antichrist, Aphorismus 1«, in: *Sämtliche Werke*, Band 6, S. 169.

wenn auch auf Abwegen und Irrwegen. Um die Radikalisierung des Feuerbachschen *Nichts als* muss es gehen, um die Ernüchterung zum klaren, unverstellten Blick; darum, den Menschen »zurück(zu)übersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr zu werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden«. Darum geht es: zu »machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der *anderen* Natur steht«.⁶

Nietzsche hat viele Jünger bekommen, die von ihrem Meister nichts mehr wissen, ihm umso entschiedener nachfolgen in der selbstbewussten Härte, mit der sie die naturalistische Ernüchterung einfordern: den freien, »vorurteilslos-unverstellten« Blick auf das, was ist. Homo natura – und sonst nichts; das ist er, der Mensch, in Wahrheit: ein Schaltkreis von Schaltkreisen, hoch differenziert, erst anfanghaft verstanden; aber doch so weit verstanden, dass seine »innere« Erlebniswelt, in der er sich als frei, als wertschätzend und mit einer Hoffnung auf Anerkennung unterwegs weiß, als bloß hormon-induzierte oder sonstwie erklärbare Epiphänomene durchschaut werden können.

Das Nietzsche-Pathos des freien Blicks⁷, das die Religion als »eine Krankheit des Auges« oder als ressentimentgeladenes Schielen hinter beziehungsweise unter sich lässt⁸, ist von jedem Selbstzweifel unberührt, so sehr man sich als Experten des Zweifels und des Misstrauens⁹ stilisiert. »Meister des Verdachts« sind sie darin, dass sie den Verdacht kultivieren und ihn so stark machen wollen, dass man ihm die definitive Entlarvung des Bezweifelten abnimmt. Was kann es bedeuten, bei ihnen gleichwohl in die »Schule des Zweifels« zu gehen, wie *Paul Ricœur* es den Philosophen und mit ihnen auch der

⁶ F. Nietzsche, »Jenseits von Gut und Böse, Aphorismus 230«, in: *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 169.

⁷ Vgl. etwa die Verse aus: F. Nietzsche, »Die fröhliche Wissenschaft, ›Scherz, List und Rache.« Vorspiel in deutschen Reimen«, in: *Sämtliche Werke*, Band 3, S. 359: »Nun, Wanderer gilt's! Nun blicke kalt und klar!/Verloren bist du, glaubst du – an Gefahr.«

⁸ Vgl. F. Nietzsche, »Der Fall Wagner, Epilog«, in: *Sämtliche Werke*, Band 6, S. 51 beziehungsweise »Genealogie der Moral I, Aphorismus 10«, in: *Sämtliche Werke*, Band 5, S. 272.

⁹ Vgl. Nietzsches emblematisch zugespitzte Sentenz: »So viel Misstrauen, so viel Philosophie«. F. Nietzsche, »Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 346«, S. 580.

Theologie anempfiehlt?¹⁰ Hieße das, ihr Jünger zu werden und sich mit ihrem Entlarvungspathos zu identifizieren?

II.

Der Gerichtshof der Vernunft und die Schule des Zweifels

Bei den »Meistern des Verdachts« in die Schule zu gehen, kann nach Ricœur nicht heißen, dem Verdacht einfach Recht zu geben und an die Stelle der Glaubens-Gewissheit die Unglaubens-Gewissheit zu setzen, die sich mit der kritischen Entlarvung dessen, was der Glaube eigentlich ist, ihrer überlegenen Position hinreichend vergewissert hätte. Wo der Zweifel zur negativen Gewissheit wurde, ist er nicht mehr Zweifel; wo der Verdacht sich definitiv bestätigt hätte, wäre er nicht mehr nur Verdacht. Wenn vom Zweifel und vom Verdacht die Rede ist, so steht eben noch nicht fest, ob, inwiefern und inwieweit das Verdächtige oder Bezweifelte dem Verdacht standhält und sich gegen den Zweifel behauptet. Die Religionskritik erweckt freilich den Hyper-Verdacht, ihr eigener Verdacht müsse der Anfang der Widerlegung sein, und so sei es nur eine Frage der Zeit, bis gegen ihn und seine Entlarvungs-Gewissheit kein Kraut mehr gewachsen ist. Wer mit so guten Gründen am Glauben zu zweifeln beginnt, der wird nie zum Glauben zurückfinden können; Glaubensüberzeugungen, die erst einmal vor den Gerichtshof der Vernunft gezogen und den investigativen Nachfragen der Anwälte der Vernunft ausgesetzt sind, können nicht mehr davon kommen. In diesem Prozess wird immer wieder nur dies geschehen: Der klare und freie, vorurteilslose Blick der Richterin Vernunft durchschaut, was die Religion verbirgt oder gar absichtsvoll verschleiert. Der Indizienprozess mag vielleicht nicht zu einer hundertprozentigen Sicherheit in der Begründung des Urteils führen; die Glaubenden werden ihre Illusion nicht eingestehen, sie werden nicht gestehen. Aber die Beweislücke ist so marginal, dass sie der Rede nicht mehr wert ist. Wenn man – so Nietzsche – die »allerschlechtesten Methoden der Erkenntnis« aufgedeckt hat, die »das Fundament aller vorhandenen Religionen und Metaphysiken«

