

Reformatorisches Erbe bei Ricœur

1. Gegenseitiger Schutz gegen die Versuchung der Letztbegründung (1238) | 2. Die hermeneutische Konstitutionsbedingung des Glaubens (1240) | 3. »Hier stehe ich« ... (1242) | 4. Eine Bedeutungsstudie zur Ursünde (1243) | 5. Luthers Rechtfertigungspredigt in der Entmythologisierungsbefahrung (1246) | 6. Wort Gottes und Hermeneutik (1247) | 7. Freiheit im Licht der Hoffnung (1249) | 8. Ein fragiles *sola gratia* angesichts des Todes (1251) | 9. Zum Abschluss: ein lebendiges Erbe (1251)

Ricœur hat sich öfters dazu bekannt, dass er durch den Einfluss seiner Familie religiös in der reformierten Kirche verwurzelt war. Er hat sich regelmäßig an Gottesdiensten in der *Église réformée de France* beteiligt, ab und zu auch als Prediger.¹ Er engagierte sich ebenfalls sehr aktiv in der sozialreligiösen Bewegung *Christianisme social*, mit vielen Beiträgen in deren Zeitschrift.² Im Rahmen der *Église réformée de France* kam er dann auch in Kontakt mit frühen Anhängern von Karl Barths dialektischer Theologie, während das hermeneutische Anliegen in den 1960er Jahren ihn stärker zur Beschäftigung mit Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer und Gerhard Ebeling führte. Später kommen auch öfters evangelische Autoren wie Paul Tillich, Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel vor.³

Die reformierte Verwurzelung hat zur Folge, dass er sich auch immer wieder auf Gedanken der Reformation bezogen hat. Obwohl er reformierter Herkunft war, hat er sich meistens eher auf Luthers

1 Davon sind biographisch verschiedene Spuren zu entdecken in: F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* [1997], Paris 2008.

2 Vgl. P. Ricœur, *Histoire et Civilisation. Neuf textes jalons pour un Christianisme social. Dossier spéc. de la Revue Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76-77, Paris 2003.

3 Zum Umgang mit diesen verschiedenen Autoren vgl. ausführlich D. Frey, *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris 2021; D. Frey, C. Grappe et al. (éd.), *La réception de l'œuvre de Paul Ricœur dans les champs de la théologie*, Berlin 2013; D. Korsch (Hg.), *Paul Ricœur und die evangelische Theologie*, Tübingen 2016. Einzelnes dazu auch in: Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*.

Theologie berufen. Deshalb werden wir nicht von reformiertem Erbe, sondern in breiterem Sinne von *reformatorischem* Erbe bei Ricœur sprechen.⁴ Um das gleich mit einem Beispiel aus seiner frühen Zeit zu illustrieren: In der *Symbolik des Bösen* spielt die Lehre vom unfreien Willen am Übergang vom ersten zum zweiten Teil der Reflexion eine Schlüsselrolle.⁵ Der Bezug bleibt zwar implizit, aber an gewissen indirekten Anspielungen lässt sich leicht erraten, dass Luthers Traktat *De servo arbitrio* von 1525 im Hintergrund steht. Es war Ricœur aber auch immer ein wichtiges Anliegen, diese religiöse Verwurzelung und seine philosophische Arbeit sorgfältig voneinander zu unterscheiden, um eine Vermischung der Perspektiven zu vermeiden, die auf beiden Seiten Schaden anrichten könnte. Darüber hat er am ausführlichsten Rechenschaft abgelegt, als er in *Das Selbst als ein Anderer* erklären musste, warum die zwei letzten *Gifford Lectures*, die einen religiösen Inhalt hatten, nicht ins Buch aufgenommen wurden.

1. Gegenseitiger Schutz gegen die Versuchung der Letztbegründung

Die Stelle ist am Ende des langen Vorworts zu finden, in dem der Autor das Grundanliegen des Werks expliziert. Die Argumentation verläuft in zwei komplementäre Richtungen. »Der erste Grund für diesen Ausschluss [...] hängt an meiner Sorge, bis zur letzten Zeile einen autonomen philosophischen Diskurs zu führen.«⁶ Dabei schließt er nicht aus, dass die Überzeugungen, die ihn an den biblischen Glauben binden, auf der tiefen Ebene der Motivationen auf das Interesse gewirkt haben, das er dem einen oder anderen Problem, ja vielleicht sogar insgesamt der Problematik des Selbst zuwandte. Er will jedoch dem Leser Argumente anbieten, die dessen Stellung zu diesen Überzeugungen unberührt lassen. Diese »Askese

4 Ähnliches gilt für den Umgang mit den evangelischen Theologen: Es spielt keine Rolle, ob sie reformiert (wie etwa Barth oder Moltmann) oder lutherisch (wie etwa Bultmann, Ebeling oder Jüngel) sind.

5 P. Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München 1971/32002, 175–181: »Einsammlung der Symbolik des Bösen in den Begriff des unfreien Willens.«

6 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [= SaA], 35.

des Arguments« führe zu einem Typ von Philosophie, »in dem die Gottesfrage als philosophische Frage ihrerseits in einer Schwebelage bleibt, die man agnostisch nennen mag« (SaA, 36). In diesem Sinne erlaube die ontologische Besinnung der zehnten Abhandlung keine ontotheologische Verquickung.

