

Die Bibel durchdenken

Philosophische und biblische Hermeneutik

1. Zum Einstieg (1313) | 2. Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten (1316) | 2.1 Bibelbezüge in frühen Aufsätzen (1316) | 2.2 Biblische und antike Symbolik des Bösen (1318) | 2.3 Überkreuzung der Methoden (1319) | 2.4 Im Gespräch mit Rudolf Bultmann (1320) | 2.5 Die Wende zum Text und deren Folgen (1322) | 2.6 Metapher und Gleichnis (1324) | 2.7 Narrativität als literarische Grundgestalt der Bibel (1325) | 2.8 Das Selbst im Spiegel der Schrift (1326) | 2.9 Die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit (1328) | 3. *Penser la Bible* (1329) | 3.1 Zum Lebenskontext des Buches (1329) | 3.2 Grundabsicht und Methode (1330) | 3.3 Inhalt und Aufbau (1333) | 3.4 Am Schnittpunkt zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik (1336)

1. Zum Einstieg

In einem Aufsatz, den Ricœur erstmals 1975 veröffentlicht hat,¹ beschreibt er die Beziehung zwischen philosophischer und biblischer Hermeneutik als »ein komplexes Verhältnis gegenseitiger Inklusion« (TA, 119). Einerseits geht die Bewegung von der philosophischen zur biblischen Hermeneutik, weil diese wie eine Anwendung jener betrachtet werden kann: Es wird dieselbe interpretatorische Begrifflichkeit gebraucht, nur auf eine bestimmte Textsammlung angewandt. In diesem Sinne ist »die biblische Hermeneutik eine

1 P. Ricœur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986 [=TA], 119–132. In P. Ricœur, E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974 [=M], wird dieser Aufsatz unter dem Titel *Philosophische und theologische Hermeneutik* auf Deutsch veröffentlicht, wobei er zusammengefügt wird mit dem Aufsatz *La fonction herméneutique de la distanciation* (vgl. TA, 101–117), und zwar so, dass die einzelnen Abschnitte der zwei Aufsätze vermischt und in veränderter Reihenfolge wiedergegeben werden. Auch sind gewisse Übersetzungsentscheidungen problematisch: So wird z. B. »biblique« immer mit »theologisch« übersetzt, was gewissen Akzentsetzungen bei Ricœur widerspricht (obschon zwar sein Sprachgebrauch manchmal auch etwas schwanken kann). Deshalb wird hier mit dem Text in TA gearbeitet.

Regionalhermeneutik in Hinsicht auf die philosophische, die als allgemeine Hermeneutik konstituiert ist«. Doch ist das »nur die Hälfte [der] Arbeitshypothese«, denn andererseits »zeigt die biblische Hermeneutik so originelle Kennzeichen, dass sich das Verhältnis allmählich umkehrt, und die biblische Hermeneutik sich schließlich die philosophische als ihr eigenes *organon* unterwirft«.² Dieses Spiel umgekehrter Verhältnisse will Ricœur in diesem Aufsatz entziffern.

Was hier in aller Kürze skizziert wird, könnte zu einem Grundmodell von Ricœurs Umgang mit der Bibel überhaupt verallgemeinert werden. Seine regelmäßigen Arbeiten im Umfeld der Bibelinterpretation und Kontakte mit Bibelwissenschaftlern sind also nicht nur Anwendungsübungen des Philosophen; vielmehr wird beim Interpretieren von Bibeltexten zugleich Entscheidendes für die philosophische Hermeneutik entdeckt, so dass das Verhältnis in der Tat hin und her geht. Um es mit der Überschrift des Buches³ zum Ausdruck zu bringen, das im Schlussteil dieses Aufsatzes ausführlich behandelt werden soll: Es lohnt sich, die Bibel zu durchdenken (*Penser la Bible*), weil die Bibel zum philosophischen Denken anspornt, inspiriert, und so den Philosophen neue Einsichten entdecken lässt.

Dass es Ricœur bei seinen vielfältigen Gesprächen mit der Theologie vornehmlich auf die Bibelexegese ankam, bringt er selbst zur Sprache, indem er, in Abgrenzung gegen die undurchsichtige und autoritäre Gestalt und die spekulative Gefahr der kirchlichen Dogmatik, betont, es sei eine alte Überzeugung von ihm, »dass das Gegenüber des Philosophen in dieser Form der Diskussion nicht der Theologe«, also der Dogmatiker, der systematische Theologe sei.⁴ Es zeigt sich dabei, dass es ihm eben um die Texte und deren Interpretation geht: Deshalb ist das angemessene Gegenüber »der vom Exegeten aufgeklärte Glaubende [...] der Glaubende, der sich zu verstehen sucht, indem er die *Texte* seines Glaubens besser versteht« (GH, 43).

2 Alle Zitate TA, 119.

3 A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998 [=PB].

4 P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008 [=GH], 43. – An diese Abgrenzung hat er sich nie streng gehalten, denn sie hat ihn nicht daran gehindert, sich mit Barth, Bonhoeffer, Ebeling oder Jüngel zu befassen.

Diese ständige Beschäftigung mit den Bibeltexten hat manchmal bei philosophischen Kollegen, die von religiösen Bezügen Abstand nahmen, Kritik ausgelöst, so dass Ricœur wiederholt auch darüber Rechenschaft ablegen musste, wie sich diese zwei Stränge seines Schaffens zueinander verhalten.⁵ Zwar ist hier darauf hinzuweisen, dass Ricœur in den letzten Jahrzehnten nicht der einzige Philosoph war, der sich mit biblischen Texten befasste: Exemplarisch kann man etwa auf Alain Badiou oder Giorgio Agamben hinweisen. Und wenn Ricœur sagt: »[S]olange ich mich zurückbesinnen kann, bin ich immer auf zwei Beinen gegangen«,⁶ so könnte man das ganz ähnlich auch von Emmanuel Levinas im Umgang mit seiner jüdischen Tradition sagen.

In seiner Beschäftigung mit der Bibel war Ricœur stets in regem Gespräch mit Bibelexegeten sowohl evangelischer als auch katholischer Konfession. Zugleich interessierte er sich aber auch für andere Zugänge zu den biblischen Texten, vor allem sprach- und literaturwissenschaftliche, die ihm erlaubten, die Bibel als Literatur, ihre sprachlich-poetische Dimension zu betrachten. So wird er sich etwa intensiv mit der strukturalistischen Textanalyse auseinandersetzen, wie wir noch sehen werden. In den 1980er Jahren wird sich die Begegnung mit dem 1982 erschienenen Buch *The Great Code* des kanadischen Literaturkritikers Northrop Frye prägend auswirken.⁷

Ab und zu hat sich Ricœur ebenfalls in homiletischer Situation mit biblischen Texten befasst, indem er sich der Rolle des Predigers annahm, etwa in seiner Kirchengemeinde in Frankreich oder in der Rockefeller-Kapelle der Universität Chicago.⁸ Diese Aufgabe unterschied er jedoch streng von der philosophischen Reflexion des Hermeneutikers.

5 Vgl. P. Bühler, *Reformatorisches Erbe bei Ricœur* in diesem Band.

6 P. Ricœur, *La critique et la conviction*. Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay, Paris 1995 [=CeC], 211.

7 1984 bereits auf Französisch erschienen: N. Frye, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, Paris 1984; dt.: *Der große Code. Die Bibel und Literatur*, Salzburg 2007.

8 Z. B. *Listening to the Parables: Once More Astonished* (1974), zu drei Gleichnissen in Matthäus 13 oder *Whoever Loses Their Life for my Sake Will Find It* (1984), zu Matthäus 16,25; beide ins Französische übersetzt in: P. Ricœur, *L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par F.-X. Amherdt, Paris 2010, 256–265 und 266–272.

Im Folgenden sollen die wichtigsten Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten nachgezeichnet werden. Diese Darstellung beansprucht keine Vollständigkeit im Detail, sondern versucht, summarisch gewisse Schwerpunkte wahrzunehmen und auf einer zeitlichen Linie einzuordnen. Sie kulminiert dann in einer ausführlichen Besprechung des 1998 zusammen mit dem Bibelexegeten André LaCocque verfassten Buches *Penser la Bible*.⁹

2. Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten

2.1 Bibelbezüge in frühen Aufsätzen

In den frühen Jahren seiner Karriere sind bereits Bezüge auf biblische Texte zu beobachten. Der Umgang mit ihnen bleibt aber eher auf der Ebene der Meditation. Interessant ist jedoch, dass sich damit immer philosophische Einsichten erschließen, was hier schon die enge Verbindung von biblischer und philosophischer Hermeneutik offenbart, auch wenn diese Begriffe noch nicht gebraucht werden. Das sei kurz mit drei Beispielen illustriert.

In der *Revue du Christianisme social* erschien 1958 unter dem Titel *Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens*¹⁰ eine Studie, die gleich zu Beginn betont, dass die Bibel einen doppelten Zugang zum Staat entfaltet: Einerseits unternehme der Apostel Paulus in *Römer 13* eine schwierige Rechtfertigung, indem er mit der Figur des Magistraten betont, die Obrigkeit sei von Gott zum Wohl der Menschen eingesetzt, während im Kapitel 13 der johanneischen Apokalypse die Gefahr der Entwicklung zur Gewalt und Tyrannei mit der Figur der Bestie thematisiert werde. Aus dieser »doppelten Lektüre« folgere Ricœur eine kleine Staatsphilosophie, in Form von zwei miteinander eng verbundenen Grundaufgaben im Umgang mit dem Staat, die nicht nur für die Christen, sondern zugleich viel allgemeiner für

9 Zum Thema allgemein, vgl. P. Bühler, D. Frey, L. Kaennel (éd.), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genf 2011.

