

Reinhold Esterbauer

Überkreuzung, aber keine Verflechtung

Zu Paul Ricœurs Verhältnisbestimmung von Denken und Glauben

1. Ein Glaubender, der Philosophie, aber keine Theologie treiben will (1388) | 2. Zum Verhältnis von Denken und Glauben (1391) | 3. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie (1395)

Will man der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Denken und Glauben, wie sie Paul Ricœur gedacht hat, nachspüren, steht man vor einem zweifachen Problem. Zum einen erweist sie sich inhaltlich als schwierig, ringt doch Ricœur selbst zeit seines Lebens um eine Klärung. Zum anderen hat die Frage mindestens drei Dimensionen, die sprachlich nicht immer eindeutig voneinander zu unterscheiden sind, weil Ricœur sie selbst mitunter verschwimmen lässt. Dennoch soll der Versuch gemacht werden, die erwähnten drei Ebenen begrifflich zu unterscheiden, so gut es der Bezug auf die Primärtexte zulässt. Zunächst geht es dabei um den Versuch Ricœurs, für sich selbst und existentiell mit dieser Diskrepanz zurechtzukommen. Dann kommt es darauf an, auf die Relation zwischen Denken und Glauben als allgemeinen Grundvollzügen einzugehen, wie Ricœur sie sieht. Zuletzt soll seine Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie rekonstruiert werden, wobei diese beiden Disziplinen als die wissenschaftlich reflektierten Formen von Denken und Glauben verstanden werden. Darüber hinaus ist schon vorweg auf die Doppeldeutigkeit des Philosophie-Begriffs hinzuweisen, beschreibt er doch manchmal das Gegenüber zur Theologie, dient Ricœur aber immer wieder auch als Gegenbegriff zu »Religion«. Im Folgenden soll versucht werden, ein wenig Licht in diese inhaltliche und begriffliche Verschlingung zu bringen.

1. Ein Glaubender, der Philosophie, aber keine Theologie treiben will

Paul Ricœur wurde, wie er selbst sagt, »als protestantischer Christ geboren und erzogen«¹, der sich nicht nur zu seinem Christsein bekennt, sondern für sich auch Rechenschaft darüber ablegen möchte, auf welcher Grundlage sein Bekenntnis fußt und wie er beanspruchen kann, als Christ zugleich Philosoph zu sein. Was sein Christsein betrifft, so ist Ricœur am Ende seines Lebens zu folgender Formel gelangt: »»Ein Zufall, der sich durch eine fortwährende Wahl in Schicksal verwandelt«: mein Christentum.«² Diese Kurzfassung, die aus seinem Nachlass stammt und ca. 2004 verfasst worden ist, sich aber auch schon früher in seinen Schriften findet,³ verweist auf drei Momente, wie sich Ricœur selbst in die unterschiedlichen Möglichkeiten, das Christsein zu verstehen, einordnet. So charakterisiert er den angesprochenen Zufall als einen doppelten: Zum einen sei es die Geburt, die einen in eine bestimmte Religion oder Konfession hineingeboren sein lasse, zum anderen sei es das kulturelle Erbe, das man zu tragen habe, in seinem Fall also die Traditionen des Christentums, ob diese nun zwischen den Konfessionen zu kontroverstheologischen Auseinandersetzungen geführt haben oder von unterschiedlichen Bekenntnisgemeinschaften gemeinsam angenommen werden. Auf der Grundlage intellektueller Redlichkeit ist es für Ricœur sodann unumgänglich, sich argumentativ zu rechtfertigen und sich auf Kontroversen einzulassen, um seinen eigenen Standpunkt zu gewinnen oder fortzuentwickeln. Die daraus resultierende »fortwährende Wahl« stehe in der Dialektik von Argument und Motivation, wobei Ersteres versucht, die eigenen Überzeugungen transparent zu machen, während Letztere für Geburt und Erbe steht, die nicht gänzlich plausibilisiert werden können. Zum Schicksal wird der Zufall nach Ricœur schließlich durch die vielen Entscheidungen,

1 P. Ricœur, *Fragment I*, in: *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 86–97, hier: 87.

2 Ricœur, *Fragment I*, 87.

3 Vgl. z. B. P. Ricœur, *Bibellektüren und Bibelandacht*, in: *Kritik und Glaube*. Ein Gespräch mit F. Azouvi und M. de Launay, Freiburg i. Br., München 2009, 190–232, hier: 198; oder P. Ricœur, *Phänomenologie der Religion*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über Religion*, Freiburg i. Br., München 2008, 85–94, hier: 93 f.

die im Laufe einer solchen von Reflexion begleiteten Biographie getroffen werden und zu treffen sind. Solches Schicksal ist demnach keine negative Macht, sondern markiert den immer stärker manifest werdenden Zustand, dass man sich einer Überzeugung zugehörig weiß und zu ihr steht, wie im Fall von Ricœur zur evangelisch-reformierten Tradition.⁴