Diesem Hauptgrund fügt der Autor einen anderen hinzu: »Wenn ich meine philosophischen Schriften gegen den Vorwurf einer Kryptotheologie verteidige, so hüte ich mich mit gleicher Sorgfalt davor, dem biblischen Glauben eine kryptophilosophische Funktion zuzuschreiben, was sicher der Fall wäre, wenn man von ihm erwarten würde, eine endgültige Lösung jener Aporien zu leisten, die die Philosophie [...] multipliziert« (ebd.). An dieser Stelle fügt Ricœur hinzu, dass das Frage-Antwort-Schema für das Verhältnis von Philosophie und biblischem Glauben ungültig sei. Wenn der Begriff ›Antwort‹ im Vortrag über das »beauftragte Selbst« ins Spiel gebracht wird, entspreche das nicht dem Begriff ›Frage‹, sondern dem Begriff ›Anruf‹. »Eines ist es, auf eine Frage zu antworten, in dem Sinne, dass man ein gestelltes Problem löst, ein anderes, in dem Sinne einem Anruf zu gehorchen, dass man einer Existenzweise, die der ›Große Kodex‹ vorschlägt, entspricht« (ebd.).

Letztlich geht es also darum, beiderseits die Gefahr eines absoluten Begründungsanspruchs zu bekämpfen. Indem der biblische Glaube sich auf ein kulturell gesehen kontingentes Symbolnetz bezieht, bewirkt das, »dass dieser Glaube seine eigene Ungeschütztheit auf sich nehmen muss [...]. Die Abhängigkeit des Selbst von einem Wort, das es seiner Selbstherrlichkeit beraubt, und zugleich seinen Existenzmut fördert, befreit den biblischen Glauben von der Versuchung, [...] nunmehr die Leerstelle der Letztbegründung besetzen zu wollen.« Umgekehrt kann dieser seiner Ungeschütztheit bewusste Glaube auch »der hermeneutischen Philosophie helfen, sich vor der *Hybris* zu bewahren, als Erbin der Philosophien des *Cogito* und ihres Anspruchs auf letzte Selbstbegründung aufzutreten.«⁷

7 Alle Zitate dieses Abschnitts: SaA, 37. Es sei hier angemerkt, dass Ricœur an dieser Stelle mit »Existenzmut« implizit auf Paul Tillichs Buch *The Courage to Be* (New Haven 1952) anspielt und explizit Eberhard Jüngels Werk *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1977) als angemessene Darstellung dieses ungeschützten Glaubens erwähnt.

2. Die hermeneutische Konstitutionsbedingung des Glaubens

Mitten im soeben zitierten Abschnitt wird in einem knappen Nebensatz erläutert, unter welcher hermeneutischen Bedingung sich der Glaube in seiner Kontingenz konstituiert: Seine Ungeschütztheit »mache ihn im besten Fall zu einem Zufall, der durch eine stets erneuerte Wahl in ein Schicksal verwandelt wird – unter sorgfältigem Respekt entgegengesetzter Entscheidungen.«⁸ Man könnte meinen, eine Religionszugehörigkeit sei sozial und kulturell beeinflusst und deshalb variabel, zufällig. Andererseits könnte man davon ausgehen, das Individuum wähle sie frei und so werde sie durch diese Wahl zu einem lebensbestimmenden Schicksal. Die Kraft von Ricœurs Formel ist es, beides miteinander zu verbinden.

In einem Fragment aus seinen letzten, postum veröffentlichten Manuskripten formuliert er einen ähnlichen Satz, den er nachher erläutert und kommentiert: »»Ein Zufall, der sich durch eine fortwährende Wahl in Schicksal verwandelt«: mein Christentum.«⁹ Zuerst betont er den Pol des Zufalls: »Ein Zufall: derjenige der Geburt und des kulturellen Erbes. [...] Ich kann weder meine Vorfahren, noch meine Zeitgenossen wählen. Es liegt in meinem Ursprung, von außen, aber auch von innen betrachtet, ein Stück Willkürlichkeit, eine Gelegenheit, die unhintergebar ist. [...] Ich wurde als reformierter Christ geboren und erzogen« (LT, 87). Doch zugleich betont er den zweiten Aspekt, verbunden mit einem *Studium* dieses Erbes: Es wurde mit allerlei Traditionen konfrontiert und so wurde es durch eine fortwährende Wahl in Schicksal verwandelt. »Von dieser Wahl muss ich mein Leben lang mit plausiblen Argumenten Rechenschaft ablegen«, die würdig sind, in einer Diskussion mit anderen Menschen, die mit derselben Schwierigkeit kämpfen, vertreten zu werden. In diesem Sinne entspricht diese Spannung dem Titel der Gespräche, die er mit Azouvi und de Launay führte: *La critique et la convic-*

8 SaA, 37; korrigierte Übersetzung (insbesondere hat der Übersetzer den Satzteil »durch eine stets erneuerte Wahl« vergessen).

