

Paul Ricœur's Beitrag zur theologischen Ethik

Bausteine einer Rezeptionsgeschichte und systematische Überlegungen

Christof Mandry

Das Ziel der folgenden Ausführungen besteht darin, die Bedeutung von Ricœur's Philosophie für die theologische Ethik zu untersuchen, und zwar einerseits im Sinne des faktischen Einflusses durch die Rezeption im Denken und in den Werken von Moraltheologen und theologischen Ethikern, sowie andererseits in sachlicher Hinsicht. Was leistet Ricœur's Denken für die Entwicklung der theologischen Ethik, wo würde es noch weitere Beschäftigung lohnen? Meiner Wahrnehmung nach lassen sich zwei Wellen der Ricœur-Rezeption in der theologischen Ethik ausmachen, die unterschiedlich umfangreich sind.¹

I.

Zu ersten Phase der Ricœur-Rezeption in der theologischen Ethik

Die erste Welle der Ricœur-Rezeption fand in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre statt. Sie interessierte sich vor allem für Ricœur's Arbeiten zur »Symbolik des Bösen«, seinen Symbolbegriff und seinen

¹ Ich beschränke mich auf die deutschsprachige theologische Ethik, wohl wissend, dass es beispielsweise in Frankreich (zum Beispiel A. Thomasset, *Paul Ricœur, une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven 1996) und in den USA (vgl. etwa J. Wall [Hg.], *Paul Ricœur and contemporary moral thought*, New York 2002), aber auch in Italien, eine theologisch-ethische Ricœur-Rezeption mit anderem Verlauf und anderen Schwerpunkten gibt. Außerdem gehe ich nur auf die katholische theologische Ethik ein. Dabei bin ich mir bewusst, dass vor allem die nordamerikanische Reaktion auf Ricœur's Denken interkonfessionell anders verlief. Hier läge eine lohnende Aufgabe für eine vergleichende Studie. Vgl. auch den Beitrag von Maureen Junker-Kenny in diesem Band.

hermeneutischen Ansatz, den er seinerzeit in Auseinandersetzung mit dem damals in den Humanwissenschaften tonangebenden Strukturalismus entwickelte. Die Situation der theologischen Ethik dieses Zeitraums war durchaus selbst vom »Konflikt der Interpretationen« geprägt: Die Euphorie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ließ nach und der Streit über seine Auslegung hatte begonnen. Auseinandersetzungen mit dem Lehramt über ethische Fragen – etwa in Fragen der Sexualethik, der Medizinethik und der politischen Ethik – wirkten sich nachhaltig auf das Selbstverständnis vieler Moraltheologen aus. Neue, nicht-europäische Theologien – allen voran die lateinamerikanische Theologie der Befreiung – sorgten für produktive Unruhe. Theologisch-ethische Neuansätze bemühten sich, die eingefahrenen Gleise einer überkommenen Handbuch-Morallehre zu verlassen und insgesamt die Enge des naturrechtlich-neuthomistischen Normdenkens zu überwinden. In diesem theoretischen und atmosphärischen Zusammenhang ist auch die Entwicklung der »autonomen Moral im christlichen Kontext« zu sehen, der es sowohl um die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit des Sittlichen ging als auch um eine neue theologische Würdigung der menschlichen Freiheit als Ansatzpunkt ethischer Theorie.²

Für diese erste Rezeptionsphase gehe ich exemplarisch auf Dietmar Mieths Theorie einer »narrativen Ethik«³ und auf Franz Böckles einflussreiches Buch *Fundamental moral*⁴ ein. Beide wurden nahezu zeitgleich veröffentlicht (nämlich 1976 und 1977), beide sind um die Profilierung einer autonomen Moral im christlichen Kontext bemüht, und beide greifen explizit und konstruktiv Gedanken von Rocard auf. Allerdings, wie zu zeigen ist, stellt sein Denken für sie nicht die zentrale Referenz dar.

² Zur Charakterisierung der Zeit vgl. D. Mieth, »Eine Situationsanalyse aus theologischer Sicht«, in: A. Hertz (Hg.), *Moral*, Mainz 1972, S. 13–33; F. Furger, »Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie«, in: *Theologische Berichte* 4 (1974) S. 11–87, hier S. 11–24.

³ D. Mieth, *Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik*, Mainz 1976; zitiert nach der 2. Aufl., Mainz 1983.

⁴ F. Böckle, *Fundamental moral*, 6. Aufl., München 1994.

a) Dietmar Mieth: *Strukturethik als Modellethik*

In seiner 1976 veröffentlichten Studie zur Begründung einer narrativen Ethik mit dem Titel *Dichtung, Glaube und Moral* geht es Mieth einerseits um die methodisch reflektierte theologische und ethische Interpretation von literarischen Werken. Auf einer grundsätzlicheren Ebene besteht sein Anliegen darin, als Alternative zu einer dominanten, aber problematisch gewordenen naturrechtlichen Normethik eine Modellethik als Strukturethik zu etablieren.⁵ Diese Strukturethik soll sich zum einen dadurch auszeichnen, dass sie die Geschichtlichkeit des Sittlichen angemessener einbeziehen kann als eine Naturrechtsethik. Letztere denkt geschichtlichen Wandel im Verständnis des Sittlichen nach dem Substanz-Akzidenz-Schema, demzufolge an einem unveränderten und unveränderlichen Wesenskern bloß akzidentelle Veränderungen vorgehen. Strukturethik hingegen denkt in Relationen. Zum anderen richtet sie die Aufmerksamkeit auf das Kreative sittlicher Lösungen: Das Modell macht nicht die Lösung zur Regel, sondern hebt auf das Schöpferische der Lösungsfindung ab. Modellethik will also Ideen für das Finden neuer moralischer Möglichkeiten an die Hand geben. Mieth bezeichnet dies als »strukturalisieren«. Damit ist gemeint, dass ethische Systeme auf ihren sittlichen Ursprungsimpuls hin betrachtet und darauf hin überprüft werden, ob der gegenwärtige Zustand als »Verfall« zu sehen ist.⁶ Der springende Punkt ist dabei nicht, dass in einem nachahmenden Sinne zum »Ursprung« zurückzukehren ist. Vielmehr wird der ursprüngliche Impuls im Modus des »Modells« interpretiert, dessen kreative Leistung aufgenommen wird.

Das Modell bedeutet aber nicht, dass sich theologische Ethik auf eine formale Anleitung zum Finden innovativer sittlicher Lösungen beschränkt. Ganz im Gegenteil steht ihr das Modell als »dichtes« und

⁵ Vgl. W. Nethöfel, *Moraltheologie nach dem Konzil. Personen, Programme, Positionen*, Göttingen 1987, S. 190–209.

⁶ »Das Ethos der Interpretation ist ein mäeutisches Ethos: die Dinge zu sich selbst kommen lassen, die Menschen sich selbst finden lassen, die Gesellschaftssysteme sich strukturalisieren lassen usw. Der ›Ethiker‹ unterstellt sich dabei diesem strukturellen Selbsterwirkungsprozess. Darüber hinaus ist die Strukturethik eine Ethik der Kritik und der Analyse. [...] Daher muss der Punkt gesucht werden, aus dem das System entsteht und dessen Verfall es ist. Sollte etwa das System einer katholischen Moraltheologie »strukturalisiert« werden, dann müsste es kritisch auf seinen schöpferischen Ursprung reduziert und von diesem aus unter die Lupe genommen werden.« D. Mieth, *Dichtung, Glaube und Moral*, S. 58f.

unausschöpfliches – weil nicht auf eine Regel zu reduzierendes – Bild vor Augen, nämlich in der Gestalt Jesu Christi. Mieth verweist auf die Gleichnisse des biblischen Jesus, deren sowohl kritische wie innovative Stoßrichtung sich der Vereindeutigung durch ein normatives System entziehen, und zwar aus mehreren Gründen: Die sittliche Intention der jesuanischen Botschaft geht auf die konkrete Veränderung (nicht auf eine allgemeine Ordnungsgestalt), sie zielt auf die Konversion der sittlichen Haltung und auf Betroffenheit (nicht auf eine kognitive Belehrung) und sie stellt die einengenden und festlegenden Rahmenbedingungen des Handelns in Frage. Damit wendet sie sich sowohl den Selbstverständlichkeiten auf der individuellen Ebene des sittlichen Bewusstseins als auch sozial vorhandenen Einstellungen und Erwartungen kritisch zu. Dieser komplexen Gestalt der biblischen Ethik versuchen die narrative Form und das sowohl anschauliche wie interpretationsbedürftige Modell der Strukturethik zu entsprechen.