¹⁰ Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1974, S. 41 ff., 45 ff.

gelegt haben, so »hat man sie widerlegt.« Sie sind damit zwar – wie Nietzsche einräumt – nicht völlig unmöglich geworden; es bleibt immer noch eine Rest-Möglichkeit übrig. Aber »mit ihr kann man gar Nichts anfangen, geschweige denn, dass man Glück, Heil und Leben von den Spinnenfäden einer solchen Möglichkeit abhängen lassen dürfte.«¹¹

Woher kommt es, dass sich die Vertreter der Anklage ihrer Sache so sicher sind und sie gar nicht mehr daran zweifeln, dass die angeklagte Religion oder »Metaphysik« ihres illusionären Charakters überführt ist? Die Anklage präsentiert die Fakten, so wie sie sind; sie hat die Tatsachen auf ihrer Seite: den endlich offen gelegten Ursprung der Religionen und Metaphysiken aus Angst und illusionärer Hoffnung. *Contra factum non valet fides*. *Nichts anderes* ist die Religion als die anhand dieser Fakten als solche überführte Illusion. Warum verschließt sich die Kritik der Möglichkeit, dass Religion doch noch etwas ganz *anderes* ist, dass in ihr doch noch ganz anderes aufscheint? Weil diese Möglichkeit eine ganz leere Möglichkeit ist, so Nietzsche, von der man »gar Nichts aussagen (könnte) als ein Anderssein, ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein«¹². Aber weshalb sollte gerade dies zweifelsfrei ausgemacht sein? Vermag dieses »ganz Andere« sich denn nicht womöglich selbst zu zeigen und zugänglich zu machen, ja begreiflich zu machen, so dass man seine Spur aufnehmen und seiner Wirklichkeit in dieser Welt innewerden kann? Das Christentum spricht jedenfalls von dieser Möglichkeit.

In die Schule des Zweifels zu gehen hieße, noch am Zweifel zweifeln zu lernen und auch der Hermeneutik des Verdachts mit dem Verdacht zu begegnen, sie immunisiere sich von vornherein gegen das, was sie nicht zur Kenntnis nehmen will. Der Zweifel will den Glauben besiegen, da er ihn angesichts nicht mehr zu leugnender Tatsachen der Täuschung überführt. Der Glaube möchte den Zweifel besiegen, ihn angesichts seiner Gottes-Gewissheit gegenstandslos machen. Aber solche Siege sind nicht zu erringen und man könnte sich ihrer nur rühmen, wenn man sich über die Reichweite und Unwidersprechlichkeit der eigenen Vergewisserungen täuschte.

So wäre argumentative Abrüstung angesagt. Sie kann man in

¹¹ F. Nietzsche, »Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 9«, in: *Sämtliche Werke*, Band 2, S. 29.