Diese Positionierung führte Ricœur in die Schwierigkeit, sich intellektuell auch gegen Überzeugungen der eigenen »Schicksalsgemeinschaft« wenden zu müssen und nicht alles aus der Tradition der eigenen Konfession übernehmen und für sich rechtfertigen zu können. So bleibt beispielsweise die Person Jesu Christi für ihn insofern ambivalent und manövriert ihn in ein Dilemma, als er die traditionelle Sicht auf den Kreuzestod Jesu, als sei er der für die Erlösung notwendige Opfertod gewesen, nicht annehmen kann, aber ebenso Schwierigkeiten hat, Jesus »nur« als Vorbild für ein gutes Leben zu verstehen und folglich das »pro nobis« von Tod und Auferstehung nicht ernst zu nehmen. So tastet er, wie dies Martha Nussbaum später auch versucht, nach einem dritten Weg, der an Aischylos' Trilogie *Orestie* anknüpft, wo die Erinnyen sich in der dritten Tragödie von Rachegöttinnen zu den Titel gebenden Eumeniden verwandeln, sich also als die Wohlmeinenden erweisen, die zu Recht und Gerechtigkeit beitragen. Der göttliche Zorn wird schlussendlich überwunden.⁵

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich für Ricœur angesichts der Pluralität der Religionen und Konfessionen. Analog zur anhaltenden Debatte zwischen Inklusivismus und Exklusivismus bzw. weiteren Formen einer Verhältnisbestimmung befindet sich Ricœur innerhalb seiner philosophischen Reflexionen über das Christentum in einer »Dialektik von Asymmetrie und Wechselseitigkeit«⁶ bzw. in einer »Aporie der Dissymmetrie in der Gegenseitigkeit«⁷, denn zum einen erzeugt das »Schicksal«, sich zu einer Tradition zu bekennen, zwar Zugehörigkeit, zum anderen wirft es aber auch die Frage der Rezi-

4 Vgl. Ricœur, *Fragment I*, 89 u. 97.

5 Vgl. Ricœur, *Fragment I*, 91, und M. Nussbaum, *Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit*, Darmstadt 2017, 11–14.

6 P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 325.

7 Ricœur, *Fragment I*, 93.

prozitat zwischen Bekenntnisgemeinschaften auf. Obwohl die Kontroverse, die sich daraus ergibt, eine argumentative ist, stellt sie nicht bloß ein intellektuelles, sondern auch ein politisches Problem dar. Denn es bleibt zu fragen, ob die Inhalte der Auseinandersetzung so vereinheitlicht werden können, dass das Gegenüber zu einem *alter ego* wird, obwohl man sich wegen widersprüchlicher Auffassungen und jeweils unterschiedlicher religiöser Überzeugungen von ihm absetzt. Da sich solche Kontroversen nicht durch eine bloß vergleichende Nebeneinanderstellung aus der Welt schaffen lassen, sondern in dem gründen, was Ricoeur »Motivation« nennt, bleiben sie für ihn unaufhebbar und perpetuieren sich notgedrungen: Zwar behielt die Alterität in diesen Auseinandersetzungen die Oberhand.⁸ Solche Einschränkungen würden sich aber möglicherweise im Tod auflösen und dann in etwas Fundamentales jenseits der Sprache münden.⁹

Trotz oder gerade weil sich dieser Prozess nach Ricoeur in diesem Leben nicht abschließen lässt, bindet er ihn an die Ausbildung persönlicher Identität. Der Zufall, der zum Schicksal geworden ist, präge den Menschen so stark, dass es unmöglich sei anzunehmen, dass die kulturelle und religiöse Tradition, in die man hineingebo- ren wurde und die man sich auf unterschiedliche Weise aneignet, bloß an der Oberfläche verbleibe und die eigene Personalität nicht tangiere. Ricoeur geht hingegen davon aus, dass er nicht er selbst wäre, sondern ein anderer, wenn es in und mit seinem Leben anders gekommen wäre.¹⁰ Aus der Not der Unauflösbarkeit dieser Aporie versucht er eine Tugend zu machen, nämlich dieser »fest etablierten Bipolarität zu ihrem Recht zu verhelfen«¹¹. Das bedeutet, dass er zwar eine Vermischung des biblischen und kritisch-rationalen Pols zu vermeiden trachtet, aber stattdessen versucht, ständig zwischen beiden Bereichen zu vermitteln.¹² Ricoeur steht einerseits unter dem »Versprechen«, »Philosophie und Theologie nicht zu vermischen«,

8 Vgl. Ricoeur, *Wege der Anerkennung*, 313: »[...] die Reflexivität kann die Alterität, die in der praktischen Umsetzung jeder der Modalitäten des ›ich kann‹ vorausgesetzt ist, nicht verschatten.«

9 Ricoeur, *Bibellektüren*, 198.

10 Ricoeur, *Bibellektüren*, 198; vgl. *Fragment I*, 87.

11 P. Ricoeur, *Von Valence nach Nanterre*, in: *Kritik und Glaube*, 11–62, hier: 18.

12 Ricoeur, *Von Valence nach Nanterre*, 17 f.

das er sich selbst gegeben hat.¹³ Andererseits macht gerade diese Spannung den Antrieb seines Denkens aus. Die Vermittlung zwischen den beiden Polen ist der Motor dafür, dass religiöse Inhalte nicht nur philosophisch rekonstruiert, sondern auch einer kritischen Reflexion unterworfen werden, immer unter der Vorgabe nicht nur intellektueller, sondern auch persönlicher Redlichkeit und stets unter dem Vorbehalt, dass die Spannung sich erst, wenn überhaupt, im Tod auflösen wird, wie er glaubend hofft.