10 Wieder aufgenommen in der Zeitschrift *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–77 (2003), 79–89.

alle Bürgerinnen und Bürger gelten, als »unsere doppelte politische Aufgabe«: »[W]ir müssen *zugleich* die politische Institution im Sinne einer größeren Rationalität verbessern und eine Wachsamkeit ausüben gegenüber dem *Missbrauch der Gewalt*, der der staatlichen Macht stets inhärent ist.«¹¹

Auch im Aufsatz *Der Sozios und der Nächste*, der erstmals 1954 erschien und dann in den Sammelband *Geschichte und Wahrheit* aufgenommen wurde,¹² ist der Ausgangspunkt eindeutig biblisch: Um die Beziehung zum Nächsten zu erläutern, zitiert und kommentiert Ricœur das Gleichnis des guten Samariters aus *Lukas 10*. Um dieser Geschichte auch ihren eschatologischen Sinn zu verleihen, verbindet er sie mit dem endzeitlichen Gleichnis in *Matthäus 25*, wo sich erst offenbaren wird, dass in unserem Verhalten zu den Kleinen das Verhältnis zu Jesus Christus stets auf dem Spiel stand. Dieser doppelte biblische Einstieg erlaubt es Ricœur, auch hier eine Zweifelt zu entwickeln: Mit dem »Nächsten« verbinden sich »kurze«, unmittelbare Beziehungen von Mensch zu Mensch, während der Sozios »lange«, institutionell vermittelte zwischenmenschliche Beziehungen meint. Anstatt diese zwei grundlegenden Beziehungstypen gegeneinander auszuspielen, erarbeitet Ricœur ein dialektisches Verhältnis zwischen ihnen, getragen von der Überzeugung, dass es »letzten Endes [...] die Barmherzigkeit [ist], welche die Beziehung zum Sozios und die Beziehung zum Nächsten bestimmt, indem sie beiden eine gemeinsame *Intention* verleiht« (GW, 124).

Auch in unserem dritten Beispiel, *Das Bild Gottes und das Epos des Menschen* (GW, 124–147), wird die philosophische Reflexion biblisch verankert. Ausgehend von *Gen 1,26*: »Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis«, entwickelt Ricœur, mit Hilfe patristischer Gedanken, vor allem von Irenäus von Lyon, eine epische Sicht auf den als Ebenbild Gottes verstandenen Menschen. Was wird aus dem mit dieser göttlichen Bestimmung ausgestatteten Menschen in der Geschichte? Welchem Übel wird er ausgesetzt, und welche Erlösung ist ihm verheißten? Um an diesen Fragen zu arbeiten, greift Ricœur auf Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zurück, um zu zeigen, wie Besitz in Habsucht, Macht in Herrschaft und Geltung in Ehrsucht verfallen, und wie sich eine

11 Ricœur, *Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens*, 84 f.

12 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 [=GW], 109–124.

Erlösung aus Hab-, Herrsch- und Ehrsucht konzipieren lässt, die dem Menschen erlaubt, zu seinem hohen Ziel der Gottesebenbildlichkeit zurückzufinden.

2.2 Biblische und antike Symbolik des Bösen

Waren die soeben angeführten Beispiele eher meditativer Art, so folgt nun eine viel strenger exegetisch geführte Untersuchung der biblischen Urgeschichten, im Rahmen des dritten Bandes der *Philosophie des Willens*, des zweiten Teilbandes von *Endlichkeit und Schuld*, der *Symbolik des Bösen*.¹³ Der erste Teilband hatte phänomenologisch die Fehlbarkeit des Menschen bis hin zur Möglichkeit der Verfehlung reflektiert, das heißt: bis auf die Schwelle zur Schuld, nicht aber bis in die Schuld hinein. An dieser Stelle vollzieht Ricœur einen methodischen Sprung: Eine weitere Betrachtung kann erst wieder nach bereits vollzogener Schuld, im Rückblick, als Nacherzählen des Schuldigwerdens erfolgen. Diese Nacherzählung des Schuldigwerdens findet Ricœur in den mythologischen Ur- und Endgeschichten der religiösen Traditionen. Deshalb entfaltet dieser dritte Band eine *Symbolik des Bösen*. Im Gespräch mit Bibelexegeten interpretiert Ricœur die biblischen Ur- und Endgeschichten im antiken Umfeld. Ausgehend von einer Auslegung der drei Ursymbole »Makel«, »Sünde« und »Schuld«¹⁴ erforscht Ricœur im zweiten Teil¹⁵ vergleichend vier unterschiedliche Mythen vom Anfang und vom Ende des Bösen: das Schöpfungs drama, in dem der Schöpfergott mit dem Chaos kämpft; die griechische Tragik eines bösen Gottes, der den Menschen verführt und ins Unheil stürzt; den Adamsmythos, der erzählt, wie der Mensch in einem »Sündenfall« aus der Schöpfungsordnung stürzt; die gnostische Auffassung der Seele, die von ihrer Verbannung in den Leib erlöst werden muss.

Ziel dieser Symbolik ist eine philosophische »Wiederaufnahme« des Mythos, so, dass immer darauf geachtet wird, wie sich diese Mythen im menschlichen Leben nachvollziehen lassen, wie sie das

13 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg i. Br., München 1971/³2002 [=SdB].

14 Ricœur, SdB, 1. Teil, 7–181.

15 Ricœur, SdB, 2. Teil, 183–393.

ständige Verfangensein des Menschen im Bösen zum Ausdruck bringen.

2.3 Überkreuzung der Methoden

In den 1960er Jahren wird sich Ricœurs Arbeit an den biblischen Texten auf unterschiedlichen Wegen vollziehen. Er hatte sich bis jetzt vor allem mit den Methoden der Phänomenologie und der Bibelexegese befasst. Der Aspekt der Symbolik, mit der er seine *Philosophie des Willens* schloss, führt ihn nun aber dazu, sich mit der symbolischen Traumdeutung in Freuds Psychoanalyse zu befassen. Aus diesem intensiven Freud-Studium geht der große, in der französischen Originalfassung 1965 erschienene *Versuch über Freud* hervor, mit dem Titel *Die Interpretation*.¹⁶ Diese Überschrift zeigt, dass Ricœur hier nun grundlegend reflektiert, was denn überhaupt Hermeneutik sei. Denn bei Freud entdeckt er eine ganz andere Interpretationsmethode als die, die er bis jetzt praktizierte. In der Phänomenologie und der Bibelexegese kann Auslegung als Ausweitung, Ausbreitung des Sinns verstanden werden, was Ricœur dazu führt, von einer amplifizierenden oder teleologischen Interpretation zu sprechen. Bei Freud geht es hingegen darum, gewisse Manifestationen auf etwas zurückzuführen, das im Hintergrund als Unverarbeitetes verborgen bleibt. Dieses Moment der Enthüllung durch Rückführung charakterisiert Ricœur als reduzierende oder archäologische Interpretation. Einer »Hermeneutik des Vertrauens« steht demnach eine »Hermeneutik des Verdachts« gegenüber, die Ricœur bei »Meistern des Verdachts« wie Freud, Marx und Nietzsche in ihrer Religions- und Ideologiekritik findet.

Einer ähnlichen Spannung begegnet Ricœur in den 1960er Jahren bei seiner Beschäftigung mit der Sprachwissenschaft, die parallel zur Auseinandersetzung mit Freud läuft. Auch die strukturalistische Linguistik, wie etwa bei A. J. Greimas, pflegt eine stark reduzierende Interpretation: In scharfem Kontrast zur phänomenologischen und exegetischen Berücksichtigung des Kontextes wird der Text hier

16 P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969/⁴1999 [=DI]. Irrtümlicherweise wird in der deutschen Übersetzung »soupçon« mit »Zweifel« anstatt mit »Verdacht« übersetzt.

von allem anderen abstrahiert, »textimmanent« auf seine inhärenten Grundstrukturen zurückgeführt, um ihn von dort her zu erfassen und zu erklären.

Ricœur lehnt diese Methodengegensätze nicht ab, sondern setzt sich ihnen vielmehr aus, in der Überzeugung, dass sie einander befruchten können, und so vollziehen sich viele Gespräche mit Vertretern unterschiedlicher Ansätze. Diesem hermeneutischen Knäuel von Phänomenologie, Bibelexegese, Psychoanalyse, Strukturalismus und Religionskritik ist der 1969 veröffentlichte Sammelband hermeneutischer Untersuchungen gewidmet. Die gewählte Überschrift *Der Konflikt der Interpretationen*¹⁷ ist programmatisch: Es geht darum, die Pluralität der Interpretationsmethoden wahrzunehmen und den diesen Methoden innewohnenden Verzweigungen auf den Grund zu gehen. Dabei ist der Begriff »Konflikt« nicht etwa negativ konnotiert; vielmehr betont er, dass es zwischen diesen unterschiedlichen Methoden einer echten Auseinandersetzung bedarf, und Ricœur wird sich stets darum bemühen, gerade auch im Umgang mit biblischen Texten. Das erlaubt ihm, die seit Dilthey breit angenommene Gegenüberstellung von Erklären und Verstehen zu problematisieren: Jedes Verstehen enthält Momente des Erklärens, und das Erklären richtet sich stets auf das Grundmovens des Verstehens aus.¹⁸

2.4 Im Gespräch mit Rudolf Bultmann

In den späten 1960er Jahren findet bei Ricœur eine intensive Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmanns Entmythologisierungspro-

17 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969 [=CI]. Die zweiteilige unvollständige Ausgabe in deutscher Übersetzung unter den Titeln *Hermeneutik und Strukturalismus* und *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1973–74, stiftet fälschlicherweise das Gefühl, dass der Sammelband nur diese Schwerpunkte enthält. Dabei sind es nur zwei unter fünf: Daneben sind zu erwähnen »Hermeneutik und Phänomenologie«, »Die interpretierte Symbolik des Bösen« und »Religion und Glaube«.