Mieths Überlegungen greifen auf Ricœurs Philosophie an zwei Stellen zurück. Zunächst geht es ihm darum, das skizzierte genetische »Strukturdenken« von einem ahistorischen Strukturalismus zu unterscheiden.⁷ Dafür ist Ricœur ein geeigneter Gewährsmann, klagt dieser doch gegenüber dem »Strukturalismus der ersten Phase«, den er von der Priorisierung der *langue* und ihrer internen Verknüpfungen geprägt sieht, unter Hinweis unter anderem auf die genetische Linguistik Noam Chomskys eine stärkere Beachtung des Übergangs zwischen der Ordnung des sprachlichen Systems (*langue*) und der Ordnung der Rede (*parole*) ein.⁸ Für eine Philosophie der Sprache ist es nicht ausreichend, die Möglichkeitsbedingungen der Semiolologie zu erforschen, und die Möglichkeitsbedingungen des sprachlichen Verweisens auf die Dinge im Akt der Rede auszublenden. Das sprachliche Zeichensystem und der Akt der Rede, so Ricœurs Argument, stehen in einem Wechselverhältnis, das von den ständigen Versuchen in Gang gehalten wird, im Redeakt das Denkbare und das Sagbare der Erfahrung zum Ausdruck zu bringen. Mieth macht sich Ricœurs Formulierung zu eigen, mit der dieser die richtungweisende Bedeutung der genetischen Weiterentwicklung strukturalistischen Denkens zu-

⁷ Vgl. ebd., S. 54.

⁸ Vgl. P. Ricœur, »Die Struktur, das Wort und das Ereignis«, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, S. 101–122, hier S. 114–116.

sammenfasst: »Man ist hier dabei, zwischen Struktur und Ereignis, zwischen Regel und Neuerung, zwischen Zwang und Wahl eine neue Beziehung herzustellen – auf der Grundlage von dynamischen Vorstellungen, welche die Begriffe des *strukturierten Inventars* durch solche der *strukturierenden Operation* ersetzen wollen.«⁹

Der zweite Punkt, an dem Mieth Ricœur's Denken explizit aufgreift, betrifft den Umgang mit der »Tradition«, genauer: die Rechtfertigung des Rückgriffs auf ein literarisches Kunstwerk des Mittelalters (den Tristan-Roman Gottfrieds von Straßburg), um die Konzeption einer theologischen Modellethik zu entfalten. Es geht Mieth dabei um eine »strukturale Entsprechung« zwischen Ethik und Literatur, die der Eigengesetzlichkeit beider gerecht wird, indem sie nicht das literarische Kunstwerk als ethisches Modell interpretiert, sondern das Modell aus den *Problemen* gewinnt, die erst die ethische *Interpretation* des Kunstwerks hervorbringt. Der Bezug auf den mittelalterlichen Text erfolgt also nicht mit einem historischen Erkenntnisinteresse, sondern mit der Absicht, dessen Auslegung in die Gegenwart hineinzustellen. »Der Fortschritt der Theologie«, so Mieth, »beruht auf ihrem geschichtlichen Rückgriff, in dem freilich nicht einfach ›deposita‹ der Vergangenheit bewahrt werden, sondern in dem verschüttete Antriebskräfte aus den Höhen theologischen Denkens wieder zur dynamischen Wirkung befreit werden.«¹⁰ Er verbindet dies mit Ricœur's Überlegungen zum theologischen Ursprung der Hermeneutik, deren Nachvollzug der »geistigen Arbeit«, die sie in den Traditionen findet, sich nicht in der Rekonstruktion erschöpft, sondern kerygmatisch gegenwarts- und zukunftsbezogene Kräfte freizusetzen intendiert. In dieser Zuordnung von Synchronie und Diachronie erkennt Ricœur die Überlegenheit des hermeneutischen Zugangs gegenüber der strukturalistischen Bevorzugung der Synchronie. Der ursprüngliche »Sinnüberschuss« motiviert die Tradition *und* ihre Interpretation, die als *Interpretationsgeschichte* selbst Bestandteil der Tradition wird und insofern immer neue Vergegenwärtigungen hervorbringt.¹¹ Symbole und Mythen sind durchaus, konzidiert Ricœur, der strukturalen Analyse zugänglich. Diese

⁹ Ebd. Hervorhebung im Original; vgl. D. Mieth, *Dichtung, Glaube und Moral*, S. 54.

¹⁰ Ebd., S. 118.

¹¹ P. Ricœur, »Struktur und Hermeneutik«, in: *Hermeneutik und Strukturalismus*, S. 37–79, hier S. 60f.

vermag jedoch die innovative interpretatorische Dynamik nicht zu verstehen, die von diesen ausgeht, da sie den Sinnüberschuss, der auf dem semantischen Reichtum der Symbole und Mythen beruht, nicht angemessen zu erfassen vermag. Ricoeur folgert daraus, dass »eine Tradition, die zukunftsträchtig ist und sich in verschiedene Strukturen eingliedern lässt, mehr von der Überdeterminierung der Inhalte als von der Remanenz der Strukturen getragen und genährt wird«.¹²

b) *Franz Böckle: Anthropologie des fehlbaren Menschen in der Fundamentalmoral*

Böckles grundlegendes Werk versucht eine Erneuerung der Moraltheologie als Wissenschaft im Dialog mit Philosophie und Humanwissenschaften. Anders als Mieth versteht er theologische Ethik in erster Linie und überwiegend als Normwissenschaft. Die Frage nach der nachvollziehbaren und allgemein vermittelbaren Begründung moralischer Normen stellt für ihn die zentrale Aufgabe der theologischen Ethik dar. Die Fundamentalmoral setzt jedoch noch tiefer an. Sie fragt nach dem schlechthin letzten Grund der sittlichen Beanspruchung des Menschen. Böckles epochale Leistung besteht darin, dass er diese Frage als Frage nach »dem Grund und den Grenzen sittlicher Autonomie des Menschen« rekonstruiert und sich damit programmatisch die Verbindung der moraltheologischen Grundlegung mit dem neuzeitlichen Autonomiedenken zur Aufgabe macht.¹³ Es geht ihm darum, die sittliche Beanspruchung des Menschen durch Gott im Horizont neuzeitlichen Freiheitsdenkens zu situieren – sein einflussreiches Werk gründet die »autonome Moral im christlichen Kontext« in der menschlicher Freiheit, die selbst ihren Grund in Gott findet. Dafür prägt Böckle den Ausdruck der »theonomen Autonomie«.

Im Rahmen der Entfaltung der *conditio humana*, wie sie sich als sittliche Wirklichkeit erfahrbar macht, geht Böckle auch auf Ricoeurs Symbolbegriff ein. Der Kontext besteht in der theologisch-ethischen Aufarbeitung anthropologischer und moral-phänomenologischer Aspekte des Phänomens der Schuld. Denn nachdem Böckle die sittliche Autonomie auf Gott als ihren letzten Garanten zurückgeführt

¹² Ebd., S. 64.