¹² Ebd.

der Schule des Zweifels lernen. Wenn man gar über die Abrüstung hinaus zur »Entfeindung« zwischen Zweifel und Glauben käme, so könnte es auch noch dazu kommen, dass der Glaube sich auf den Zweifel und der Zweifel auf den Glauben angewiesen begreift. Aber wäre das zu viel des schiedlich-friedlichen Nebeneinanders? Um ein Nebeneinander dürfte es gar nicht gehen, sondern um das höchst konfliktreiche *Ineinander*. Der Zweifel muss – so die hier zu diskutierende Perspektive – im Glauben wohnen, damit dieser *Glaube* bleibt. Und der Zweifel müsste sein Werk ebenfalls um des rechten Glaubens willen tun, wenn er sich nicht von vornherein als ein Werk der Verzweiflung verstehen will.¹³

III.

Der Konflikt der Interpretationen

Paul Ricoeur hat ein Konzept angeboten, das diesem Ineinander von Glaube und Zweifel eine hermeneutische Tiefenschärfe gibt: das Konzept eines Konflikts der Interpretationen, der sich nicht mehr von einer Position außerhalb dieses Konflikts entschärfen oder lösen lässt, der vielmehr im hermeneutischen Prozess immer wieder neu auszutragen ist. Die reduktiven Hermeneutiken des Verdachts und die Hermeneutiken, denen es um »Wiederherstellung« (oder Einsammlung) des Sinns geht¹⁴, sind aufeinander angewiesen und müssen sich aneinander abarbeiten, damit sich der Zugang zu einer Wirklichkeit öffnen kann, die mehr und anderes sein könnte als Projektion oder Ausgeburt der Angst.

Reduktive Hermeneutiken wollen den Dynamiken des Wunsches, der Angst und der Macht in ihrer wechselseitigen Verschränkung auf die Spur kommen, um ideologiekritisch zu entschleiern, was »dahinter steckt«. Die bewusste Intention religiöser Vollzüge er-

¹³ Das Lob des Zweifels kann deshalb nicht ohne die Mahnung bleiben:

»Freilich, wenn ihr den Zweifel lobt

So lobt nicht

Das Zweifeln, das ein Verzweifeln ist!«

B. Brecht, Lob des Zweifels, in: *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt 1976, S. 626–628, hier S. 628.

¹⁴ Vgl. P. Ricoeur, *Die Interpretation*, S. 41 f.

weist sich als von diesen Dynamiken überformt oder gar erst hervor-gebracht. Macht man mit der Reduktion radikal Ernst, so billigt man der bewussten Intention tatsächlich nur noch den Status eines bloßen Epiphänomens oder Symptoms zu. Der intentionale »Gegenstands«-Bezug des Glaubens wird als Illusion entlarvt. Die entmystifizierende Entschleierung religiöser Vollzüge lässt »dahinter« die Ökonomie des Wunsches, der Angst und/oder der Macht als die eigentliche Triebkraft – als das An sich – sichtbar werden. Und sie hat nichts weiter im Sinn; es sei denn, sie misstraut auch noch diesem Befund und ist von dem Zweifel umgetrieben, ob sie mit ihrer Entlarvungshermeneutik dem Entlarvten tatsächlich gerecht wird. Würde sie sich diesem Zweifel stellen, so müsste sie ihre Entlarvungsdynamik relativieren. Nicht etwa begrenzen; die Hermeneutiken des Verdachts können gar nicht aufhören, den Ökonomien des Wunsches, der Angst und der Macht auf der Spur zu bleiben. Relativieren hieße: sich bezogen wissen auf Hermeneutiken, die die bewussten Intentionen religiöser oder anderer kultureller Vollzüge nicht von vornherein verloren geben, sondern phänomenologisch zu erhellen versuchen.

Solche Hermeneutiken des Sinns geben der »Sorge um das Objekt«¹⁵ Raum. Sie halten die Möglichkeit offen, dass religiöse Vollzüge von jener Wirklichkeit hervorgerufen wurden, auf die sie sich richten und nicht nur von den Dynamiken determiniert sind, die sich ihrer bemächtigen. Auch der Philosoph wird der Frage nach der »absoluten Gültigkeit« dieses Objekts nicht von vornherein ausweichen. Er kann – gerade als Phänomenologe – »der Sorge um das Objekt den Vorrang geben, und zwar trotz aller Erwägungen hinsichtlich der Ursachen, des Ursprungs oder der Funktion« religiöser Phänomene. Und er kann auch noch der »Erwartung eines Anrufs« Raum geben, »die jene Sorge um das Objekt in Bewegung setzt«.¹⁶ Er kann der Möglichkeit Rechnung tragen, dass den Menschen von diesem »Objekt« her ein Anruf widerfährt, der sie über das Gefangensein in der Ökonomie des Wunsches, der Angst und der Macht hinausführt.

