

Struktur und Subjekt

Zugänge zur Frage nach dem Menschen bei Paul Ricœur

Knut Wenzel

Die folgenden Überlegungen beanspruchen keineswegs, »das Ganze« der Ausführungen Paul Ricœurs zur Anthropologie theologisch auszuwerten; sie bewegen sich vielmehr in bestimmten Phasen des »frühen« und »mittleren« Ricœur. Diese Beschränkung mag auch deswegen entschuldbar sein, weil ausführliche theologische Befassungen mit späteren Stellungnahmen Ricœurs zu Fragen der philosophischen und theologischen Anthropologie, insbesondere rund um seine *Hermeneutik des Selbst*, bereits vorliegen.¹ Die Überlegungen sind von einer philosophischen These geleitet, die sie hiermit vorlegen: Die Pointe der Anthropologie Paul Ricœurs besteht in der nicht entkoppelbaren Verbindung, die er zwischen dem Subjekt, der Person, dem Selbst – und der Struktur, dem Text, der Institution gegeben sieht: Das Ich tritt nur im Diskurs auf. Diese Verbindung denkt Ricœur so unauflöslich wie dialektisch.

Die Frage nach dem Menschen gewinnt stets in dem Augenblick Gestalt, da es Ricœur um die Begrenzung der Ansprüche eines bestimmten Diskurses geht. Man kann deswegen seine Reflexion auf den Menschen als eine *Reflexion der Begrenzung* bezeichnen; gemeint ist damit zunächst eine diskurspolitische Operation, in deren Durchführung die Frage nach dem Menschen zur Sprache kommt. Ricœurs Operationen der Begrenzung verneinen dabei nie die Ansprüche der jeweiligen Diskurse; geduldige Leser seiner Schriften können im Gegenteil die (Denk-)Erfahrung machen, dass eine Beschränkung der Geltungsreichweite eines Diskurses – der Phänomenologie, der objektiven Historiographie, der Soziologie, des Struk-

¹ Vgl. etwa A. Breitling, S. Orth und B. Schaaf (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*, Würzburg 1999; M. Junker-Kenny und P. Kenny (Hg.), *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur*, Münster 2004; S. Orth und P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœur's Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg 2004.

turalismus, der deontologischen Moralbegründung, ja sogar der Hermeneutik selbst – bei Ricoeur stets mit einer Wertschätzung des jeweiligen Diskurses verbunden ist.

I.

Geschichte: Die Subjektivität des Menschen in der Objektivität seiner historischen Dokumente

Schon sehr früh hat Ricoeur sich einem Thema zugewandt, das ihn von da an Zeit seines intellektuellen Lebens beschäftigen sollte: der Geschichte. Angefangen von einem sehr frühen Text über »Objektivität und Subjektivität in der Geschichte«², über die Aquinas-Lecture von 1984³, über die monumentale dreibändige Philosophie der Geschichts- und Fiktionserzählung⁴, bis hin schließlich zu seinem vorletzten Hauptwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*⁵ hat ihn die Frage nach Möglichkeit, Bedingung und Gestalt der Geschichtsschreibung nicht mehr losgelassen. Wenn man annimmt, dass der Mensch ein geschichtliches Wesen sei, ist in der Frage nach der Erkenn- und Schreibbarkeit von Geschichte die Frage nach der Erreichbarkeit des Menschen mit enthalten. In jenem zuerst genannten frühen Text geht Ricoeur von zwei Beobachtungen oder Feststellungen hinsichtlich der Geschichtsschreibung aus: »Wir erwarten von der Geschichte eine gewisse Objektivität, die Objektivität, die ihr entspricht« (S. 39). Und: »Denn es ist in Wahrheit eine Subjektivität der Reflexion, die wir uns von der Lektüre der Geschichtswerke und der Meditation über sie erwarten« (S. 40). Der Objektivität der Geschichtsschreibung steht die Subjektivität der Autoren und Leser dieser Schrift gegenüber.

Ricoeur räumt der Objektivität der Geschichtsschreibung Relevanz ein, indem er sie gegen eine vorschnell-falsche Zumutung der Subjektivität verteidigt. So stellt es keine Einschränkung der Rele-

² P. Ricoeur, »Objektivität und Subjektivität in der Geschichte«, in: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, S. 39–64. Weitere Seitenangaben im Text.

³ P. Ricoeur, *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee 1984.

⁴ P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, 3 Bände, München 1988–1991.

⁵ P. Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004.

vanz der Historiographie dar, dass sie die Geschichte nicht wiederbeleben kann; vielmehr ist hierin eine Quelle ihrer Objektivität zu sehen: Geschichte ist »Wissen mittels Spuren« (S. 42), wie Ricœur mit Marc Bloch sagt; der Historiker steht nicht vor dem geschichtlichen Ereignis selbst, sondern vor Dokumenten, die es als Spuren hinterlassen hat. Den Historiker treibt nicht der »Ehrgeiz, wieder zum Leben zu erwecken, sondern wiederzusammenzustellen, wiederzukonstituieren, das heißt, eine rückblickende Entwicklungsfolge zusammenzustellen und zu konstituieren. Die Objektivität der Geschichte besteht in eben diesem Verzicht auf Zusammentreffen und Nacherleben, dafür aber in diesem Ehrgeiz, Faktenreihen auf der Ebene einer geschichtlichen Intelligenz zu erarbeiten.« (S. 43)

Ricœurs Pochen auf der Objektivität der Geschichte und der damit einhergehenden Distanzierung scheint im glatten Widerspruch zur Geschichtsauffassung Walter Benjamins zu stehen, der gerade gegen eine historistische Scheinobjektivität der Geschichte deren krisenhafte Gegenwärtigkeit behauptete. Hier die »Faktenreihe auf der Ebene einer geschichtlichen Intelligenz« – dort der »Tigersprung ins Vergangene⁶: Geht es noch gegensätzlicher? Man kann aber aus der Position Ricœurs den benjaminischen Schluss ziehen: Die Vergangenheit ist in *radikaler* (das heißt: die Hand an die Wurzel legender) Weise gegenwärtig, insofern sie der Gegenwart die Kränkung oder wenigstens Heraus-Forderung der Unverfügbarkeit zufügt. Mit Ricœur und Benjamin gesprochen: Wer die Vergangenheit für *einfach-hin* vergegenwärtigbar hält, unterschlägt nicht nur das reale Vergangensein der Vergangenheit, sondern auch das faktische Totsein der einstmals gelebt Habenden. Der größte Skandal jeder Gegenwart ist aber das irreversible Faktum des Nicht-mehr-Gegenwärtigseins der Toten.

Mit Ricœur stehen wir vor den Dokumenten der Geschichte als den Spuren einstmaliger Gegenwart wie an den Gräbern der Toten und lesen deren Lebensdaten, die auf den Grabsteinen eingraviert stehen. Es gibt keine radikalere Betroffenheit der Gegenwart durch die Vergangenheit als die des faktischen Vergangenseins des ehemals Gegenwärtigen. Aus dieser Affiziertheit der Gegenwärtigen durch die Vergangenen ergibt sich freilich die Frage nach der Erfüllbarkeit

⁶ Vgl. W. Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Gesammelte Schriften* I.2, Frankfurt 1980, S. 691–704, hier S. 701 (These 14).

der eigenen Gegenwart angesichts ihres unausweichlichen einstmaligen Vergangenseins.

