

Über liberale und kommunitaristische Ethik hinaus

Inchoativer Universalismus, Erinnerungskultur und die Festlichkeit der Gabe bei Paul Ricœur

Maureen Junker-Kenny

Als »philosophe de tous les dialogues« mit Recht gewürdigt, war Paul Ricœur mit den verschiedenen Argumentationstraditionen beiderseits des Atlantik und innerhalb Europas vertraut. Die Rezeption seiner Differenzierungs- und Vermittlungskunst in der theologischen Ethik im englischsprachigen Raum (eine Sammelbezeichnung für so verschiedene Kontexte wie die USA, Kanada, Großbritannien, Irland) ist nur zu erfassen, wenn einige Unterschiede vorab in Rechnung gestellt werden.

Erstens muss man sich von den Annahmen der konfessions- und disziplinspezifischen Organisation der Theologie an deutschsprachigen Fakultäten freimachen: »Christian Ethics« ist zum Beispiel nicht unterteilt in Moraltheologie und Christliche Sozialethik, und ob sie in den theoretischen oder praktischen Fächerkreis gehört, wird kaum debattiert. Wie die Benennung etlicher Lehrstühle zeigt, kann sie als eigenes Fach, zusammen mit einem weit gefassten Begriff der praktischen Theologie oder in der Systematik als Teil einer praktischen Fundamentaltheologie auftauchen oder einfach unter »Religion« subsumiert werden. Die Bemühungen um genaue Bestimmung und Abgrenzung des spezifischen Ortes und der Unableitbarkeit einer Disziplin innerhalb der theologischen Enzyklopädie spielen nicht dieselbe programmatiche Rolle.

Zweitens mögen in »Christian Ethics« die gleichen Gegenwartsphilosophien und -theologien diskutiert werden, aber dies geschieht vor unterschiedlichen kulturellen Hintergründen, wie in der Ethik vor allem am Stellenwert deontologischer Argumentationen abzulesen ist. Wenn das Gesprächsfeld von alternativen Ansätzen wie John Rawls, Alasdair MacIntyre und Emmanuel Levinas abgesteckt wird, dann geht es zugleich um das Recht und die genauere Bestimmung der theologisch umstrittenen Moderne. Als Gesprächspartner für philosophische und theologische Ethik kommt Kant oft erst durch

Ricœur in die Debatte; sein Denken ist als gegenwärtiger Horizont für moralische und politische Argumente, zum Beispiel über Menschenwürde oder die kosmopolitische Reichweite von Gerechtigkeitsgrundsätzen nur dann präsent, wenn es dezidiert eingebracht wird. Wie die Cambridger Philosophin Onora O'Neill in ihrer Kritik an Rawls und an bioethischen Schlagworten herausstellt, wird »Autonomie« meist im Sinne von John Stuart Mill als äußere individuelle Unabhängigkeit, nicht als sich unter das Moralgesetz stellende Selbstbestimmung verstanden.¹ Wenn demgegenüber theologisch und feministisch »relationality«, »care« und »civic participation« als alternative Stichworte eingeklagt werden, dann aus der Erfahrung einer individualistisch liberalen Kultur mit einer Vielzahl von »Rechten« ohne tiefere Verankerung in einer Verpflichtungen einschließenden moralischen Verfassung.²

Drittens sind die Rezeptionsphasen des Werkes von Ricœur zeitverschoben. Die »höhere Intensität«, die sie »in den achtziger Jahren [...] im englisch- sowie französischsprachigen Raum«³ kennzeichnete, endete mit der Debatte um *Das Selbst als ein Anderer*⁴. Die Thesen, die in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*⁵ ausgearbeitet vorliegen, wurden im europäischen Raum schon in den neunziger Jahren durch Vorträge Ricœurs bekannt und diskutiert, während die englischsprachige Rezeption selbst heute kaum begonnen hat. Die Einbeziehung seiner Werke ab den späten neunziger Jahren war im englischsprachigen Raum zumeist auf Übersetzungen angewiesen, die sie erst jüngst zugänglich machten.⁶ Auch in den Schriften zum

¹ O. O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge 2002.

² L. S. Cahill, »Genetics, Individualism, and the Common Good«, in: A. Holderegger und J.-P. Wils (Hg.), *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*, Fribourg/Freiburg 2001, S. 378–392; *Theological Bioethics. Participation, Justice, Change*, Washington [D.C.] 2005.

³ P. Welsen, Vorwort, in: P. Ricœur. *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, S. VII–X, hier S. VIII.

⁴ P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

⁵ P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004. *Memory, History, Forgetting*, Chicago 2004.

⁶ P. Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris 2004, wurde 2005 als *The Course of Recognition*, Cambridge 2005 auf Englisch zugänglich, dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt 2006; *Le Juste 2*, Paris 2001, wurde als *Reflections on the Just*, Chicago 2007, übersetzt. D. Pellauer behandelt unter dem Titel »Memory, Recognition, Practical Wisdom« im 6. Kapitel seines Bandes in der Reihe »A Guide for the Perplexed« die Themen der letzten Phase des Werks: *Ricœur. A Guide for the Perplexed*, London 2007, S. 109–138.

Verhältnis von Recht und Moral und zur politischen Ethik hat sich so eine Rezeptionslücke ergeben.

I.

Zur Moderne als Horizont des Denkens

In einer theologischen Landschaft, die von Verfechtern einer ausgeprägten Moderne-Kritik bestimmt wird (wie schon die Wiederaufnahme der Tugendethik nicht als Ergänzung, sondern als überlegene Alternative zum deontologischen Regeldenken zeigt⁷), scheinen diejenigen, die Ricoeur theologisch rezipieren, von vornherein auf der Seite einer qualifizierten Anerkennung moderner Einsichten zu stehen. Die Grenzen, die der französische Denker zwischen philosophischem und biblischem Zugang markiert hat, finden bei ihnen grundsätzlich Zustimmung. Angesichts des Aufgebens universalistischer Orientierungen unter Berufung auf die Kontrastgesellschaft der Kirche, wie sie der anglikanische Systematiker John Milbank und der methodistische Ethiker Stanley Hauerwas vertreten, ist dies keine Selbstverständlichkeit. Der ekclesiologische Integralismus Milbanks, der die Abwertung säkularer Disziplinen wie der Soziologie als illegitime Abwendungen von der Theologie verficht, interpretiert die augustinische Unterscheidung von *civitas terrena* und *civitas Dei* als Auftrag zur Errichtung eines exklusiven Gottesstaates, der einen säkular nicht erreichbaren Frieden schafft. Dieser Deutung mit ihrer Abwertung natürlicher Vernunft entspricht eine Zielsetzung des Zueinanders von Mensch und Gott als eingliedernde »Partizipation« an der Trinität.⁸

⁷ M. Junker-Kenny, »Virtues and the God Who Makes Everything New«, in: A. Mayes und W. Jeanrond (Hg.), *Recognising the Margins. Essays in Honour of Sean Freyne*, Dublin 2006, S. 298–320.