2. Zum Verhältnis von Denken und Glauben

Wenn Ricœur behauptet, dass sein Leben aus dieser Dualität als Glaubender, der philosophiert, heraus verstanden werden müsse, da sie »schließlich während [s]eines ganzen Lebens fortbestand[en]«¹⁴ habe, so ist allgemein zu fragen, wie eine solche Spannung aufrechterhalten werden kann. Auf diese Weise ist es möglich, die individuelle Selbsterklärung Ricœurs auf eine breitere Basis zu stellen und auch jenseits seiner Biographie zu beleuchten.

Zunächst ist festzuhalten, dass sich für Ricœur auch auf der Ebene des Denkens »Phänomene der Osmose zwischen dem Bereich des Religiösen und dem Bereich der Philosophie«¹⁵ zeigen, die nicht allein vom Zufall bestimmt sind, der einen in diese bestimmte Konfession oder in jene kulturelle Tradition hineingeboren worden sein ließ. Selbst wenn sich inhaltliche Fragen als relevant für beide Perspektiven erweisen, ist für Ricœur der eine menschliche Grundvollzug nicht mit dem anderen zu verwechseln. Vielmehr lassen sich seiner Auffassung nach wesentliche Differenzen zwischen Denken und Glauben namhaft machen, von denen einige deren prinzipiellen Unterscheid beleuchten, andere aber auch mögliche Übergänge markieren.

Was die Grundeinstellung betrifft, müsse es dem Denken im Unterschied zum Glauben darum gehen, dem eigenen Heil und dem Weiterleben nach dem Tod gegenüber eine »gewisse Sorglosigkeit«

13 P. Ricœur, *Von der Psychoanalyse zur Frage nach dem Selbst – Dreißig Jahre philosophische Arbeit*, in: *Kritik und Glaube*, 98–133, hier: 128.

14 Ricœur, *Von Valence nach Nanterre*, 17.

15 Ricœur, *Bibellektüren*, 222.

an den Tag zu legen, ihnen also generell weniger Beachtung zu schenken (ebd., 211). Im Glauben hingegen bleibt nach Ricœur das Nachdenken zurückbezogen auf die Aussicht, die Widersprüche des Lebens wie das Unrecht und die eigene Endlichkeit überwinden zu können. Er fürchtet, dass das Denken, wenn es sich auf eine teleologische und soteriologische Ausrichtung einlässt, die Welt und das Leben in ihrer Eigengestalt verliert. Der Glaube hingegen laufe Gefahr, sich selbst gegen Zweifel und Kritik zu immunisieren, solange er nicht durch die Feuerbach'sche Kritik hindurchgegangen ist, die Wünsche, Ängste oder Machtphantasien als Momente der Projektion entlarvt und auf die ständige Gefahr der Idolisierung aufmerksam macht.¹⁶

Erst wenn man sich davon frei machen kann, um das eigene Heil besorgt zu sein, gelinge es einem, das Leben bis zum Tod als etwas in den Blick zu nehmen, das sich lohnt, bedacht zu werden, ohne dass man es immer schon vor den Hintergrund eines möglichen Jenseits stellt. Solche Sorglosigkeit ist nach Ricœur aber nicht mit Selbstlosigkeit im engeren Sinn zu verwechseln. Er verteidigt in Anspielung auf sein Werk *Das Selbst als ein Anderer* zwar das Selbst – im Sinne von *ipse* – und die Alterität im Selbst,¹⁷ für den Fall, dass man auf philosophischer Ebene argumentiert. In einem religiösen Zusammenhang würde er aber nach eigener Aussage eher überhaupt »verlangen, das Selbst aufzugeben«¹⁸. So rücke sogar dort die Frage nach der persönlichen Auferstehung »nach« dem Tod in die Ferne, zumal man sich, solange man lebe, nicht als den Toten von morgen betrachten, sondern dies den Hinterbliebenen überlassen solle.

Für das Denken diesseits des Glaubens versucht Ricœur also, sich von Martin Heideggers »Sein zum Tode« abzugrenzen und im

16 Vgl. dazu J. Werbick, *Was zeigt der Verdacht? Paul Ricœurs Relecture der Religionskritik*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 29–43.

17 Vgl. die dortige Unterscheidung zwischen dem Selbst im Sinne des lateinischen *ipse* und dem Selbst im Sinne des lateinischen *idem*. Während *ipse* eine Identität bezeichnet, die keinen »unwandelbaren Kern der Persönlichkeit impliziert«, bringt Identität im Sinne von *idem* die »Beständigkeit in der Zeit« zum Ausdruck. (P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 11 [Hervorhebung im Orig.]