Mit dieser Frage ist aber die Subjektivität bereits im Spiel. Wir erinnern uns, Ricœur untersucht hier ja die Spannung zwischen Objektivität und Subjektivität in der Geschichte. Der *ratio cognoscendi* nach gelangt die Subjektivität zunächst jedoch auf anderem Weg in die Geschichte, nämlich durch den Historiker. Ohne ihn gibt es keine Geschichte im Sinn der Geschichtsschreibung: Erst durch den Historiker werden die Hinterlassenschaften der Vergangenheit zu *Spuren*, erst durch das Interesse des Historikers beginnt die Geschichte zu sprechen: »Das Dokument ist solange kein Dokument, wie der Historiker nicht daran gedacht hat, ihm eine Frage zu stellen« (S. 42).

Freilich: Wenn das Dokument auch erst durch die Frage des Historikers zu einem solchen wird, ist es doch *als es selbst* oder *an sich selbst* Dokument, und nicht als Funktion der Frage. Im Gegenteil: Stellt der Historiker wirklich eine Frage, erwartet er Antworten, die er nicht schon kannte, die nicht schon in der Frage angelegt waren, die von der zum Dokument gewordenen Spur der Geschichte her auf ihn zukommen. Dass die Spur der Geschichte erst in der Frage des Historikers zum Dokument wird, ist also keine Formulierung einer rezeptionsästhetischen Position *avant la lettre*. Das Denken Paul Ricœurs scheint insgesamt nicht für diese heute in literaturwissenschaftlichen, kulturwissenschaftlichen und theologischen Zusammenhängen weithin unbefragt geltende Position vereinnahmbar zu sein.

Ricœur bringt die Objektivitätsdimension der Geschichte unverkürzt zur Geltung, indem er sie mit der Geschichte in ihrer Totalität verbunden sein lässt: Die Frage nach der Bedeutung eines jeweiligen Dokuments führt auf das in die Gesamtgeschichte ausgreifende Netz der historischen Zusammenhänge, in dem es steht. Seine volle Bedeutung erhält ein jeweiliges Geschichtsfaktum erst in der Totalität der Geschichte. Diese ist aber für ein Fragen, das selbst seinen Ort in der Geschichte hat, nicht erreichbar. Gleichwohl muss die Frage nach der Bedeutung eines historischen Dokuments prinzipiell auf das Ganze der Geschichte ausgreifen. Ricœur spricht deswegen von der Totalität der Geschichte als von einer regulativen Idee: »Das vollständige geschichtliche Faktum, die ›totale Vergangenheit‹, das ist recht eigentlich eine Idee, d.h., im kantischen Sinne, der *nie erreichte Grenzpunkt* eines immer umfassender und komplexer werdenden Integrationsbemühens. Der Ausdruck ›totale Vergangenheit‹ ist die

regulative Idee dieses Bemühens. Es ist nicht ein Unmittelbares; nichts ist mittelbarer als eine Totalität: Es ist das Produkt einer ›ordnenden Konzeption‹, die das höchste Ordnungsbemühen der Geschichte durch den Historiker ausdrückt.« (S. 44)

Erst dadurch, dass die Objektivität der Geschichte vollends zur Geltung gebracht worden ist, ist auch einer volumnfänglichen Würdigung der Subjektdimension der Geschichte der Boden bereitet. Ricœur geht so vor, dass er die Objektivität der Geschichte in ihrer Totalität gewissermaßen an der Subjektdimension bricht: *Kann doch die Totalität der Geschichte, also ihre Objektivität, nur in der Frage nach der Bedeutung der Geschichte sichtbar werden. Diese Frage ist aber die Frage nach dem Menschen selbst.* Umgekehrt braucht diese Frage offensichtlich die Geschichte in ihrer Objektivität, in ihrer Materialität. Der Stoff der Geschichte, das sind nämlich die Zeugnisse menschlicher Selbstverständigungen und -bestimmungen. So hat etwa die Transzendentalphilosophie Kants nicht einem naiven epistemologischen Subjektivismus Vorschub geleistet; ihre Leistung besteht vielmehr – in der prägnanten Formulierung Ricœurs – »im Aufzeigen jener Subjektivität, die bewirkt, dass es Objekte gibt« (S. 45). Damit ist zum einen noch einmal auf die objektivitätskonstitutive Bedeutung eines historischen Erkenntnisinteresses Bezug genommen. Zum anderen aber ist hiermit die Subjektbezogenheit der Materialität der Geschichte angesprochen: Diese erhält ihre spezifische Objektivität als die von Menschen hervorgebrachte. Sie ist nicht Natur, sondern Artefakt; und sie ist darin Geschichte und nicht Prozess. Die Subjektbezogenheit der Geschichte in ihrer Materialität wird in der Frage nach der historischen Bedeutung aufgedeckt: In ihrem Licht zeigt sich das Spezifikum jener Objektivität, die der Geschichte als einer hervorgebrachten zukommt, in ihrer Expressivität. Geschichte wird als Ausdruck zu einer nicht adressierten Mitteilung. Geschichte als Flaschenpost: Mitteilung mit unbestimmtem Empfänger. Kann aber von einer prinzipiellen Unbestimmbarkeit des Empfängers eine befriedigende (erfüllende) Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Geschichte ausgehen?

Wenn wir nun, mit Ricœur, über ihn hinaus, sagen können, dass der Geschichte selbst eine Ausdrucks- oder Aussagestruktur eignet, die freilich erst in der Frage nach der Bedeutung von Geschichte zum Sprechen gebracht wird, und wenn dieser Diskurs der Geschichte zwar abgesendet ist, jedoch ohne nähere Bestimmung des Empfängers – so dass die Nachgeborenen wie auch die Historiker lediglich

Platzhalterfiguren des unadressierten Empfängers, nicht jedoch die von der Ausdrucksdynamik der Geschichte letztlich und wirklich Gemeinten sein können: Mit Blick auf wen geschieht dann Geschichte? Diese Frage stellt keine Re-Mythisierung der Geschichte dar, sondern ist ihrer Ausdrucksstruktur selbst abgelesen. Für eine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Geschichte können nicht einfach die Menschen in Anspruch genommen werden, die selbst Hersteller der Geschichte sind. Sind es doch sie, die, insofern die Geschichte nicht einfach hin Erfüllung, sondern Artikulation des Bedeutungsverlangens der Menschen ist, nach dessen Erfüllung fragen. Wie gesagt, mit Ricoeur und über ihn hinaus gelangen wir zu einer Fragestellung, die er nicht thematisiert hat, die auch die Schwelle von der Philosophie zur Theologie überschreitet, die aber an dieser Stelle nicht unvermittelt eingeführt wird, sondern sich aus einer produktiven Lektüre der von ihm in Gang gesetzten Dialektik von Objektivität und Subjektivität (in) der Geschichte ergibt.