⁸ J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990. Vgl. Th. Fliethmann, »Radical Orthodoxy. Zu einer neuen Bewegung in der anglo-amerikanischen Theologie«, in: *Herder-Korrespondenz* 56 (2002) S. 407–411. Eine kritische Analyse seines Programms im Blick auf kontextuelle Theologien und interreligiösen Dialog bietet G. de Schrijver, *Recent Theological Debates in Europe. Their Impact on Interreligious Dialogue*, Bangalore 2004, S. 37–122. In »The Politics of Radical Orthodoxy. A Catholic Critique«, in: *Theological Studies* 68 (2007) S. 368–393, hier S. 372, bemerkt Mary Doak, wie Milbanks Programm

Ebensowenig wie die freiheitsminimierende Vereinigungstheologie der »Radical Orthodoxy« sehen theologische Ethikentwürfe im Gefolge von Alasdair MacIntyre die Notwendigkeit, philosophisch-autonome und theologische Zugänge in ihrer gleich legitimen, doch unterschiedlichen Logik voneinander abzugrenzen. Betont werden stattdessen die Gesamtausrichtung einer stets partikulär durch ein gemeinschaftliches Ethos geprägten Existenz oder das ganzheitliche Sein, aus dem das Handeln erst folgt: *agere sequitur esse*.⁹

Die Notwendigkeit, Genese und Geltung zu unterscheiden, leuchtet nicht ein. Wenn demgegenüber ein Theologe wie Glenn Whitehouse im Gespräch mit Ricoeur herausstellt, wie dessen Abgrenzungen auch die Bestimmung der Übergänge zwischen säkularer Philosophie und Theologie ermöglichen, befindet er sich auf dem Boden einer nicht nur als Verfallsgeschichte rekonstruierten, sondern als legitim anerkannten Moderne. Für ihn ist es die Ethik, in der Ricoeur am deutlichsten die Korrespondenzen und den Überschritt markiert.¹⁰

Aufschlussreich ist, wie Ricoeurs Aufweis der Grenzen des Prozeduralismus in Rawls' liberaler politischer Ethik aufgegriffen wird. Einerseits wird das Verdienst des Rawlsschen Gerechtigkeitskonzepts anerkannt, dem zuvor weitgehend utilitaristisch verfassten Sozialdenken einerseits und dem libertären Liberalismus andererseits einen Entwurf entgegengesetzt zu haben, der auf die Aufhebung sozialer Ungleichheiten bei gleichzeitiger Wahrung individueller Freiheit verpflichtet ist. Andererseits dient Ricoeurs Kritik an der Begründung der Gerechtigkeitsgrundsätze und ihre Verankerung in der Goldenen Regel als ihrer materialen Basis dazu, von dort aus zum Proprium christlicher Ethik zu gelangen. Die Gegenüberstellung von Liebe und Gerechtigkeit wird genutzt, um den Überschuss gläubigen Handelns einzubringen. Dabei kommt die Dialektik, dass Liebe Gerechtigkeit nicht nur überbietet, sondern weiterhin auf sie

einer kirchlichen Gegenkultur zur Gewalt weiterhin von der »Logik der Herrschaft« geprägt bleibt, die er der säkularen Welt zuschreibt.

⁹ D. Harrington und J. Keenan, *Jesus and Virtue Ethics. Building Bridges between New Testament Studies and Moral Theology*, Lanham [MD] 2002, S. 24. Keenan verbindet seinen tugendethischen Ansatz mit einer dezidiert handlungsorientierten Neukonzeption der Sozialethik am Paradigma des Kampfes gegen Aids.

¹⁰ G. Whitehouse, »Veils and Kingdoms. A Ricoeurian Metaphorics of Love and Justice«, in: J. Wall, W. Schweiker und W. D. Hall (Hg.), *P. Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, New York 2002, S. 164–186.

angewiesen bleibt, allerdings weit weniger zum Zuge.¹¹ Einig sind sich viele der Autorinnen und Autoren in der Wertschätzung der Erweckung der Einbildungskraft durch Metaphern und in der entsprechenden Warnung vor der Reduktion der vielen poetischen Ausdrucksformen der Bibel auf formale Regeln oder ein philosophisch begründetes moraltheoretisches Grundmodell.

Die beiden im Folgenden behandelten Rezipienten, William Schweiker von der Divinity School der University of Chicago, an der Ricoeur seit Ende der sechziger Jahre lehrte, und John Wall, Rutgers University of New Jersey, unterscheiden sich in ihrer Problemanalyse und entsprechend in ihrer Bezugnahme auf Ricoeur.

II.

William Schweiker: Verantwortung und vorgängige moralische Ordnung

Wie Whitehouse an einer Hermeneutik interessiert, die es erlaubt, den »Spielraum des moralischen Lebens« auch symbolvermittelt auszudrücken¹², vertritt William Schweiker in anderer Hinsicht das Gegenmodell zur kritisch-theologischen Aneignung autonomer Moral: eine schöpfungstheologisch verankerte moralische Ordnung. In seiner Argumentation sind fünf Schritte zu erkennen: 1) Gegenüber

¹¹ Dies wird deutlich, wenn man die Rezeption der Auseinandersetzung mit Rawls bei Schweiker und Whitehouse mit derjenigen Christof Mandrys vergleicht: C. Mandry, »Ricoeur und Rawls. Zugleich ein Querschnitt durch Ricoeurs »kleine Ethik««, in A. Breitling, S. Orth und B. Schaaf (Hg.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Ricoeurs Ethik*, Würzburg 1999, S. 37–58. Eine Ausnahme scheint mir Linda MacCammon zu bilden, die auf die bleibende fruchtbare dialektische Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit hinweist: »Jacques Derrida, Paul Ricoeur, and the Marginalisation of Christianity: Can the God of Presence be Saved?«, in: J. Wall, W. Schweiker und W. D. Hall (Hg.), *P. Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, S. 187–209, hier S. 206.

¹² W. Schweiker, »Starry Heavens and Moral Worth. Hope and Responsibility in the Structure of Theological Ethics«, in: J. Wall, W. Schweiker und W. D. Hall (Hg.), *P. Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, S. 117–142, hier S. 142: »Consistent with the mimetic or explicative hermeneutics noted before, I am ›overlaying‹ or ›interweaving‹ cognitive-discursive forms (symbols, narratives, ideas, concepts, theories) in order to articulate the moral space of life.«

einem Hoffnungsbegriff, der Erfüllung in die eschatologische Zukunft vertagt, hat die theologische Ethik Verantwortung in gegenwärtigen Beziehungen zu explizieren. 2) Verantwortung braucht ein ontologisches Fundament. 3) Dieses wird von der Schöpfungstheologie bereitgestellt. Der für gegenwärtige Verantwortung notwendige »robust ethical naturalism« kann nur durch die Ressourcen des biblischen Schöpfungsdenkens erreicht werden.¹³ 4) »Schöpfung« steht für die von Gott errichtete moralische Ordnung. Sie erlaubt uns, die in der Moderne verloren gegangene Synthese zwischen Sein und Güte wiederzugewinnen. 5) Andere Grundlagen sind defizient, unter ihnen die Ricœurs, der, wie die am Ende von *Das Selbst als ein Anderer* zugegebene Aporie des Anderen zeigt, die Kluft zwischen Sein und Güte so wenig wie andere beim Subjekt ansetzende Denker zu schließen vermag.