18 Ricœur, *Bibellektüren*, 212.

Denken das Leben vor den Tod zu reihen.¹⁹ Solange man nicht aus dem Glauben reflektiert, ist es für Ricœur wichtig, sich nicht auf einen soteriologischen Diskurs einzulassen, sondern sich auf das eigene Selbst im eigenen Leben zu konzentrieren. Um aber auch im religiösen Denken das Leben als die eigene Existenz hier und jetzt nicht zu verlieren, ist es für ihn darüber hinaus sogar erstrebenswert, den Gedanken an das eigene Selbst fahren zu lassen.²⁰

Für die Reflexionen, die Ricœur als jemand pflegt, der gläubiger Christ ist, bleibt es entscheidend, dass er sich als Hörer der christlichen Verkündigung versteht, der sich darüber Rechenschaft ablegt, »wie er das, was er gehört und vernommen hat, versteht«²¹. Als Hörer oder Hörerin der christlichen Botschaft kann man nach Ricœur nicht voraussetzungslos denken und ist zudem herausgefordert anzunehmen, dass das Gehörte sinnvoll ist und dass es sich lohnt, es zu prüfen und in das eigene Leben zu übertragen, wo es sich schließlich zu bewähren habe. Anders hingegen im philosophischen Denken: Hier sei man ständig danach bestrebt, »ohne Voraussetzungen zu beginnen« (ebd.). Während das Hören auf die biblischen Texte und die Verkündigung einen zu jemandem macht, der, bevor er zu denken beginnt, hört, ist ein Denken ohne Glauben der Versuch, ohne Voraussetzungen auszukommen, also »das Denken als solches anzufangen« (ebd.). Ein Glaubender fängt nicht an, sondern antwortet, ein Philosophierender hingegen muss erst einen Anfang für das Denken überhaupt finden. So ist es notwendig, dann, wenn man Philosophie betreibt, auch in Bezug auf die Gottesfrage voraussetzungslos zu denken und sich aller Annahmen, die aus einer religiösen Tradition zu kommen scheinen, vorweg zu enthalten. Obwohl man vielleicht an Gott glaubt, ist es demnach notwendig, auf der »philosophischen Ebene Agnostiker«²² zu sein und den eigenen Glauben hintanzustellen, um nicht vorzugeben, man philosophiere,

19 Die Ausgerichtetheit des Daseins auf den *eigenen* Tod, der nur zu entkommen ist, wenn man die Höhe eigentlicher Existenz unterbietet und – wie er schreibt – an das »Man« verfällt, nennt Heidegger das »Sein zum Tode«. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Bd. 2), Frankfurt/M. 1977, 353.

20 Ricœur, *Bibellektüren*, 214.

21 P. Ricœur, *Gott nennen*, in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 153–182, hier: 153.

22 Ricœur, *Bibellektüren*, 204.

während man eigentlich schon ein verborgenes religiöses Vorwissen hat oder von religiösen Inhalten her zum Denken veranlasst wurde.

Nun vollzieht sich das philosophische Denken aber nicht in einem Raum, in dem keine Glaubensaussagen vorzufinden sind, sondern kann – wie die westliche Philosophie – nur *methodisch* von religiösen Vorgaben freigehalten werden. Umgekehrt bleibt religiöses Denken nach Ricœurs Meinung immer auf Begriffe spekulativer Philosophie angewiesen, ohne die es nicht in der Lage wäre, eigene Positionen auszuarbeiten und zu vertreten. Durch diese wechselseitige Verwiesenheit gestaltet sich für Ricœur das Vorhaben, Philosophie zu betreiben, ohne bei einer Religion Anleihen zu nehmen, als schwierig. Doch stehe nicht nur das philosophische Denken vor Problemen. Auch das Denken aus dem Glauben habe es angesichts der Parallele der Denkentwicklung von Philosophie und Theologie über lange Zeit hinweg nicht leicht: Während nicht-religiöses Denken nach Ricœur nicht der Versuchung unterliegen darf, religiöses Wissen für sich in Anspruch zu nehmen, läuft religiöses Reflektieren Gefahr, Philosopheme aufzugreifen, die es ihm unmöglich machen, von einem ursprünglichen Hören auszugehen, das für religiöses Denken für Ricœur konstitutiv bleibt.

Ricœur macht dieses Dilemma anhand einer doppelten »Hybris« des Denkens deutlich: Der philosophische Versuch, einen Anfang für das Denken zu finden, laufe Gefahr, einen solchen im Sein der Metaphysik zu suchen und zudem mit Gott zu identifizieren. Dadurch schlittere das Unterfangen in eine Onto-Theologie, die zu kurz greife, weil sie das Fragen vorschnell ruhigstelle. In diesem Sinn sei die »Vermengung von Sein und Gott« für das philosophische Denken die »subtilste Verführung«²³, der es nicht erliegen dürfe. Vielmehr müsse man sich dort eines solchen vorschnellen Wissens entschlagen, wie es Kant in seiner Kritik an der Metaphysik und an der Möglichkeit von Gottesbeweisen vorgedacht habe.