9 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass [2007], (frz./dt.), Hamburg 2011 [= LT], 87. Es sei hier angemerkt, dass die auf Deutsch gewählte Überschrift nicht genau der französischen entspricht; es müsste *Lebendig bis zum Tod* heißen.

tion, Kritik und Glaube.¹⁰ Mit dem Begriff ›Schicksal‹ andererseits sei auch kein Zwang, keine Last, kein Unglück gemeint, sondern »de[r] Status einer Überzeugung, von der ich sagen kann: so stehe ich, dazu stehe ich.«¹¹ Man könnte also auch sagen: Er meint eine Bezeugung des Selbst. Das »hier stehe ich« sei eine andere Formel für dieses Schicksal, und man könne sie als »Paradox eines relativen Absoluten« kennzeichnen: »Relativ aus der ›objektiven‹ Perspektive der Soziologie der Religionen. Die Form des Christentums, der ich zustimme, lässt sich als eine Religion unter anderen auf der Karte der ›Zerstreuung‹ und [der] ›Verwirrung‹ nach Babel unterscheiden; [...]. Doch für mich, von innen her gelebt, ist meine Zustimmung absolut, insofern sie unvergleichlich, nicht radikal gewählt, nicht willkürlich gesetzt ist« (LT, 91).

Gegen Ende dieses Fragments führt das Ricœur zu Reflexionen zum interreligiösen Gespräch, wie es in SaA, 37, mit dem Satzteil »unter sorgfältigem Respekt entgegengesetzter Entscheidungen« schon angedeutet war. »Der andere kann denselben durch fortwährende Wahl in Schicksal verwandelten Zufall für sich beanspruchen« (LT, 93). In diesem Sinne gebe es unter den Glaubenden zahlreicher Glaubensrichtungen das Recht auf gleiche Berücksichtigung. Doch wenn man in Begriffen persönlicher Zustimmung vom Gemeinschaftlichen spricht, werde es nicht eine Frage der Vergleichbarkeit, sondern der Reziprozität, die sich damit auseinandersetzen muss, dass in der Gegenseitigkeit eine Aporie der Dissymmetrie besteht. In seiner inneren Überzeugung kann der andere nie zu einem reinen *alter ego* werden, sondern nur analogisierend, mit Phantasie und Empathie angenähert werden.

Abschließend fragt Ricœur noch, ob das jede Anleihe, jeden Synkretismus ausschließe. Wenn es oberflächlich geschieht, ja, nicht aber, wenn es »als tiefgreifende Studie und Transformation der Glaubensinhalte« geschieht. »Aber die Andersheit des anderen als anderer bleibt unaufhebbar. Es handelt sich also um ein politisches Problem im weiten Sinne einer Kohabitation der religiösen Gelöbnisse« (LT, 93).

10 P. Ricœur, *Kritik und Glaube*. Ein Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay, Freiburg i. Br., München 2009.

11 LT, 89. Das entspreche André Chouraquis Übersetzung des griechischen *pistis* durch *adhésion*, Zustimmung, Beitritt. Ich wähle im Folgenden »Zustimmung«, weil »Zugehörigkeit« zu passiv klingt.

Aufgrund dieser sehr nuancierten Darstellung der jeweiligen Beziehung eines Menschen zu seiner religiösen Überzeugung und Herkunft, wollen wir mit Hilfe einiger Beispiele schauen, ob und wie sich reformatorisches Erbe in Ricœurs philosophischer Reflexion manifestiert. Das kann manchmal etwas unerwartet geschehen, wie wir gleich sehen werden; öfters hingegen wird es bewusst verantwortet, und explizit erläutert.

3. »Hier stehe ich« ...

Wir hatten soeben im Fragment aus *Lebendig bis in den Tod* die Formel »hier stehe ich« vor Augen, um die Zustimmung zum geerbten und fortwährend gewählten Glauben auszudrücken. Es ist interessant zu beobachten, dass diese Formel auch an verschiedenen Orten in *Das Selbst als ein anderer* auftaucht (auf Französisch »Ici, je me tiens«), und zwar zunächst als Antwort auf die Frage »Wer bin ich?«, und dann, in der progressiven Entwicklung hin zur Aufforderung, als Antwort auf die Frage: »Wer bin ich, der ich so wankelmütig bin, dass Du trotzdem auf mich zählst?« (SaA, 205.) Damit kommt ein Aspekt der Bescheidenheit zum Zuge, im Kontrast zu einem selbstsicheren und selbstherrlichen »Hier stehe ich«. Später steht der kleine Satz als Antwort auf eine Stimme, die zur Verantwortung auffordert, in enger Verbindung mit dem »Hier sieh mich!« (»Me voici!«) von Levinas (SaA, 408). An dieser Stelle grenzt sich Ricœur vom Akkusativ bei Levinas ab, indem er fragt, ob die Stimme des Anderen nicht zu meiner Stimme, zu meiner Überzeugung werden muss, so dass der Akkusativ von »Me voici!« dem Nominativ des »Hier stehe ich!« gleichgestellt wird. Man kann sich etwas wundern über diese Betonung des Nominativs. Doch erst bei der letzten Stelle, an der die Formel nochmals auftaucht, im Schlussabschnitt zum Gewissen, braucht Ricœur sie in einer vollständigeren Fassung, um die im Aufgefordertsein enthaltene Passivität zum Ausdruck zu bringen: »Indem es sich so mit der Überzeugung gleichsetzt, macht das Gewissen auf deren Passivitätsaspekt aufmerksam: »Hier stehe ich! Ich kann nicht anders!«¹² Nun ahnt man plötzlich, etwas überrascht,