Die Analyse lebt von der Voraussetzung, dass das entscheidende konzeptionelle Problem der Theologischen Ethik die moderne Trennung der früheren Synthese zwischen Natur- und Moralordnung ist. Durch die Rückwendung zu Gott nicht nur als Quelle des Guten, sondern auch als Inaugurator einer objektiven moralischen Weltordnung kann diese Spaltung geheilt werden. Dass sie sich je auftat, wird als Last des modernen Lebens wie der Theologie bewertet: »The burden of human existence, if the breakdown of a religious synthesis is the defining act of modernity, is to create value within the senseless expanse of reality rather than seeking to discern and enact the moral order of reality.«¹⁴ In dieser Situation hilft der Rückgriff auf die Bibel: »[T]he biblical insight seems to be that ontological claims are always situated within a moral order established by the divine; nature makes sense only within creation. This is why Christian moralists (...) have been uneasy with the modern consensus in ethics.«¹⁵

Schon vor Ricœurs Ausarbeitung der »kleinen Ethik« in *Das Selbst als ein Anderer* stellte Schweiker in *Responsibility and Christian Ethics* klar: »Christian Ethics is committed to some form of rea-

¹³ W. Schweiker, »Starry Heavens and Moral Worth«, 122. Dem Rekurs auf die Schöpfung als Gegengewicht zu einer rein futurischen Eschatologie könnte man hinzufügen, dass auch neuere exegetische Untersuchungen gezeigt haben, wie viel mehr Jesus selbst von einer Spiritualität der von Gott mit Überfülle ausgestatteten Schöpfung als von der Exodus-Tradition geprägt war. Vgl. S. Freyne, *Jesus, a Jewish Galilean*, London 2004.

¹⁴ W. Schweiker, »Starry Heavens and Moral Worth«, S. 117.

¹⁵ Ebd., S. 142.

list moral theory because the reality of God, the ultimate human good, is prior to moral traditions or human invention.«¹⁶ Die latente Konkurrenz zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, die hier anklingt, schlägt sich nieder in einer Definition von Sünde, in der menschliche Kreativität gleich als usurpatorisch erscheint: »[S]in as a theological concept refers to the attempt by the self to be the constituting source of the good.«¹⁷

Von diesen Voraussetzungen her ist es nicht erstaunlich, dass Schweiker Ricœur für seinen Ansatzpunkt beim Willen und der Freiheit des Menschen statt bei der Realität des Guten kritisiert und keinen Bezug zu Gott erkennt: »Neither in its conceptual structure nor in its account of the good is Ricœur's philosophy of the will defined by a response to the divine (...) The difficulty here, I am suggesting, is, that the solicitude of the other and the ineffability of God are interpreted within the dilemma of freedom (...) But this is to constrict our conception of the good«¹⁸.

Zwar begrüßt er 1999 auf der von ihm mitorganisierten Konferenz mit Ricœur in Chicago dessen zunehmende Bereitschaft, die Verbindungen zwischen Theologie und Philosophie stärker zu explizieren, als Antwort auf seine Argumente und die anderer Theologen. »If that is the case, it is a development within his work that I, for one, wish to applaud!«¹⁹ So fruchtbar jedoch die eben auch für die Ethik Jesu selbst als zentral aufweisbare Wendung zur Schöpfung sein könnte, so fragwürdig erscheint mir die Art ihrer Inanspruchnahme gegen Kant und Ricœur. Meine Hauptanfrage an Schweikers Ansatz ist, ob er die moralische Verpflichtungserfahrung des Subjekts nicht unterbewertet. Selbst wenn es eine von Gott gestiftete moralische Weltordnung gäbe, wie wären wir dafür empfänglich und darauf anzusprechen? Wie sehr der Rückbezug zum Subjekt ihm als Sackgasse erscheint, lässt sich sowohl an seiner selektiven Kant-Rezeption als auch an seiner Kritik eines anderen Philosophen zeigen, dessen Denkrahmen er de facto weit mehr als dem von Ricœur verpflichtet ist: Charles Taylor.

Die Profilierung seines Ansatzes durch die Kontrastierung von

¹⁶ W. Schweiker, *Responsibility and Christian Ethics*, Cambridge 1995, S. 106.

¹⁷ W. Schweiker, »Imagination, Violence, Hope«, in: D. Klemm und W. Schweiker (Hg.), *Meaning in Texts and Actions. Questioning P. Ricœur*, Charlottesville 1993, S. 205–225, hier S. 218.

¹⁸ W. Schweiker, »Imagination, Violence, Hope«, S. 220.

¹⁹ W. Schweiker, »Starry Heavens and Moral Worth«, S. 142.

künftiger Hoffnung und gegenwärtiger Verantwortung ist durch eine Kant-Auslegung erkauft, die es versäumt hat, sich mehr an R^{icœur} schulen zu lassen. Schon der Titel seines Vortrags dient nur dazu, die Alternative zwischen der Ordnung der Natur und der des moralischen Willens zu kennzeichnen, statt in dem den »bestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir« verbindenden Gefühl der »Ehrfurcht« (KPrV, A 289) eine mögliche Brücke zu erkennen. Kants Bemühen in der dritten Kritik, beide zuvor geschiedene Welten der Naturerforschung und der Moral in der Dimension der Urteilskraft wieder zusammenzuführen, bleibt ausgeblendet. So zieht Schweiker ein Gegenmodell auf, wo er ein paralleles Interesse hätte erkennen können: die Verankerung der Hoffnung auf Handlungsfähigkeit in einer Welt, in die der Mensch passt. Der Unterschied ist, dass Kant sie nicht durch den direkten Zugriff auf Gottes die Moral einschließende Schöpfungsordnung erreicht, sondern sich der Zuspitzung der Antinomien menschlicher Reflexion aussetzt und im Durchgang durch sie eine Perspektive erarbeitet, in der die vorherigen Trennungen nicht negiert sind, doch zusammengehalten werden können. Für Schweiker spielt es keine Rolle, dass die Antinomie der praktischen Vernunft nur aus Kants Einbeziehung der Glückseligkeit erwächst, die im Menschen mehr als ein Moralwesen sieht; dass das Postulat der Existenz Gottes gerade als Urheber der Natur, die moralischer Anstrengung nicht gänzlich unrezeptiv gegenüberstehen darf, erfolgt; dass für Kant die »Projekte« menschlichen Handelns in einem wesentlich tieferen Sinn einer Hoffnung bedürfen, die ihre Entgegensetzung zur »Verantwortung« fragwürdig macht. Schweiker hingegen sieht Verantwortung für andere nur als möglich im »Bruch« mit Kant, der ihm zufolge bei der Selbstbeziehung der praktischen Vernunft stehenbleibt: »The demand uttered in God's command or in the face of the other manifests the depth and scope of worth beyond our projects. In this way, the language of responsibility denotes a break with the modern, Kantian claim that the ›moral law within‹ is definable in terms of the self-relation of practical reason in the act of legislating maxims for actions.«²⁰ Die Antwort, wie sich denn das Selbst als vom Anspruch »vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger anderer« angesprochen erfahren kann, bleibt Schweiker jedoch schuldig.

²⁰ Ebd., 120f.