Doch selbst wenn man glaubt, dieser ersten Hybris entkommen zu sein, gilt es nach Ricœur, sich einer zweiten bewusst zu werden, nämlich der, anstelle von einem absoluten *Objekt* von einem absoluten *Subjekt* auszugehen. Denn wenn man versuche, in

23 Ricœur, *Gott nennen*, 163. Vgl. M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, in: ders., *Wegmarken* (Gesamtausgabe 9), Frankfurt/M. 1976, 313–364, 331: »Das ›Sein‹ – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund.«

transzendentalphilosophischer Manier das *Cogito* zum Prinzip des Denkens zu erheben, und alle Erkenntnis auf diesem Fundament absichern möchte, sei man eine neue Voraussetzung eingegangen und habe die Absolutheit eines Objekts nur mit derjenigen eines Subjekts vertauscht. Dieser Begründungsversuch verbaut laut Ricœur nicht nur ein philosophisches, sondern auch ein ernst zu nehmendes religiöses Denken, das – wie er immer wieder betont – auf das Hören angewiesen bleibe. Denn – so Ricœur – »Hören schließt *Sich-Begründen* aus«²⁴. Wolle man sinnvoll über Gott sprechen, müsse man auf die Absoluta sowohl in der Onto-Theologie als auch in der Subjektphilosophie verzichten und in einer angemessenen Hermeneutik ursprünglichere Weisen des Sprechens von Gott erschließen, die Gott nicht von vornherein verstellen und damit verfälschen.

Wie man sieht, argumentiert Ricœur nicht nur gegen eine Vermischung von Glauben und Denken, sondern zeigt auch die Gefahren auf, in die man sich auf beiden Seiten begibt, wenn Denkwege abkürzt und vereinfacht werden. Während das Reflektieren aus dem Glauben vor dem Problem steht, seine notwendigen Vorgaben unverstellt und ohne philosophische Vorentwürfe in den Blick zu bekommen, ist es für das nicht-religiöse Denken schwierig, sich nicht auf allzu bequemen Voraussetzungen auszuruhen. Folgt man Ricœur, bedeutet der Hinweis auf die doppelte Hybris für das nicht-religiöse Denken, dass es zum einen ohne Absolutes auskommen, sich zum anderen nicht zuerst Gott, sondern vor allem dem Menschen zuwenden und diesen schließlich im Stil einer »Fundamentalanthropologie«²⁵ reflektieren muss.

3. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Immer wieder hat sich Ricœur mit der Frage konfrontiert gesehen, ob es nicht doch zu einer sinnvollen Zusammenführung, wenn schon nicht von Denken und Glauben, so doch von Philosophie und Theologie kommen könnte. Damit waren nicht nur unterschiedliche

24 Ricœur, *Gott nennen*, 164 (Hervorh. im Orig.).

25 So bezeichnet Ricœur seine eigene Philosophie mit Verweis auf Pierre Thévenaz. Vgl. P. Ricœur, *Fragment 0 (1)*, in: *Lebendig bis in den Tod*, 98–101, hier: 99. Siehe auch: Ricœur, *Bibellektüren*, 204.

Formen des Denkens gemeint, die sich in einem glaubenden Philosophen, wie Ricœur einer war, gleichsam in Personalunion zusammenhalten ließen, sondern darüber hinaus die Vermittlung zwischen Glauben und Denken in einer christlichen oder religiösen Philosophie. Anders gesagt: Es wurde die Frage drängend, ob Denken und Glauben nicht bloß in einer Person, die beiden Bereichen angehört, verbunden werden können, sondern auch durch die Zusammenführung der beiden Disziplinen Philosophie und Theologie.²⁶

Zunächst ist festzuhalten, dass Ricœur bis zuletzt die Zuschreibung zurückgewiesen hat, er sei ein »christlicher Philosoph«. Demgegenüber meinte er, dass er sowohl »professioneller Philosoph« als auch »philosophierender Christ« – er sagt nicht »Theologe« – sei, sich also in einer »schizoiden Situation« befinde, »die ihre Eigendynamik, ihre Leiden und ihre kleinen Glücksmomente« habe.²⁷ Er verstand sich als »ein Christ, der sich in der Philosophie ausdrückt« (ebd.), wie sich der Christ Rembrandt in der Malerei²⁸ und der Christ Bach in der Musik ausgedrückt hätten. Für seine Philosophie heiße das: In Debatten und Kontroversen zählt allein das Argument. Dass er zudem Christ sei, schränke weder die »Freiheit des Denkens« noch dessen »Autonomie« ein.²⁹

In methodischer oder gar institutioneller Hinsicht können Philosophie und Theologie³⁰ nach Ricœur also nicht miteinander ver-

26 Was die bisherige Rezeption von Ricœurs Texthermeneutik in Theologie und Philosophie betrifft, siehe: J.-M. Tétaz, M. Leiner, *Die theologische und philosophische Rezeption der Texthermeneutik Paul Ricœurs*, in: *Theologische Rundschau* 85, Heft 1 (2020), 46–71. Die Autoren monieren, dass in der Rezeption von Ricœur durchgängig dessen Auseinandersetzung mit strukturalistischer Semiotik, sprachanalytischer Semantik und pragmatistischer Lektüretheorie übersprungen werde.

27 Ricœur, *Fragment 0* (1), 99.

28 Vgl. zu Ricœurs Konzept der Anerkennung mit Bezug auf Rembrandt: J. Greisch, *Wege des Anerkennens. Philosophische Einblicke und bibelhermeneutische Ausblicke*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung. Philosophische und theologische Anknüpfungen an Paul Ricœur*, Freiburg i. Br. 2018, 70–101.