Wenn es die Frage des Historikers nach der Bedeutung eines jeweiligen Geschichtsdokuments ist, in welcher die Geschichte als Objektivation des Selbst-Ausdrucks der Menschen sichtbar wird, dann bleibt eben diese Frage solange unbeantwortet, wie die Geschichte andauert – unbeantwortet, weil die legitimen, da mit der je eigenen Existenz einhergehenden Ansprüche auf erfüllte Bedeutung all der Menschen, die ihrem Leben in der Geschichte Ausdruck verliehen haben, unabgegolten sind: tot mit den Toten der Geschichte. Die Bedeutung der Geschichte, verstanden als Archiv der Dokumente, in welchen sich die Ausdrucks-Spuren gelebter Leben sedimentiert haben, wird erst vollends lesbar werden, wenn und insofern das Bedeutungsverlangen der Menschen selbst eine gültige Sättigung erfahren haben wird. Damit ist aber Ricoeurs Dialektik von Objektivität und Subjektivität zur Aporie zugespitzt: Wird die Totalität der Geschichte als totale Vergangenheit verstanden, was notwendig ist, um den Dokumenten- und Objektivitätscharakter der Geschichte als das beschreibbare Geschehene erfassen zu können, wird damit zugleich die Unerfülltheit und Unerfüllbarkeit des Bedeutungsverlangens der Toten benannt und verendgültigt.

Es begegnen also in der dokumentarischen, objektiv gewordenen Geschichte die Subjekte als jene, die »bewirken, dass Objekte sind«. Doch als Tote. Im historischen Dokument, das die Objektivation der von Menschen in der Vergangenheit hinterlassenen Spuren darstellt, werden dieselben Menschen zugleich endgültig für tot er-

klärt. Das Dokument – die objektive Geschichte – ist Zeichen früheren Lebens und sein Grabmal in einem. Auch deswegen ist der Objektivitätscharakter der Geschichte gegenüber ihrer vorschnellen »Wiederbelebung« durch Einfühlung geltend zu machen und »bis zum Ende« auszuhalten; in der Wahrnehmung der historischen Spuren als Dokumente geschichtlichen Selbstausdrucks der Menschen unterziehen sich die Lebenden einem Totengedenken.

Diese *memoria mortui* ist von einem Gegenwärtighalten der Lebens-Ansprüche der Toten durch die Lebenden getragen, in ihre Praxis gehen jene Lebens-Ansprüche normativ-prägend ein. Und dennoch darf nicht verschleiert werden: Anamnetischer Praxis eignet eine aporetische Grundstruktur. »Die Toten sind tot; alles andere ist Theologie« – so lautet bekanntlich Max Horkheimers Bescheid an Walter Benjamin, der sich die Apostrophierung seines Einspruchs gegen die Endgültigkeit des Todesschicksals als »theologisch« gefallen lassen hat.⁷ Vor dem Absurditätsverdacht schützt die anamnetische Praxis nur die Möglichkeit, die Nicht-Endgültigkeit des Totseins der Toten zu denken.⁸ Dies scheint mir auch der bedeutungsgebende Horizont zu sein, auf den sich, durchaus unthematisch, die Arbeit des Historikers bezieht. Wenn wir, mit Ricoeur, die Objektivität der Geschichte gelten lassen müssen, weil in Vermittlung durch sie lesbar wird, was es um den Menschen ist, so ist umgekehrt eine solche Konstruktion von Geschichte nur sinnvoll, wenn zugleich einer Hoffnung Raum gegeben wird, welche die Geschichte wegen der ihr auferlegten Diskursgrenzen nicht selbst ausformulieren kann, einer Hoffnung nämlich für die Hoffnung: dass die geschichtlich uneingelösten Hoffnungen der Menschen auf erfüllte und unverlierbare Lebendigkeit eingelöst werden. Diese »Hoffnung für die Hoffnungen«

⁷ Vgl. hierzu K. Wenzel, *Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht*, Frankfurt 1997, S. 375–379.

⁸ Diesen Gedanken zur Grundlegung einer Fundamentaltheologie in Verantwortung vor der Geschichte und vor den avancierten zeitgenössischen Philosophien systematisch ausgebaut zu haben, ist das bleibende und nach wie vor Frucht tragende Verdienst Helmut Peukerts, dessen Arbeit auch die hier vorgelegten theologischen Überlegungen im Anschluss an Paul Ricoeur Wesentliches verdanken. Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 1978.

kann gar nicht anders als auch die Zukunft der jetzt Lebenden zu umfassen – und die Zukunft der Geschichte insgesamt. Es ist »die Reflexion, die uns ohne Unterlass versichert, dass das *Objekt* der Geschichte das menschliche *Subjekt* selbst ist« (S. 64): Auch die treffendste Formulierung, die Ricœur für sein Anliegen einer als Würdigung gedachten Begrenzung des Anspruchs historischer Objektivität findet, ist erst dann in ihrer Bedeutung ausgeschöpft, wenn das menschliche Subjekt auch hinsichtlich der Geschichte insgesamt zur Geltung gebracht werden kann: wenn also die Geschichte am Ende, das heißt in ihrem endgültigen Objektivgewordensein, ihre Ambivalenz verloren hat und nicht länger auch Grabmal, sondern nur noch Zeichen lebendigen Subjektseins geworden sein wird.

Dem intellektuellen Zugang zu dieser Hoffnung für die Hoffnungen der Menschen, also der Denkbarkeit einer prinzipiell möglichen Hoffnungserfüllung, entspricht als gelebter Zugang der Glaube an ihre reale Erfüllung. Solange die Beziehung zwischen Denkbarkeit der und Glaube an die Erfüllung dieser Hoffnung als ein Entsprechungsverhältnis aufgefasst wird (und nicht als Identität oder Kontinuum), bleibt auch die Differenz zwischen Philosophie und Theologie gewahrt, auf die Paul Ricœur stets geachtet hat (wenn auch zuzeiten in der Weise der Überschreitung). Dasselbe Entsprechungsverhältnis weist aber zugleich den Glauben an die reale Vollendung der Geschichte als Erfüllung der Lebens-Hoffnungen der Menschen als der Vernunft zugänglich aus.

Formuliert Ricœur nicht eine Öffnung auf die soeben vorgetragenen theologischen Erweiterungen seiner Überlegungen zur Dialektik von Objektivität und Subjektivität in der Geschichte, wenn er fünfzig Jahre nach jenem Aufsatz den Epilog zu seiner letzten großen Bearbeitung des Themas der Geschichte – die schwierige *Vergebung* – als »*Entwurf einer Art Eschatologie des Gedächtnisses sowie – in deren Folge – einer Eschatologie der Geschichte und des Vergessens*« bezeichnet?⁹

⁹ P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, S. 701.

II.