Mit seinem »hermeneutischen Realismus«²¹ wäre Schweiker, so scheint mir, besser bei Charles Taylor als bei Ricœur aufgehoben. Selbst dessen Ansatz erreicht jedoch nicht die von ihm verlangte Objektivität. So geht Schweikers Rezeption des in *Sources of the Self*²² vorgelegten Ethik-Ansatzes von Charles Taylor in *Responsibility and Christian Ethics* dahin, die auf das Gute hinweisenden »starken Wertungen« für immer noch zu subjektiv zu halten. Ihre »realistische Intention« sei nicht klar genug auf seinen objektiven Grund bezogen,²³ der letztlich auf seinen Charakter als Schöpfung zurückzuführen sei. Im Blick auf *A Secular Age*²⁴, in dem Taylor nun die Notwendigkeit einer objektiven Ontologie im Gegenzug zur kritischen Epistemologie Kants betont, wäre diese Deutung allerdings zu überprüfen.²⁵ Zuvor hatte er dem Subjekt einen Anteil am Gutsein der Welt durch die Kraft des Gut-Sehens zuerkannt, die vom Genesis-Text inspiriert ist: The »world's being good may now be seen as not entirely independent of our seeing it and showing it as good, at least as far as the world of humans is concerned«.²⁶ Paul Ricœur hat demgegenüber Taylors Progression von den starken Wertungen zur Annahme eines Hyperguts in Frage gestellt und wird folglich von Schweiker mit Recht als Vertreter des modernen Konsenses, dass Sein und Güte zu trennen seien, beurteilt.²⁷

Vor diesem allentscheidenden Kriterium verblassen die fruchtbaren Unterscheidungen und Weichenstellungen, die der französische Hermeneut der theologischen Ethik zur Verfügung stellt. Die Anruf-Antwort-Struktur menschlicher Existenz, die Ricœur in den Berufungen der Propheten herausstellt, könnte in einer Ontologie des Subjekts ausgearbeitet werden, wie Schleiermacher sie vorlegt.²⁸

²¹ W. Schweiker, *Responsibility and Christian Ethics*, 173.

²² Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge 1989.

²³ Ebd., 171 f.

²⁴ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

²⁵ Ebd., Kapitel 15.

²⁶ Ch. Taylor, *Sources of the Self*, S. 448, zitiert bei W. Schweiker, *Responsibility and Christian Ethics*, S. 172.

²⁷ P. Ricœur, »The Fundamental and the Historical: Notes on Charles Taylor's Sources of the Self«, in: *Reflections on the Just*, S. 168–184.

²⁸ Vgl. David Klemm, der Ricœurs Bestimmung religiöser Erfahrung in »Manifestation and Proclamations« (1974) mit ihrer Unterordnung des Sakralen unter das verkündete Wort mit Schleiermachers Einführung des philosophischen Gottesgedankens als »Woher der schlechthinnigen Abhängigkeit« vergleicht. »Searching for a Heart of Gold. A Ricœurian Meditation on Moral Striving and the

Den Zentralbegriff »Verantwortung«, den Schweiker im Gegenzug zu einer rein futurischen »Hoffnung« auf gegenwärtige Interaktion festlegt, hätte er bei Ricœur im Ansatz der »Selbstschätzung«, der »solicitude« und des Strebens nach gerechten Institutionen auf der ersten, spontanen Ebene der Ethik noch vor der kritisch-reflektiven Moral ursprünglich grundgelegt finden können. Die Chance, dessen neuere Betonung des »fähigen Selbst« theologisch zu einer »Ethik des Könnens« (Dietmar Mieth) auszuarbeiten, wird vermutlich deshalb nicht genutzt, weil sie die moderne Gefahr exemplifiziert, die alle Subjekte bindende Seinsordnung zu unterlaufen.

In grundsätzlicher Übereinstimmung mit dem philosophischen Vermittlungsinteresse der Chicago School bleibt er in der Interpretation seines Lehrers Ricœur nur noch insofern, als er diesen nicht für sein theologisches Erkenntnisinteresse vereinnahmt, sondern die Unterschiede festhält. Dass es Gottes Freiheit und Güte allerdings nicht beschneidet, sondern ihr entspricht, ein Wesen ins Leben zu rufen, das sich frei zu Gottes Anruf verhalten kann, wird in diesem Entwurf nicht gewürdigt.²⁹ Auf die Betonung autonomer Freiheit auch zum Guten könnte es der theologischen Anthropologie wie der Christlichen Ethik gerade aus theologischen Gründen ankommen.

Die unersetzbliche philosophische Vorarbeit, die Ricœur für die theologische Ethik leistet, kommt in diesen Alternativen nicht in den Blick. Seine nachhegelianische Orientierung an Kant schlägt sich in einem Handlungsbegriff nieder, der einerseits über die Intention hinausgeht und die soziale Rezeption durch andere einbezieht, andererseits die unendlichen Ziele und unabgegoltenen Hoffnungen des endlich verfassten Subjekts vom faktischen Ausgang geschichtlicher Handlungen und Ereignisse abhebt. Das letzte Wort von Ricœurs abschließender Ausarbeitung eines philosophischen Begriffs von Geschichte, menschlicher Erinnerung und Verzeihen als aufbewahrendem Vergessen ist antihegelisch: »Unvollendetheit« (*inachèvement*).³⁰ Von hier aus ließe sich ein theologischer Verantwortungs-

Power of Religious Discourse«, in: J. Wall, W. Schweiker und W. D. Hall (Hg.), *P. Ricœur and Contemporary Moral Thought*, S. 97–116, hier S. 113 f.

²⁹ Zur Ausarbeitung von Freiheit als philosophischem Prinzip der theologischen Hermeneutik, vgl. Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München 1988, und *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001.

³⁰ P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, S. 677.

begriff entfalten, der durch Gottes Solidarität getragen und vollendet, aber nicht inhaltlich durch die gegebene moralische Weltordnung vorbestimmt ist. Es ließe sich schon in Thomas' mittelalterlicher Bestimmung des Naturrechts als Anweisung zum Gebrauch der eigenen gottgegebenen Vernunft statt als Ableseorgan für die von Gott in die äußere und die eigene Natur gelegten Zwecke eine für die menschliche Interpretations- und Legislationskraft offenere Sicht finden als in Schweikers Bindung menschlicher Verantwortung an die vorgegebene Schöpfungsordnung.³¹

III.

John Wall: Kreative Poetik des Willens

War es die unzureichende Ausarbeitung der ontologischen Voraussetzungen der Ethik in der Welt als Schöpfung, die Schweiker anmahnte, so geht es John Wall gerade um das kreative Moment des Willens, das dieser in der Moderne überbetont sieht.