18 Vgl. dazu P. Ricœur, *Qu'est-ce qu'un texte?*, in: TA, 137–159; dt. in: P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 79–108; ders., *Expliquer et comprendre*, in: TA, 161–182.

gramm statt.¹⁹ Sie schlägt sich in verschiedenen Texten nieder, die in unterschiedlichen Kontexten entstanden: mehrere Vorträge zu Bultmann im Rahmen der Pfarrerweiterbildung und Erwachsenenbildung in der Reformierten Kirche; eine Vorlesung in einem europäischen universitären Zentrum in Nancy; ein Vorwort zu einer 1968 erschienenen französischen Bultmann-Publikation unter dem Titel *Jésus. Mythologie et démythologisation*, die sein Buch *Jesus* von 1926 und Vorträge zu *Jesus Christus und die Mythologie* aus den frühen 1950er Jahren umfasst.²⁰

Insgesamt bemüht sich Ricœur um eine kritische Würdigung von Bultmanns Anliegen. Ausgehend von einer grundsätzlichen Bestimmung des hermeneutischen Problems unterscheidet er meistens für seine Ausführungen zur Entmythologisierung drei Ebenen. Die erste betrifft die historisch-kulturelle Distanz, die sich in der Moderne zwischen den Texten und der heutigen Leserschaft eingestellt hat. Es geht hier darum, die biblische Botschaft von seinem mythischen Gewand zu befreien, das für den modernen Menschen nicht mehr nachvollziehbar ist. Auf einer zweiten Ebene geht es um die Frage, welches Selbstverständnis des Menschen sich in den objektivierenden Vorstellungen des Mythos zugleich offenbart und versteckt. Der Mythos lässt das Jenseitige als Diesseitiges erscheinen, das Transzendente als Weltliches. Zugleich aber will er die elementare Beziehung des Menschen zum Ursprung und Ziel seines Lebens zum Ausdruck bringen und ihm in diesem Sinne neue Seinsmöglichkeiten zuspielen. Die Entmythologisierung gibt sich deshalb zur Aufgabe, diese Existenzdimension aus der mythischen Objektivation herauszuholen, und das vollzieht Bultmann mit Hilfe der Begrifflichkeit von Heideggers Daseinsanalyse. Auf der dritten Ebene wird mit Bultmann hervorgehoben, dass in den biblischen Texten eine Entmythologisierung eigentlich schon im Gange ist und diese selbst

19 Vgl. dazu ausführlich: N. Stricker, *Ricœurs Hermeneutik im Dialog mit Rudolf Bultmann*, in: D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016, 14–30.

20 Das Vorwort zur Bultmann-Publikation ist auf Deutsch in P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus*, 175–198, zu finden; die lange unveröffentlichte Vorlesung in Nancy ist nun verfügbar in: R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie*. Suivi de Paul Ricœur, *Démythologisation et herméneutique*, Genf 2013, 123–177.

deshalb nach einem radikaleren Vollzug dieser Entmythologisierung verlangen, um angemessener zur Sprache zu kommen.

An vielen Stellen nimmt Ricœur Bultmann in Schutz gegen Missverständnisse und falsche Vorwürfe, die in der breiten Debatte, die das Entmythologisierungsprogramm ausgelöst hatte, entwickelt wurden. Er betont ebenfalls die Möglichkeit, mit Hilfe von Bultmanns Erben, wie etwa Gerhard Ebeling, die Thematik in Hinsicht auf zeitgenössische Entwicklungen angemessener anzugehen. Zugleich aber stellt er kritische Fragen an Bultmann. Unter anderem seien hier drei Punkte erwähnt, die zeigen, wie aus der bibelhermeneutischen Diskussion philosophische Anliegen hervorgehen. Ricœur hat nichts dagegen, dass Bultmann sich Heideggers Daseinsanalyse aneignet. Er müsste aber, so der Einwand, Heideggers Frage nach dem Sein mit aufnehmen, im Sinne einer weiterführenden philosophischen Reflexion darüber, was es heißt, wenn davon die Rede ist, dass in den biblischen Texten neue Seinsmöglichkeiten entfaltet werden. Der zweite Punkt betrifft das Nachdenken über die Sprache: Der Mythos wird bei Bultmann in Hinsicht auf seine Sprachlichkeit ungenügend reflektiert. Indem er davon ausgeht, dass es in einem Glaubenskern Begriffe wie »Handeln Gottes« oder »Wort Gottes« als nichtmythologische Größen gibt, setzt er der Entmythologisierung eine Grenze, die zur Folge hat, dass die Sprache des Glaubens ihres Inhalts entleert wird. Im Mythos ist Fülle der Sprache gegeben, und diese Fülle sollte auch für Wort und Glaube zum Tragen kommen. Schließlich geschieht auch eine Verengung des Glaubens auf eine reine Entscheidung, als Gehorsam dem Wort gegenüber. Doch, so das Argument Ricœurs, wer entscheiden soll, muss auch zuerst errahnen können, wozu er sich entscheiden soll. Deshalb bedarf es der Imagination, die dem Menschen erlaubt, die ihm zugespielten Möglichkeiten wahrzunehmen, bevor es zu einer Entscheidung kommt.

2.5 Die Wende zum Text und deren Folgen

Wie bereits weiter oben erwähnt, erscheint 1970 der Aufsatz *Was ist ein Text?*, und damit ist eine wichtige Wende markiert: von einer Symbolhermeneutik zu einer Texthermeneutik. Diese von sprachtheoretischen Aspekten beeinflusste Veränderung hat Ricœur

oft thematisiert, und sie wirkt sich auch auf seine Bibelhermeneutik aus. Paradigmatisch für die hermeneutischen Folgen dieser Wende ist der bereits anfangs erwähnte Aufsatz *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*.²¹

Im Text geschieht fundamental eine Verschriftung des Diskurses. Daraus folgt eine Warnung vor einer zu schnell entwickelten Theologie des Wortes: Das Wort ist nur in der Verfremdung der Schrift, des Textes wahrzunehmen, und damit ist vorausgesetzt, dass man sich in einen Interpretationsraum begibt, in dem man sich mit den sprachlichen Strukturen des Textes auseinandersetzen muss. Deshalb verbindet sich damit ein Achten auf die unterschiedlichen Redeformen der biblischen Offenbarung. Die Polymorphie der biblischen Stimmen gehört deshalb zentral zu Ricœurs biblischer Hermeneutik: Der prophetische, der narrative, der vorschreibende, der weisheitliche und der hymnische Diskurs kombinieren sich vielfältig in der großen Sammlung des biblischen Kanons.²² Im Zusammenspiel dieser Redeformen entfaltet sich die Welt des Textes, in der sich als umfassendem Horizont, als einer Totalität von Bedeutungen, dem Leser ein neues Sein eröffnet, als Aufruf an unsere wesenhaften Möglichkeiten. Mit anderen Worten: Im Text werden dem Leser neue Seinsmöglichkeiten zugespielt, so dass die Aufgabe, den Text zu verstehen, zur Aufgabe wird, sich vor dem Text zu verstehen. Darin geschieht Aneignung, aber immer zugleich als Enteignung, denn die Aneignung geschieht immer nur durch die Verfremdung hindurch: »Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere.«²³ In diesem Sinne gehört zur Aneignung stets ein Moment der Religions- und Ideologiekritik, wie sie bei den »Meistern des Verdachts« zu finden ist.

Zentral in diesem hermeneutischen Prozess ist, dass die biblischen Diskurse immer auf die Gottesbeziehung ausgerichtet sind: In allen unterschiedlichen Gestalten biblischer Texte geht es um das Reden von Gott, und in diesem Sinne ist Gott ihr höchster Referent (*référént ultime*). In ihm wird die Einheit aller biblischen Reden markiert, aber zugleich auch ihre grundsätzliche Unvollkommenheit

21 Vgl. Anm. 1; auf Deutsch: M, 27–45.

22 Vgl. dazu P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: GH, 41–61.

23 Vgl. dazu P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: TA, 101–117.

und Begrenztheit in Hinsicht darauf, wie von diesem Gott gesprochen werden kann. »Gott nennen« wird deshalb zu einer zentralen Thematik, am Schnittpunkt von biblischer und philosophischer Hermeneutik,²⁴ wie später auch die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs und von dort her die Einheit der zwei Testamente.²⁵

2.6 Metapher und Gleichnis

Das 1975 erschienene Buch *La métaphore vive* (*Die lebendige Metapher*) hat ebenfalls ein intensives Zusammenwirken von philosophischer und biblischer Hermeneutik zur Folge gehabt. Ricœurs Grundanliegen ist es, die traditionell als uneigentliche Redeweise bezeichnete Metapher neu wahrzunehmen als die eigentlich sprachschöpferische Redeform: In ihr geschieht eine innovative Sinnstiftung, die die argumentative Rede als solche nie erreichen kann. Diese neue Sicht des metaphorischen Redens hat wichtige Auswirkungen auf das Verständnis der Gleichnisse Jesu gehabt. Denn auch da gab es in der traditionellen Auslegung, etwa bei A. Jülicher, ein recht statisches Vorgehen: Sie geschah als Aufweis einer Bildhälfte und einer Sachhälfte und Suche nach dem *tertium comparationis*, das die zwei Hälften miteinander verbindet. Dass im Gleichnis ein metaphorischer Prozess wahrgenommen werden kann, lässt das Gleichnis vielmehr zu einer dynamischen Sprachschöpfung werden, in der Entscheidendes, Außergewöhnliches, das Gewöhnliche überraschend durchbrechend, innovativ zur Sprache kommt.²⁶ Ricœur selbst hatte bereits, im Gespräch mit neutestamentlichen Arbeiten, die mögliche Verbindung von Metapher und Gleichnis ausführlich

24 P. Ricœur, *Gott nennen* [1977], in: *Vom Text zur Person*, 153–183.

25 Vgl. P. Ricœur, *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs* [1992], in: GH, 95–115; *D'un texte à l'autre* [1992], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 355–366.