¹³ F. Böckle, *Fundamentalmoral*, S. 19.

hat, muss er sich dem Phänomen des sittlichen Versagens stellen. Er interpretiert es als eine der Autonomie inhärente Gefahr: die »verabsolutierte« Autonomie führt zum »Widerspruch« gegen Gott, also zur Sünde. Die Rezeption Ricœur'schen Denken dient dazu, einen entscheidenden Übergang zu bearbeiten, nämlich von den verschiedenen Gestalten des Widerspruchs unter dem Phänomen der Schuld zur theologischen Deutung unter dem Begriff der Sünde. Hinführend zeigt Böckle anhand literarischer Thematisierung von Schuld, dass moderne Schulderfahrung weniger in Gestalt von Einzelübertretungen moralischer Gebote reflektiert wird, sondern sich am Rätsel menschlicher Freiheit und Freiheitsverstrickung abarbeitet. Der Blick auf die Reflexionsgestalten der Schulderfahrung führt ihn zur Frage nach dem Verhältnis von Symbolen und Mythen, in denen diese Erfahrungen artikuliert und bekannt werden, auf der einen, und ethischen Begriffen auf der anderen Seite.

An dieser Stelle geht er auf Ricœur's Arbeiten zur »Symbolik des Bösen« ein. Ricœur untersucht Mythen und Symbole der Schuld, um einen Umschlagpunkt zu verstehen, der sich dem unmittelbaren begrifflichen Erfassen entzieht: Das Rätsel des Übergangs von der Fehlbarkeit des Menschen zur bösen Tat soll eine Untersuchung der sprachlichen Bilder erhellen, die genau dies bekennen.¹⁴ In der diachronischen Abfolge dieser Symbole wird deutlich, dass sich die symbolischen Ausdrucksformen, derer sich das Bekenntnis bedient, mit dem religiösen Erfahrungshorizont verändern. Es findet, kurz gesagt, eine Verinnerlichung der Schulderfahrung statt. Ricœur bringt diese Entwicklung mit dem Ausdruck »von der Exteriorität zur Interiorität« auf einen Nenner. Die quasi-physikalischen Bilder des Makels oder des Schmutzes werden von anderen Bildern abgelöst, die sich immer mehr auf eine »Innenseite« beziehen und damit ein zunehmend verinnerlichtes und subjektiviertes religiöses Verhältnis zu Gott widerspiegeln. Das Gewissen erscheint als ein internes Forum, in dem Verfehlten als Sünde gegenüber Gott erfahren wird, gleichzeitig erscheint die Sünde als überpersonale, zwingende Macht; unter dem Titel ethischer Schuld löst sich die Erfahrung sittlichen Verfehlens stärker von kollektiven und überpersonalen Bezügen. Diese Entwicklung der symbolischen Artikulationsgestalten ist jedoch nicht als

¹⁴ Vgl. ebd., S. 108–113 mit Bezug auf P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*, Freiburg 1971, und P. Ricœur, »Schuld, Ethik und Religion« in: *Concilium* 6 (1970) S. 384–393.

ein-sinnige Ablösungsfolge zu verstehen. Ricoeur arbeitet heraus, dass das jeweils jüngere Symbol das vorhergehende zerstört, weil es dessen Erfahrungshorizont auflöst. Insofern sind die Symbole »billerstürmerisch«. Allerdings werden Sinngehalte der abgelösten Symbole in den späteren, verinnerlichten bewahrt (»aufgehoben«). So kann die religiöse Sündensprache die ältere Semantik des Makels und von Reinheit und Unreinheit aufnehmen, und selbst das interiorisierte moralische Gewissen wird in seiner Ohnmacht als »gefangen« und »geknechtet« erlebt und ruft damit den überindividuellen Verstrickungsaspekt der »Sündenmacht« in Erinnerung.¹⁵

Für Böckles Argumentation in der *Fundamentalmoral* sind diese Überlegungen insofern von Bedeutung, als sie ihm in zweifacher Hinsicht erlauben, die Geschichtlichkeit des Sittlichen zu denken. Zum einen kann er mit Ricoeur die Sündenbegriffe in Bibel und kirchlicher Tradition in einen geschichtlichen Zusammenhang setzen, der der Bewegung »vom Mythos zum Logos« folgt. Zum anderen eröffnet ihm Ricoeurs Argument von der Verknüpfung von Erfahrungshorizont und symbolischer Artikulation einen Raum für weitere begriffliche Entwicklung, d. h. legitimiert seinen eigenen Ansatz, der dem modernen Freiheitsbewusstsein angemessen zu sein und zugleich die Aspekte der Tradition »aufhebend« zu bewahren beansprucht. Dies ist Böckles fundamentalethische Zielsetzung insgesamt und Anlass für seine Rezeption des modernen Autonomiedenkens, und in diese Konzeption versucht er auch die Begriffe Schuld und Sünde einzupassen. Es kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden, wie Böckle dies im Anschluss an Karl Rahners »übernatürliches Existential« unternimmt. Er versteht die menschliche Freiheit als eine ursprüngliche Anlage der Offenheit auf Freiheit und auf Gottesbeziehung hin, die in einer den Einzelhandlungen vorausliegenden »Grundoption« ergriffen wird, und zwar als »*unser* Antwort auf *gegebene* Freiheit«. Das Böse zeugt dann von einer Verkehrung dieser Grundoption, die einerseits den Einzelsünden vorausliegt, zugleich aber eine Konsequenz aus diesen ist und wiederum sündige Handlungen ausprägt.¹⁶

¹⁵ Vgl. ebd., S. 385–387.

¹⁶ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, S. 142–145, Zitat auf S. 145.

c) *Die erste Phase der Ricœur-Rezeption im Rückblick*

Die erste Welle der Ricœur-Rezeption in der theologischen Ethik, für die hier Mieth und Böckle herausgegriffen wurden, war dem Umfang nach eher bescheiden. Dennoch darf sie nicht unterschätzt werden. Ricœur's Denken stellt für beide Theologen eine philosophische Unterstützung des Anliegens bereit, die Geschichtlichkeit des Sittlichen zu denken. Während Böckle es vor allem darum zu tun ist, moralische Normen theologisch zu gründen und zugleich ihre Geschichtlichkeit zu denken, ergänzt und dynamisiert Mieth die reine Normethik durch seine Strukturethik. Der springende Punkt der Geschichtlichkeit des Sittlichen liegt für ihn in der Dynamik, aus der heraus der ethische Sinn einer Norm oder eines ethischen Modells konstituiert wird. Ricœur's Denken musste für beide attraktiv erscheinen, weil es ethisch grundiert ist, sich (im Falle Böckles) mit biblischen und christlichen Vorstellungen und ihrer geschichtlichen Entwicklung beschäftigt, und weil es (in Mieths Fall) den strukturalistischen Totalitätsanspruch überwindet und sprachinterne Bezüge mit Weltbezügen wieder zu verbinden erlaubt. Für beide spielte sicherlich im Hintergrund außerdem eine Rolle, dass Ricœur's Philosophie ein Modell bereitstellte, wie humanwissenschaftliche Erkenntnisse theologisch-ethisch rezipiert werden konnten.

Gleichwohl muss festgehalten werden, dass von Ricœur weder für Mieths Strukturethik¹⁷ noch für Böckles fundamentalethischen Ansatz¹⁸ die entscheidenden Anregungen ausgehen, oder er ein zentraler Gesprächspartner ist. Beide setzen Überlegungen von Ricœur

¹⁷ Die wichtigste philosophische Referenz für Mieth stellt Heinrich Rombach dar. Über Günther Schiwy läuft die Vermittlung des französischen Strukturalismus. Schiwy weist auch auf dessen ethische Potentiale hin; vgl. z. B. G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie*. Mit einem Anhang mit Texten von de Saussure, Lévi-Strauss, Barthes, Goldmann, Sebag, Lacan, Althusser, Foucault, Sartre, Ricœur, Hugo Friedrich, Reimbek 1969; »Sittliche Normierungen im Strukturalismus«, in: A. Hertz (Hg.), *Moral*, S. 152–167.