Im Gegensatz zu Schweiker, der moralischen Wert in einer den Projekten unseres Willens vorgegebenen Ordnung verankert sehen will, arbeitet John Wall den schöpferischen Charakter einer Subjekte und Güter vermittelnden Normfindung heraus. In seiner Analyse gegenwärtiger Moraldebatten findet er den Ausweg aus den Sackgassen, in die sich die Alternativen des Liberalismus und des Kommunitarismus verringt haben, im Subjektbegriff Ricœurs, der sich auf den verschiedenen Ebenen der ethischen Selbstbestimmung entfalten lässt. Die Grenzerfahrung, auf die er abhebt, ist nicht das Ende der mittelalterlichen Synthese, sondern der in seiner Endlichkeit und Einseitigkeit gefangene Wille, der religiös zu seiner ursprünglichen Güte befreit, belebt und zu radikaler Versöhnung inmitten der Vielfalt konfligierender Formen des Menschseins befähigt wird. Moralischer Wert kommt zustande in der Kreativität moralischer Urteilsfindungen, Vermittlungen, Auslegungen, die auf gegenseitige Anerkennung ausgerichtet sind. Morale Kreativität ist das, was

³¹ Vgl. die Beiträge in M. Heimbach-Steins (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990.

den Menschen zur *imago Dei* macht, in der neue moralische Welten geboren werden.³²

Statt im unfruchtbaren Gegensatz liberaler und kommunitaristischer Positionen zu verharren, sieht John Wall die Aufgabe darin, als verbindende Größe einen Begriff des Selbst zu entwickeln, das, durch kulturelle Faktoren geprägt, aber nicht determiniert, interpretations- und vermittelungsfähig ist. Ricœur's Ansatz »locates *moral meaning* neither in a disembodied ego nor in broad social and historical conditions beyond the ego, but in an *interpreting self* that mediates these two (...) Moral meaning is formed by interpreting selves who are capable of creatively mediating the diversity of their traditionally and historically constituted goods into shared goods that account for and recognize each self's interpretive otherness (...) moral meaning as a critical teleological good (...) consists of dialectically shared ends between selves who nevertheless remain different from one another, and can be captured in terms like *conviction, promising* and *critical community*«.³³

Mit Ricœur will Wall über die etablierten Lager hinausdenken. Der Schlüssel dazu ist der Gedanke des in der postmodernen und in der kommunitaristischen Ethik diskreditierten, im Liberalismus hingegen abstrakt bleibenden Selbst. Hellsichtig ist seine Kritik am ekklesiologischen Kommunitarismus, der nicht nur ein undialektisches, subjektloses Verständnis von Tradition als in sich sinngebend vertritt,³⁴ sondern auch das deontologische Moment der Universalität christlicher Liebe aufgibt, die Orientierung auf das Reich Gottes durch die Kirche ersetzt und sich mit seinen Klagerufen über das fragmentierte ethische Leben auf die Rolle eines Jeremia zurückzieht.³⁵ Auch die Postmoderne, deren Kritik an der objektivierenden Geschichtsteleologie der »grand narratives« er teilt, überschlägt bei ihrer Betonung äußerer Kräfte wie Geschichte, Macht, Tradition, Sozialbeziehungen oder Biologie das Selbst, das all diese Gegebenheiten aktiv und willensvermittelt deutet. Dem Liberalismus hingegen fehlt

³² Vgl. J. Wall, *Moral Creativity. Paul Ricœur and the Poetics of Possibility*, Oxford 2007, S. 4f.

³³ J. Wall, »Moral Meaning. Beyond the Good and the Right«, in: J. Wall, W. Schweiker und W. D. Hall (Hg.), *P. Ricœur and Contemporary Moral Thought*, S. 47–63, hier S. 47f.

³⁴ Ebd., S. 48.

³⁵ J. Wall, »The Economy of the Gift. Paul Ricœur's Significance for Theological Ethics«, in: *Journal of Religious Ethics* 29 (2001) S. 235–260, hier S. 253, 256.

das Bewusstsein, dass die vom Selbst verfolgten Güter nicht nur privat, subjektiv und arbiträr sind, sondern es als teleologische Zwecke schon konstituieren, wenn es sie reflexiv aneignet.³⁶ So hat der liberale Standpunkt keinen Begriff von der genuinen Verschiedenheit der Subjekte, der sie prägenden und von ihnen verarbeiteten Lebensformen und Selbstverständnisse.

So grundsätzlich richtig Walls genaue Problemdiagnose und die Situierung der relevanten Einsichten Ricœurs sind, so klärungsbedürftig bleiben Teile seiner zupackenden Analyse: der Bezug seiner theologischen auf seine philosophische Anthropologie (a), das Kriterium für eine gelungene Vermittlung (b) und ihr Ziel: Geht es nur um die kreative Vermittlung von Diversität oder um eine menschliche Vergebungsbereitschaft zum Ziel führende Versöhnung (c)?

a) *Philosophische und theologische Anthropologie*

Der 2002 veröffentlichte, aber 1999 gehaltene Vortrag über moralischen Sinn als »kritisches teleologisches Gut« behandelt Ricœurs Beitrag zu gegenwärtigen Debatten innerhalb der philosophischen Anthropologie.³⁷ Die kurze Auskunft, ihr Verhältnis zur theologischen Ethik betreffend, lautet: »[T]he *theological* dimensions of the dialectics of the good and the right (...) depend to a large extent on, even if they are not exhausted by, the philosophical normative core«³⁸. Die menschliche Fähigkeit zur kreativen Vermittlung wird gegen die Einseitigkeiten des liberalen und des kommunaristischen Pols aufgedeckt. Der 2001 publizierte Aufsatz zur Ökonomie der Gabe hingegen scheint völlig auf die Ebene des Glaubens zu transponieren, was vorher dem fähigen Menschen attestiert wurde.³⁹ Der gefallene Status der Freiheit dominiert so, dass die Möglichkeit einer auf ihr begründeten autonomen Moral entschwindet. Am Ende ist es für Wall wie bei Schweiker nur im Rekurs auf Gottes gute Schöpfung möglich, an einer Ausrichtung auf das Gute festzuhalten. »Hope is teleologically oriented because it follows from faith in humanity's original created goodness. The resurrection and the kingdom of God

³⁶ J. Wall, »Moral Meaning«, S. 52.

³⁷ J. Wall, »Moral Meaning«.

³⁸ Ebd., S. 48.

³⁹ J. Wall, »The Economy of the Gift«.

signify the possibility that God's good creation will be realized despite the fallenness of ordinary human life.«⁴⁰

Geht ein solches Abheben allein auf die Güte der Schöpfung nicht auf Kosten der dem Menschen eigenen Würde, die sich in seiner Ansprechbarkeit auf Moral ausdrückt? Riskiert die Formel von der »Gefallenheit des gewöhnlichen menschlichen Lebens« nicht die Missachtung des faktisch ebenso feststellbaren durch Menschen realisierten Guten? Und läuft diese Sicht nicht notgedrungen auch auf eine von Ricoeur abweichende Beurteilung menschlicher Singularität als in sich »tragisch« hinaus, der auf der anderen Seite die Aufwertung jeder Form von Gemeinschaft als gottgewollt entspricht?⁴¹ Zwar rückt Wall die massive Ekklesiologie, mit der Hauerwas seine Absage an jede dem Menschen von sich aus zukommende Orientierung auf Moralität kompensiert, scharfsinnig in die Nähe der von Ricoeur als Kern des Bösen identifizierten »Totalisierungen«, aber er scheint die Absage des ekklesialen Kommunitaristen an Freiheit als Instanz unbedingter Anerkennung zu teilen.