12 SaA, 422. Diese Formulierung begegnet auch bereits in P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. III: *Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 400.

dass Ricœur die Bezeugung der Aufforderung durch das Selbst mit Hilfe von Luthers legendären Worten vor dem Kaiser in Worms 1521 zur Sprache bringt: »Hier stehe ich! Ich kann nicht anders! Gott sei mir Hilf!«

Das ist ein spannendes Indiz für eine indirekte, diskrete Präsenz reformatorischen Erbes an entscheidender Stelle der Hermeneutik des Selbst. Manchmal wird der Bezug aber auch durch explizite Hinweise signalisiert.

4. Eine Bedeutungsstudie zur Ursünde¹³

Es wird nicht klar angegeben, in welchem Rahmen und aus welchem Anlass Ricœur sich dieser Bedeutungsstudie gewidmet hat, die zunächst 1960 in einem Bulletin der *Faculté de théologie protestante* in Paris veröffentlicht wurde. Sie ist wohl im breiten Umfeld seiner Forschungen zur *Symbolik des Bösen* angesiedelt.

Interessant ist für uns, dass er als Ausgangspunkt seiner Reflexion einen der wichtigsten Texte der französischsprachigen reformierten Tradition auswählt, das Glaubensbekenntnis von La Rochelle aus dem Jahre 1559. Wie er später im Aufsatz betont, sind in den späteren Bekenntnissen oft Spuren älterer theologischer Auseinandersetzungen zu entdecken. In diesem Sinne zitiert Ricœur die Passage zur Lehre von der Ursünde in diesem Glaubensbekenntnis, um dann von dort her auf die patristischen Diskussionen zurückzublicken, insbesondere bei Augustin. Er unterscheidet im Glaubensbekenntnis drei Ebenen: Wenn es dort heiße, der menschliche Wille sei ganz und gar unter der Sünde gefangen, dann entspricht das der Verkündigung. Wenn dann aber steht, das ganze Geschlecht sei von der Ursünde als einem vererbten Laster, einer Erbsünde, angesteckt, dann sind wir auf der Ebene der Theologen: »Die Gefangenschaft war ein Bild, ein Gleichnis; die Erbsünde will ein Begriff sein« (HuP, 140). Eine noch abstraktere Ebene sei erreicht, wenn es dann noch heißt, diese Sünde genüge, »um die ganze Menschengattung bis hin

13 P. Ricœur, *Die »Erbsünde« – eine Bedeutungsstudie*, in: ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974 [= HuP], 140–161. »Ursünde« entspricht dem französischen »*péché originel*«, und »Erbsünde« dem französischen »*péché héréditaire*«.

zu den werdenden Kindern im Mutterleib zu verdammen«: Dann geraten wir »in eine spekulative Kontroverse, in einen Streit von Schulmeinungen« (ebd.).

Das führt Ricœur zu einem Methodenproblem: Der Begriff der Ursünde ist nicht an sich biblisch, aber er will reflexiv über den Inhalt des Bekenntnisses und der Verkündigung Rechenschaft ablegen. Es gilt also für Ricœur, im Begriff diese Intention freizulegen: »[D]ie Bedeutung untersuchen heißt gewissermaßen *den Begriff destruieren*, seine Motivationen zergliedern und, mittels einer Art intentionaler Analyse, die Sinnrichtungen wieder freilegen, die auf das *Kerygma selbst* hindeuten« (HuP, 141). Deshalb muss der Weg von den Bildern und Gleichnissen zu den Begriffen rückgängig gemacht werden: Aus dem falschen Wissen, das sich im Begriff der Ur- und Erbsünde angesammelt hat, muss die eigentliche Bedeutung der gleichnishaften Symbole hervorgeholt werden, die es erlauben, sinnvoll die Knechtschaft des menschlichen Willens unter der Sünde zu verkünden und zu bekennen. Diese Bemühung bezeichnet Ricœur als »eine Hermeneutik des vermeintlichen Dogmas der Ursünde« (HuP, 143).