Text: Ausdruck, Mitteilung, universale Verständigung

Ricœur soeben skizzierte Reflexion der Begrenzung hat innerhalb des Werks insoweit eine signifikante Vor- und eine umso folgenreichere Nachgeschichte, als sie nicht nur eine geschichtstheoretische Überlegung darstellt, sondern zugleich auf der Linie der Entfaltung seiner Hermeneutik liegt. Dass auch sein Geschichtsverständnis bereits zu dieser Zeit eine hermeneutische Grundierung aufweist, konnte der Bedeutung abgelesen werden, die er der Spur und dem Dokument für den Begriff Geschichte beimisst: Als *lesbare* Geschichte ist das, was Ricœur totale Vergangenheit nennt, ein bedeutungsvolles Ganzes, ein Text gewissermaßen, wenn auch einer, an dem noch geschrieben wird, während es längst zu Lektüren kommt.

Wiederum einer Reflexion der Begrenzung verdankt sich dann auch die Gewinnung einer *hermeneutischen* Perspektive auf den Menschen, präziser: die Gewinnung einer hermeneutisch bestimmten Anthropologie. Damit ist zunächst gemeint, dass der Mensch mittels der Texte erreichbar ist, durch die er sich zum Ausdruck bringt und verständigt. Die hermeneutische Perspektive auf den Menschen verschafft jenem subjekttheoretischen Schlüsselsatz des Richard von St. Victor Geltung (den dieser in der Trinitätstheologie aufgestellt hat), demzufolge es Eigenschaft der Person ist, an sich *incommunicabilis* zu sein. Der Mensch ist in seiner Subjektivität selbst deswegen *incommunicabilis*, weil er *qua* Subjektsein kommuniziert. Als Möglichkeitsbedingung der Expressivität und Kommunikabilität kann die Subjektinstanz nicht noch einmal kategorialer Gegenstand von Kommunikation und Bedeutungsproduktion sein.

Nun ist die Metapher des Texts für die Hermeneutik Ricœurs von zentraler Bedeutung. Dies zeigte sich bereits in seinen frühen geschichtstheoretischen Überlegungen: Mit dem Begriff der Objektivität wird angezeigt, dass die Selbstäußerungen der Menschen, sobald sie zur Spur und zum Dokument werden, eine Eigenrealität gegenüber ihren »Autoren« erlangen; sie erlangen Objektivitätsstatus. Wie die Geschichtsforschung, befasst sich auch die Hermeneutik mit diesen Eigenrealitäten.

Wenn in diesen Überlegungen nun vom »Text« gesprochen wird, ist damit der *Modellcharakter des Texts* in Anspruch genommen. Ricœur gewinnt seinen Begriff des Texts, indem er diesen durch

die zwei Bedrohungen der Mündlichkeit und des Textualismus, also durch die Bedrohungen der Annihilierung und der Hypertrophisierung des Texts führt. Für erstere steht der Name Hans-Georg Gadamer, für letztere der Strukturalismus.

Die Anerkenntnis der Eigenrealität des Texts bedeutet zugleich eine Geltungsbegrenzung mündlicher Kommunikation. Die *face-to-face*-Situation ist nun nicht mehr Paradigma und Ideal gelingenden Verstehens. Davon ist aber die Hermeneutik Gadamers bestimmt. Dort wird Verstehen allzu sehr als die Heilung jener Wunde gedacht, die der Text geschlagen hat, indem er sich gewissermaßen als Medium der Entfremdung und Verzerrung zwischen die Kommunikanden geschoben hat.¹⁰ Gelingendes Textverstehen hieße dann, den Text zum Verschwinden zu bringen und aus seiner diffundierenden Substanz die unmittelbare Begegnung von Autor und Leser erstehen zu lassen. Das ist aber Alchemie, deren Witz ja in der forcierten Ignorierung des Stoffs, mit dem sie hantiert, besteht.

Die Hermeneutik des Texts hegt demgegenüber grundlegende Zweifel am Realitätsgehalt des Ideals unvermittelter Kommunikation. Ist nicht jede Kommunikation zeichenvermittelt und damit prinzipiell auf das Feld der bedeutungsproduktiven Verwebung von Zeichen zu Texten hin geöffnet; vollzieht sich nicht jeder Kommunikationsakt stets auch als Aussage »von etwas« in der Materialität der Zeichen? So nahe die philosophische Analyse auch *via reductionis* an das »Ich« all der Textaussagen herankommen will, so sehr erweist sich dieses als stets nur vertextet antrefferbar: als das »ich spreche«, »ich verwende Zeichen«, »ich drücke mich aus«, »ich produziere und verlange nach Bedeutungen«.

Auf dem Weg einer Hermeneutik des Texts begegnen wir erneut derselben Objektivitätsdimension des Selbst-Ausdrucks wie im Zusammenhang der Geschichte; in der Perspektive des Texts gibt sie allerdings zuvor unerschlossene oder implikative Charakteristika zu erkennen. In dem Maß, wie ein Selbst-Ausdruck in das Medium des Texts eingeht, wächst ihm ein Verhältnis der Distanz zu seinem Urheber zu. Durch ihre Textualisierung gewinnt die Äußerung ein Sinnsschema, das es ihr erlaubt, unabhängig von einer bestimmten

¹⁰ »Schriftlichkeit ist Selbstentfremdung. Ihre Überwindung, das Lesen des Textes, ist also die höchste Aufgabe des Verstehens.« H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. Aufl., Tübingen 1965, S. 368.

und konkreten Kommunikationssituation prinzipiell lesbar, verstehbar zu sein. Als Text ist eine Mitteilung an sich lesbar, ohne dafür des Verweises auf außertextliche Hilfssignale zu bedürfen. Die vertextete Mitteilung ist also auf ihren Autor nicht mehr angewiesen – jedenfalls nicht mehr in der Funktion des außertextlichen Garanten der Verstehbarkeit des Texts. Die Textdimension der Mitteilung überlagert hier ihre Ausdrucksdimension.

Die soeben beschriebene Wirkung des Prozesses der Textualisierung nennt Ricœur *Distanzierung*. Diese betrifft jedoch nicht nur die Beziehung des Texts zu seinem Autor, sondern auch zum Leser. Das gesamte Kommunikationsdreieck gerät unter den Einfluss der Distanzierung, sobald ein Text in ihm auftritt. Distanzierung des Lesers bedeutet: Als Text ist eine Mitteilung nicht mehr an einen bestimmten Leser adressiert. Ricœur spricht deswegen auch von der Anonymisierung des Lesers: Ist ein Text als Text prinzipiell von jedem lesbar, kann prinzipiell jeder zu seinem Leser werden. Jeder Mensch kann seinen Namen an die Stelle des anonymisierten Lesers eintragen – und verhindert dadurch nicht, dass jeder beliebige andere Mensch seinen Namen ebenfalls als Leser dieses Texts einträgt.¹¹

Der Prozess der Vertextung ist ein Vorgang der Universalisierung des Textzugangs, die nicht von der Arbeit des Verstehens dispensiert, sondern durch sie verwirklicht wird. Es ist aber der Text, durch den eine Äußerung, eine Mitteilung die Grenzen der Privatheit, doch dann auch der Zeiten, der Kulturen und Religionen, ja Sprachen übertreten kann. Die Universalisierung der Mitteilung ist nur um den Preis der Arbeit an der Dechiffrierung möglich. Die universale Zugänglichkeit des Texts ist bleibend an seine Zeichenhaftigkeit gebunden, an etwas dem puren Ausdruck gegenüber Versachlichtes, Objektives.