¹⁸ Böckle ist vor allem inspiriert von transzental-theologischem Denken und einer erneuerten, nicht-thomistischen Thomas-Lektüre, insbesondere des Lex-Traktates der *Summa theologiae*. Vgl. dazu die für Böckle wichtige Arbeit von K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines »autonomen« Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978. Der Nachweis der Vereinbarkeit des Autonomiedenkens mit Thomas' Moraltheologie ist Böckles zentrales Argument für die theologische Legitimation, die Autonomie als Fundament der Sittlichkeit anzusehen.

ein, um ihre Anliegen zu unterstützen und ihre Argumentation zu verbreitern, treten aber nicht eigentlich in eine Auseinandersetzung mit Ricœurs Philosophie ein. Die weitere Rezeption von Ricœurs Denken in der theologischen Ethik blieb zunächst punktuell und eher marginal. Die Ursachen, die dafür anzunehmen sind, liegen sowohl auf Ricœurs Seite als auch auf der theologischen Ethik. Zum einen wandte sich Ricœurs philosophisches Interesse zunächst nicht explizit ethischen Fragen zu. Von kleineren Veröffentlichungen abgesehen, bearbeitete er vor allem grundsätzliche sprach-, text- und subjektphilosophische Fragestellungen und entwickelte seine eigenständige phänomenologisch-hermeneutische Philosophie. Zum anderen setzte sich die deutschsprachige theologische Ethik im selben Zeitraum weithin mit der Begründung moralischer Normen auseinander und rezipierte in diesem Zusammenhang Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns und die Diskursethik von Karl-Otto Apel und Habermas. Auch anwendungsorientierte Fragen, vor allem in der Medizin-, der Bio- und der Medienethik, standen und stehen im Brennpunkt der ethischen Aufmerksamkeit. Weitere stark rezipierte Philosophen sind John Rawls und seine Gerechtigkeitstheorie sowie die Teilnehmer der daran anschließenden Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte. So gesehen haben Ricœur und die theologische Ethik seit den späten siebziger Jahren bis in die neunziger Jahre unterschiedliche Wege eingeschlagen, die sich nur wenig berührt haben.

Zweifellos ist Ricœurs Philosophie auch in dieser Epoche von großer Relevanz für die Theologie; auch hat sein Interesse an biblischen und religiösen beziehungsweise religionsphilosophischen Themen und Traditionen nie nachgelassen – wenn er sie auch zeitweise eher »nebenbei« veröffentlicht hat.¹⁹ Die intensive theologi-

¹⁹ Es muss präzisiert werden, dass Ricœur sich zwar stets für die religiöse Sprache und ihre Poetik interessiert hat, aber kaum für die Theologie und ihre Begrifflichkeit, vgl. dazu C. Mandry, »The relationship between philosophy and theology in the recent work of Paul Ricœur«, in: M. Junker-Kenny und P. Kenny (Hg.), *Memory, narrativity, self and the challenge to think God. The reception within theology of the recent work of Paul Ricœur*, Münster 2004, S. 63–77. Bekanntlich war Ricœur lange Zeit sehr darum bemüht, den »agnostischen« Abstand seiner Philosophie zum christlichen Glauben zu betonen; so zuletzt noch P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 35–38. Vgl. zu diesem Problem der Ricœur-Interpretation auch D. Müller, »Paul Ricœur (1913–2005). Un philosophe aux prises avec la théologie«, in: *Revue théologique de Louvain* 37 (2006) S. 161–178.

sche Beschäftigung mit moderner Hermeneutik, für die etwa David Tracy oder Edward Schillebeeckx zu nennen sind, ist auch in Rezeption von und in Auseinandersetzung mit Ricœur vor sich gegangen, hat aber die theologische Ethik zunächst nicht ähnlich intensiv erfasst. Selbst der an der Gregoriana lehrende deutsche Moraltheologe Klaus Demmer, der als einer der einflussreichsten Vertreter einer hermeneutisch ausgerichteten Moraltheologie gelten muss, und der die Wirkungsgeschichte des Glaubens auf die sittliche Vernunft ins Zentrum seines Denkens stellt, rezipiert Ricœur nicht.²⁰

II.

Ein thematischer Blick auf die weitere Ricœur-Rezeption

Es dauert bis in die späten achtziger und neunziger Jahre, ehe eine weitere Phase der Ricœur-Rezeption in der theologischen Ethik einsetzt. Sie wird dadurch begünstigt, dass Ricœur nun in *Zeit und Erzählung*²¹ und *Das Selbst als ein Anderer* philosophische Themen bearbeitet, die auch in der theologischen Ethik Interesse finden: Er legt eine elaborierte Theorie des Narrativen vor, die auch die Rezeption der Erzählung und die Veränderung des Lesers durch die Lektüre bedenkt, er trägt mit seiner Theorie der narrativen Identität zu einer aktuellen Diskussion über personale Identität bei, an der sich auch die theologische Ethik beteiligt, und er formuliert erstmals seine »Ethik« zusammenhängend aus und greift damit zugleich in die Debatte über das Gute und das Richtige ein. Alle genannten Themen stehen zudem im Kontext einer komplexen Philosophie des geschichtlichen Selbst und seiner Selbst-Vergewisserung, einer Philosophie die grundiert ist vom Thema der Freiheit, ihren Bedingungen und ihrer Verletzung.

²⁰ Demmer steht vielmehr in der Tradition einer Transzentalphilosophie und -theologie, die im 20. Jahrhundert von neuscholastischem Denken ausgegangen ist; vgl. K. Demmer, *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral*, München 1971, sowie die Selbstcharakterisierung in K. Demmer, *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral*, Düsseldorf 1980, S. 12.

²¹ P. Ricœur, *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., München 1988–1991.

lichkeit.²² Diese Fragestellungen beschäftigen auch die theologische Ethik und stoßen damit auf erhöhte Rezeptionsbereitschaft. Mit dem Interesse am Narrativen knüpft diese Rezeption außerdem an Motive an, die bereits für die erste Aufnahme Ricœurschen Denkens bedeutsam waren.

Als begünstigender Faktor kommt hinzu, dass Ricœurs zuvor eher verstreut publizierte religionsphilosophische Studien nun zunehmend in Sammelbänden zugänglich gemacht werden und damit in ihrem Zusammenhang viel deutlicher wahrgenommen werden können.²³

Der Beitrag von Ricœurs Philosophie ist für die theologische Ethik mit Blick auf fünf Themenkreise wichtig.²⁴

a) *Ethische Identität*

Im Zusammenhang mit einer post-cartesianischen Subjektphilosophie des *cogito brisé*, die Ricœurs Denkweg insgesamt prägt, entwickelt Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* einen Begriff des ethischen Subjekts oder der ethischen Identität. Die Frage »Wer bin ich?« kann das Selbst nicht beantworten, ohne sich seine Akte des Sprechens, des Handelns und des Verantwortens reflexiv wiederanzueig-

²² Vgl. C. Mandry, *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*, Mainz 2002, S. 176f., 218f.; M. Junker-Kenny, »Capabilities, convictions, and public theology«, in: M. Junker-Kenny und P. Kenny (Hg.), *Memory, narrativity, self and the challenge to think God*, S. 153–201, hier S. 154–157; S. Orth, »Von der Anthropologie der Fehlbarkeit zur Hermeneutik des Selbst. Stationen auf dem Denkweg von Paul Ricœur«, in: S. Orth und P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœur Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg 2004, S. 15–36.

²³ Vgl. etwa die Sammelbände P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994; *Figuring the sacred. Religion, narrative, and imagination*, Minneapolis 1995. Das schmale, aber wichtige Bändchen *Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen 1990, hat wegen der zweisprachigen Veröffentlichung vermutlich die deutsche Rezeption positiv beeinflusst.