26 Vgl. etwa H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen 1978. Aus der Sicht der systematischen Theologie, vgl. E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: M, 71–122.

thematisiert.²⁷ Er legt den Akzent darauf, dass es im Gleichnis nicht um eine bloße Vergleichung im Sinne von Jülicher geht, sondern dass in dessen Zentrum eine erzählte Handlung steht, die dem Gleichnis eine dramatische Struktur verleiht, in der der metaphorische Prozess stattfindet: »Es ist diese dramatische Struktur, die *bedeutet*, dass die Existenz ›verloren‹ oder ›gewonnen‹ sein kann« (M, 60).

2.7 Narrativität als literarische Grundgestalt der Bibel

Im Gleichnis ging es bereits um Erzählung, sozusagen im Kleinen, denn grundsätzlich geschieht der metaphorische Prozess als augenblickliches Sprachereignis, und nicht auf Dauer hin. Deshalb war das Zeitproblem ein Stück weit ausgeschaltet. Dieses muss nun aufgenommen werden, und so entsteht in der ersten Hälfte der 1980er Jahre das dreibändige Werk *Zeit und Erzählung*. Ausgehend von Aporien des Zeitverständnisses sowohl bei Aristoteles als auch bei Augustin, zeigt Ricœur, dass die Narrativität das Metaphorische weiterführt und vertieft: Zeit lässt sich sinnschöpferisch darstellen, indem sie erzählt wird. Dabei vollzieht er eine dynamische Überkreuzung zwischen der Nacherzählung der Geschichte beim Historiker und der fiktiven Erzählung des Schriftstellers.

Diese Beschäftigung mit der Narrativität lässt Ricœur auf größere Zusammenhänge achten, auch im Umgang mit der Bibel. In diesem Sinne ist etwa auffallend, dass er sich in diesen Jahren auch mit der Frage nach der Notwendigkeit, den Ressourcen und den Schwierigkeiten einer narrativen Theologie auseinandersetzt.²⁸ In dreifacher Abgrenzung wird ihre Notwendigkeit betont: Sowohl spekulativ als auch moralisch und existentiell kann die historische Verwurzelung des Glaubens vernachlässigt werden. Zugleich aber grenzt sich Ricœur auch von der Gefahr ab, daraus eine große Gesamtgeschichte

27 Vgl. M, 54–65, sowie dazu H.-J. Meurer, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Paul Ricœurs Hermeneutik der Gleichniserzählung Jesu im Horizont des Symbols* »Gottes Herrschaft/Reich Gottes«, Bodenheim 1997.

28 P. Ricœur, *Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties* [1982], in: M. I. Wallace (ed.), *Figuring the Sacred*, Minneapolis 1995, 236–248 (auch in französischer Übersetzung in: Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 326–342).

in Hegel'scher Manier zu machen, etwa im Sinne einer von der Schöpfung bis zur Apokalypse reichenden Heilsgeschichte, denn damit ginge gerade das Historisch-Konkrete verloren. Aus philosophischer Perspektive erörtert er sodann die Ressourcen, die die Narratologie der narrativen Theologie zur Verfügung stellt: die vertiefte Erforschung der Kunst der narrativen Inszenierung; die Verbindung zwischen der Narration und der Ethik; die Rolle der Tradition in der Überlieferung und Rezeption der Erzählstoffe; die Wirkung der Erzählung in die Welt der Leserinnen und Leser hinein. Unter den Schwierigkeiten hebt er vor allem das Problem hervor, wie damit umzugehen sei, dass sich in der Bibel narrative Dimensionen immer mit nichtnarrativen Aussagen verbinden und sich deshalb die Frage stellt, wie sich der Übergang vom einen Modus in den anderen vollziehen lasse. Besonders stellt sich dieses Problem in Hinsicht darauf, dass von den biblischen Erzählungen ausgehend ein theologischer Diskurs entwickelt werden soll.

2.8 Das Selbst im Spiegel der Schrift

Weil die Erzählung bei den Leserinnen und Lesern auf narrative Identität abzielt, stellt sich die Frage, wie sich diese Identität konstituiert. Anders gesagt: Wie kommt der Mensch zu seinem Selbst, was ist das Selbst des Menschen? In den Jahren 1985–86 hat sich Ricœur in den *Gifford Lectures* intensiv mit diesen Fragen befasst, unter dem Titel *On Selfhood. The question of personal identity*.²⁹ In unserem Kontext ist interessant, dass die zwei letzten Lektionen dieser *Gifford Lectures* biblisch konzipiert sind. Sie haben zwar keinen Eingang gefunden in das große Werk *Das Selbst als ein Anderer*, das später aus den *Gifford Lectures* hervorgeht und 1990 veröffentlicht wird, stehen aber vorbereitend im Vorfeld der zehnten Studie des Buches, die der ontologischen Frage des Selbstseins gewidmet ist. Die zwei letzten Lektionen haben also durchaus eine philosophische Bedeutung.

29 Dazu ausführlich: K. Messner, *Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst*, Tübingen 2014, 161–218. Die zwei letzten *Gifford Lectures* sind 2008 zusammen mit *Amour et justice* veröffentlicht worden, einem Wunsch Ricœurs entsprechend: P. Ricœur, *Amour et justice*, Paris 2008, 43–74: *Le soi dans le miroir des Écritures*, 75–110: *Le soi »mandaté«*. *O my Prophetic Soul!*

Die erste dieser zwei letzten Lektionen hat propädeutischen, vorbereitenden Charakter: Sie begründet, warum und wie die Bibel für die Leserinnen und Leser zu einem Spiegel werden kann, in dem sie ihr Selbst wahrnehmen können, was dann in der zweiten Lektion anhand von jüdisch-christlichen Beispielen illustriert wird. Um diese Spiegelfunktion zu erläutern, betont Ricœur zunächst die Wichtigkeit der biblischen Ruf-Antwort-Struktur, im Kontrast zur philosophischen Problem-Lösung-Struktur. Die Bibel wirkt als Spiegel, weil aus ihr ein Ruf zu hören ist, auf den die Leserinnen und Leser antworten können, durch den sie grundsätzlich zu Antworten werden.

Für die weitere Gedankenentwicklung geht Ricœur in vier Schritten vor. Zuerst betont er, dass der Glaube immer an überlieferte Texteinheiten gebunden ist. Man kann ihn zwar in allgemeinen Kategorien beschreiben. Aber letztlich kommt man nicht hinter seine sprachlichen Äußerungen: Er ist immer nur in seinen sprachlich-schriftlichen Vermittlungen zu erfassen. Deshalb sind wir in jüdisch-christlicher Perspektive darauf angewiesen, dem Glauben in den biblischen Erzählstoffen auf die Spur zu kommen. Das führt Ricœur dazu, in einem zweiten, kürzeren Schritt, N. Fries Buch *The Great Code* aufzunehmen, das sich den literarisch-poetischen Zusammenhängen des biblischen Erzählstoffs widmet. In kritischem Gespräch mit Frye unternimmt es Ricœur, die Bibel als literarisches Werk zu betrachten. Während Frye versucht, in der Bibel eine »imaginative Einheit« hervorzuheben, will Ricœur sie in ihrer kreativen Polymorphie und Polysemie erfassen. In den verschiedenen Redegattungen der Bibel geschehen unterschiedliche Gottesnennungen, die einander durchdringen und beeinflussen. In diesem höchsten Referenzpunkt finden alle biblischen Redeformen ihre Einheit, und zugleich erfahren sie in ihm ihre prinzipielle Unzulänglichkeit und Begrenztheit, diesen Gott je angemessen zur Sprache zu bringen. Diese zwei Aspekte der Gottesnennung, als Konvergenz und als Divergenz, bilden den dritten und vierten Schritt der Erläuterungen. Sie fordern die Leserinnen und Leser dazu heraus, in diese Dynamik einzutreten und so ihr Selbst im Spiegel der Schrift zu entdecken.

Das führt hinüber zur zweiten dieser zwei letzten Lektionen hinüber, die bei der polyphonen Refiguration des Selbst einsetzt. Es können in den biblischen Texten verschiedene Figuren des Selbst wahrgenommen werden, die untereinander eine gewisse Familien-

ähnlichkeit haben und die Ricœur mit der Grundformel »das aufgebotene Selbst«, »das antwortende Selbst« oder »das beauftragte Selbst« bezeichnen kann. Die erste Figur findet er in den Berufungserzählungen der alttestamentlichen Propheten. Die zweite ist den paulinischen Briefen entnommen, nämlich, der unterschiedlich formulierte Aufruf an den Christen, seinem Herrn Christus zu entsprechen. Die dritte ist die Figur des inneren Meisters in Augustins *De Magistro*. Schließlich wird die vierte Figur am ausführlichsten behandelt, nämlich das Zeugnis des Gewissens, das er kurz mit Paulus und dann ausführlicher mit Gerhard Ebeling entfaltet. Philosophisch wird es sodann mit Martin Heidegger weiterentwickelt. In *Das Sein als ein anderer* wird vor allem dieser Heidegger-Teil aufgenommen und vertieft.