Darin mag die von Gadamer diagnostizierte und schon bei Pla-

¹¹ In einer frühen Formulierung: »Nur der Diskurs, nicht die Sprache, ist an jemanden adressiert. Aber es besteht ein Unterschied zwischen einem Diskurs, der an einen gleichzeitig anwesenden Gesprächspartner adressiert ist, und einem Diskurs, der – wie es im Grund bei jedem Schriftstück der Fall ist – an jeden adressiert ist, der lesen kann. Die Enge der dialogischen Beziehung weitet sich aus. Anstatt nur an dich, die zweite Person, adressiert zu sein, ist das Geschriebene an ein Publikum adressiert, das sich selbst schafft.« P. Ricœur, »Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen«, in: W. L. Bühl (Hg.), *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*, München 1972, S. 252–283, hier S. 259.

ton beklagte¹² Entfremdungsdimension des Texts einen Anhalt finden. Doch ist Entfremdung hier das richtige Wort? Sicher, die Anonymisierung der Adresse des Texts macht diesen für die vielen »Fremden« lesbar. Doch sind diese nicht zur Lektüre geradezu eingeladen? Wenn dem Textphänomen als solchem eine Intentionalität zugrunde läge, könnte man sagen: Die »Fremd-Lektüre« ist gewollt. Um diese adressatenlose und das heißt: nicht-exkludierende Einladung zur Lektüre, die der Text als solcher darstellt, zu ermöglichen, bedarf es aber der Überwindung des Ideals einer Kommunikations-situation intimer Mündlichkeit. Gelingendes Textverständhen und gelingende Verständigung über den Text führt dann aber, weil durch den Text ermöglicht und bleibend von ihm getragen, nicht zu seiner Diffusion; Textverständhen und Verständigung über den Text sind nicht mehr nach dem Bild einer alles »dazwischen« Liegende aufhebenden Horizontverschmelzung denkbar; nicht mehr im Sinn einer zweiten Intimität, eines intimen, zur vollkommenen Konsonanz verschmelzenden Konsenses. Sondern: als Diskurs, als Austausch des durchaus Verschiedenen, nämlich im Frei-Raum des Texts. Der Konsens einer intimen *face-to-face*-Konstellation schließt alle anderen aus; der Text stellt das Prinzip universaler Diskursivität dar.

Eine Universalität, die ihr Prägemuster im Gewebe des Texts erhält, ist das Gegenteil einer unendlichen Assoziation des Unverbindlichen. Ist beim Text auch die Ausdrucksdimension durch seine Textualität eingeklammert oder überlagert, so ist er doch von dem, was man die Vehemenz der Mitteilung nennen kann, bestimmt. Es mag also sein, dass die Mitteilung im Sinn Gadamers durch ihre Textwerdung von ihrer ursprünglichen Ausdruckssituation entfremdet wird. Dies geschieht aber als Öffnung der Mitteilung für eine prinzipiell universale Zugänglichkeit. In diesem durch die Textualität ermöglichten Vorgang der Universalisierung verwirklicht sich die Vehemenz der Mitteilung.

Von der Ausdrucks- über die Mitteilungs- bis hin zur Universalisierungsdimension spannt sich ein Bogen des Vorethischen durch den Text. Es ist eine den Text offensichtlich bestimmende Eigenschaft, dass seine universale Zugänglichkeit an die Dimension der *Mitteilung* gebunden ist. Etwas soll mitgeteilt werden, und zwar, da im Medium des Texts, mit universaler Adressierbarkeit. Der Text ist also nie bloßer Zweck in sich, sondern begegnet als stets schon in

¹² Vgl. Phaidros 275 d–e.

einer *Praxis des Texts* in Anspruch genommen. Was bedeutet es aber, wenn gesagt wird, dass in einer solchen Praxis des Texts dieser als universal zugänglich zu verstehen gegeben wird? Es bedeutet, seine Lesbarkeit zu behaupten. Damit ist aber viel mehr als eine Technik der Dechiffrierung gemeint. Im Begriff »Praxis des Texts« ist die Instanz der Handelnden systematisch verankert. Universale Zugänglichkeit ist nur in einer Hinsicht Effekt einer »Technologie des Texts«. Sie ist zugleich, nämlich gemeinsam mit dem Text selbst, in die Praxis des Texts eingebettet und dadurch Inhalt, Ziel und Sorge des Handelns.

Wie verwirklicht sich aber die universale Adressierung der Mitteilung als »Inhalt, Ziel und Sorge des Handelns«? Durch die prinzipielle Anerkennung jedes Menschen als möglichen Adressaten und Leser der Text-Mitteilung. Textualisten strikter Observanz mögen nun argumentieren, eine solche Ethik der Anerkennung sei eine textexterne Größe und als solche texttheoretisch nicht weiter zu beachten. Diese Argumentation würde aber den Textbegriff um die Vollständigkeit seiner Bestimmung bringen. Wenn es nämlich die Textualität ist, die einer Mitteilung Universalität (im Sinn der Zugänglichkeit) verleiht, dann ist der Text als solcher in einer universalen Ethik der Anerkennung involviert.

Diese Involviertheit ist textontologisch zu veranschlagen: Kommt es dem Text als Text zu, gelesen zu werden, beinhaltet dies bereits die prinzipielle Anerkennung aller als mögliche Leser und die Anerkennung des Akts der Lektüre als unableitbar subjekthaft, also in der Verantwortung der Lesenden gelegen.

Die Texthermeneutik Paul Ricœur's hält dem Text die Treue, gegen personalistische Verkürzungen der klassischen philosophischen Hermeneutik, und sie lässt sich sehr weit auf die Lektion des Strukturalismus ein.¹³ In gewissem Sinn ist Ricœur sogar radikaler als die Textualisten: Er stimmt deren Ablehnung der Herbeziehung von textexternen Faktoren zur Bestimmung der Textbedeutung und der Betonung der Textualität des Texts zu, lehnt aber eine reduktionistische Bestimmung dessen, was einen Text ausmacht, ab. Es ist dem Text nicht fremd, sondern bestimmt ihn mit, dass er geschrieben wor-

¹³ Vgl. P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973; sowie zu einer ausführlicheren Erörterung: K. Wenzel, *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Freiburg 2008, S. 62–69, sowie Zur Narrativität des Theologischen, S. 104–109.

den ist, und zwar, um gelesen zu werden. Es macht den Text in seiner Textualität aus, dass er Teil, Dokument, Realsymbol eines Kommunikationszusammenhangs ist. Dieser ist seinerseits nicht substantielle Wirklichkeit an und für sich, sondern bedeutungsdurchzogenes, verbindendes und integrierendes »Zwischen«, durch welches Subjekte sich aufeinander beziehen. Kurz und konventionell: Es gehört zur Bestimmung des Texts (und ist ihm nicht extern und fremd), dass er Autor und Leser hat, dass er ein Ereignis der Rede ist.¹⁴