²⁴ Ich greife im Folgenden auf Überlegungen zurück, die ich in C. Mandry, *Ethische Identität und christlicher Glaube*, S. 141–279, ausführlich entfaltet habe. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann es natürlich nur darum gehen, einen knappen und in der Akzentsetzung notwendigerweise subjektiven Einblick zu geben. Eine gründliche Auseinandersetzung mit Ricœurs komplexem Werk und der Vielzahl der darin enthaltenen ethischen Überlegungen und theologischen Anknüpfungspunkte würde den hier zur Verfügung stehenden Raum bei weitem sprengen.

nen²⁵ – es hat wesentlich eine geschichtlich vermittelte Identität. Diese damit auch grundlegend praktisch verfasste Identität des Selbst hat nach Ricœur ihren »Schlussstein« in der ethischen Identität: Das Selbst bezeugt, wer es ist, indem es nach einem »guten Leben mit und für den anderen in gerechten Institutionen« strebt, *und* darin, dass es sich als moralisch verantwortlich ansprechen lässt. Ricœur's Überlegungen finden ihr Gegenstück in einer Theorie der Praxis, die ebenfalls in *Das Selbst als ein Anderer* enthalten ist. Ricœur zeigt die unausweichlich ethische Qualität von Praxis, die mit ihrer intersubjektiven und sozialen Natur zusammenhängt. Betrachtet man nämlich nicht isolierte Einzelakte, sondern deren Zusammenhänge in größeren, gestaffelten Praktiken, dann wird sowohl deutlich, dass ihnen sozial-kulturell vermittelte Gütestandards innenwohnen, als auch dass sie in die Lebenspläne und Lebensprojekte von Menschen integriert sind und von daher unter deren Zielsetzung stehen, ein insgesamt »gutes Leben« zu führen, das sich gerade in diesen Praktiken und ihren intersubjektiven Verstrebungen realisiert.

Diese Gedanken sind für die theologische Ethik insofern von großer Bedeutung, als damit die Fixierung auf die sittliche Qualität von Einzelhandlungen überwunden werden kann, insofern die ethische Qualität der Lebensführung und die ethische Bedeutung von Identität genauer erfasst werden können, und schließlich auch insofern, als deren zeitliche Dimension neu in den Blick rückt. Darüber hinaus macht Ricœur einsichtig, dass das Streben nach dem guten Leben etwas Subjektiv-Persönliches ist, das mit der individuellen Identität zutiefst verbunden, aber seiner Anlage nach gerade nicht ich-fixiert ist, sondern sich in gelingenden Beziehungen zu anderen realisiert und den Wunsch nach dem Guten des anderen einschließt. Das Streben nach dem guten Leben beschränkt sich schließlich nicht einmal auf interpersonale Beziehungen, sondern hat auch eine soziale und politische Dimension. Mögen die Vorstellungen des »Guten« in diesem Bereich auch vage und in der Moderne normativ überformt sein, so legt Ricœur doch einen Gerechtigkeitssinn frei, der ein fundamentaler Sinn für Gleichheit ist und im Phänomen der Sozialität selbst wurzelt, welches er mit Hannah Arendt auf ein Zusammenhandeln-wollen als Basis des »Politischen« zurückführt.²⁶

²⁵ Diese Überlegungen hatte Ricœur in einer Reihe von wichtigen Studien vorbereitet, die im Band *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, zusammengestellt wurden.

²⁶ Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 236–241.

Ricœur bleibt bei der Entfaltung des ethischen Strebens nicht stehen, sondern setzt ihm unter der Bezeichnung »Moral« die Dimension der sollensethischen Begrenzung entgegen. Aufgrund der Verletzbarkeit menschlicher Identität und menschlicher Existenz und aufgrund der tatsächlichen Verletzungen treten dem Streben moralische Normen in Form eines unbedingten Einspruchs »Du sollst nicht!« entgegen. Was zunächst wie ein radikaler Bruch zwischen Wollen und Sollen erscheint, wird von Ricœur auf einer zweiten Ebene in vorsichtiger Weise auch als eine Beziehung der Kontinuität gedeutet. Denn worauf zielt der sollensethische Einspruch, wenn nicht darauf, verzerrte und verletzte Gleichheit zwischen Menschen zu beklagen und zu berichtigen? Die Beschränkung von Freiheit soll Freiheit sichern. Bei näherem Hinsehen lässt sich bei Ricœur eine Ethik des Könnens freilegen, die in mehrfacher Weise um die Handlungsfähigkeit des Menschen kreist.

Ricœurs Begriff des ethischen Subjekts wird damit sehr komplex: *Wer* ist es eigentlich, der nach einem guten Leben strebt, der zu moralisch verantwortlichem Handeln aufgerufen ist, und der das Risiko moralisch verantwortlicher Entscheidungen in diffizilen Situationen zu fällen und zu ertragen auf sich nimmt? Aus welchen Resourcen heraus kann das Selbst es auf sich nehmen, ein Lebensprojekt zu entwerfen und zu verfolgen? Welche Haltung zu sich selbst ist Voraussetzung, um moralische Verpflichtung verspüren und ihr entsprechend zu können? Welche praktische Zuversicht muss gegeben sein, um in moralisch unklaren, ja tragischen Situationen eine dennoch verantwortliche Entscheidung zu riskieren? Ricœur entfaltet eine ebenso breite wie tiefe Sicht auf das ethische Selbst, weil er der Problematik der zeitlichen Ausdehnung des Lebens und damit des Aufrechterhaltens der Identität unter wandelnden Umständen nicht ausweicht, sondern sie in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt. Damit können auch die reflexiven Bezugswisen des Subjekts auf sich selbst berücksichtigt werden, wie es sich als ethisch Strebendes und moralisch Verantwortliches erfährt und – vermittelt über den Anderen – zu schätzen und zu achten befähigt wird.

Ricœur hat die vielfältige Verschränkung zwischen individuellem und sozialem Leben theoretisch aufgezeigt und damit einen konzeptionellen Rahmen bereitgestellt, innerhalb dessen darzustellen wäre, in welchen historischen und kulturellen Formen Selbstschätzung tatsächlich praktisch ausgeprägt wird. Der Zusammenhang mit Praktiken und Lebensstilen, Lebensformen und -idealen muss kon-

kret ausgefüllt werden, damit über die Formalität des Zusammenhangs hinaus der Wert der kulturellen Einstellungen plastisch werden kann, durch die er je verwirklicht wird. Die theologische Ethik nimmt sich dieser Aufgabe an, wenn sie auf Modelle des individuellen wie sozialen Lebensgelingens hinweist. Dazu muss sie reflektiert und selbstkritisch die christliche Tradition aufarbeiten und vor diesem Hintergrund Alternativen zu gegenwärtigen Lebensformen profilieren.

b) Narrative und ethische Identität

Es lohnt sich, noch weiter auf Ricœur's Überlegungen zur Identität einzugehen, denn gerade seine Überlegungen zur narrativen Identität sind einerseits fruchtbar für theologische Ethik, stehen andererseits jedoch in der Gefahr, zu schnell und zu undialektisch für eine »narrative Theologie« vereinnahmt zu werden. Es wird leicht übersehen, dass Ricœur's Konzeption der narrativen Identität im Laufe seines Werkes einer nicht unbeträchtlichen Entwicklung unterliegt, und er sie schließlich kritisch an die ethische Identität koppelt. Festzuhalten ist, dass es ihm mit der Unterscheidung zwischen zwei Modi der Identität – *idem* und *ipse* – um zwei verschiedene Modi der zeitlichen Beständigkeit geht. Steht für *idem*-Identität modellhaft der Charakter einer Person, an dessen Gleichbleiben (»Selbigkeit«) sich ein Wiedererkennen über zeitliche Abstände hinweg festmacht, so steht das Modell des gehaltenen Versprechens für die »Selbst-Ständigkeit« der *ipse*-Identität: Dass ich verlässlich zum gegebenen Wort stehe, also in Zukunft affirmiere, was ich in Vergangenheit zugesagt habe, kann ich nur praktisch *bezeugen*. Damit legt Ricœur jenen Aspekt von Identität frei, der nicht auf ein *Was* reduzierbar, sondern nur als *Wer* zu beantworten ist. Das Versprechen, das jeder von uns ist, insofern er anderen gegenüber zusagt, auch in Zukunft er selbst zu sein, auf den der andere sich verlassen kann, hat einen anderen epistemischen Status als die Wiedererkennbarkeit an Merkmalen der Selbigkeit. Zugleich wird der fundamental ethische Charakter der *Selbstheit* (»Ipseität«) deutlich, denn sie impliziert einen anderen, der *Selbst-Ständigkeit* erwartet und dem sie versprochen wird. Ja, Ricœur geht so weit zu sagen, ich könne diese *Selbst-Ständigkeit* mir nur zutrauen, weil sie mir vom Anderen zugemutet wird.