29 Ricœur, *Fragment 0* (1), 99–101.

30 Margit Eckholt bestimmt Theologie im Hinblick auf Ricœur folgendermaßen: »Theologie ist eine eigene, ganz spezifische Lebensform des Glaubens, und gleichzeitig ist sie als kritische Reflexion und wissenschaftliche Begleitung der Ausdifferenzierung der Poetik des Glaubens in eine Vielfalt an Lebensformen auf diese anderen Lebensformen des Glaubens in ihrer Vielfalt bezogen. Dies im

schmolzen werden.³¹ Denn wie er an sich selbst bemerkt, spüre ein philosophierender Christ immer wieder eine Grenze, die er, solange er in der Philosophie bleiben möchte, rechtens nicht überschreiten darf. Was Ricœur allerdings doch versucht, ist, die Philosophie an die Grenze der Theologie heranzuführen, aber ohne zu vergessen, den Endpunkt des philosophischen Denkens zu markieren. Beispielsweise treibt er Immanuel Kants Postulatenlehre zur Behauptung weiter, im Denken könne die Glückswürdigkeit des moralischen Subjekts nur dort mit seiner Glückseligkeit zur Übereinstimmung gebracht werden, »wo sich zum Bewußtsein der Pflicht die Hoffnung auf eine Erfüllung gesell[e]«³². Das Denken könne die gewünschte Deckung nicht vermitteln, sondern sei auf eine Hoffnung verwiesen, die sich nur religiös begründen lässt. Moralisches Handeln mache einen eben nicht notwendig glücklich, sondern eben nur des Glückes würdig, wie Ricœur mit Kant bemerkt. Das faktische Glück könne nur religiös erhofft werden. Demnach ermöglicht also erst die Religion, dass man – über die Moralphilosophie hinaus – »die Freiheit selbst im Zeichen der Hoffnung«³³ denkt. An diesem Gedanken wird die Grenze der *Moralphilosophie* sichtbar, die nur durch eine *Moraltheologie* fortgesetzt werden kann, insofern mit der Hoffnung der »Begriff des Geschenks« ins Spiel komme, der seinerseits »eine Kategorie des Heiligen« darstelle.³⁴

doppelten Sinn der je neuen Rückbindung der Lebensformen an das ›Eigene‹ und ihrer Einbindung in das größere Gefüge der Kultur und ihrer Wissenschaften.« (M. Eckholt, *Hermeneutik und Theologie bei Paul Ricœur. Denkanstöße für eine Theologie im Pluralismus der Kulturen* [Benediktbeurer Hochschulschriften 19], München 2002, 31 f.)

- 31 Vgl. D. R. Stiver, *Ricœur and Theology* (Philosophy and Theology), London 2012, 146: »Ricœur wanted to avoid any sense of a philosophy expressing a dogmatic, unitary Christian worldview that does not do justice to the mystery of God or to the surplus of meaning in the Scripture and tradition.«
- 32 P. Ricœur, *Schuld, Ethik und Religion*, in: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 266–283, hier: 279.
- 33 Ricœur, *Schuld, Ethik und Religion*, 279.
- 34 P. Ricœur, *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 199–226, hier: 221. Vgl. zur Frage der Gabe: S. Orth, *Der Philosoph und das theologische Denken. Ein Querschnitt durch Paul Ricœurs Werk*, in: ders., Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens*, 11–28, 26.

Ricœur führt seine Argumentation also an eine Grenze philosophischen Denkens heran, jenseits welcher nur mehr theologisches Reflektieren den Gedanken fortsetzen kann. Dieses ist bestimmt durch Anerkennung und Gabe, auf die sich Freiheit nach theologischer Annahme verwiesen sieht.³⁵ An dieser Grenze erweitert sich für Ricœur zwar nicht philosophisch begründbares Wissen, doch wird »das philosophische Äquivalent der Hoffnung«³⁶ sichtbar, deren Erfüllung dem Denken selbst als Möglichkeit versagt bleibt. Obwohl Philosophie an das Ende ihrer eigenen Fähigkeiten stößt, weist sie über sich selbst hinaus, markiert also eine Trennlinie, die aber keine unüberbrückbare Schranke darstellt. Sie könne allerdings nur um den Preis überschritten werden, dass die Philosophie aufgibt, sie selbst zu sein. Soll eine solche Verschiebung nicht unbedacht vollzogen werden, gelte es, der Philosophie Zügel anzulegen, die sie auf ihre methodischen Rahmenbedingungen aufmerksam machen und besonders auf einem Terrain spürbar werden, das sich als Übergangsfeld herausstellt, auf dem zu stehen unsicher macht.

Auch wenn auf argumentativer Ebene Einsichten aus dem christlichen Glauben nicht in die Philosophie gelangen dürften, so leugnet Ricœur nicht, dass »auf der tiefen Ebene der *Motivationen*«³⁷ christliche Überzeugungen eine Wirkung für die Ausbildung von Interessen an bestimmten philosophischen Problemen ausüben können. Trotzdem bleibt er dabei, dass es unabdingbar sei, in einer philosophischen Debatte nicht Glaubensüberzeugungen ins Feld zu führen, sondern einzig und allein Vernunftargumente.³⁸

Daraus ergeben sich Konsequenzen für das philosophische Nachdenken über Gott: Insofern Ricœur nämlich, wie oben erwähnt, sowohl eine Onto-Theologie als auch eine subjektphilosophische Begründung Gottes ablehnt, hat sich für ihn eine Art von Philosophie herauskristallisiert, in der »die tatsächliche Nennung Gottes abwesend ist und in de[r] die Gottesfrage als philosophische Frage ihrerseits in einer Schwebelage bleibt, die man agnostisch nennen

35 Zum Verhältnis von Gabe und Anerkennung bei Ricœur siehe: V. Hoffmann, *Woraus lebt das Anerkennungsgeschehen? Paul Ricœur und die gegenwärtige (Religions-)Philosophie der Gabe*, in: Orth, Reifenberg (Hg.), *Hermeneutik der Anerkennung*, 102–118, bes. 112 f.