Es ist diese Stelle der hermeneutischen Denkbewegung Ricoeurs, an der es erneut zu einer Reflexion der Begrenzung kommt. Und wiederum bedeutet diese Begrenzung keine Zurückweisung, sondern eine Aufnahme und Weiterführung. Begrenzt wird die exzessive Veranschlagung der *Struktur* als exklusive Bestimmung des Texts; aufgenommen wird hingegen der Textcharakter des Texts; nur wird dieser als wesentlich dadurch mitbestimmt ausgewiesen, Redeereignis zu sein. Um den Textcharakter gegen das Ideal einer mündlichen *face-to-face*-Kommunikation zu verteidigen, muss also nicht die kommunikative Situiertheit des Texts selbst geleugnet werden. Nötig ist aber die Klärung dessen, worin das Spezifikum einer textvermittelten Kommunikation besteht. Dies hat Ricoeur durch die Einführung der Distanzierung der Autorinstanz und der Anonymisierung der Leserinstanz getan. Die Kommunikationsdimension des Texts ist nicht schon dadurch erhoben und festgestellt, dass der Text als Mitteilung einer bestimmten Person an eine intentional adressierte und dadurch bestimmte andere Person identifiziert ist. Umgekehrt radieren Distanzierung des Autors und Anonymisierung des Lesers diese Strukturdynamik der Mitteilung auch nicht aus. Vielmehr abstrahieren sie diese zum Paradigma, durch dessen universale Wirkkraft und Geltung ein Text überhaupt lesbar (im Sinn von: interpretierbar) wird.

Ein Text ist überhaupt nur auf der Basis der Annahme verstehbar, dass er eine Mitteilung eines Autors an einen Leser ist. In diese paradigmatische Struktur kann jeder eintreten und somit zum Leser werden. Das Verhältnis von Autor und Leser ist aber, was das anbetrifft, unaufhebbar asymmetrisch: So wie es der Text erlaubt, dass jeder Beliebige zu seinem Leser wird, sowenig lässt er es zu, dass

¹⁴ Vgl. etwa die zusammenfassenden Bemerkungen hierzu in: P. Ricoeur, »Gott nennen«, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, S. 153–182, hier S. 157–159.

jeder Beliebige zu seinem Autor deklariert wird. Die prinzipiell *universelle Lesbarkeit* des Texts ist gebunden an und mit ermöglicht durch die prinzipiell bestimmmbare *Herkünftigkeit* dieses Texts. Ist es nicht so, dass ich einen Text verstehen kann, weil und insofern er zu mir spricht? Und spricht er nicht insofern zu mir, als durch ihn *jemand* zu mir spricht – selbst wenn ich nicht weiß wer, und selbst wenn dieser jemand sich nie ausdrücklich an mich adressiert hat? Wenn es zur Textualität des Texts gehört, dass neben unendlich vielen Anderen auch ich sein Leser werden kann, dann deswegen, weil seine Textstruktur die Stimme seines womöglich ungreifbar, unbestimmbar, unnennbar gewordenen Autors aufbewahrt hat – und sei es in der abstrakten Gestalt seiner Komposition. Unversehens taucht hier die Expressivität wieder empor, nämlich aus der Textualität selbst. Der Text vermittelt also das Ausdrucksbegehrn des Subjekts, das »Begehrn zu schreiben«¹⁵, mit der universellen Lesbarkeit.

Mit dieser Reflexion der Begrenzung wird die anthropologische Dimension der *Vermittlungsgebundenheit menschlicher Kommunikation* markiert. Jenseits der unmittelbar personalen Begegnung (aber doch auch schon in ihr) findet intersubjektive Kommunikation auf dem großen Vermittlungsfeld des Texts statt; in dem Maß, wie sich die Anonymisierung der Teilnehmer und die Universalisierung der Vermittlungen bedingen, wird *der Text als ein Feld der Freiheit* konstituiert.

Zugleich, und darin besteht doch der unmittelbare Effekt dieser Reflexion der Begrenzung, stellt es keine Entfremdungszumutung an den Text dar, entspricht ihm vielmehr ganz und gar, wenn seine Kommunikationseingebettetheit oder doch wenigstens -bezogenheit als seiner Eigenstruktur eingewoben angesehen wird. Ähnlich wie die gesellschaftlichen Institutionen dient auch der Text, der ohnehin Züge des Institutionellen trägt, der je umfassenderen Verwirklichung intersubjektiver Beziehungen und des *homme capable* als solchem.¹⁶

¹⁵ Vgl. hierzu R. Barthes, *Die Vorbereitung des Romans. Vorlesung am Collège de France 1978 bis 1979 und 1979 bis 1980*, Frankfurt 2008. In diesen letzten Vorlesungen vor seinem Tod, die der Theorie des Romans gewidmet waren, hat Barthes seine Wiederentdeckung des Subjekts literaturtheoretisch fruchtbar gemacht: Das »Begehrn zu schreiben« koordiniert die Begehrn des Subjekts zu einer geformten und deswegen lesbaren Expressivität.

¹⁶ Vgl. zu Letzterem etwa Ricoeurs Zielbestimmung einer Theorie der Gerechtigkeit: Es ist nötig, »den Akzent auf eine Konzeption der gesellschaftlichen Verantwortung zu legen, die die individuelle Freiheit zum vorrangigen Ziel einer Theorie

Die im Zusammenhang mit dieser Reflexion der Begrenzung erörterte Bedeutung des Texts hat unmittelbare Konsequenzen für die theologische Hermeneutik. Letztere zeigt sich dabei als keineswegs mehr auf eine Methodologie der Interpretation reduzierbar, sondern wird als Theorie des Christentums erkennbar. Auf dieser christentumstheoretischen Ebene ist dann die Grundaussage angesiedelt, dass das Christentum eine textgebundene Religion ist, greifbar etwa in den Dimensionen des *Texts des Glaubensbekenntnisses*, also der inhaltlichen Bestimmung des christlichen Glaubens, sowie des *Texts der Überlieferung*, an dem fort und fort geschrieben wird, schließlich, beidem vorgeordnet, in der Dimension des *Texts der Heiligen Schrift*, gewissermaßen der Quelltext jener Ableitungen.

Der Glaube der Christen verwirklicht sich in Vermittlung dieses komplexen Texts des Christentums. Noch die Prätentionen einer Spiritualität der Gottesunmittelbarkeit sind Effekte dieser christlichen Textkultur. Das solchen Prätentionen nicht selten anhaftende Bewusstsein des Elitären und Exklusiven widerspricht freilich eklatant jener christlichen »Kultur des Texts«, wie sie sich durch Ricœur's Hermeneutik des Texts beschreiben lässt: Eignet dem Text schlechthin doch wesentlich die Qualität prinzipiell universaler Zugänglichkeit. Gerade diese Textqualität entspricht aber unmittelbar der christlichen Botschaft des in Jesus aus Nazareth sich unumgehbar menschlich-geschichtlich bestimmt habenden allgemeinen Heilswillen Gottes. Als Religion des Texts hat das Christentum somit die Struktur- und Kulturmöglichkeiten, sich in Entsprechung zum Grundkriterium, das durch den Gehalt seiner Botschaft gesetzt worden ist, zu artikulieren: als Glaubenszeugnis, das sich allgemein zugänglich macht, und das heißt vor allem: als Glaubenszeugnis, das in allen seinen Adressaten die würdigt, die von Gottes Heilsangebot gemeint sind.