2.9 Die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit

Eine letzte Etappe soll hier noch erwähnt werden, mit der 1989 in Tübingen anlässlich der Verleihung des Dr. Leopold-Lucas-Preises gehaltenen Vorlesung zu *Liebe und Gerechtigkeit*.³⁰ Der biblische Bezug liegt hier in der Bergpredigt des Matthäusevangeliums resp. der Feldrede des Lukasevangeliums. In beiden Texteinheiten werden das Gebot der Feindesliebe und die Goldene Regel textnah erwähnt und sogar aufeinander bezogen. Daraus geht eine lebendige Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit hervor. In der Liebe, die zuerst behandelt wird, manifestiert sich eine Logik der Überfülle: Man soll nicht nur die lieben, die einen auch lieben, sondern auch und vornehmlich die, die einen hassen. Diese Eigentümlichkeit der (Feindes-)Liebe offenbart sich in Grenzausdrücken und Paradoxien. Demgegenüber entwickelt die Gerechtigkeit in ihren Prinzipien, im Sinne der Goldenen Regel, eine Logik der Gleichwertigkeit im Umgang zwischen den Menschen.

30 P. Ricœur, *Gerechtigkeit und Liebe/Amour et justice*, Tübingen 1990 (mit einer leider schlechten deutschen Übersetzung). Auch dazu ausführlich: Messner, *Paul Ricœurs biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst*, 65–98. Messner erschließt aus jener Schrift ein methodisches Grundmodell, das sie »Triade« nennt und als für Ricœur typisch erachtet: Aus der Gegenüberstellung zweier Größen geht eine fragile Vermittlung hervor, die den Gegensatz als kreative Spannung wahrnehmen lässt.

Wie kann diese Disproportion, diese Antinomie zwischen Liebe und Gerechtigkeit zu einer fruchtbaren Interaktion werden? Um eine mögliche Vermittlung zu erreichen, betont Ricœur ein gegenseitiges Angewiesensein. Die Überfülle der Liebe ist supra-ethisch und kann deshalb die Ethik suspendieren. Aber sie hat nur über die Gerechtigkeit Zugang zum praktischen und ethischen Bereich. Will sie sich in konkretem Vollzug betätigen, muss sie sich an die Gerechtigkeitsprinzipien halten. Zugleich wird sie, indem sie immer auch ihre Überfülle walten lässt, die Gerechtigkeit davor schützen, die Gleichwertigkeit im utilitaristischen Sinne eines *do ut des* zu deuten, die uneigennützige Deutung der Goldenen Regel zu einer eigennützigen werden zu lassen.

Unser knapper Überblick über die wichtigsten Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Texten und Themen zeigt überall die anfangs erwähnte Wechselwirkung zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik. Philosophische Einsichten öffnen neue Zugänge zu biblischen Texten, und biblische Zusammenhänge spornen den Philosophen zu innovativen Gedankengängen an. Dieses Ineinander offenbart sich nun nochmals intensiver, wenn wir uns dem interdisziplinären Buch *Penser la Bible* zuwenden. Was bis hierher erläutert wurde, bildet eine Art Hintergrund, von dem her sich das im Buch geführte Gespräch erfassen lässt.

3. *Penser la Bible*³¹

3.1 Zum Lebenskontext des Buches

André LaCocque (1927–2022) und Paul Ricœur kannten einander gut: Beide sind französischsprachiger Herkunft, LaCocque aus Belgien, Ricœur aus Frankreich. Sie waren bereits in der Nachkriegszeit in Europa befreundet. Beide lehrten dann in Chicago, LaCocque als Professor für hebräische Literatur am Theological Seminary von Chicago und Ricœur als Gastprofessor am Philosophischen Seminar und an der Divinity School der Universität Chicago, als Nachfolger auf Paul Tillichs Lehrstuhl für philosophische Theologie. Für seine

31 Vgl. dazu: F. Dosse, *Penser la Bible en philosophe*, in: ders., *Paul Ricœur, un philosophe dans son siècle*, Paris 2012, 236–246.

Aufenthalte in Chicago waren Ricœur und seine Ehefrau meistens in der Wohnung des Ehepaars LaCocque zu Gast. Der Vorschlag, ein gemeinsames Buch zu schreiben, kam von LaCocque, als eine Art Trauerarbeit nach dem Suizid von Ricœurs Sohn Olivier im Frühjahr 1986. Das Projekt blieb jedoch mehrere Jahre liegen, bevor es in Angriff genommen werden konnte, so dass das geplante Buch erst 1998 erscheinen konnte.³²

3.2 Grundabsicht und Methode

Ricœurs Interesse für biblische Hermeneutik stiftete die nötige Nähe zum etwas jüngeren Kollegen in der alttestamentlichen Wissenschaft; zugleich war LaCocque auch offen für ein Nachdenken über die philosophischen Implikationen der exegetischen Arbeit. Das gewährt dem interdisziplinären Gespräch eine gute Basis. Das Grundprinzip des Buches ist einfach: »Die zwei Autoren haben entschieden, dieselben Texte der hebräischen Bibel zu lesen und zu kommentieren. Zuerst hat der Exeget seinen Beitrag geschrieben, und dann hat der Philosoph darauf reagiert. Dann haben beide ihre jeweiligen Beiträge aufeinander abgestimmt, um ihrer letzten Redaktion die Struktur eines Buches zu geben, in dem der eine auf den anderen eingeht« (PB, 7). Es ist jedoch zu betonen, dass diese Abstimmung nicht dazu führt, die Nuancen und Unterschiede zwischen ihnen wegzustreichen, ganz im Gegenteil, wie wir noch sehen werden.

Das gemeinsam geschriebene Vorwort (S. 7–18) präzisiert die ihrem Dialog zugrundeliegenden methodischen Voraussetzungen. Für die Dynamik des Gesprächs ist es wichtig, dass die Zugangsweisen unterschiedlich sind. Der Exeget arbeitet wissenschaftlich, nach historisch-kritischen Regeln, jedoch zugleich mit gewissen Modulationen und Ergänzungen, die die Zusammenarbeit ermöglichen. Der Philosoph hingegen achtet auf die Rezeption des biblischen Textes durch Denker, die durch die griechische und dann die moderne Philosophie geprägt sind, was dazu führt, dass er mit Denkmitteln arbeitet, die außerhalb des biblischen Feldes erarbeitet wurden. Stiftet das nicht eine radikale Verschiedenheit, die dazu führt, dass die Bei-

32 Vgl. dazu F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris 1997, 617.

träge zu den jeweiligen Texten beziehungslos nebeneinanderstehen? Will der eine nicht Wissenschaftler, und der andere Philosoph sein? Ist der eine nicht auf das ausgerichtet, was hinter dem Text liegt, seine Archäologie, und der andere auf das, was vor dem Text liegt, seine Teleologie? »Diese scheinbare Antinomie zwischen Retrospektion und Prospektion, zwischen Produktion des Textes und Rezeption des Textes möchten wir auf den folgenden Seiten widerlegen« (PB, 8).

Um diese kreative Zusammenarbeit zu erläutern, wird im Vorwort die doppelte Bewegung beschrieben, durch die die zwei Autoren aufeinander zugegangen sind, zuerst aus der Sicht des Exegeten (S. 8–14), dann unter dem Gesichtspunkt des Philosophen (S. 14–18).

Der Exeget öffnet sich in seiner historisch-kritischen Methode einer der wichtigsten Entwicklungen in der Bibelwissenschaft, nämlich der *Wirkungsgeschichte* der biblischen Texte. Dadurch wird der Aspekt der Rezeption in die Exegese einbezogen, was die Begegnung mit dem Philosophen fruchtbar macht. Verschiedene Faktoren spielen bei der wirkungsgeschichtlichen Perspektive mit:

- Der Exeget achtet auf die Rolle der Verschriftung bei der Entstehung der biblischen Textsammlung; diese Verschriftung gewährt dem Text eine Autonomie, die ihn loslöst von der Absicht des Autors und ihn zugleich öffnet für weitere Sinnentwicklungen, gemäß der alten Sentenz von Gregor dem Großen, dass die Schrift mit ihren Lesern wächst.
- Ein zweiter Faktor ist, dass der Text immer schon in eine oder mehrere Traditionen eingebettet ist, die den Auslegungsprozess mitprägen, so dass die Exegese nicht einfach nach dem ursprünglichen Text forscht, sondern den Traditionsprozess als Sinnbereicherung mitbedenkt; so kann von einer Laufbahn (*trajectoire*) der Bedeutung gesprochen werden, die ihren Ursprung im Text selbst hat.
- Zugleich muss der Exeget auf die Beziehung des Textes mit einer lebendigen Gemeinschaft achten, in der der Text gelesen, und sogar als neues Wort vom Text her verkündigt wird. Gegen eine Auffassung des Textes als ein für alle Mal fixiert gilt es hier, die Dynamik des Textes hervorzuheben, der eine gemeinschaftliche Interpretationslaufbahn stiftet, was sich sowohl im jüdischen als auch im christlichen Umgang mit der Bibel zeigt. Auch im Zweiten Testament werden die Texte in Hinsicht auf Fragen und

Sorgen der Gemeinschaft geschrieben und gelesen. In diesem Sinne ist das Buch jüdisch-christlich angelegt, indem die Interpretationslaufbahnen vom Ersten Testament ins Zweite hinüberreichen und die christliche Lektüre des Ersten Testaments nicht ein Ersatz, sondern eine Alternative zur traditionellen jüdischen Lektüre ist.