Hier wäre eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Entwicklung von Ricoeurs Position fällig. Dieser ersetzt in seiner Entgegennahme auf Patrick Bourgeois' Kritik, dass die konkrete Fehlbarkeit des Menschen ontologisiert wird, ausdrücklich »Fallibilität« durch »Fragilität«. Von Wall zitiert, aber nicht ausgewertet wird Ricoeurs Interpretation der bei Kant entscheidenden Differenz zwischen einem bloßen »Hang« zum Bösen gegenüber einer »Anlage« zum Guten. Die Fähigkeit zum Guten bleibt, auch wenn sie der konkreten Freiheit faktisch nicht jederzeit verfügbar ist, vorausgesetzt.⁴² Die Unter-

⁴⁰ Ebd., S. 252.

⁴¹ In der folgenden Beschreibung einer angeblichen Gemeinsamkeit scheint mir Ricoeur für die kommunitaristische Sicht vereinnahmt zu werden: »Ricoeur and Hauerwas further agree that the proper starting point of theological ethics is the person's finite historical and communal situation, and that ethics ultimately rests on faith – faith in the created goodness of our given forms of human life and community.« Ebd.

⁴² »I now see evil as an incapacity belonging to the capable man, an incapacity that does not abolish capacity but presupposes it as the very thing that has ceased to be available to man as we know him historically. In this I do not believe that I have wandered far from Kant, for whom radical evil, as a penchant (*Hang*), is joined to the disposition (*Anlage*) to the good. In distinguishing in this way between fallibility (or, as I now say, fragility) and evilness, I believe that I answer Patrick Bourgeois' criticism of not having sufficiently maintained the neutrality of existential structures and of having imposed on existence, and thereby on hermeneutics, an

scheidung der Strukturen der Existenz von ihrer faktischen Bestimmung ist zentral. Sie kehrt wieder zum Beispiel in der Debatte mit Wolfhart Pannenberg über Kierkegaards Analyse der Subjektivität, ob Angst selbst schon Sünde oder die neutrale grundlegende Struktur ist, in der sich die Einzelnen zwischen Zusage und Absage an Gottes Gnade entscheiden.⁴³ Entsprechend der Antwort ändert sich auch die Bestimmung dessen, was Glaube bedeutet: das Ende jeder Angst, oder das Geschenk der Zuversicht, mit ihr leben zu können. Ange- sichts solch alternativer Deutungen dieses entscheidenden Scharniers zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie lässt Wall zu viel offen. Seine unmittelbare Kennzeichnung der Singularität des Einzelnen als tragisch und einseitig statt als Unersetzbarkeit jedes Menschen in seiner unverfügaren Würde sowie seine moralisierende Einordnung des Tragischen als Teil des »radikal Bösen« stehen unvermittelt seinem Vertrauen in die Fähigkeit der sich in der Welt realisierenden Freiheit⁴⁴ zu kreativem moralischen Handeln gegenüber.

b) Kriterium für gelungene Vermittlung in begründeter Überzeugung

Ein Hang zur empirisch-faktischen statt zur transzendentalen Analyse lässt sich auch in der Bestimmung der Bedingungen feststellen, die zur Erarbeitung einer begründeten »Überzeugung« nötig sind. Vor »Versprechen« und »kritischer Gemeinschaft« ist sie die erste der drei Figuren gelungener Vermittlung. Auf diese nur das Selbst in der »ersten Person« betreffende Form bezieht Wall Ricœurs Gedanken der »inchoativen Universalien«; inchoativ sei eine Überzeugung dann, wenn andere Gesprächsteilnehmer ihr zugestimmt haben. Dies scheint mir eine individualistische Reduktion und eine empirische Verkennung des mit »inchoativ« Gemeinten zu sein.

Ricœur lanciert seine Forderung nach einer Auffassung der Menschenrechte als inchoativer Universalien als Antwort auf das Dilemma zwischen einem europäischen Kulturimperialismus und

unnecessary limitation.« P. Ricœur, »Reply to P. L. Bourgeois«, in: L. E. Hahn, *The Philosophy of P. Ricœur*, Chicago 1995, S. 567–570, hier S. 569.

⁴³ M. Bongardt, *Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards*, Frankfurt 1995, S. 182–190.

⁴⁴ J. Wall, »Moral Meaning«, S. 61.

einem »verheerenden Gebrauch kontextualistischer Einwände«.⁴⁵ Zwischen einem relativistischen Kulturalismus und einem Liberalismus, dem die Heuristik anderer Selbstverständnisse unbegreiflich bleibt, verlangt er nach einem kultursensiblen Ansatz, der universalistische Impulse auffinden und von der jeweiligen Grundauffassung des Menschseins her als genuinen Beitrag rekonstruieren kann. Was bei Ricoeur ein langer und geduldiger kommunaler Entdeckungs- und Rekonstruktionsprozess aus dem Kern der verschiedenen Kulturen ist, wird bei Wall zu einer Art kumulativer Abstimmung (je mehr, desto besser) über eine Einzelmeinung in einem empirischen Umfrageprozess.

Auch die Pole innerhalb der Vermittlung, ob sie in der ersten Person Singular oder in der dritten Person Plural geleistet wird, erscheinen mir unterbestimmt. Ricoeur streicht die als deontologisch gekennzeichnete »Argumentation« als »kritische Instanz im Herzen der Überzeugung« heraus. In dieser sind folglich Einsichten auf der universellen und prinzipiellen Ebene mit Werten vermittelt, die aus partikulären Lebensformen erwachsen. Es ist erstaunlich, dass gerade Wall, dem so viel am kreativen Moment solch kritischer Rezeption und Vermittlung gelegen ist, den Prozess der Neuentdeckung unerwähnt lässt, der in der – die prinzipiell-unbedingte mit der kontingenten, historisch bedingten Ebene zusammenführenden – Erarbeitung einer Überzeugung steckt.

c) *Ziel der Kreativität: Postmoderne Versöhnung von Diversität*

Die Unterbestimmung der Deontologie, die sich im Übrigen im gleitenden Übergang zu Rawls' kontraktualistischen Denken zeigt,⁴⁶ wirkt sich auch auf die Bestimmung des Ziels der Kreativität aus. In ihr sollen die konfigierenden realen Lebensformen in neuen Synthesen versöhnt werden. Kreativ in einem viel ursprünglicheren Sinn wäre aber, sie mit Helmut Peukert als Ausrichtung auf die Versöhnung durch Gott auszulegen, in der die unwiederbringlichen Verluste aufgefangen werden, die durch menschliche Gewalt verursacht wurden. »Versprechen« als kritisches teleologisches Gut ist dann nicht in erster Linie auf die »zweite Person«, speziell auf Frischver-

⁴⁵ P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 346.