Im Licht dieser Überlegungen wird ersichtlich, dass narrative Identität notwendig auf ethische Identität bezogen sein muss. Unter

narrativer Identität versteht Ricoeur die Konstruktion eines Lebenszusammenhangs, der mit den Mitteln der Erzählung nach dem Modell der literarischen Figur von uns vorgenommen wird, um unserer Biographie eine nachvollziehbare Gestalt zu geben. Die Erzählung bringt die heterogenen sozialen Rollen, Lebenszusammenhänge, Lebensabschnitte, Lebensentwürfe, Handlungen und Widerfahrnisse in eine biographische Ordnung, mit der eine Person von sich aussagt, wie sie wurde, wer sie ist und als wer sie sich für die Zukunft verstehen will. Die narrative Identität blickt also sowohl zurück als auch voraus, und sie ist bereits deshalb ethisch keinesfalls neutral, weil sie gerade auch die Identifikationen mit Lebensprojekten, mit Überzeugungen, Werten und Umwertungen erzählt. Identität kann nur narrativ artikuliert und expliziert werden.

Aber, und mit dieser Frage geht Ricoeur in *Das Selbst als ein Anderer über Zeit und Erzählung* hinaus, gibt es nicht viele mögliche Erzählungen meines Lebens und kann ich nicht viele narrative Identitäten entwerfen? Aus dem leichten, aber auch betrügerischen Spiel der Identitäten führt nur die Bezeugung heraus, nämlich die tätige Antwort auf die Frage »Wo bist du?«, die nur in einem »Hier bin ich!« bestehen kann, also in einem Engagement, das die Bezeugung der Selbst-Ständigkeit vollzieht. Das Problem der narrativen Identität – das Flüchten in die unendlich mögliche Varianz des Erzählers – wird nicht erzählerisch gelöst, sondern ihm kann nur praktisch begegnet werden. Dabei darf nicht unterschlagen werden, dass die Bezeugung riskant ist: sie kann auch ausbleiben. Der Verrat ist immer möglich.²⁷ So mündet auch die narrative Identität in die ethische Frage, aus welchen Ressourcen des Zutrauens und des Vertrauens die Treue (zum anderen, zu mir selbst), die die Bezeugung wesentlich ist, eigentlich ihre Motivation, ihre Kraft, auch ihre Wahrhaftigkeit schöpft. Dies wird dadurch verschärft, dass die Bezeugung jedes Mal neu die Selbst-Ständigkeit erweisen muss und erst mit dem Ende des Lebens zu einem Abschluss kommen kann. Die theologische Ethik kann sich dieser Problematik stellen, indem sie mehrere Überlegungsstränge miteinander verbindet, nämlich zur vielfältigen Diagonizität der menschlichen Existenz, die erst von anderen her und

²⁷ Für eine weitergehende Analyse der Problematik vgl. B. Liebsch, »Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung. Versprechen – Vertrauen – Verrat«, in: S. Orth und P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg 2004, S. 49–77.

durch den Anderen zu sich selbst findet; zur Zeitlichkeit und Endlichkeit menschlichen Lebens, woraus im Horizont des Glaubens sowohl die Ernsthaftigkeit christlichen Lebens als auch seine Zuversichtlichkeit folgen; sowie schließlich – und am anspruchvollsten – zur Notwendigkeit wie zur Grundlosigkeit von Vertrauen, zur Abgründigkeit des Verrats und zu den schmalen Wegen zur Versöhnung, die vielleicht letztlich allein im Modus der Hoffnung erahnt werden können.

c) *Die Freiheit des endlichen, fähigen Menschen*

Die bereits angesprochene Handlungsfähigkeit liegt im Zentrum von Ricœur's anthropologisch-ethischer Bestimmung des Menschen: *l'homme capable* ist einerseits die Grundbestimmung, die Ricœur's Ethik zusammenhält, andererseits schlägt er damit auch den Bogen zu seinen religionsphilosophischen, biblisch-hermeneutischen Studien.²⁸ Der Mensch erfährt seine Freiheit darin, dass er seine Handlungen sich als seine eigenen aneignet, und darin sich als einen Handlungsfähigen schätzen lernt. Das Tun-können (*pouvoir faire*) ist für Ricœur's Philosophie des Selbst von großer Bedeutung. Es kann nur bezeugt werden und ist gleichzeitig in der reflexiven Vergewisserung die Basis für die Ressource der Selbstschätzung, aus der wiederum ethisches Tun-können und Verantwortungsbereitschaft sich speisen. Ricœur deutet das ethische Streben als Bejahung des unthematisch bewussten eigenen Handlungsvermögens und damit als »ursprüngliche Bejahung« von Selbstsein, das in der Gestalt der ethischen Fürsorge andere Freiheit anerkennt. Mit Arendt erweitert er das individuelle Tun-können zum kollektiven, politischen, indem er das »gemeinsame Können« (*pouvoir en commun*) des koordinierten Handelns in einem öffentlichen Erscheinungsraum als Grundlage des politischen Zusammenhalts, der »Macht« deutet. Weil das Handeln der einen mit dem der anderen interferiert, ist die Handlungsfähigkeit jedoch immer prekär, sie droht in ungleichen, verzerrten Interaktionsbeziehungen eingeschränkt und vermindert zu werden. Im Tun-können wohnt auch immer die Fähigkeit zur Dominanz über andere (*pouvoir-sur*), die Ricœur als Kern der Gewalt bezeichnet. Ihre eigentliche Zerstörungskraft entfaltet sie dort, wo sie sich auf

²⁸ Vgl. P. Ricœur, »Le destinataire de la religion. L'homme capable«, in: *Archivio di Filosofia* 64 (1996) S. 19–34.

die Selbstschätzung als Grundlage des Handeln-könnens richtet. Damit wird auch einsichtig, dass diese personalen Ressourcen der Handlungsfähigkeit von normativer Bedeutung sind: Sie als Freiheitsgut und als Voraussetzung für Freiheitsvollzug zu schützen, ist gerade die Zielsetzung von moralischen Normen, und in dieser Fluchtlinie sind auch soziale Praktiken und Verhältnisse zu kritisieren.²⁹

Mit Ricoeur kann die Handlungsfähigkeit als anthropologisch-ethischer Grundbegriff nochmals neu betrachtet werden, nun von der Seite der Erfahrung ihrer Unverfügbarkeit: Mit dem Bekenntnis der Verfehlung und mit der daraus erwachsenden Erkenntnis, fehlbar zu sein, wird die eigene Freiheit als fragil, letztlich als entzogen erfahren. Das Rätsel des Bösen kreist ja darum, dass eigene Freiheit nicht als Freiheit zum Guten, sondern als Zwang zum Bösen erfahren wird, oder kantisch gesprochen, von einem Hang zum Bösen affiziert ist. Es kann hier nur angedeutet werden, dass theologische Ethik mit Ricoeur das Skandalon des Bösen und die Verunsicherung der Freiheit durch die Erfahrung der Fehlbarkeit zum Anlass nehmen muss, die *ex post*-Identitätsartikulation des glaubenden Subjekts, zu neuer Freiheit befreit zu sein, als vorsichtige Anknüpfung, als eine Weiterführung der Bezeugung von Freiheit zu verstehen, als eine vom Widerfahrnis der Verfehlung belehrte Bezeugung, die sich die Freiheit zum Guten nur im Modus der Hoffnung zutraut – aber daraus ihren ethischen Handlungsraum gewinnt.

d) Gutes Leben – moralische Norm – kluge Entscheidung

Ricoeurs »kleine Ethik« bietet außerdem der meta-ethischen Theoriebildung reichhaltiges Material an. Seine Unterscheidung und Zuordnung von Ethik des guten Lebens und Sollensethik reiht sich ein in eine ganze Reihe von jüngeren ethischen Bemühungen, das Gute und das Richtige miteinander in Beziehung zu setzen. Die Originalität seines Ansatzes besteht nicht zuletzt auch darin, der »Anwendungsebene« zu ihrem eigenen Recht zu verhelfen und die Bedeutung der »praktischen Weisheit« herauszustellen, mit der die Allgemeinheit moralischer Normen mit der Singularität von Situationen und der Individualität von Personen vermittelt wird, und zwar indem der ethische Sinn moralischer Normen für ihre Auslegung in Zweifelsfällen fruchtbar gemacht wird. Ricoeur stellt damit die Prio-

²⁹ Vgl. C. Mandry, *Ethische Identität und christlicher Glaube*, S. 176 f.

rität des Guten in der Ordnung der ethischen Grundlegung fest, aber eine Priorität des Sollens in der Erkenntnisordnung der sittlichen Erfahrung. Die Bedeutung der Überzeugung, die die Bezeugung als reflexive Aneignung angemessener moralischer Entscheidungen annimmt, führt ihn schließlich dazu, die Dialektik zwischen Argumentation und Überzeugung auch als Dialektik zwischen Universalität und Kontextualität zu interpretieren.