- Schließlich gilt als weitere Öffnung der Exegese die Bereitschaft, auf die Plurivoxität des Textes einzugehen. Wenn die Hermeneutik ihren Akzent auf die Absicht des Autors legt, beansprucht sie einen univoken Sinn. Eine Hermeneutik hingegen, die die Rezeptionsgeschichte beachtet, kommt nicht umhin, eine Sinnpluralität in Betracht zu ziehen. Der Leseprozess der Leserinnen und Leser (es können mehrere Gemeinschaften sein, die sich selbst interpretieren, indem sie den Text interpretieren) gehört zum Text.

Das ist der Weg, den der Exeget geht, um dem Philosophen zu begegnen. Der Philosoph absolviert seinerseits die andere Weghälfte hin zum Begegnungspunkt mit dem Exegeten. Auch hier sind gewisse Erfordernisse vorausgesetzt:

- Der Philosoph wird zum Leser von exegetischen Büchern eher als von theologischen Traktaten. In letzteren werden komplexe Gedankengänge entwickelt, in denen die philosophische Spekulation bereits verwickelt ist. Beim Interpretieren von biblischen Texten, seien sie nun narrativ, präskriptiv, prophetisch oder hymnisch, begegnet man einem Denken außerhalb der Philosophie nach griechischem, kartesianischem, kantischem oder hegelianischem Modell, einem nicht-philosophischen Denken. Die Wette des Philosophen ist also, dass die biblischen Redeformen philosophisch zu denken geben.
- Die zweite Voraussetzung ist, dass dieses Denken in einer Sammlung von Texten zu lesen ist, die nicht auf die Texte reduziert werden können, die er üblicherweise liest, wenn er Philosophie treibt. Der Philosoph muss bereit sein, den gewohnten Diskurstyp, der Erklärung, der Argumentation, der Dogmatik, zu verlassen, um sich dem Dichterischen, Metaphorischen auszusetzen.
- An dritter Stelle wird vorausgesetzt, dass der Philosoph sich der Beziehung zwischen der biblischen Textsammlung und den historischen Lese- und Interpretationsgemeinschaften öffnet. Eine Gemeinschaft interpretiert sich selbst, indem sie den Text inter-

pretiert: Dieser hermeneutische Zirkel ist für den Philosophen Ursache von Verwunderung, ja sogar von Perplexität. Er muss jedoch in diesen Zirkel eintreten, und das heißt: »zumindest in Phantasie und Sympathie am Zustimmungsakt teilnehmen, durch den sich eine historische Gemeinschaft in und durch diese so besondere Textsammlung begründet und, wenn man so sagen kann, verstanden weiß« (PB, 16).

Im Zeichen dieser dreifachen Voraussetzung wird es auch möglich, eine Überkreuzung zu vollziehen zwischen dem biblischen Denken, wie es in den jüdischen und christlichen Gemeinschaften rezipiert wurde, und Denkart anderer Rezeptionskulturen. Die biblischen Texte wurden in einer viel größeren Varietät von Kulturen rezipiert als ihr ursprüngliches Entstehungsmilieu.

Der exegetische Beitrag wird auf zwei Weisen den Interpretationsprozess fördern: indem er die Wiederaufnahme des älteren Textes in »jüngeren« Versionen des Midrasch oder des Neuen Testaments mit einbezieht und so »die Dialektik von Retrospektion und Prospektion beleuchtet, die im ›Einen und Anderen Testament‹ am Werk ist« (PB, 17); und indem die der historisch-kritischen Methode aufgefropfte typologische Exegese der philosophischen Reflexion erlaubt, über die Grenzen des Kanons zu gehen und heutige, philosophische und nicht-philosophische Denkformen aufzunehmen.

3.3 Inhalt und Aufbau

Das Vorwort schließt auf den Seiten 17f. mit Anspielungen auf biblische Textkomplexe, die die soeben dargestellten methodischen Grundlinien illustrieren können. Erwähnt werden folgende Aspekte: die Erzählungen der Genesis würden das Problem der Dauerhaftigkeit der narrativen Funktion in Hinsicht auf das heutige Verständnis des Selbst stellen; die Auslegung der »Zehn Worte« müsste mit heutiger Reflexion über Gerechtigkeit und Gesetz kontrastieren; die Aufnahme eines Weisheitstextes müsste sich mit dem heutigen Problem des Bösen befassen; der Liebeshymnus in beiden Testamenten könnte eine Meditation über die Dialektik von Gerechtigkeit und Liebe stiften; Texte mit prophetischen Orakeln wären eine Warnung gegen religiöse Reden, die zu sehr im Narrativen verharren; schließlich *Exodus 3,14*, ein Spitzentext, würde zu diesem Punkt führen, wo

der kühne Akt der Nennung Gottes allen literarischen Gattungen und jeder konzeptuellen Hybris entfliehen würde.

Dieser abschließende Abschnitt des Vorworts scheint auch schon die Texteinheiten anzugeben, die die Kapitel des Buches ausmachen könnten. Vergleicht man jedoch mit dem Inhaltsverzeichnis des Buches, so merkt man, dass er mit den im Buch schließlich ausgewählten Texten und deren Reihenfolge nur teilweise übereinstimmt. Es müssen nach dem Vorwort noch andere, klärende, eingrenzende Entscheidungen getroffen worden sein, über die die Leserschaft keine Information bekommt.

Sechs Texte oder Texteinheiten bilden das Grundraster des Buches. Die Autoren sagen uns nicht, wie sie zu dieser Auswahl gekommen sind. Es ist aber zu vermuten, dass sie Ricœurs Betonung der biblischen Polymorphie entspricht und dass die Texte oder Texteinheiten als Repräsentanten verschiedener literarischen Gattungen ausgewählt wurden:

- *Genesis* 2–3 gehört zur narrativen Redeform. LaCocques exegetischer Kommentar steht unter dem Titel »Risse in der Mauer« (PB, 19–55); darauf antwortet Ricœur mit dem philosophischen Beitrag »Die Schöpfung durchdenken« (PB, 57–102).
- *Exodus* 20,13 ist in präskriptiver Rede formuliert. Für seine Exegese braucht LaCocque einfach das Bibelzitat selbst: »Du sollst nicht töten« (PB, 103–155); Ricœur antwortet philosophisch mit dem Beitrag »Ein liebender Gehorsam« (PB, 157–190).
- *Ezechiel* 37 ist eine prophetische Vision. Für LaCocque steht sie im Zeichen einer Bewegung »Vom Tod zum Leben« (PB, 191–222); Ricœur spricht hingegen von einem »Wachtposten des baldigen Herannahens« (PB, 223–245).
- *Psalms* 22 ist ein Klagepsalm, der in seiner sprachlichen Gestaltung der weisheitlichen Redeform entsprechen könnte. Auch hier braucht LaCocque einfach das Zitat des 2. Verses als Überschrift: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (PB, 247–278); »Die Klage als Gebet« lautet Ricœurs philosophische Vertiefung (PB, 279–304).
- Für *Exodus* 3,14 braucht Ricœur an vielen Stellen die Bezeichnung »Grenzausdruck«.³³ Damit ist gemeint, dass die an dieser Stelle vollzogene Gottesnennung die Unvollkommenheit aller Versuche,

33 So etwa in der letzten *Gifford Lecture*: Ricœur, *Amour et justice*, 69 f.

Gott zu nennen, offenbart. LaCocque spricht von der »Offenbarung der Offenbarungen« (PB, 305–334); Ricœur wählt hier den sehr neutralen Titel »Von der Auslegung zur Übersetzung« (PB, 335–371).

- Das Hohelied ist die Texteinheit des letzten Teils des Buches. Es repräsentiert die hymnische Redeform. LaCocques exegetischer Kommentar steht unter dem Titel »Sulamith« (PB, 373–410), während Ricœurs Beitrag von der »Hochzeitsmetapher« handelt (PB, 411–457).

Das gewählte Vorgehen setzt dem Vorhaben der interdisziplinären Begegnung gewisse Grenzen:³⁴

- Die sechs Gesprächsübungen bleiben ziemlich voneinander isoliert, so dass jeder Block ein wenig für sich steht. In diesem Sinne könnte man sagen, dass dem Buch eine abschließende Bilanz fehlt, in der synthetisch eingesammelt würde, was durch die Gesprächsrunden hindurch an hermeneutischen Perspektiven gewonnen wurde, sowohl für den Exegeten als auch für den Philosophen.
- Dass in den verschiedenen Teilen immer der Exeget beginnt und der Philosoph als Zweiter reagiert, stiftet eine gewisse Unilateralität: Es lässt den Eindruck entstehen, dass die Exegese das Gespräch vorbereiten muss, und dem Philosophen dann die Aufgabe der Weiterführung zukommt. Das Gespräch wäre vielleicht kreativer, dynamischer geworden, wenn die Reihenfolge der Beiträge abgewechselt worden wäre, so dass auch der Philosoph den Einstieg liefern und der Exeget als Zweiter reagieren müsste.

Es bleibt aber unbestritten, dass *Penser la Bible* ein hermeneutisch reichhaltiges Buch ist. Sein Reichtum liegt jedoch weniger in Gesamtperspektiven als in vielen einzelnen Einsichten und Entdeckungen, die beim aufmerksamen Lesen eingesammelt werden müssen. Dies entspricht Ricœurs Vorliebe für das Fragmentarische, das sich den zu schnellen Totalisierungen widersetzt. Deshalb soll im Folgenden diese Dimension des Fragmentarischen respektiert und einfach

34 Wir lassen hier kleinere historische Fehler beiseite, die den Autoren ab und zu unterlaufen, wie z. B. der Hinweis auf S. 279, dass Ps 22,2 in den Kreuzigungserzählungen des Markus- und des Lukasevangeliums zu finden sei (Markus ist richtig, nicht aber Lukas, und Matthäus müsste hier an Stelle von Lukas stehen).

an einigen Beispielen gezeigt werden, wie das Buch der Leserschaft reichhaltige »Perlen« zuspült. Das gilt sowohl für den exegetisch interessierten Leser als auch für den philosophisch ausgerichteten, der wegen des Buchtitels fälschlicherweise meinen könnte, dieses Buch sei nicht für ihn geschrieben ...