Die Text-Werdung der Verkündigung Jesu stellt deswegen keine verletzende Entfremdung eines ursprünglich-authentischen Geschehens dar, sondern macht als Textualisierung des universelle Geltung beanspruchenden Bedeutungsgehalts dieser Verkündigung diesen auch universell zugänglich. In gewisser Weise bezeichnet der von Ricœur analysierte Prozess der Distanzierung präzise die Grundkonstellation christlicher Überlieferung: Die Autoren der Schriften tre-

der Gerechtigkeit macht.« P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt 2006, S. 187.

ten zurück – und geben den Blick auf den frei, von dem die Texte sprechen; die unmittelbaren Adressaten derselben Texte treten zurück – und öffnen damit den Zugang zu diesen Texten allen, die in die Rezeption eintreten wollen. Wenn ich hier von einem Zurücktreten (von Autor und Erstadressaten) spreche – und nicht etwa von deren Verschwinden –, so um damit erneut und nun für die Situation des christlichen Texts festzuhalten, dass weder auf die Autor- noch auf die Adressateninstanz verzichtet werden kann. Muss dem Text schlechthin Geschriebensein und Gelesenwerden zugesprochen werden, nämlich um seiner Interpretierbarkeit willen, gilt dies für den christlichen Text umso mehr aufgrund des Inkarnationsprinzips: Die Wahrheit, die Fleisch geworden ist, begegnet in den Sphären der konkreten menschlichen Lebens- und Kommunikationssituationen.

Die Textwerdung der christlichen Botschaft stellt eine wichtige Voraussetzung für die Verwirklichung der missionarischen Sendung der Kirche dar. Damit die Botschaft von der geschichtlichen Verwirklichung und Kenntlichwerdung des allgemeinen Heilwillens Gottes in und durch Jesus aus Nazareth auch alle Menschen erreichen kann, muss sie einschränkungslos zugänglich gemacht und das heißt: universalisiert werden. Damit kann nicht die Abstraktion der christlichen Botschaft zu einer kontextunabhängigen Formel gemeint sein, sondern die Vertextung dieser Botschaft zu einem prinzipiell universell lesbaren Bedeutungsgewebe. Dieses trägt notwendigerweise die Prägungen seiner Geschichte und Kultur. Darin ist jedoch keine Einschränkung der Zugänglichkeit zu sehen, wohl aber ein erhöhter Anspruch an die Deutungskompetenzen der Rezipienten. Auch steht die Universalisierung des Zugangs zur christlichen Botschaft nicht für eine Uniformierung derer, die Zugang zu ihr suchen. Die paulinische Zusage – unter den Kindern Gottes in Jesus Christus »gibt es nicht mehr Juden und Christen, nicht mehr Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau« (Gal 3,28) – denunziert ja nicht die realen Unterschiede zwischen den Menschen, sondern erklärt, dass diese keine wertende Geltungsdifferenz in Bezug auf die Heilsbotschaft haben.

In dem Maß, wie der Text der christlichen Botschaft deren Gehalt mit seinen Mitteln auch zur Darstellung bringt, kann er, in der zuvor gebrauchten Bedeutung, als *Feld der Freiheit* bezeichnet werden.

III.

Gesellschaft: Die Dialektik der Barmherzigkeit

Eine dritte Reflexion der Begrenzung entwickelt Ricoeur entlang einer wunderbaren Interpretation des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37).¹⁷ Sie ist mit der Thematik des Texts über die Achse der Institution verbunden. Sie widmet sich der Soziologie als der Theorie der Gesellschaft und dieser selbst als institutionelle, dauerhafte, nichtsubjektive Wirklichkeit. Die Figuren, an denen Ricoeur diese Reflexion der Begrenzung durchführt, sind die des *Sozius* und des *Nächsten*.

Der *Sozius* steht für den soziologisch erfassbaren Menschen in seiner sozialen Rolle, Gruppenzugehörigkeit, Funktion. Ihm steht gegenüber der *Nächste* als eine Figur der Sphäre des Miteinander, die soziologisch nicht erfassbar ist; es gibt »keine Soziologie des Nächsten« (S. 109). Und dennoch, so Ricoeur, schuldet die Soziologie dem Nächsten Aufmerksamkeit. Sie hat aber von ihm keine Theorie; sie begegnet hier einer für sie unintegrierbaren Theorie des Nächsten, nämlich in der *Theologie der Barmherzigkeit* (vgl. S. 110). Der *Nächste* ist also eine Figur des sozialen Raums, ohne von der Soziologie erfassbar zu sein. Er steht für ein »Verhalten in der ersten Person. Der Nächste, das ist das Verhalten, sich gegenwärtig zu machen« (S. 110). Ricoeur kann sich die Zweideutigkeit der Pragmatik des Nächsten im Gleichnis – der Titel gilt sowohl dem Opfer (V. 27–29) als auch dem Samariter (V. 36 f.) – zunutze machen, um dieses Herausgefallensein des Nächsten aus den soziologischen Rastern zu verdeutlichen: in Bezug auf den Nächsten als Adressat meiner Handlungen: »Es gibt also keine Soziologie des Nächsten; die Wissenschaft vom Nächsten wird sogleich durch die Praxis des Nächsten versperrt; man hat nicht einen Nächsten; ich mache mich zu jemandes Nächsten« (S. 111). In Bezug auf den Handelnden selbst: »Der Samariter ist zwar auch eine Kategorie [...] Er ist die Kategorie der Nicht-Kategorie [...] er zieht seines Weges, unbehindert von seiner sozialen Last, bereit, die Strecke zu ändern und ein unvorhergesehenes Verhalten zu erfinden; er ist frei und zugänglich für die Begegnung und die Gegenwärtigkeit« (S. 111). Sein Handeln ist durch keine Institution

¹⁷ Vgl. P. Ricoeur, »Der *Sozius* und der *Nächste*«, in: *Geschichte und Wahrheit*, S. 109–124.

vermittelt; »so ist sein ganzes ›Erbarmen‹ eine Geste jenseits der Rolle, der Persönlichkeit, der Funktion« (S. 111). Das Tun der Barmherzigkeit, deren paradigmatische Erzählung jenes Gleichnis ist, geschieht »über jede soziale Vermittlung hinaus« und ist von »*keinem* der Geschichte immanenten Kriterium« abhängig (S. 113). Ricoeur erinnert hier in einem exegetisch gut gestützten Rekurs an die Gerichtsprägede Mt 25,31–46: Weder die Gerechten noch die Ungerechten wissen, dass sie in den Geringen Christus als dem Heil selbst begegnen (vgl. V. 37–39.44); sie haben kein objektives Kriterium für ihr Tun oder Unterlassen der Barmherzigkeit; dieses Handeln wird »erst am jüngsten Tag entdeckt [...] als die Art und Weise, mit der ich, ohne es zu wissen, Christus begegnet bin« (S. 113). Bis dahin gibt es nur das Kriterium der Not des Anderen. Das Tun der Barmherzigkeit geschieht ohne äußere, öffentliche, objektive Deckung.