⁴⁶ J. Wall, »Moral Meaning«, S. 54.

heiratete,⁴⁷ zu beziehen, sondern auf die moralische Erfahrung des Abbruchs aller Sinnperspektiven und aller Hoffnung auf menschliche Handlungsfähigkeit. Es ist aufschlussreich, wie Kants Postulate gemeinsam als »Belohnung« missverstanden werden,⁴⁸ statt einerseits die Tiefe der Antinomien auszuloten, auf die das Postulat der Existenz Gottes antwortet und andererseits den Inhalt der Unsterblichkeit zu prüfen. Dass dieser als »Belohnung« statt als Perversion der Anerkennung der Unersetzbarkeit aller Einzelnen erscheint, verrät Walls Unvertrautheit mit der Diskrepanz zwischen der im Postulat der Existenz Gottes zugestandenen Erfüllung des Sinnverlangens und der verweigerten Entlassung der Seele nach Lebensende aus lebenslanger moralischer Anstrengung. Die neutestamentliche Anerkennung, den guten Kampf gekämpft zu haben, bleibt aus. Unsterblichkeit bei Kant ist alles andere als »Belohnung.«

Walls Ziel ist dennoch nicht einfach hin, Pluralität zu versöhnen, sondern in kritischer Interpretation die mit den diversen Lebensformen einhergehenden Exklusionspraktiken auf immer größere Inklusivität hin aufzubrechen. Diese Ausrichtung würde an historischer Tiefe gewinnen, wenn plurale Gruppen in ihrem Kern als Erinnerungskulturen begriffen würden, die dazu verleitet werden können, historische Feindschaftsverhältnisse zu zementieren. Kreativität bestünde dann darin, das Risiko einer Friedensinitiative zu ergreifen, die vielleicht ohne Antwort bleibt. Die Züge solch asymmetrischer, advokatorischer oder stellvertretender, in jedem Fall riskant einseitiger Anerkennungspraxis hat Helmut Peukert in seiner konstruktiven theologischen Kritik an Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns ausgearbeitet. Sie verweist auf den antizipatorischen und innovativen Charakter unbedingter Anerkennung in Verhältnissen der Feindschaft, des Verlustes der Ansprechfähigkeit und in pädagogischer Interaktion, die Freiheit voraussetzt, um sie hervorzurufen.⁴⁹

⁴⁷ Ebd., 58.

⁴⁸ J. Wall, »The Economy of the Gift«, S. 248: »Ricoeur's conception of hope shares certain traits with the familiar Kantian postulate that we can hope for happiness in the afterlife as God's reward for obeying duty in this world.«

⁴⁹ Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Frankfurt 1978; »Enlightenment and Theology as Unfinished Projects«, in D. Browning und F. Fiorenza (Hg.), *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York 1996, S. 43–65, und die Beiträge in S. Abeldt u.a. (Hg.), »... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein.« *Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie*, Mainz 2000.

In einer Kultur, die dazu übergeht, zwischen Menschsein und Personsein zu trennen und so in eine prinzipiell überwundene antike Bemessung von Würde nach extern beobachtbaren, empirisch verifizierbaren Faktoren zurückfällt, wird nur eine solche Bestimmung von innovativer Kreativität der tatsächlichen Reichweite moralischer Verantwortung jenseits kalkulierbarer Symmetrie gerecht.

Das Ziel immer größerer Inklusivität erreicht, wie Peukerts Anfragen an Habermas zeigen, seine Grenze am unwiederbringlich Verlorenen. Hier wäre der Ort für die Theologie, Gottes Kreativität als eine solche zu bestimmen, die im Tod rettet. Die Resonanz, die Peukerts Erinnerung an die Opfer der Geschichte in der Diskursethik erfahren hat, wie sie Habermas' erneute Hinweise auf das unabgegoltene semantische Potential der religiösen Verheißungen dokumentieren⁵⁰, verweist auf den Rahmen, auf den Wall seine »poetics of possibility« beziehen müsste, um ihre Relevanz zu entfalten.

IV.

Ethik der Anerkennung, Erinnerung und Versöhnung – Möglichkeiten künftiger Rezeption

Ricœurs Vermittlung von Aristoteles und Kant, auf die die Gegensätze zwischen liberal und kommunaristisch inspirierter Christlicher Ethik zurückgehen, zeigt sich auch in seinem Beitrag zum Kristallisierungspunkt und neuen Paradigma der Geisteswissenschaften, dem Begriff der Erinnerung. Eine Kultur der Erinnerung ist weder auf der deontologischen Ebene der Pflicht zu verankern noch auf der kommunalen primärer oder naturaler Zugehörigkeiten, wie in Avishai Margalit's Ethik der Erinnerung.⁵¹ Um die Erinnerungsfähigkeit als Ressource zu schützen und verfügbar zu halten, darf es keinen unmittelbaren Zugriff auf sie geben. Die passende Rubrik für einen vermittelten Zugang findet Ricœur in Freuds Kategorie der Ar-

⁵⁰ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, explizit S. 250, 254.

⁵¹ A. Margalit, *The Ethics of Memory*, Cambridge [Mass] 2002. Zum Vergleich beider Ansätze, vgl. meinen Beitrag »Ethics, the Hermeneutics of Memory, and the Concept of God«, in: N. Hintersteiner (Hg.), *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*, Amsterdam 2007, S. 211–231.

beit. Es handelt sich um Erinnerungsarbeit unter dem Zeichen der Gerechtigkeit, und um Trauerarbeit an der eigenen Schuld und an verratenen Hoffnungen.⁵² Eine »Pflicht« zur Erinnerung sieht er als Kurzschluss, der eine entscheidende Phase überspringt. Es ist nicht offensichtlich, sondern ermittlungsbedürftig, wann zu viel und wann zu wenig Erinnerung gepflegt wird. Die Aufgabe »gerechter Erinnerung« fällt in die Kompetenz der praktischen Weisheit, in das Ressort der Urteilskraft, nicht das des deontologischen Imperativs.⁵³

Erinnerung wird so als Teil einer Ethik symbolisch vermittelter Anerkennung aufgefasst. Dies gibt ihr einen Platz in der normativen Tradition der Sozialphilosophie von Kant, Fichte und Hegel, im Gegensatz zum vitalistisch-naturalen Ausgang vom bloßen Überlebenswillen, den Hobbes vertritt.⁵⁴

In seiner letzten Monographie *Wege der Anerkennung* stellt Ricoeur die symbolische Vermittlung der Anerkennung heraus und betont das Empfangen als entscheidende, innovative Fähigkeit. Sie macht die Gegengabe zu einem zweiten »ersten Geschenk«. Wichtig sind die hier eingeführten Kategorien, mit denen die Ethik der Anerkennung die Grenzen der Moralität verlässt: »Festlichkeit« und »Frieden« als Ruhepunkte der zweifelnden Subjektivität. Die Gabe symbolisch vermittelter Anerkennung bewegt sich in einem anderen Register als Pflicht oder Arbeit und hat in ihrem Festcharakter an der Logik der »Überfülle« teil. Angesichts gegenwärtiger theologischer Debatten ist interessant, dass »Frieden« anders als für John Milbank keinen Endzustand markiert, in den wir durch Partizipation an der internen Bewegung der Trinität geraten; Friedenszustände gibt es nur als »Lichtung« in der fortwährenden Anstrengung, eine Anerkennung zu gewähren und zu empfangen, die kreativ und antizipatorisch zwischen dem Selbst des Gegenüber und seinen Taten unterscheidet.