Ricœurs Theorie der Ethik stellt – auch in Verbindung mit seinen religionsphilosophischen Studien – der theologischen Ethik einen konzeptionellen Rahmen bereit, um jenseits eingefahrener Gleise über ihren theologischen Charakter und die Modi nachzudenken, mit denen sie christliche Traditionen und Glaubensüberzeugungen in die ethische Reflexion fruchtbar einbezieht. Als Theologie ist theologische Ethik Teil des theologischen Unternehmens, den christlichen Glauben zu reflektieren und seinen Sinnanspruch argumentativ zu vertreten – ein Unterfangen, das wie der Glaube selbst über Ethik weit hinausgeht. Theologische Ethik macht die Überzeugung christlichen Glaubens, einer »Ökonomie der Gabe« zuzugehören, für die ethische Lebensorientierung und Lebensreflexion in einem umfassenden Sinne verständlich. Die vielfältigen und reichhaltigen Bilder, Metaphern, Ideale und Konzepte der biblischen Texte und der christlichen Tradition haben praktische Relevanz, weil sie die Sichtweise auf menschliche Existenz, auf den Anderen, auf die Gemeinschaft und auf die Welt in einem spezifischen Sinne prägen, aus dem etwas für die persönliche und gemeinschaftliche Lebensführung folgt. Was das jeweils ist, muss theologische Ethik in einem ebenso interpretatorischen wie kreativen Akt jeweils freilegen, verständlich und diskutabel machen. Aber auch die Bedeutung des Glaubenshorizontes für das Aufstellen moralischer Normen darf nicht unterschätzt werden. Denn moralische Normen müssen zwar »allgemein-vernünftig« begründet werden, aber die moralische Sensibilität für gefährdete Güter der Lebensführung, für Benachteiligung und Verletzung, von der die Suche nach moralischen Normen erst angetrieben und motiviert wird, ist für Christen nicht ohne den Glaubensbezug zu verstehen. Auch die vernünftige Moralbegründung findet in einem geprägten ethischen Aufmerksamkeitsraum statt.

Der theologischen Ethik dienen diese Überlegungen auch als ein Ausgangspunkt, ihren Doppelcharakter als Ethik und als theologisches Unternehmen zu bestimmen, und gleichzeitig ihren Status als

glaubensbezogene Reflexion im pluralistischen Umfeld zu reflektieren.³⁰ Dabei kommt auch der kirchliche Charakter der Theologie zum Tragen; er hat zur Konsequenz, dass theologische Ethik unterschiedliche Aufgaben und Rollen wahrnimmt, je nachdem, ob sie »nach innen« zur Gemeinschaft der Glaubenden, oder »nach außen« in den öffentlichen Raum einer pluralistischen Gesellschaft spricht, und je nachdem, ob sie zu strebensethischen, sollensethischen oder anwendungsorientierten Fragen beiträgt.

Nur auf letztere will ich hier kurz eingehen, weil diese als Probleme der angewandten Ethik seit geraumer Zeit in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit besonders aufmerksam wahrgenommen und diskutiert werden. Dabei geht es darum, zu moralischen Regelungen und moralischen Einzelentscheidungen in solchen Bereichen zu gelangen, die etwa aufgrund medizinischer oder wissenschaftlich-technischer Entwicklungen als besonders neuartig und verunsichernd angesehen werden. Theologische Ethik ist in diesem Bereich mit Recht stark engagiert. Hier wird auch der christliche Glaube für die allgemeine Moral deshalb mit am fruchtbarsten, da es darum geht, die Moralität der bestehenden Moral dadurch weiterzuentwickeln, dass vor-moralische Sinnerfahrungen und Sinnpotentiale in das moralisch-normative Erschließen von konkreten Problemstellungen und Konflikten eingebracht werden. Es sind die Erzählungen, Bilder, Metaphern und Denkweisen des christlichen Glaubens, die mit ihren Sensibilisierungen und Hoffnungen dem begrifflichen Moraldiskurs einen kreativen Impuls geben können. Christliche Glaubensüberzeugungen können aber auch aufgrund der ihnen eigenen Realistik ein Mehr an Gerechtigkeit und an Anerkennung zwischen Personen zu denken geben, das als bislang unentdecktes Potential im menschlichen Dasein eingefaltet liegt. Eine Reformulierung des ethischen Sinns von Konzepten der theologischen Tradition auf der begrifflichen Höhe der aktuellen Diskussion kann schließlich das Ethisch-Rationale historischer Einsichten für den gegenwärtigen Kontext verfügbar und fruchtbar machen. Diese Arbeit ist nur im Detail zu leisten, in geduldigem Hören und Nachdenken der christlichen Überzeugungen und der Einsichten der Moralität, und sie erfordert eine

³⁰ Vgl. dazu neben ebd., S. 279–297, auch C. Mandry, »Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie – ein Spagat?«, in: A. Bohmeyer und J. Frühbauer (Hg.), *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*, Münster 2005, S. 87–98.

diskursive Kompetenz sowohl innerhalb der Kirche als auch innerhalb der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

e) *Das »aufgeforderte Selbst« des Glaubens und die »Ökonomie der Gabe«*

Ricœurs Überlegungen in *Das Selbst als ein Anderer* sowie seine religionsphänomenologischen und religionsphilosophischen Beiträge halten für theologische Ethik überdies Anregungen bereit, um religiöse und ethische Identität im geschichtlichen Selbst begrifflich genauer aufeinander zu beziehen, um den gläubigen Lebensvollzug in seiner ethischen und »supra-ethischen« Verfasstheit zu bestimmen und um die Dialektik zwischen Glauben und Ethik – zwischen Glauben und Vernunft – auszubuchstabieren. Ricœurs Religionsphänomenologie nimmt erneut die Gestalt einer Hermeneutik religiöser, in erster Linie biblischer Texte an. Die Subjektstruktur, die er an mannigfachen biblischen Textsorten festmacht, lässt sich zusammenfassen als *sujet convoqué*. Das Selbst des biblischen Glaubens steht unter der Erfahrung eines Rufes, der unverfügbar und unerwartet ergangen ist und der zu einer Antwort nötigt.³¹ Die Antwort besteht, formal gesprochen, darin, sich in der Symbolwelt des »großen Codes« der Bibel selbst zu verstehen. Sowohl innerbiblisch als auch christentumsgeschichtlich gibt es eine Vielzahl von Modellen und Lebensformen, die diese Struktur der »Nachfolge« praktisch ausdeutten, und die in einem literarischen und historischen Verweisungszusammenhang stehen. Für den Glaubenden in der Moderne ist vielleicht die Gestalt des christlichen Gewissens am signifikantesten. Ricœur hat das Gewissen philosophisch als ein herausragendes Phänomen des Anderen im Selbst beschrieben. An dieser Figur ändert das christliche Verständnis nicht die grundlegende Phänomenalität, aber transformiert und intensiviert sie, indem der Gewissensruf zu den eigensten Seinsmöglichkeiten mit dem Modell des Menschensohnes als Abbildes Gottes in Verbindung gebracht wird. So erhält das Gewissen eine spezifische christliche Ausprägung, die für die gesamte Identität des Glaubenden steht.