Dieser Erwartung kann philosophisch indes nur Raum gegeben werden, wenn sie sich selbst misstrauen lernt und den Zweifel ebenfalls zu Wort kommen lässt: Was ist hier Anruf und Hervorruf – Hinein-Ruf in eine »Teleologie des Sinnes«, in die hineingerufen

¹⁵ Ebd., S. 42.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 53.

der Mensch sein Dasein bejahen und ergreifen kann? Und was ist Niederschlag einer Archäologie des Subjekts und seines Angetriebenseins, die sich in allen religiösen Vollzügen fortsetzt und darin als mehr oder weniger bestimmend erweist?¹⁷ Der Verdacht zeigt mit seiner archäologischen – oder auch genealogischen¹⁸ – Rückführung auf die Ökonomie, die alle und so auch die religiösen menschlichen Vollzüge *ursprünglich* beherrscht. Die phänomenologisch aufgeklärte Sorge um das Objekt schenkt der Erwartung Gehör, dass mir »in, mitten und unter« archäologischen Relikten, den immer weiter wirksamen und sich verändernden Konstellationen der Macht, der Angst und der Bedürfnisse ein Anruf widerfährt, der mich selbst meint und mir die Möglichkeit einer Geschichte zuspielt, in der Heil anfangen kann. Keine dieser gegenstrebigen Hermeneutiken kann für sich beanspruchen, *die Sache selbst* geltend zu machen, so dass weitere hermeneutische Bemühungen sich angesichts definitiver Entlarvung oder definitiv geschehener Sinnteilhabe erübrigten. Die entmystifizierende Kritik muss immer damit rechnen, dass ihr abhanden kam, worauf sie sich beziehen wollte. Die »Einsammlung des Sinnes« muss immer damit rechnen, dass sie einer den Anruf dramatisch verzerrenden Selbst-Entfremdung durch die Ökonomie des Wunsches, der Angst und der Macht zum Opfer gefallen ist. Verdacht und Kritik brauchen ihren Widerpart in der Sorgfalt für das Gegebene. Die Sorgfalt für das Gegebene braucht das ideologiekritische Engagement, damit sie das Gegebene nicht mit dem ihr von der Ökonomie des Wunsches, der Angst und der Macht Aufgezwungene oder Untergeschobene verwechselt. Der Gegenstandsbezug jeder der beiden Hermeneutiken ist durch die jeweils andere vermittelt. Und das hieße im Blick auf das Selbstverständnis der »klassischen« Religionskritik: Sie geht in die Irre, wenn sie sich selbst szientistisch missversteht. Das heißt im Blick auf die Hermeneutiken des Sinnes, dass sie um der Ermittlung des Sinnes willen darauf angewiesen sind, den Hermeneutiken des Verdachts Raum zu geben, weil sich nur beim immer wieder neu zu wagenden Durchgang durch ihren »Feuerbach« herausstellen kann, welcher Anruf ins Offene einer Geschichte des Heils rufen könnte – und welche Einflüsterungen im Bannkreis des Wunsches, der Angst und der Macht festhalten.

¹⁷ Damit ist die philosophische »Rahmentheorie« wenigstens genannt, die Ricœur für sein Konzept eines Konflikts der Interpretationen beansprucht.

¹⁸ So die auf Nietzsche zurückgreifende Terminologie bei Michel Foucault.

IV.

Symbol und Idol

In den Symbolen des Glaubens kristallisiert sich das Spannungsgefüge des Ineinanders von Kraft und Sinn, von Archäologie und Teleologie, zu bildhaften Konfigurationen, in denen der Anruf des Sinnes in der Sprache und den Bildern des Wunsches (auch der Angst und der Macht) gehört und imaginiert wird. Solche Konfigurationen sind – können jedenfalls sein – Relikte und »Sinnschöpfungen«, Überreste und »Erwachen des Sinns«, rückwärtsgewandte Symptome und prospektive Symbole.¹⁹ Sie eröffnen die »doppelte Möglichkeit einer teleologischen und einer regressiven Exegese«²⁰; und nur eine Auslegung, die diese doppelte Möglichkeit wahrnimmt, wäre ihnen angemessen. Nur wenn beide Möglichkeiten hermeneutisch zum Tragen kommen, können prospektive Symbole der Idolisierung entrisen werden, in der sie nicht mehr »die Zeichen der Herbeikunft des Absolut-Anderen«²¹ sein können, sondern tatsächlich auf Symptombildungen der Angst und des Wunsches oder auf verhaltenssteuernde Signale reduziert sind.