Es liegt nahe, die Wurzeln der Problematik in der antiken Patristik zu suchen, denn immer wieder mussten sich die Kirchenväter in Hinsicht auf die Theologie des Bösen mit der Gnosis auseinandersetzen und kamen damit stets in die Versuchung, in der Bemühung um eine Anti-Gnosis sich auf den Boden der Gnosis selbst ziehen zu lassen und so eine christliche Quasi-Gnosis zu entwickeln. Diese Spur verfolgt Ricœur im weiteren Verlauf des Aufsatzes, indem er intensiv auf Augustins Auseinandersetzung zuerst mit den Manichäern und danach mit den Pelagianern eingeht. Während er den Manichäern gegenüber die Beteiligung des menschlichen Willens an der Sünde betonen muss, steht er bei den Pelagianern vor der umgekehrten Aufgabe, zeigen zu müssen, dass die Sünde nicht einfach eine Sache der menschlichen Entscheidung ist. Dabei muss Augustin oft mit einer beschränkten, vom Neuplatonismus geerbten Begrifflichkeit ringen, die ihn zwingt, verschiedene Argumentationswege auszuprobieren, ohne zu einer wirklich befriedigenden Lösung zu kommen.

Im letzten Teil des Aufsatzes versucht nun Ricœur, diese Schwierigkeiten durchzuarbeiten, indem er den Begriff der Ursünde kritisch hinterfragt und auf seine symbolischen Gehalte hin interpretiert, die bereits im biblischen Umfeld vorliegen: »Verirrung, Auflehnung,

verfehlte Zielscheibe, krummer und gewundener Weg und vornehmlich das Symbol der Gefangenschaft« (HuP, 156). In diesem Sinne hebt Ricœur verschiedene Elemente der biblischen Bußerfahrung hervor, die ihm erlauben, die Bedeutung des Begriffs der Ursünde zu klären:

- den Realismus der Sünde: nicht das Bewusstsein macht das Maß der Sünde, »die Sünde bildet meine wahre Situation vor Gott«, und deshalb bedarf es eines anderen, etwa »ein Prophet, der sie nur aufdecken kann« (ebd.);
- die Sünde ist nicht auf individuelle Schuld zurückzuführen, sondern hat eine gemeinschaftliche Dimension;
- die Sünde ist »nicht nur eine Situation, in der sich der Mensch befindet, sondern eine Macht, die ihn bindet, die ihn gefangenhält« (HuP, 157);
- die geheimnisvolle Tatsache, »dass jeder von uns das Böse wohl beginnt, in die Welt setzt [...], aber dass es auch jeder von uns *vorfindet* als etwas, das schon da ist, in ihm, außer ihm, vor ihm« (HuP, 158 f.).

So fasst nun Ricœur zusammen: »Ich erkenne die essentielle Funktion des Begriffs – oder Pseudo-Begriffs – der Ursünde in einem zweifachen Bemühen: das Erworbenere der ersten Begriffsfassung zu bewahren, nämlich dass die Sünde nicht Natur ist, sondern Wille, und zugleich diesem Willen eine Quasi-Natur des Bösen einzugliedern« (HuP, 160). Darin sieht Ricœur Luthers Kategorie des unfreien Willens angelegt: »[D]as Böse bildet eine Art Unwillentliches im Kern des Willentlichen selbst, nicht mehr diesem gegenüber, sondern unmittelbar in ihm, und gerade darin erkennen wir den unfreien Willen.«¹⁴

Es ist etwas schade, dass er nicht nochmals kurz das anfangs zitierte Glaubensbekenntnis von La Rochelle aufgegriffen hat, um zu zeigen, wie er nun, nach seiner Bedeutungsstudie, mit den betreffenden Passagen zur Ursünde hermeneutisch umgehen kann. Da er die Möglichkeit eines Neuansatzes bei Luthers unfreiem Willen sah,

14 HuP, 161. – Vgl. auch HuP, 152: In Augustins *Bekenntnissen* sei eine Erfahrung bezeugt, »die an Paulus erinnert und Luther ankündigt«, nämlich »die Erfahrung eines Willens, der sich seiner eigenen Verfügung entzieht und einem fremden Gesetz gehorcht«.

wäre es interessant gewesen, zu überlegen, wie sich dieser Neuansatz beim französischen Text aus der Reformationszeit auswirkt.

5. Luthers Rechtfertigungspredigt in der Entmythologisierungsdebatte

Im Gespräch mit Bultmann zur Entmythologisierung¹⁵ schlägt Ricœur vor, verschiedene Ebenen zu unterscheiden. Auf der ersten Ebene geht es darum, dass der moderne Mensch mit der mythologischen Weltauffassung nicht mehr zurechtkommt; die Entmythologisierung soll ihm deshalb einen neuen Zugang zu den mythischen Texten gewähren. Doch auf einer zweiten Ebene muss wahrgenommen werden, dass der Mythos nicht einfach eine Welterklärung sein will: Seine wahre Absicht ist es, dem Menschen ein Selbstverständnis seiner Existenz zuzuspielen. Diese existentielle Dimension muss den Mythos von seinen objektivierenden Aspekten befreien, um ihn zu seiner eigentlichen Intention zurückzuführen, und dazu dient die Entmythologisierung. War es vorher der moderne Mensch, so ist es nun der Philosoph, der mit seiner existentialen Interpretation am Werk ist. Aber Ricœur sieht noch eine dritte Ebene in Bultmanns Anliegen, die er als kerygmatisch bezeichnet: Die biblische Botschaft selbst will entmythologisiert werden, und deshalb ist die Entmythologisierung in den biblischen Texten in Ansätzen bereits angelegt und wartet darauf, in heutiger Perspektive weitergeführt zu werden.