3.4 Am Schnittpunkt zwischen biblischer und philosophischer Hermeneutik

Was wir in unserem Durchgang durch die wichtigsten Etappen von Ricœurs Beschäftigung mit biblischen Stoffen bereits beobachtet hatten, bestätigt sich auch hier: Biblische und philosophische Hermeneutik greifen im Gespräch zwischen LaCocque und Ricœur ständig ineinander über und befruchten einander. Die Beispiele, die hier nun angeführt werden, können deshalb auf beiden Seiten von Interesse sein.

(1) Bereits im gemeinsamen Vorwort ist ein interessanter, weiterführender Hinweis zu finden: Das biblische Erbe ist nicht nur in den jüdischen und christlichen Gemeinschaften rezipiert, sondern vornehmlich auch in den griechischen Philosophien. Diese Begegnung und die Überkreuzungen, die daraus folgen, »bilden weder ein Unglück, das man bedauern müsste, noch eine Perversion, die getilgt werden sollte. [...] Das Ereignis dieser Begegnung, insofern es stattgefunden hat, ist zum grundlegenden Schicksal unserer Kultur geworden« (PB, 17). Daraus folgt die Verpflichtung, diese komplexen Rezeptionsstränge durchzuarbeiten. Die zwei Autoren weiten diese Aufgabe sogar auf das Gesamtphänomen der Rezeption aus: Es gehöre zum besonderen Geschick der biblischen Texte, dass sie weit über den Kulturraum hinweg, in dem sie entstanden sind, rezipiert wurden. Das bildet den Horizont, in dem die ausgewählten Bibeltex-te interpretiert werden, die Laufbahnen der Rezeption immer mit einbeziehend.

(2) Das zeigt sich am eindeutigsten bei der Arbeit an *Exodus 3,14*. In seiner exegetischen Kommentierung hatte LaCocque mit Nachdruck gewarnt, man solle an dieser Stelle »keiner ontologischen Abstraktion hinsichtlich des Seins nachgeben« (PB, 311). Ricœur will diese Warnung kritisch hinterfragen: Er erachtet es als notwendig, die

»stürmische Geschichte der Beziehungen zwischen Hellenismus und Judentum, Hellenismus und Christentum« (PB, 346) in Hinsicht auf die durch Übersetzungen ausgelöste Vielfalt von Interpretationen abzuhorchen. Denn Übersetzen ist immer bereits Interpretieren, und so wurde der Übergang vom hebräischen Verb *hyh* zum griechischen *einai* und dann zum lateinischen *esse* zu einem traditions-trächtigen Denkereignis (*événement de pensée*). Deshalb unternimmt es Ricœur in einem spannenden Bogen, den daraus folgenden Sinnveränderungen nachzugehen. Es erweist sich dabei, dass das Verb *sein* über eine große Polysemie verfügt. Das zeigt Ricœur mit einem Durchgang, der von der Antike über das Mittelalter bis in die Moderne führt und die teilweise subtile Oszillationen in der Beziehung zwischen Gott und dem Sein aufweist. Damit gelangt Ricœur bis in die neuste Zeit, wo nun, nach Nietzsche und Heidegger, ein neues Denkereignis zelebriert wird, nämlich die Aufgabe, Gott ohne das Sein zu denken. In diesem »Prozess der Ontotheologie« spielen etwa Marions Rückbezug auf die johanneische Aussage »Gott ist Liebe« und Levinas' Betonung einer Ethik ohne Ontologie eine wichtige Rolle (PB, 364–371). Um dieser zu radikalen Alternative zwischen einem allzu sehr mit dem Sein verbundenen Gott und einem Gott ohne Sein zu entgehen, kehrt Ricœur zur Übersetzungsfrage zurück und betont, dass es letztlich unmöglich sei, *Exodus 3,14* ohne das Verb *sein* zu übersetzen. Alle Alternativübersetzungen seien bloß Paraphrasen, Kommentierungen, die versuchen, den kulturellen, spirituellen, theologischen Kontext des Verses wieder herzustellen. Im Rückblick auf die Bibelstelle fragt Ricœur: »Warum nicht die Hypothese formulieren, dass das hebräische *'ehyeh* eine Sinnabweichung [*écart de sens*] vorschlägt, die die bereits beachtliche, obschon kulturell begrenzte Polysemie des Verbs *einai* bereichert, das zur Zeit der LXX für die Übersetzung von *Exodus 3,14* allein zur Verfügung stand? [...] Warum nicht sagen, dass die Hebräer das Sein auf eine neue Weise gedacht haben?« (PB, 370)

An anderer Stelle formuliert er diese Frage noch mal anders, in Anlehnung an LaCocques Beobachtungen: »Wer sagt uns, dass in den Ohren der alten Hebräer die Aussage *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* nicht bereits als Rätsel klang? Und zwar in einem doppelten Sinn: Rätsel einer positiven Offenbarung, die etwas zu denken gibt – Existenz, Wirksamkeit, Treue, Begleitung in der Geschichte – oder einer negativen Offenbarung, die den Namen von den utilitaristischen und

magischen Werten der Macht dissoziiert, die sich mit ihm verbinden; noch größeres Rätsel einer Offenbarung im üblichen Sinne einer Theophanie oder einer Nicht-Offenbarung im Sinne eines Rückzugs ins Inkognito?« (PB, 346 f.)

(3) In seinem »Durchdenken der Schöpfung« hebt Ricœur das komplexe Zusammenspiel hervor zwischen einer Vorgeschichte (*pré-histoire*), einer uranfänglichen Geschichte (*histoire primordiale*), die im Schöpfungsmythos erzählt wird, und dem Bogen des Geschehens, aus dem heraus, sozusagen nachträglich, rückwärts (*à rebours*), auf den Anfang geschaut wird. Da *Genesis 1* in diesem Sinne eine vorgeschichtliche Ordnung festlegt, bezieht die Erzählung von *Genesis 2–3* diese vorgeschichtliche Ordnung auf die gegenwärtige Wirklichkeit: Die nachträgliche Geschichte der Menschen geht außerhalb vom vorgeschichtlichen Eden weiter. Das markiert zunächst die Ordnung als eine kontingente: Als Schöpfung ist sie ein Ereignis, das in die Geschichte mit den Menschen eingeht. Das führt zugleich zu ihrer Zerbrechlichkeit, Verwundbarkeit, denn die Schöpfungsordnung stößt damit auf die historische Erfahrung des Bösen in seiner hartnäckigen Permanenz. Sie wird schließlich zu einer geplatzten Ordnung [*ordre éclaté*], denn die Schöpfungsordnung kann zwar einen Horizont bilden, sie kann jedoch nicht als Umfassendes fungieren, in dem alles totalisiert wäre. In diesem Rahmen greift Ricœur auf Franz Rosenzweig zurück, der von einer »gebrochenen Totalität« ausgeht, um Schöpfung, Offenbarung und Erlösung in eine grundlegende Zeitlichkeit einzubetten, die Anfang, Heute und Zukunft miteinander verwebt. »So kann uns Rosenzweig helfen, zugleich den Bruch der Ordnung zu denken, wie er vielleicht von den Weisen des Alten Orients, und in ihrem Gefolge, von denen Israels gedacht wurde, und die Wiederezusammensetzung dessen, was nicht mehr Ordnung zu heißen verdient, und auch nicht Neuordnung, sondern etwas wie eine rhythmische Einheit, die mehr einer existentiellen Meditation zugänglich ist als einer philosophisch-theologischen Spekulation« (PB, 101 f.).

(4) Bei der Auslegung von *Exodus 20,13* hatte LaCocque auch schon mehrmals auf die Verbindung von Gesetz und Bund hingewiesen, und damit betont, dass Gabe und Aufgabe zusammengehören (in Anlehnung an Bonhoeffer etwa), dass das Gebot nur im Zeichen des Zuspruchs einer Gabe zu seiner Relevanz und Tragweite kommt.

Das erlaubt Ricœur, die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit, die er bereits in seiner Tübinger Vorlesung von 1989 behandelt hatte, zu erläutern und zu vertiefen. Dabei ist interessant zu beobachten, dass nun Aspekte einbezogen werden, die 1989 noch nicht präsent waren. Nachdem er die Disproportion von Liebe und Gerechtigkeit und die supra-ethische Logik der Überfülle, die im Exzess der Liebe liegt, erwähnt hat, formuliert er vier weitere Dimensionen (vgl. PB, 173–189): (a) Der Liebe könnte die Aufgabe zukommen, die Distanz zu reduzieren zwischen einem idealerweise uneingeschränkten Universalismus und einem kulturell geprägten Kontextualismus; (b) Während die Gerechtigkeitsprinzipien ein gesichtsloses, anonymes Man voraussetzen (auch in der Gestalt des »Jeden«), könnte die Liebe mit ihrem singularisierenden Blick die Beziehung von Angesicht zu Angesicht einschärfen; (c) Die Gerechtigkeit kann leicht die Gestalt der Hybris annehmen; demgegenüber setzt die Liebe eine »begründende Passivität«: »Weil du geliebt wurdest, liebe du nun auch«. Das erklärt, warum Ricœur von einem »liebenden Gehorsam« spricht. (d) Schließlich öffnet er noch, wie er selbst sagt, einen »weiteren Bauplatz«, der schöpfungstheologisch ausgerichtet ist: Geht es nur um die Menschen, oder sind auch die anderen Lebewesen und insbesondere die Tiere gemeint, da die Menschen ja zuerst Geschöpfe unter anderen Geschöpfen sind?