Die Hermeneutiken des Verdachts werden von der Hermeneutik der Symbole als Instrument der Kritik solcher Idolisierungen in Dienst genommen; denn »das Idol (muss; J. W.) sterben, auf dass das Symbol lebe«.²² Aber lässt sich genauer sagen, was Ricœur unter Idol versteht und was in der Idolisierung vorgeht? Zunächst ist darauf zu achten, dass die prospektive Bedeutung des Symbols für Ricœur damit gegeben ist, dass es gegenüber der regressiven Dynamik, die das Subjekt in die Dynamiken des Wunsches, der Angst und der Macht einbindet, die Herausforderung zu teleologischer Selbst-Überschreitung entbindet. So ist es Zeichen des Absolut-Anderen, »Chiffre eines Eschaton, eines Letzten (...) auf das die Gestalten des Geistes zielen«²³, an denen das Selbstbewusstsein seiner selbst bewusst werden kann. Für den Reflexionsphilosophen Ricœur hat dieses Letzte, »Heilige« die Bedeutung eines *Horizonts*, »den die Reflexion nicht

¹⁹ Vgl. P. Ricœur, *Die Interpretation*, S. 516.

²⁰ Ebd., S. 517.

²¹ Vgl. ebd., S. 542.

²² Ebd., S. 543.

²³ Vgl. ebd., S. 541.

begreift, nicht umschließt, aber als das begrüßt, was sich ihr nähert«. Dieser Horizont aber tendiert »mittels einer Art diabolischer Verkehrung ständig dahin (...) sich in ein Objekt zu konvertieren«. ²⁴ Das schlechthin transzendente Eschaton, das sich nur im Zeichen – in der Chiffre – ankündigen kann, generiert hier einen religiösen Objektbereich, durch den man es der Welt der Objekte eingliedert und entsprechend verfügbar macht: »Es gibt nun heilige *Objekte* und nicht mehr nur *Zeichen* des Heiligen, heilige Objekte neben der Welt der Kultur.« ²⁵ Aus den Zeichen, die das Streben nach Sein herausfordern, es aber auf das Absolut-Andere ausrichten und nicht auf irgendein Objekt, in dem es zur Ruhe kommen könnte, werden innerweltlich verfügbare Ressourcen, derer man sich bedienen kann, um zur Wunscherfüllung, zur Angstbewältigung oder zur Legitimation und Befestigung von Macht zu kommen. Das Streben wird vom Trieb überformt, der sich innerweltlich-illusionär zu befriedigen trachtet. So muss die Idolisierung im Durchgang durch reduktive Hermeneutiken und ihren Aufweis der hier wirksamen Triebökonomien als solche durchschaut und *religions-kritisch* überwunden werden, damit die Zeichen des Absolut-Anderen wieder hervortreten können. ²⁶ Damit reiht Ricœur sich ein in die Schar der Religionskritiker, die den Impuls der *Negativen Theologie* gegen die »religiöse« Tendenz zur welthaften Aneignung des Heiligen zur Geltung bringen wollen. ²⁷

Den Prozess der religiösen Idolisierung und die Herausforderung zur kritisch-hermeneutischen Rückeroberung des Symbols hat

²⁴ Ebd., S. 540f.

²⁵ Ebd., S. 542.

²⁶ Vgl. ebd. Die Teleologie des Bewusstseins zeichnet den Weg zur Aneignung des Strebens nach Dasein (Ricœur bezieht sich dafür immer wieder auf Baruch Spinozas *Conatus essendi*), das freilich niemals das in den Symbolen Bezeichnete einholt; vgl. etwa P. Ricœur, »Eine philosophische Freud-Interpretation«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, S. 82–102, hierzu: S. 93 ff.