In Ricœurs Urteil muss man diese drei Ebenen immer mitberücksichtigen, um Bultmanns Haltung richtig zu verstehen und ihm in seinem Anliegen gerecht zu werden: Er spricht zugleich als Wissenschaftler, als Existentialphilosoph und als Hörer des Wortes. »Wenn er sich innerhalb dieses letzten Kreises aufhält, dann predigt er. Er predigt wirklich, er bringt das Evangelium zu Gehör« (HuP, 189). Um diese kerygmatische Dimension zu unterstreichen, bezeichnet Ricœur Bultmann als »Schüler von Paulus und Luther«, der die Rechtfertigung durch den Glauben dem Heil durch die Werke ge-

15 Vgl. P. Ricœur, *Vorwort zur französischen Ausgabe von Rudolf Bultmanns Jesus (1926) und Jesus Christus und die Mythologie (1951)*, in: ders., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973 [=HuS], 175–198.

genübersetzt: »[D]urch die Werke erhöht sich der Mensch und macht sich selbst gerecht, d.h. er verfügt selbstherrlich über den Sinn seiner Existenz. Im Glauben gibt er den Anspruch auf, über sich selbst zu verfügen« (ebd.).

Daraus folgt eine neue Definition des Mythos »als eines Werks, worin der Mensch über Gott verfügt, anstatt von Ihm seine Rechtfertigung zu erfahren« (ebd.). So nimmt der Prediger Bultmann Abstand vom Wissenschaftler und vom Existentialphilosophen in sich selbst. So wird jeder Versuch, mit dem Wissen und dem Interpretieren über sich selbst und über Gott zu verfügen, kritisch hinterfragt. Der theologische Kern der Rechtfertigung durch den Glauben gemäß paulinisch-lutherischer Tradition wird damit zum Kriterium der Entmythologisierung. Es ist auffallend, dass Ricœur hier stärker als Bultmann selbst dessen lutherische Verwurzelung hervorhebt.

6. Wort Gottes und Hermeneutik

Zusammen mit Rudolf Bultmann hat Ricœur in den späten 1960er Jahren auch Gerhard Ebelings hermeneutische Theologie entdeckt, vor allem durch die Lektüre von Aufsätzen im Sammelband *Wort und Glaube*.¹⁶ Deshalb bemüht sich Ricœur, neben Bultmann, auch Ebeling durch Vorträge in der Pfarrerweiterbildung und Erwachsenenbildung der reformierten Kirche Frankreichs bekannt zu machen.¹⁷ Im Folgenden zitieren wir aus dem ersten der zwei Beiträge, der ins Deutsche übersetzt wurde.¹⁸

Einsteigend erläutert Ricœur einige Verschiebungen gegenüber Bultmann: Während dieser Neutestamentler ist, sei Ebeling in der Kirchengeschichte tätig;¹⁹ in Hinsicht auf den philosophischen Hintergrund orientiere sich Ebeling mehr am späten Heidegger, wäh-

16 G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen ³1967. Ricœur liest sie in englischer Übersetzung: G. Ebeling, *Word and Faith*, London 1963.

17 Vgl. P. Ricœur, *Ebeling*, in: *Foi-Éducation* 37, no. 81, oct.-déc. (1967), 36–57; ders., *L'événement de la parole chez Ebeling*, in: *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest*, no. 9 (1968), 23–31.

18 P. Ricœur, *Gerhard Ebeling. Rückwendung zur Reformation und Wortgeschehen*, in: *Hermeneutische Blätter*. Sonderheft Oktober 2006: Gerhard Ebeling, *Mein theologischer Weg*, 75–94.

19 Ende der 1960er Jahre ist Ebeling eigentlich bereits Systematiker.

rend Bultmann vor allem mit dem frühen Heidegger arbeitete; Ebeling, wie auch andere Bultmann-Schüler, interessierte sich mehr als sein Lehrer für die historisch-kritische Klärung der Zusammenhänge zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens; und schließlich befasste sich Ebeling viel bewusster mit der modernen Säkularisierung, was ihn in die Nähe von Bonhoeffer brachte, der sich in seiner Haftzeit mit der Frage nach der Gestalt des Christentums in der religionslosen Zeit beschäftigte.

Was nun aber Ricœur an Ebeling vor allem fasziniert, ist, dass er durch eine Rückwendung zur Reformation neue hermeneutische Perspektiven gewinnt. In diesem Sinne könnte man sagen, dass Ricœur durch Ebelings Lutherstudium das hermeneutische Potential der Reformation entdeckt. Ebeling geht auf Luther zurück, jedoch auf Luther als Hermeneutiker, und das macht ihn aufmerksam nicht auf Lehrinhalte und Glaubensbekenntnisse, sondern auf Schriftauslegung und deshalb auf die in der Reformation ins Zentrum gerückte Theologie des Wortes.