36 Ricœur, *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, 218.

37 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 36 (Hervorhebung im Orig.).

38 Vgl. Orth, *Der Philosoph und das theologische Denken*, 12 f.

mag«³⁹. Der methodische Agnostizismus, der darin besteht, dass die Frage nach der Existenz Gottes nicht entschieden wird, weil dafür das Fundament fehlt, und der darüber hinaus verhindert, dass die Philosophie zur »Kryptotheologie« verkommt, führt nach Ricœur auch auf theologischer Seite zu wichtigen Folgerungen. Man müsse sich nämlich auch und »mit gleicher Sorgfalt« davor hüten, »dem biblischen Glauben eine kryptophilosophische Funktion zuzuschreiben«⁴⁰. Einerseits ist also dafür Sorge zu tragen, dass die Aporien nicht aufgelöst werden, in die ein solcher Agnostizismus die Philosophie bringt. Andererseits seien in der Theologie die philosophischen Ausweglosigkeiten nicht einfach aus der Welt geschafft, wohl aber in den Modus der Hoffnung transferiert. So dürfe die Theologie nicht in Anspruch nehmen, die bessere Philosophie zu sein, genauso wenig wie die Philosophie davon ausgehen dürfe, die Theologie auf ein hinreichendes Vernunftfundament zu stellen. Der Glaube kann nach Ricœur also nur die »Mobilisierung der philosophischen Kompetenz«⁴¹ hervorrufen, ist aber nicht in der Lage, bei der Lösung philosophischer Probleme einen inhaltlichen Beitrag zu leisten.

Ricœur macht den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie auch am Begriff der Offenbarung fest und unterscheidet in Bezug auf sie zwei unterschiedliche Strukturen des Denkens. In der Philosophie komme die Denkbewegung durch das Wechselspiel von *Frage* und *Antwort* in Gang, in der Theologie hingegen durch das Verhältnis von *Anruf* und *Antwort*. Da der Abfolge von Frage und darauffolgender Antwort, die ihrerseits wieder eine Frage generiert und so fort, Grenzen etwa durch die Repräsentation gezogen sind, müsste eine Theologie, die sich auf diese Art zu denken einließe, nach Ricœur zur bloßen Lückenbüßerwissenschaft verkümmern, weil sie sich mangels eigener Argumente zurückziehen müsste, sobald Vernunftargumente gefunden wären. Demgegenüber antwortet Theologie, wie Ricœur sie versteht, auf einen Anruf, dessen übergeordnete Bedeutung und dessen Uneinholbarkeit sie anerkennt, da er jeder Frage vorausgehe.⁴²

39 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 36.

40 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 36 (Hervorhebung RE).

41 Ricœur, *Fragment 0 (1)*, 99.

42 Vgl. Ricœur, *Phänomenologie der Religion*, 87. Siehe zu Ricœurs Begriff der Offenbarung aus theologischer Sicht auch: N. Stricker, *Thinking the Revelation*, in:

Diesen vorgängigen Anspruch, der sich nicht allgemein aufdrängt, bringt Ricœur mit Offenbarung in Zusammenhang und definiert diese als »nicht zwingende[n] Anruf«⁴³, der nur von Glaubenden gehört wird. Nun ist die Theologie aber nicht die originäre Form einer Antwort auf diesen Anruf. Vielmehr könnten Erstantworten nur durch eine Hermeneutik der biblischen Schriften eruiert werden, wo in Prophetie, narrativen Texten, normativen Weisungen, in Weisheitsdiskursen oder in Hymnen und Klagen das Glaubensbekenntnis unmittelbar, aber in unterschiedlichen Formen ausgedrückt ist. Im Unterschied dazu sind Propositionen über Gott, wie sie die Theologie entwickelt, für Ricœur nicht ursprüngliche Antworten auf den Anruf, sondern nur ein »Diskurs zweiter Ordnung« (ebd., 57), der nicht einfach dadurch entsteht, dass von den ursprünglichen Ausdrucksweisen ein abstrakter Gehalt herausgefiltert wird. Solches ist nach Ricœur gar nicht möglich, insofern die sprachlichen Ausdrucksweisen den Inhalt wesentlich prägen. Vielmehr befinde sich Theologie auf einer anderen Diskursebene, auf der versucht wird, den Anruf mit der Hilfe von »Konzepten, die einer spekulativen Philosophie entnommen sind« (ebd.), zur Sprache zu bringen und »so etwas wie eine Vernunft des Glaubens« (ebd., 41) zu erzeugen, die aber – protestantischer Tradition entsprechend – keine rationale Theologie sein kann, sondern unaufhebbar auf das Wort der Schrift bezogen bleibt.⁴⁴ Zwar habe auch die Philosophie mehr zu denken, als sie zu denken vermag, da die Einbildungskraft über den Begriff hinausweise, der deren Inhalt sprachlich fassen möchte – eine Erfahrung, die nach Ricœur die »Idee der Offenbarung« für

I. U. Dalfert, M. A. Block (eds.), *Hermeneutics and the Philosophy of Religion. The Legacy of Paul Ricœur. Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2013* (Religion in Philosophy and Theology 78), Tübingen 2015, 209–224.