²⁷ Zu nennen wären etwa Karl Jaspers, auf den das Stichwort »Chiffre« hinweist (vgl. von ihm: *Der philosophische Glaube*, München 1963), aber auch Paul Tillich mit seinem Konzept des Gottes »über Gott« (vgl. »Der Mut zum Sein«, in: *Gesammelte Werke*, Band 11, Stuttgart 1969, S. 13–139, speziell S. 137 ff.). Eine zu Ricœur in Manchem vergleichbare religionskritische und negativ-theologische Inanspruchnahme des Idol-Begriffs findet sich bei Erich Fromm. Ein Idol repräsentiert – so Fromm – »das Objekt der zentralen Leidenschaft des Menschen«, »ein von Menschen gemachtes Ding«, »die entfremdete Form der Selbsterfahrung des Menschen« (vgl. *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Konstanz 1970, S. 48 f.).

Ricœur mehrfach an den mit der Vatergestalt verbundenen religiösen Gehalten dargestellt.²⁸ Ein »nach-religiöser Glaube«²⁹ muss das Streben nach Sein aus der Triebdynamik des ödipalen Konflikts befreien. Von dieser Triebdynamik wird das Göttliche in die Gestalt eines Gottes gebannt, »der sowohl droht wie auch tröstet.« Strafangst und Schutzbedürfnis, »Anklage und Schutz bilden sozusagen die ›faulen Stellen der Religion‹ (...) Hier findet der Atheismus seinen Ansatzpunkt und vielleicht auch seine zweifache Bedeutung als Destruktion und als Befreiung. Hier auch bahnt er einem Glauben den Weg, der über die Stufe der Anklage und des Schutzes hinausschreiten würde.«³⁰ Die Religion im Banne der ödipalen Tribschicksale sieht im Allmachts- und Vorsehungsgott »die höchste Gefahr und die letzte Zuflucht«. Sie unterstellt ihn einem moralischen »Vergeltungsgesetz«, als dessen Vollstrecker er die Sünde an den Tätern heim sucht und angesichts eines ungerechten Schicksals Kompensation verheißt. Der Durchgang durch die atheistische Religionskritik Nietzsches und Freuds bedeutet den Abschied von einem endzeitlich belohnenden oder bestrafenden göttlichen Vater, »zumindest die Destruktion des moralischen Gottes, nicht nur als höchster Anklageinstanz, sondern auch als letzten Orts der Zuflucht, als Vorsehung«.³¹

Welcher Glaube »verdient es, die Kritik Nietzsches und Freuds zu überleben?« Ein Glaube, der in der Spur des Hiob-Buches »im Dunkel voranschreitet«, nicht auf den tröstend-bewahrenden Gott ausgerichtet ist, sondern die Menschen »den Gefahren eines Lebens aussetzt, das allein menschenwürdig genannt werden könnte«; der Gott des Gekreuzigten, der »allein durch seine Schwäche helfen kann?«³² Ein Glaube der »Ergebung«, des »Gehorsams zum Sein«, übermoralisch aus »Liebe zur Schöpfung« der »Entfaltung des Seins« gehorchend, »fern jeder Sorge um die eigene Person«?³³ Immer wieder kommt Ricœur auf Konturen dieses nach-religiösen, durch den Feuerbach der Religionskritik gegangenen Glaubens zu sprechen. Wiederum im Blick auf Hiob erscheint – gleichsam am Horizont –

²⁸ Vgl. etwa: P. Ricœur, »Die Vatergestalt – vom Phantasiebild zum Symbol«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 315–353.

²⁹ Vgl. P. Ricœur, »Religion, Atheismus, Glaube«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 284–314, hier S. 284.

³⁰ Ebd., S. 285.

³¹ Ebd., S. 300.

³² Ebd., S. 305 f. mit Verweis auf Dietrich Bonhoeffer.