Damit verbindet Ricœur die Unterscheidung zwischen einem »grundsätzlichen Protestantismus« und einem »grundsätzlichen Katholizismus«²⁰. Damit sollen nicht einfach die Konfessionen gegeneinander ausgespielt werden; vielmehr geht es um zwei Grundtypen der Theologie: Während der grundsätzliche Katholizismus stärker ontologisch ausgerichtet ist und deshalb die Offenbarung an gewisse Dinge bindet, wie etwa die Reliquie, sei der grundsätzliche Protestantismus »wesenhaft, immer und grundlegend eine Kategorie des Wortes« und deshalb auf personale Beziehungen, und nicht auf ontologische Strukturen ausgerichtet.²¹

Die zentrale Kategorie in Ebelings Hermeneutik ist für Ricœur das »Wortgeschehen«²²: ein Wort, das nicht nur augenblicklich aufscheint und wieder verschwindet, sondern ein Wort, das sich entfaltet, sich entwickelt, Verstehen stiftet. Dafür wählt Ricœur den Begriff ›Prozess‹: Das Wortgeschehen löst einen Verstehensprozess

20 Ricœur, *Gerhard Ebeling*, 80.

21 Ebd. Im Vorübergehen sei hier erwähnt, dass Ebeling in späteren Jahren nicht ganz unähnlich zwischen einer Ontologie der Substanz und einer relationalen Ontologie unterschieden hat; vgl. G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens I*, Tübingen 42012, vor allem 215–230.

22 Bei Ebeling im Aufsatz *Wort Gottes und Hermeneutik* entfaltet, vgl. *Wort und Glaube*, 319–348.

aus. Deshalb betont er mit Ebeling, darin geschehe »nicht Verstehen *von* Sprache, sondern Verstehen *durch* Sprache.«²³ Darin sieht Ricœur einen Einfluss des späten Heidegger, aber eben auch von Luthers ständiger Beschäftigung mit den Texten der Heiligen Schrift, mit ihnen um das in ihnen kundwerdende Wort Gottes ringend. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch geschieht in der Spannung von Wort und Glaube, dem Wort, das befreienden Glauben spendet, und dem Glauben, der auf das Wort vertraut und so den Menschen auf ein neues Verstehen öffnet. Darin sieht Ricœur einen wichtigen Ansatz für eine Theologie des Wortes in moderner Profanität.²⁴

Es klingt ein wenig wie eine Spur dieser reformatorischen Hermeneutik, wenn bei Ricœur Folgendes zu lesen ist: »Daher heißt Verstehen *Sich-Verstehen vor dem Text*. Es heißt nicht, dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen und von ihm ein erweitertes Selbst zu gewinnen.«²⁵

7. Freiheit im Licht der Hoffnung

Zeitnah ist ein Aufsatz zu finden, in dem Ricœur sich mit Hilfe Kants einer philosophischen Annäherung an die religiöse Freiheit widmet.²⁶ Bevor er diese philosophische Annäherung in Angriff nimmt, muss er diese Freiheit bestimmen, um die es dabei gehen soll. Das geschieht in einem ersten Abschnitt, mit der Überschrift »Das Kerygma der Freiheit«. Um die Freiheitsthematik zu bereichern, verknüpft Ricœur sie mit der Hoffnung, wie er sie in Jürgen

23 Ricœur, *Gerhard Ebeling*, 86; bei Ebeling: *Wort und Glaube*, 333.

24 Vgl. dazu einen etwas späteren Aufsatz: P. Ricœur, *Sprache und Theologie des Wortes*, in: X. Léon-Dufour (Hg.), *Exegese im Methodenkonflikt*, München 1973, 201–221.

25 P. Ricœur, E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 33. – Für ein weiteres Gespräch Ricœurs mit G. Ebeling, zum Gewissensbegriff, vgl. meinen Beitrag *Bezeugung, Selbstbezeugung – mit einem Exkurs zum Gewissen*, in Bd. III.

26 Ricœur, *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, in: HuS, 199–226.

Moltmanns *Theologie der Hoffnung*²⁷ gefunden hat. Das erlaubt ihm, den Freiheitsbegriff aus Bultmanns verengender Konzentration auf die persönliche Entscheidung loszulösen und ihn auf eine eschatologisch-gemeinschaftliche Perspektive auszurichten.

Das geschieht in direkter Anlehnung an Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* von 1520:²⁸ »Die ›Freiheit des Christen‹ – um einen Begriff Luthers aufzugreifen – liegt darin, dass er sich existentiell der Ordnung der Auferstehung zugehörig weiß« (HuS, 207). Dieses entscheidende Element kommt nun gleich »in zwei Kategorien, über die ich öfters nachgedacht und geschrieben habe, zum Ausdruck, in den Kategorien des ›dennoch‹ und des ›um so vielmehr‹. Beide verknüpfen die Freiheit explizite mit der Hoffnung, und jede bildet – wie bei Luther das ›frei von...‹ und das ›frei für...‹ – die Kehrseite und den Bezugspunkt der anderen« (ebd.).