Notgedrungen etwas abstrakt kann man sagen, dass christliche Identität bedeutet, sich in den symbolischen Koordinaten der bib-

³¹ Für das Folgende greife ich auf Überlegungen in C. Mandry, *Ethische Identität und christlicher Glaube*, S. 267–271 zurück.

lischen Welt und der lebendigen Tradition der Kirche zu verstehen. Sie drückt sich in lebensgeschichtlich unterschiedlich ausgeprägten Vollzugsformen leiblich aus – in eminenter Weise etwa im Gebet. Für dieses Selbstverstehen hat Ricœur den Ausdruck gefunden, es sei das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer »Ökonomie der Gabe«. Das meint die biblisch-christlich artikulierten vielfältigen – nicht in erster Linie ethischen – Erfahrungen des Eingebettetseins in das »Gute«: der guten Schöpfung, der Zuwendung Gottes, der Verbindung mit anderen Menschen, der Befreiung von der Sündenmacht – die eine Fähigkeit zum Guten freisetzen. Ethische und religiöse Identität sind voneinander unterschieden, insofern sie unterschiedlichen Dimensionen der Selbstheit angehören. Selbstsein ist grundlegend ethisch verfasst, weil Selbstsein bedeutet, sich als verantwortlich und als verfügbar zu bezeugen; die religiöse Identität umfasst dies nochmals, indem sie das Verantwortlichsein und Verfügbarsein aus dem Anspruch und dem Zuspruch einer gottgegebenen Ökonomie der Gabe heraus ins freie Können hebt. Die Konsequenz daraus ist nicht, dass eine argumentativ vorgehende Ethik überflüssig oder in einem Liebesethos »aufgehoben« würde, sondern wie ausgehend von Ricœurs Essay *Liebe und Gerechtigkeit* gezeigt werden kann, die wechselseitige kritische wie kreative Bezogenheit zwischen christlichem Liebesgebot und Gerechtigkeitsforderung. Der theologische Charakter der theologischen Ethik lässt sich somit entfalten als ethischer Impuls für ein Mehr an Gerechtigkeit, das begründet ausgewiesen werden muss. Dieser Impuls gründet in der »supra-ethischen« Zugehörigkeit zur Ökonomie der Gabe, zusammengefasst in der Überzeugung, geliebt zu sein und daher unter der Aufforderung zu stehen, selbst zu lieben – einer Aufforderung, die nicht moralischer Natur ist, sondern Bestandteil der gläubigen Gottesbeziehung.

III.

Ausblick: Weitere mögliche Beiträge von Ricœurs Philosophie zur theologischen Ethik

Weitere mögliche Beiträge von Ricœurs Philosophie zur theologischen Ethik betreffen zunächst Ricœurs umfangreiches geschichts-

philosophisches Werk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*³². Neben den philosophischen und epistemologischen Reflexionen über individuelles und kollektives Gedächtnis, das Verhältnis von Geschichtsschreibung und Einbildungskraft, das Gründen von Erinnern und Vergessen im Geschichtlichsein des Menschen und vieles mehr werden dort auch ethische Aspekte des Erinnerns und der politischen Gedächtniskultur behandelt. Wie sind beispielsweise »Erinnerungspflicht« und »Recht auf Vergessen« zu verstehen, wenn man sowohl bedenkt, dass jedes Erinnern ein Vergessen voraussetzt und bedingt, als auch dass jede Gedächtniskultur unweigerlich mit kollektiver Identität verbunden ist, und wenn man schließlich nicht vergisst, dass Täter und Opfer von Erinnern und Vergessen in ganz unterschiedlicher Weise *betroffen* sind? Wie ist überhaupt ein erinnernder Bezug auf Geschichte ethisch und moralisch zu sehen? Diese Themen sind für die christliche Theologie von großer Bedeutung, doch werden sie in der theologischen Ethik eher randständig behandelt. Dabei bestünden auf einer fundamentalethischen Ebene vielfältige Anknüpfungspunkte an Überlegungen der narrativen Ethik und der Gedächtniskultur. Eine theologische Ethik des Politischen und eine Friedensethik sollten darüber hinaus beispielsweise prüfen, inwiefern Ricœur's Denken die ethische Reflexion von aktuellen Formen der Vergangenheitsbewältigung bereichern könnte. Institutionen wie die südafrikanischen – aber auch andernorts eingerichteten – *Truth and Reconciliation Commissions* stellen sich der schwierigen Aufgabe, um einer politischen Friedenssicherung und gesellschaftlichen Zukunftsfähigkeit willen die Vorgänge und Verbrechen einer dunklen Vergangenheit aufzuarbeiten, um durch historische »Wahrheit« und mit dem Mittel des Rechts nicht nur Gerechtigkeit, sondern so etwas wie »Versöhnung« zu erlangen. Theologische Ethik könnte und sollte sich einbringen und die Implikationen, die Möglichkeiten und die Grenzen des sowohl politischen wie rechtlichen wie auch moralischen – und letztlich religiösen? – Umgangs mit Geschichte und Vergessen bedenken.

In ganz anderer Weise situiert sich Ricœur's letztes Buch *Wege der Anerkennung* bereits selbst in einer sozialphilosophisch-ethischen Debatte über eine erneuerte und über Hegel hinausgehende

³² P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004.

Theorie der Anerkennung.³³ Präziser sind es der Begriff der »Anerkennung«, in dem die grundlegende normative Struktur der Gesellschaft erblickt, und der *Kampf* um Anerkennung, in dem in einer gegenüber Hegel modifizierten Weise das Motiv für die Entwicklung sozialer Institutionen erkannt werden.³⁴ Ricœur zeichnet diese Theorie als Antwort auf Hobbes politische Philosophie nach, konfrontiert aber dann die ganze Denkrichtung mit dem Verdacht, der Kampf um Anerkennung und die damit zusammenhängende Fixierung auf Negativformen der verweigerten Anerkennung und der Missachtung seien nicht so grundlegend, wie sie prätendieren. Führt das Verlangen nach Anerkennung, akzeptiert man es als sozialphilosophisches »Grundgesetz«, nicht dazu, immer und überall nur Defekte der Anerkennung zu sehen, die hinter einer noch volleren Anerkennung zurückbleiben, und damit zu einem »unglücklichen Bewusstsein«?

Ricœur stellt dagegen die Erfüllungszustände, die tatsächlichen Erfahrungen gelungener sozialer Beziehungen (er nennt sie »Friedenszustände«) und versucht sie von einer alternativen Sozialtheorie der *Gabe* her zu profilieren.³⁵ Das Paradox von Gabe und Gegengabe unterläuft für ihn das Paradigma des Kampfes und weist auf Formen der Anerkennung hin, die gerade nicht als Resultat von Auseinandersetzungen zustande kommen, sondern aus einer ursprünglichen Generosität resultieren, das heißt: aus der Asymmetrie einer unbedingten Anerkennung. Ricœurs Überlegungen stellen die fundamentale Frage, ob Ethik ihren Anfang beim Konflikt nehmen muss oder bei den Friedenszuständen, bei den Modellen von Tausch und Markt oder von Gabe und nicht berechnender Gegengabe. In dieser radikalen Alternative scheinen noch etliche Denkwege abseits gesellschaftsethischer Gewohnheiten angelegt, die auch theologische Ethik kritisch abschreiten sollte.

³³ Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt 2006, S. 272.

³⁴ Vgl. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, erw. Ausg. Frankfurt 2003.

³⁵ Vgl. ebd., S. 273 f. Die biblische *agape* ist für Ricœur der Paradefall einer großherzigen interpersonalen Wechselseitigkeit, die die tauschförmige Reziprozität unterläuft. – Die außerhalb Deutschlands bereits im Gang befindliche Gabe-Debatte wird nun auch hierzulande aufgenommen; für eine vorsichtige theologisch-ethische Annäherung vgl. C. Mandry, »Logik der Ethik – Logik der Gabe. Theologisch-ethische Überlegungen«, in: M. Gabel und H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg 2007, S. 234–251.