(5) Im soeben erörterten Rahmen bemüht sich Ricœur darum, die »begründende Passivität« mit der Autonomie etwa bei Kant oder bei Habermas in Verbindung zu bringen, was ihn dazu führt, Passivität und Aktivität miteinander zu reflektieren. Wie können der Zuspruch von Geliebtsein und der Ruf in die Verantwortung zusammengehören? »Wir berühren hier einen heiklen Knoten, wo eine gewisse begründende Passivität sich einer aktiven Wahrnehmung von Verantwortung beilegt« (PB, 184). Dieses Ineinander von Passivität und Aktivität vertieft er etwas später in Verbindung mit dem fähigen Menschen: »Gewiss kann der Mensch als ein fähiges Subjekt bezeichnet werden – fähig zu reden, zu handeln, zu erzählen, sich die Verantwortung seiner Handlungen zuschreiben zu lassen. Aber steht diese Fähigkeit wirklich zur Verfügung? Ist das Böse nicht ein radikales Unfähigmachen?« (PB, 186) Diese sehr kantische Frage nach dem radikal Bösen weist auf die Fragilität des fähigen Subjekts und dessen Angewiesensein auf eine Ökonomie der Gabe.

(6) Auch bei der Kommentierung des Hohelieds gehen LaCocques und Ricœurs Arbeitshypothesen unterschiedliche Wege. LaCocque »entledigt« sich der allegorischen Interpretationen, indem er nach den Ursprüngen des Textes sucht. Dabei kommt er auf die Hypothese einer Autorin, deren Schrift ein ironisch-subversives Lob auf eine freie, von bürgerlichen Bindungen losgelöste Liebe wäre. Ricœur hingegen erachtet es auch hier als notwendig, auf »eine vielfältige und reichhaltige Geschichte der Lektüre und allgemeiner der Rezeption des Textes« einzugehen (PB, 424). In diesem Sinne unterscheidet er vier Etappen: die frühe analogische Übertragung; das Mixtum von Allegorie und Typologie bei Origenes; die moderne »allegorische« Kommentierung; der Verzicht auf die allegorische Auslegung und die Entdeckung der erotischen Bedeutung des Textes. Doch will Ricœur nicht einfach bei dieser eindeutig dominierend gewordenen Auslegung bleiben. Er fragt danach, wie diese Lektüre auch zu einer theologischen werden könnte (PB, 447–457). Anstatt mit der Allegorie zu arbeiten, die angeblich textimmanent wäre, zieht er die Methode der Intertextualität heran, um ein Querlesen (*lecture croisée*) innerhalb des biblischen Kanons zu vollziehen. Dieses Querlesen verknüpft das Hohelied mit dem Schöpfungsmythos. Der erste Bezugstext ist der Jubelruf des Mannes in *Genesis* 2,23: »Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch. Diese soll Frau heißen, denn vom Mann ist sie genommen.« Wie das Hohelied bringt er auch »die Unschuld der erotischen Beziehung, außerhalb seiner sozialen Einbettung und der Institution der Ehe« zum Ausdruck (PB, 449). Der zweite Bezugstext (*Genesis* 2,18) schenkt der erotischen Beziehung ihre eigentlich theologische Bedeutung: »Und der Herr, Gott, sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein ist.« Die Liebesbeziehung bekommt die Rechtfertigung einer als gut erklärten Schöpfung: »Die Unschuld des Eros wird mit göttlicher Zustimmung bekleidet; es ist eine geschöpfliche Unschuld« (PB, 450). Von der Schöpfungserzählung her ist jedoch der Riss der Sünde immanent. Im Lichte von *Genesis* 2,23 könnte man aber sagen, dass »die kreatürliche Unschuld durch den Sündenfall nicht abgeschafft ist, sondern der ganzen Geschichte des Bösen zugrunde liegt, der die erotische Beziehung übrigens auch nicht entrinnen kann« (PB, 451).

(7) Bei der Kommentierung von Psalm 22 betont Ricœur, LaCocques exegetische Hinweise aufnehmend, die Komplementarität der Methoden. Erst indem die Umstände der Produktion und der Komposition des Textes identifiziert werden, kann man dann auch die Züge dessen wahrnehmen, was man als Entkontextualisierung und Rekontextualisierung eines Textes nennen kann. Der als Gebet geschriebene Psalm ist in seiner Endredaktion und seiner kanonischen Einbettung bis zu uns gekommen, so dass »er sich auch heute noch in unsere Gebetspraxis einfügen kann« (PB, 284). Ricœur beschreibt diese »poetische Textualisierung« als ein subtiles Spiel zwischen Singularisierung und Generalisierung: Es müssen genügen konkrete Kennzeichen erhalten bleiben, damit die Klage im Erlebnishorizont des einzelnen Menschen verwurzelt ist; zugleich muss dem Ausdruck des Leidens durch eine kluge Unbestimmtheit die Dimension des Paradigmatischen verlieht werden. Das Ziel dieser poetischen Textualisierung ist deshalb, »das ›Ich‹ in einen leeren Platz zu verwandeln, der jedes Mal aufs Neue von einem anderen Leser oder Zuhörer eingenommen werden kann, der im Gefolge des Dichters sagen kann: ›Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‹«³⁵

(8) Am Ende dieses Kapitels fragt Ricœur nach der Aktualität der »Klage als Gebet« in einer Zeit der Säkularisierung und von Nietzsches Verkündigung des »Todes Gottes« (PB, 302–304). Kann der leidende Mensch von heute seiner Klage noch die Form einer Anrufung geben? »Besteht das heutige Urleiden nicht gerade darin, dass es niemanden mehr gibt, dem man klagen kann?« (PB, 302) Steht der Ausspruch »von Gott verlassen« heute nicht im Zeichen der Nicht-Existenz Gottes? Es wäre falsch, gegen diese kritischen Anfragen Gottesbeweise aufbieten zu wollen oder in einen Fideismus zu flüchten. Dazwischen liegt ein schmaler Pfad, nämlich eine heutige Rehabilitierung des in Vergessenheit geratenen Klagegebets. »Wenn uns solches gelingen würde, wäre die Möglichkeit gegeben, dass die Klage als Gebet auch nach Auschwitz noch gehört und gesprochen würde...« (PB, 302).

35 PB, 285. Das Ich als leerer Platz könnte man mit der »Leerstelle« in der rezeptionsästhetischen Theorie verbinden; vgl. W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976, 284–301.

Dafür formuliert Ricœur verschiedene Bedingungen. Es seien hier in Kürze drei aufgenommen:

- Anstelle von oberflächlichem Gefasel müsste eine Klage erklingen, die ohne Scheu dem radikalen Urleiden seinen eigentlichen Namen gibt: »von Gott verlassen«. Es geht nicht darum, im Sinne einer Theodizee Gott zu rechtfertigen und seine Unschuld beweisen zu wollen. »[D]as fragende Klagegebet erwartet nichts anderes als das Mitleid eines Gottes, von dem der Betende nicht weiß, wie er zugleich gerecht und mitleidend sein kann. Deshalb bleibt ihm nichts anderes übrig als zu schreien: Warum?« (PB, 303)
- Eine weitere Bedingung ist das Aufrechterhalten der Unerforschbarkeit Gottes. Dass die Klage ins Lob führt, hebt nicht einfach die Verborgenheit Gottes auf. Diese »bleibt die existentielle und theologische Bedingung, die der Klage und dem Lob gemeinsam ist« (PB, 304), so dass in Hinsicht auf Gott am Ende des Psalms dasselbe gilt wie am Anfang.
- Die dritte Bedingung ist ethischer Art: Der Betende sollte eine geheime Verwandtschaft entdecken zwischen dem, was man vorsichtig das Leiden Gottes nennen könnte, und »dem Aufruf zu einer persönlichen und gemeinschaftlichen Praxis der Mitleiden-schaft gegenüber menschlichen Geschwistern, die oft mehr leidend als schuldig sind« (PB, 304).

(9) Abschließend sei eine der eher seltenen Stellen erwähnt, an der sich mehrere ausgewählte Texte miteinander verbinden. Die Auslegung von *Ezechiel 37* läuft auf eine Parallelisierung mit der Schöpfungserzählung hinaus: Das »Aufstehen« der toten Gebeine aus dem Tod ins Leben nimmt die Züge einer Neuerschaffung an: »So rekonstituiert sich immer wieder das Band zwischen der Symbolik der Auferstehung und der ursprünglichen Schöpfung«³⁶ Am Schluss dieses Kapitels wird noch das Hohelied einbezogen, denn die Liebe entwickelt mit ihrer Hochzeitsmetapher einen ähnlichen Bedeutungsfächer, zwischen der Sexualität und der geistlichen Liebe. Liebe und Leben bieten somit parallele metaphorische Wege. »Was sie vereint, ist der Schöpfungsgedanke. Wo das Hohelied, in seiner

36 PB, 244. Ricœur hätte hier auch Paulus in *Römer 4,17* heranziehen können, wo es vom Gott Abrahams heißt, dass er ein Gott ist, »der die Toten lebendig macht und was nicht ist, ins Dasein ruft«.

›Weisheit‹, die Liebe als stärker denn der Tod erklärt, verkündigt der Prophet, in seiner ›Torheit‹, das Leben als stärker denn der Tod. Beide Stimmen müssen gehört werden« (PB, 245).

Um einen beliebten Ausdruck Ricœurs zu gebrauchen: Die hier eingesammelten Beispiele sollten gezeigt haben, dass das Buch *Penser la Bible* an ganz vielen Stellen seiner Leserschaft wirklich »zu denken gibt«.