All dies, und darin zeigt sich wiederum das ›Ethos‹ der Reflexion der Begrenzung, stellt keine Zurückweisung der soziologischen Perspektive und keine Verwerfung des Sozius dar. Vielmehr ist die Bestimmung des Sozius – »die Beziehung zum Sozius ist eine mittelbare Beziehung; sie erreicht den Menschen *als* dieses oder jenes« (S. 114) – getragen von der Anerkennung dieser Perspektive und der von ihr ins Licht gerückten Wirklichkeit. Der Kontrast zwischen Sozius und Nächstem – der »Sozius ist der Mensch der Geschichte, der Nächste der Mensch der Sehnsucht, des Traums, des Mythos« (S. 116) – bedarf der dialektischen Vermittlung. Gesellschaftliches Handeln und Tun der Barmherzigkeit können nicht auf zwei voneinander geschiedene Handlungsquellen zurückgeführt werden; vielmehr ist aus Gründen der Einheit des Menschen- und Weltbilds von der »*Einheit der Intention*« auszugehen (S. 116): »Dieselbe Barmherzigkeit gibt der sozialen Institution *und* dem Ereignis der Begegnung ihren Sinn« (S. 116). Die Barmherzigkeit, verstanden als bedingungslose Würdigung und Anerkennung des Anderen in seiner konkreten Lebenssituation, ist, wenn auch gefiltert durch die Notwendigkeiten und Ökonomien gesellschaftlicher Einrichtungen und Prozesse, letzter Zweck auch der gesellschaftlichen Institution. Dies kommt im Begriff der Gerechtigkeit zum Ausdruck. Es kann ja nicht in dem Maß, wie eine Gesellschaft von den Gegebenheiten der Ausdifferenzierung, Anonymisierung, Institutionenvermitteltheit inter subjektiver Beziehungen bestimmt wird, die Präsenz und Geltung der Barmherzigkeit in dieser und für diese Gesellschaft schlicht aufgegeben werden. An dieser Stelle ist deswegen »von der Barmherzig-

keit in der Gestalt der Gerechtigkeit« (S. 117) zu reden. Eine Theologie der Barmherzigkeit, die ganz auf die Dimension unmittelbar-personaler Begegnung fixiert wäre, würde hinsichtlich ihres Theoriestatus wie auch ihres Gegenstands um die Dimension der Gesellschaft verkürzt werden; es wäre hier »die fundamentale Bedeutung der Herrschaft Gottes über die *Geschichte*« verfehlt (S. 117). Erst dieses Motiv aber sichert, so Ricœur, »dem Motiv von der Barmherzigkeit die ganze *Ausdehnung* und die ganze *Weite* [zu], deren dieses fähig ist« (S. 117).¹⁸

Gesellschaft und Geschichte repräsentieren die dauerhafte, transpersonale, vermittelte Dimension menschlicher Wirklichkeit. Sie ist vor allem in Vermittlung durch Institutionen zugänglich. Sie stehen damit in derselben Linie, in der auch der Text zu sehen ist. Was auch immer man von dem vielleicht veralteten soziologischen Instrumentarium, das Ricœur hier in Anspruch nimmt, halten mag,¹⁹ und wie sehr auch immer man sich in seiner (theoretischen) Einstellung zum Text den Moden der Hyper- oder Antitextualität unterwirft: Was wäre dies für eine theologische Anthropologie, die die Wirklichkeit der Gesellschaft nicht in den Blick zu nehmen versuchte? Und was wäre das für ein reduzierter ängstlicher Begriff des Tuns der Barmherzigkeit, der dieses nicht auch in den Filiationen gesellschaftlicher Abstrahierung und Vermittlung vermuten könnte? Es bedarf, so Ricœurs Schlussfolgerung, einer Theologie der Barmherzigkeit, in der die Perspektive des Sozius und die Perspektive des Nächsten zu einer dialektischen Vermittlung kommen: nämlich zur Vermittlung der »kurzen« Beziehungen von Person zu Person« mit den »langen« Beziehungen durch die Institutionen« (S. 118). Eine solche sozialtheoretisch informierte Theologie der Barmherzigkeit – und in eins damit eine entsprechende theologische Anthropologie – darf gar nicht ausschließen und muss vielmehr unterstellen, dass sich Barmherzigkeit, verstanden wie gesagt als an keine äußereren Bedin-

¹⁸ Für die untergründigen Kontinuitäten im Werk Ricœurs spricht, dass er viele Jahre später noch einmal auf denselben Zusammenhang zu sprechen gekommen ist, nämlich in dem bekannten Text: *Liebe und Gerechtigkeit / amour et justice*, Tübingen 1990. Zur hier fälligen Verhältnisbestimmung von Liebe und Gerechtigkeit vgl. auch: K. Wenzel, »Liebe als Gerechtigkeit. Zu einem Kernaspekt des christlichen Gottesverständnisses«, in: K. Biberstein und H. Schmitt (Hg.), *Prefäk. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen*, Luzern 2008, S. 150–159.

¹⁹ Vgl. hierzu die Anmerkung des Übersetzers: P. Ricœur, »Der Sozius und der Nächste«, S. 114.

gungen geknüpfte praktisch-adjuvatorische Anerkennung des Anderen in seiner konkreten und realen (Not-)Situation, auch in den Prozessen gesellschaftlicher Institutionen verwirklichen kann, ja, dass diese daran zu messen sind: »Was heißt es, in der gegenwärtigen Situation als ›Nächster‹ zu denken? Das kann die Rechtfertigung einer Institution, die Verbesserung einer Institution, oder auch die Kritik einer Institution sein.« (S. 119)

In einer solchen dialektisch dynamisierten Theologie der Barmherzigkeit stellt die Perspektive des Nächsten »eine permanente Kritik an der sozialen Bindung« dar (S. 122) – so wie umgekehrt, wie zu ergänzen wäre, die Perspektive des Sozius das Tun der Barmherzigkeit unter die Forderung der Nachhaltigkeit stellt. Wenn die Figur des Nächsten eine unstillbare Herausforderung der gesellschaftlichen Institutionen darstellt, dann aus zwei Gründen: »Der *Endsinn* der Institutionen ist der Dienst, den sie Personen erweisen.« Und: »dieser *Endsinn* bleibt gerade verborgen; niemand kann die persönlichen Wohltaten der Institutionen abschätzen« (S. 123). In dieser bleibenden Irritiertheit der Institutionen durch den Nächsten findet die hier skizzierte Reflexion der Begrenzung ihren deutlichsten Ausdruck. Zugleich zeigt sich aber auch, dass das Worumwillen dieser Reflexion in der je besseren Erfassung des Begrenzten liegt.