³³ Vgl. ebd. S. 306 f. und S. 313.

die Weisheit des »Verzicht(s) auf den Wunsch selbst« als Zielgestalt eines nach-religiös biblischen Glaubens, der in der Spur Hiobs gelernt hat, »Gott ohne Grund zu lieben« und sich deshalb nicht mehr auf die Befriedigung der Bedürfnisse nach Lohn, Trost und Angstüberwindung fixiert. Wie Hiob an »Gott zu glauben *trotz ...*« und nicht wegen des Wohlergehens, das er gewährt oder in Aussicht stellt, das bedeutet für Ricœur, »völlig aus dem Kreislauf der Vergeltung herauszutreten, in dem die Klage noch gefangen ist, solange sich das Opfer über sein ungerechtes Los beklagt«; es bedeutet »Verzicht auf den Wunsch, für seine Tugenden belohnt zu werden, Verzicht auf das Verlangen, vom Leiden verschont zu bleiben, Verzicht auf die infantile Komponente des Wunsches nach Unsterblichkeit«.³⁴

V.

Nach-religiöser Glaube?

Der »Verzicht auf den Wunsch« entlässt Gott aus der Funktionalisierung, auf die ihn die atheistische Religionskritik reduzierte. Für die »Weisheit« eines Glaubens jenseits der Religion ist Gott nicht nur mehr und anderes als diese Funktion; er ist das Jenseits des Feldes der Wunscherfüllung und Angstbewältigung oder machtpolitischer Verzweckung. Er ist frei gelassen in das Um-seiner-selbst-willen, kann *ohne Grund* geliebt werden. Das ist der Gott der Mystik, die Gott bejaht, weil er Gott ist, nicht weil er sich den Menschen als hilfreich erweist – und ihn deshalb als ihn selbst mitten im Leben willkommen heißen kann; nicht als Gegenstand, sondern als der Horizont radikaler Selbstüberschreitung.

Hat solche mystische Weisheit den *Konflikt der Interpretationen* hinter sich gelassen; ein Terrain erreicht, auf dem die Religionskritik ihr Recht verloren hat, weil ihre Gründe nicht mehr gelten? Wenn die Symbole zu Chiffren werden, verweisen sie negativ-theologisch auf das Jenseits des von der Sehnsucht Objektivierten; auf das Jenseits dessen, worauf diese sich richtet – weil sie des Horizonts innewird, auf den hin sie sich selbst überschreiten muss und über-

³⁴ P. Ricœur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, S. 59 ff.

schreiten kann. Zwar verstummt sie, weil sie sich nur in der Sprache des Wunsches artikulieren kann. Aber noch das Zeugnis ihres Verstummens bezeugt den Gehorsam gegen das Wort, das den Wunsch über das Habenwollen hinausruft ins Seindürfen, dem die *Urbejahung* des Menschen gilt.³⁵

Mystik ist die radikal aufrechterhaltene Gegeninstanz zur Vergegenständlichung des Göttlichen: Das Göttliche erscheint am Horizont einer »Eschatologie des Bewusstseins«, der sich im Wort dem menschlichen Verstehen ankündigt und zugleich entzieht. Die Eschatologie des Bewusstseins aber »bildet stets eine schöpferische Wiederholung seiner Archäologie.« Und so wird man »nie mit Sicherheit sagen können, ob dieses oder jenes Symbol des Heiligen nicht auch eine ›Wiederkehr des Verdrängten‹ darstellt; oder vielmehr: Jedes Symbol des Heiligen ist gewiss auch und zugleich eine Wiederkehr des Verdrängten, das Wiederaufleben eines infantilen und archaischen Symbols.«³⁶ Ist diese »Vermischung« nur eine Sprachverlegenheit, der die Mystik sich im beredten Verstummen – im *μυεῖν* – entziehen kann, so dass sie sich ohne Objektivierung im reinen Horizont des Heiligen halten könnte? Oder wird dem Sich-Überschreiten des Wunsches ein Begleiter geschenkt, an den es sich halten kann und der es in der Zuversicht hält, dass die Selbst-Überschreitung nicht Selbstverlust, sondern Sich-Gewinnen bedeutet?

Christologie und Pneumatologie imaginieren diese Begleiter – den Tröster oder Ermutiger, und den Herausforderer. Sie imaginieren ihn in Symbolen, die der Dialektik von Archäologie und Teleologie des Bewusstseins nicht entzogen sind, dem Konflikt der Interpretationen ebenso wenig. Die Trinitätslehre behauptet hier das Immanentwerden des Transzendenten: Das Göttliche wird als Gegenüber wie als In-Mir gegenwärtig und verwechselbar; verwechselbar mit bloßer Wunscherfüllung und Angstabwehr, gar mit Machtansprüchen. Seine Transzendenz wird zu einer Immanenz, die den Bann der Immanenz – der Bedürfnisse und des Wunsches – aufsprengt und doch immer wieder neu in ihm gefangen gesetzt werden kann.