43 P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik*, 41–83, hier: 62.

44 Veronika Hoffmann hat auf die Schwierigkeiten eines solchen Offenbarungsverständnisses aus theologischer Sicht hingewiesen und, von Ricœurs eigenem Verständnis von »Zeugnis« ausgehend, mit Ricœur, aber über ihn hinaus versucht, vom Zeugnis-Begriff her einen – theologisch gesehen – adäquateren Begriff von Offenbarung auszuarbeiten. Vgl. V. Hoffmann, *Offenbarung denken? Paul Ricœurs Begriff des Zeugnisses*, in: Orth, Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens*, 67–87.

die Vernunft verständlich macht.⁴⁵ Philosophie könne sich aus methodischen Gründen dennoch nicht auf den Anruf Gottes einlassen, den allein Glaubende vernehmen. Auf ihn begrifflich zu antworten, ist nicht Aufgabe der Philosophie, sondern könne höchstens in der Theologie⁴⁶ versucht werden.

Konsequenterweise gesteht Ricœur in seinen Interviews mit Yvanka Raynova 1996 und vor allem 2002 in Neapel nur eine »Überkreuzung« zwischen Theologie und Philosophie zu, nicht aber eine »Glaubensphilosophie«, in der »eine Art Synthese« erlangt werde, »indem man mit der Perspektive der Transzendenz (Gott) und des Sakralen beginn[e], einer Perspektive, die kein ›Endpunkt‹ mehr für die Philosophie wäre, sondern ein Ausgangspunkt«. ⁴⁷ Eine solche Zusammenschau sei zwar nicht ein für alle Mal ausgeschlossen, doch unwahrscheinlich – so Ricœur –, sei es doch schon im Laufe der Philosophiegeschichte nicht gelungen, eine solche herzustellen. Nicht einmal auf religiöser Seite habe man eine solche Einheit erreicht, am nächsten sei man ihr noch in der Renaissance gekommen, habe sie aber auch dort nicht verwirklichen können (ebd., 105 f.). Vor dem Hintergrund dieses geschichtlichen Arguments konstatiert Ricœur erst recht für die Gegenwart, dass sie die Erbin einer Kultur sei, die diese Trennung nicht bloß akzeptiere, sondern sogar als vorteilhaft erachte und zugestehe, dass die Philosophie nicht »das gesamte Denken« integrieren könne (ebd., 103, 106). Die Möglichkeit einer das ganze Denken umfassenden »Glaubensphilosophie«, die die unterschiedlichen Denkformen zu integrieren vermag, lehnt Ri-

45 Ricœur bezieht sich auf die Aussage Immanuel Kants über ästhetische Urteile in der *Kritik der Urteilskraft*, wonach dann, wenn man einem Begriff eine »Vorstellung der Einbildungskraft« unterlege, »die zu seiner Darstellung gehört«, diese Vorstellung »so viel zu denken veranla[sse], als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt«. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Bd. X* (Hg. v. W. Weischedel) Frankfurt/M. 1974, B 194; vgl. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, 82.

46 Zu »Perspektiven für die Theologie«, die sich aus dem Offenbarungs- und dem Hermeneutikverständnis Ricœurs ergeben, siehe beispielweise: K. Wenzel, *Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur*, Freiburg i. Br., München 2008, 69–74. Zur Wichtigkeit Ricœurs für eine theologische Sprachtheorie bereits 1988: F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*, Innsbruck 1988.

47 Vgl. P. Ricœur, Y. Raynova, *Interview. Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), 85–112, hier: 100–102.

cœur also aus geschichtlichen und gegenwartsdiagnostischen Gründen sowie mit dem Hinweis auf die Endlichkeit menschlichen Denkens generell ab.

Wie sich gezeigt hat, versuchte Ricœur zeit seines Lebens, seine doppelte Bindung an den christlichen Glauben und an die Philosophie nicht nur in seiner Biographie zu integrieren, sondern auch darüber Rechenschaft zu geben, wie einerseits ein solches Leben zu rechtfertigen sei, in dem versucht wird, Denk- bzw. Glaubenskategorien voneinander zu trennen, und wie andererseits trotz der festzustellenden Differenz eine haltbare Relationsbestimmung aussehen könnte. Er lehnt also einen übergreifenden Diskurs ab, einerlei, von welcher Seite er in Angriff genommen werde. Vielmehr arbeitet er die Stärken und Grenzen des jeweiligen Bereichs heraus. Verbunden können beide Zugänge nur dadurch werden, dass jemand als Christ oder Christin philosophiert, ohne zu versuchen, christlich zu philosophieren, oder dass jemand Philosophie treibt und zugleich Christ oder Christin ist, ohne zu glauben, die Theologie sei die bessere Philosophie.