Damit entwickelt sich eine dynamische Interpretation der Freiheit. Bei Luther verbindet sich das ›frei von...‹ mit dem Glauben: Durch den Glauben wird der Christenmensch frei von allen ihn versklavenden Herrschaften und ist deshalb ein freier Herr über alles. Das ›frei für...‹ entspricht hingegen der Liebe: Da der Christenmensch durch den Glauben von allem frei wird, kann er sich nun voll, in freier Dienstbarkeit, der Liebe für den Nächsten und die Welt widmen. Bei Ricœur werden Glaube und Liebe nun ins Licht der Hoffnung gestellt, so dass sie eschatologisch interpretiert werden.

Das ›dennoch‹ des ›frei von...‹ widersetzt sich nicht nur weltlichen Herrschaften, sondern dem Tod und seiner Logik. Darum widerspricht die Hoffnung der aktuellen, von Sterblichkeit geprägten Realität, in lebendigem Widerspruch zu dem, woraus sie entspringt, im Zeichen des Kreuzes. »Dies formulierten die Reformatoren in dem großartigen Wort: *Das Gottesreich ist in seinem Gegenteil verborgen*, dem Kreuz« (HuS, 208). Das ›um so vielmehr‹ des ›frei für ...‹ steht hingegen im Zeichen einer Logik der überreichen Fülle, die »man im Alltagsleben, in der Arbeit und in der Muße, in der Politik

27 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Sonderausgabe, Gütersloh 2016.

28 Vgl. M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: ders., *Ausgewählte Schriften*. Hg. v. K. Bornkamm und G. Ebeling, Frankfurt/M. 1982, Bd. 1, 238–263.

und in der Geschichte der Menschheit zu entziffern hat. Frei sein heißt sich dieser Ökonomie zugehörig wissen, sich in ihr ›zu Hause‹ fühlen« (HuS, 209). So stehen nun Luthers Glaube und Liebe im eschatologischen Zeichen der Spannung zwischen dem ›dennoch‹ des Kreuzes und dem ›um so vielmehr‹ der Auferstehung, als der konstitutiven Spannung eines freien Christenlebens.

8. Ein fragiles *sola gratia* angesichts des Todes

Im Büchlein *Lebendig bis in den Tod* ging es zunächst um eine Reflexion über die Trauer, nach dem Verlust von Ricœurs Ehefrau. Es verbanden sich dann auch damit Gedanken zum Tod und zum Sterben, und zu den Hoffnungsvorstellungen in christlicher Perspektive. So gibt es Passagen über Auferstehung, über die Versuchung, im Gedächtnis der anderen zu überleben, zur Vorstellung, dass wir im Gedächtnis Gottes aufgehoben sind. Ricœur mahnt zu einer Askese der eschatologischen Vorstellungen, die ein Meistern der Todessituation durch den Versuch eines Überlebens zu versprechen scheinen. Im Kontrast dazu spricht er von einer befreienden Entsagung, die angesichts des Todes wie ein reformatorisches *sola gratia*, »durch die Gnade allein«, klingt, das ohne Gewähr, ohne Garantie bezeugt wird: »Allein die Idee der *Gnade*. Das Vertrauen in die Gnade. Nichts steht mir zu. Ich erwarte nichts für mich; ich verlange nichts; ich habe dem Bitten, dem Fordern entsagt! – oder versuche zu entsagen! Ich sage: Gott, mache aus mir, was Dir beliebt. Vielleicht nichts. Ich akzeptiere, nicht mehr zu sein. So steigt eine andere Hoffnung auf als das Verlangen, weiterhin zu existieren« (LT, 63).

9. Zum Abschluss: ein lebendiges Erbe

Die hier eingesammelten Beispiele zeigen, dass das reformatorische Erbe bei Ricœur zeitlebens präsent, aktiv, lebendig war. Er hat es nicht einfach als ein Monument gepflegt. Vielmehr hat ihn dieses Erbe immer wieder zu philosophischer Reflexion angespornt, oft im Gespräch mit evangelischen Theologen, nicht nur mit Biblexegeten, wie er manchmal selbst meinte, sondern durchaus auch mit Systematikern. Er hat aber auch immer dafür Sorge getragen, dass

dieses religiöse Erbe nicht philosophisch vereinnahmt wird, wie auch dafür, dass seine Philosophie nicht einfach als »christlich«, ja sogar als »protestantisch« oder »reformiert« bezeichnet wird. »Ich bin kein christlicher Philosoph [...]. Ich bin schlicht ein Philosoph, sogar einer ohne Absolutes, besorgt um die philosophische Anthropologie [...]. Andererseits bin ich aber auch Christ, der sich in der Philosophie ausdrückt, so wie Rembrandt schlicht ein Maler war und andererseits ein Christ, der sich in der Malerei ausdrückte, oder Bach schlicht ein Musiker und ein Christ, der seinen Ausdruck in der Musik fand« (LT, 99). Diese sorgfältige Unterscheidung der Perspektiven erlaubt es Ricœur, sich kreativ und dynamisch mit seinem reformatorischen Erbe auseinanderzusetzen und es philosophisch fruchtbar werden zu lassen.