⁵² Vgl. K. Blamey, »Paul Ricoeur's 'Durcharbeiten'«, in: A. Wiercinski (Hg.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, Toronto 2003, S. 575–584, S. 578: »This extension of mourning from grieving over a loved one to the pain of loss involving a more abstract object will allow Ricoeur to move from the analysis of individual memory and its work of mourning to the collective memory and its processes of distortion.«

⁵³ Zur Aufgabe gerechter Erinnerung vgl. den Band von O. Abel u.a. (Hg.), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricoeur*, Genf 2006.

⁵⁴ Vgl. Ricoeurs Bezug auf Axel Honneths Neuinterpretation des Kampfes um Anerkennung über Hobbes hinaus in P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt 2006, S. 206–218.

Hier ist der Ort, wo als Ernstfall der Kreativität die Perspektive der Versöhnung erscheint, die Ricœur als »eschatologische« bestimmt.⁵⁵ Wird diese so in ein Jenseits vertagt und diese Welt unversöhnt gelassen, wie Michael Böhnke und Stefan Orth angefragt haben?⁵⁶ Was aus philosophischer Sicht schon als weitgehende Öffnung für die Glaubensperspektive zu werten sein mag, erscheint vom theologischen Ausgangspunkt als Beschränkung. Zwar stellt der französische Philosoph heraus, dass Hannah Arendts Eingliederung von Vergebung analog zum Versprechen unter generische menschliche Fähigkeiten den Bezug zum Selbst der Täter auslässt, die auf eine auf sie zukommende Vergebung angewiesen sind. Er verbindet Levinas' Formel »Il y a le pardon« mit den Zusagen des Hohen Lieds und des Korintherbriefs, dass Liebe stärker ist als der Tod und dass sie »bleibt«.⁵⁷ Was aber unterscheidet einen solchen Bezug auf die in der Bibel ausgedrückte Hoffnung vom Ausgangspunkt des christlichen Glaubens?

Einen weiterführenden Hinweis gibt Veronika Hoffmann, die einerseits die Nähe zwischen »Überzeugung« und »Bezeugung« bei Ricœur hervorhebt, und andererseits auf die Lücke in der Bestimmung dessen, was bezeugt wird, hinweist: den Bezug auf das geschehene, konkrete *initium* von Gottes erlösendem Handeln in der Geschichte. »Die theologisch unverzichtbare Bewegung, die tatsächlich fehlt, ist ein Verweis nach ›hinten‹, ein Verweis, der aber mit dem

⁵⁵ Vgl. den Epilog »Schwierige Vergebung« von P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, S. 699–777, und den Vortrag, P. Ricœur, »The difficulty to forgive« in: M. Junker-Kenny und P. Kenny (Hg.), *Memory, Narrativity, Self, and the Challenge to Think God*, Münster 2004, S. 6–16. Zur Interpretation vgl. dort meinen Beitrag, »Memory and Forgiveness – Two Itineraries«, S. 19–41; sowie »Memory and Forgetting in Paul Ricœur's Theory of the Capable Self«, in: A. Nünning und A. Erll (Hg.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin 2008, S. 203–211; A. Breitling und S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin 2004, bes. die Aufsätze von M. Villaverde, S. Orth, L. Altieri und M. Böhnke; sowie J. Greisch, »Vom Glück des Erinnerns zur Schwierigkeit des Vergebens«, in: S. Orth und P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg 2004, S. 91–114.

⁵⁶ M. Böhnke, »Die Zukunft der Vergangenheit. Zwei kritische Rückfragen an Paul Ricœurs Theorie über das Vergessen und Verzeihen«, in: A. Breitling und S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit*, S. 243–248; S. Orth, »Zwischen Philosophie und Theologie. Das Verzeihen«, in: A. Breitling und S. Orth (Hg.), *Erinnerungsarbeit*, S. 223–236.

⁵⁷ P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, S. 710–716.

Begriff der ›historischen Referenz‹ in Abgrenzung zu ›reiner Fiktion‹ nicht wirklich genau gefasst ist. Denn die Frage nach Ursprung lässt sich in zweifacher Weise stellen: historisch im engsten Sinn in der Rückfrage nach dem historischen Jesus; sie stellt sich aber auch offenbarungstheologisch als Frage nach dem Ursprung der Zeugnisse von Jesus als dem Christus, nach einem Geschehen, das Gottes Anwesenheit in der Geschichte bedeutet. Diese Fragerichtung bleibt bei Ricoeur ausgeklammert, insofern er so gut wie nie hinter die Ebene der Mimesis II und III, d. h. die Ebene der Zeugnisse, zurückgeht und sich damit immer schon im Bereich der Interpretation befindet [...] die wesentliche Anfrage an Ricoeurs Philosophie lautet nicht, ob die Bibel seines Erachtens nicht mehr als ein fiktionaler Text sei, sondern ob es für das Kerygma einen mehr als arbiträren Anstoß gibt, ein *initium*, das nicht völlig hinter der Interpretation des Bibeltextes verschwindet. Gibt es einen Ort für konkrete Geschichte (die nicht historiographisch erfassbar sein muss)? Oder bleibt es letztlich bei einer allgemein-menschlichen Geschichtlichkeit (was wiederum nicht hieße, dass zum Beispiel die Historizität von Jesus bestritten würde, wohl aber, dass er als Person über eine exemplarische Realisation allgemein-menschlicher Möglichkeiten hinaus keine Rolle spielt)?«⁵⁸

Diese Anfrage scheint mir die entscheidende Spur zu weisen für die weitere Debatte um den Reichtum, den Ricoeurs Werk für die Theologie bietet. Sie hilft der Theologischen Ethik zu erkennen, wo ihre Differenz von philosophischen Ethikverständnissen zu suchen ist: weder unmittelbar in der Gegebenheit der Schöpfungsordnung, wie Schweiker es versucht, noch in der Re-Kreation aus einer pauschalen Gefallenheit und Tragik des menschlichen Lebens wie bei Wall.

Die Differenz liegt im Ursprung der christlichen Wahrheit als einer von Gott gegebenen. Diese Wahrheit ist die der Selbstoffenbarung Gottes in der Person Jesu.⁵⁹ Der Grund eschatologischer Hoffnung ist ihr Angefangenhaben in Gottes Bekenntnis zu Jesus. Der Philosophie ist es möglich, Exodus und Auferweckung als wirk-

⁵⁸ V. Hoffmann, *Vermittelte Offenbarung. Paul Ricoeurs Philosophie als Herausforderung der Theologie*, Ostfildern 2007, S. 168f.

⁵⁹ Vgl. H.-J. Höhn, »Rettende Aneignung? Die Vernunft und die Logik der Religion«, in: J. Manemann und B. Wacker (Hg.), *Politische Theologie – gegengelesen*, Münster 2008, S. 255–262, hier S. 259.

mächtige Traditionen zu begreifen und den Sinngewinn zu erkennen, der in einer solchen »Ökonomie der Gabe« mit ihrer »Festlichkeit« und »Überfülle« liegt. Die praktische Option, dass der Anfang schon gemacht ist, und zwar heterogen im von der Vernunft unableitbaren Faktum der Selbstoffenbarung Gottes, ist jedoch Sache des Glaubens. Seine Mitgift an die praktische Vernunft ist das Vertrauen, dass Versöhnung schon jetzt und nicht erst im Eschaton von Gott getragen ist.