³⁵ Das Motiv der Urbejahung übernimmt Ricœur von *Jean Nabert*; vgl. dazu etwa: P. Ricœur, »Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II«, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse*, S. 196–216, hier S. 210. Dem Rückbezug Ricœurs auf Nabert geht gründlich nach: S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg 1999.

³⁶ P. Ricœur, »Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II«, S. 216.

Die Selbsttranszendenz der Mystik bleibt der endzeitliche Sabbat-Horizont, der Konflikt der Interpretationen aber der theologische – auch der philosophische? – Alltag, in dem mehr oder weniger glücklich und kritisch nachvollzogen werden muss, wie Gottes Transzendenz-Immanenz nicht in der Immanenz aufgeht. In dem mehr oder weniger radikal die Wege der Nachfolge sichtbar gemacht werden, die in die große »Verwandlung«³⁷ hineinführen, mit der das Streben nach Sein vom Sein in Gott überholt sein wird.

Der Mensch aber gelangt auch hermeneutisch – durch Ent-Idolisierung der Symbole – nicht von sich aus ins Jenseits seines Wunsches und seiner Angst. Er muss und darf sich vielmehr von der Dynamik der Transformation des Wunsches und der Angst ergreifen lassen: in der Nachfolge des Menschensohnes, durchdrungen von dem Geist, der Gottes Transzendenz in der Immanenz zur Wirkung bringt. So öffnet sich – nach der Symbolik des Biblisch-Christlichen – die Dialektik von Archäologie und Teleologie zur Eschatologie, in der der Wunsch nicht durchgestrichen sein wird, sondern von sich lassen darf, weil ihm Größeres widerfährt als er hätte wünschen können; in der die Anklage zum Ereignis einer Wahrheit wird, die nicht verurteilt, sondern versöhnt.

Auch solche eschatologische Symbolisierungen arbeiten fortwährend an der Transformation des Wunsches und der Angst; sie können diese Arbeit noch nicht hinter sich haben und »weise« verstummend darauf zurückblicken. Und so sind auch sie von jener Dialektik bestimmt, die im Konflikt der Interpretationen auszutragen ist. Ein Jenseits dieser Dialektik »gibt es« menschlich nur als ihr Horizont. Der aber bleibt Gottes-Horizont, nicht einmal in mystischer Weisheit zu erreichen; auch nicht durch Negationen, die den Verzicht aufs Negierte proklamieren. So bleibt meine Rückfrage an Paul Ricoeur, als Frage, nicht als Einwand: Darf menschlich – auch philosophisch – die Weisheit mit ihrem Verzicht auf den Wunsch das letzte Wort haben? Oder ist es *dem* einzuräumen, der um seinetwillen nicht den Verzicht fordert, sondern die Selbsttranszendenz des Wunsches gewährt? Wenn Gott nicht nur Horizont der Selbstüberschrei-

³⁷ Vgl. P. Strasser, *Der Gott aller Menschen*, Graz 2002, S. 194: »Was wir brauchen, ist eine Kultur, die das individuelle Bewusstsein in seinem Wert gerade dadurch bestätigt, dass sie es auf einen Horizont bezieht, den zu erreichen uns unmöglich ist, solange wir am endlichen Leben teilhaben. Das Leben einer Kultur hängt davon ab, ob sie beseelt genug ist, sich an diesem Horizont – dem Horizont der Verwandlung auszurichten.«

tung ist, sondern auf den Menschen zukommt, um jetzt schon mit ihm und in ihm da zu sein, so ist dem Göttlichen nichts Menschliches fremd. So müsste man das Menschliche auch nicht hinter sich lassen, um den Gott zu finden, der sich im Menschlichen finden lässt.

Ist das ein Gedanke, der das Kritikwürdige am Christentum auf die Spitze treibt? Oder ein Gedanke, der die Kritik bis zuletzt in sich aufgenommen hat? Das wird man gar nicht so leicht unterscheiden und entscheiden können.

