

Schrift ist ein Anderer

Ricœurs ungeschriebene Lehre von der *Schrift* – als Figur radikaler Alterität

1. Was ist die Frage? (1253) | 2. Hermeneutische Verortung (1255) | 3. Ricœurs Schweigen von Schrift und Schriftlichkeit (1258) | 4. ›Was ist ein Text?‹ (1260) | 5. Die Differenz von Text und Schrift – als Frage nach der Alterität der Schrift (1265) | 5.1 Sehen als der Sinn für Schrift (1266) | 5.2 Lesen als der Sinn für Sprache (1266) | 5.3 Verstehen als der Sinn für die Textwelt (1268) | 5.4 Chiasmen von Eigenem und Fremdem (1269) | 6. Dreifuß der Passivität – und die Appräsenz der Schrift (1275) | 7. Schrift als radikale Alterität – und das antwortende Selbst (1288) | 8. Anspruchsregister: Phänomenologie der ›Stimme und Schrift im biblischen Diskurs‹ (1294) | 9. Postscriptum: Schrift im Rückblick – im Rückblick Schrift (1309)

Wenn der Vortrag über das ›beauftragte Selbst‹ den Begriff der Antwort ins Spiel bringt, dann steht diese nicht dem Begriff der Frage, sondern des Anrufs gegenüber: Eines ist es, auf eine Frage zu antworten, in dem Sinne, daß man ein gestelltes Problem löst, ein anderes, in dem Sinne einem Anruf zu gehorchen, daß man einer Existenzweise, die der ›Große Kodex‹ vorschlägt, entspricht.
Paul Ricœur¹

1. Was ist die Frage?

In theologischer (und religionsphilosophischer) Perspektive Ricœur zu lesen und zu interpretieren, erfordert eine hermeneutische Verortung und Problematisierung. Und das umso mehr, wenn sich im Folgenden die Aufmerksamkeit auf eine symptomatische Vakanz in Ricœurs Philosophie richtet: Schrift und Schriftlichkeit, und zwar auch die Schriftlichkeit *der* Schrift (namens Bibel). Fragt ein Theologe nach ›der Schrift‹, wird manchem nichts Gutes schwanen. Als

1 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 36 [=SaA]; *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 37 [=Sca].

ginge es um Apologetik der *beati possidentes* und entsprechende Kritik derer, die sich der Distribution dieses Heilsgutes verweigern. Darum wird es hier nicht gehen. Und verweigert hat sich Ricœur der Bibel schon gar nicht.

Es geht vielmehr um die Frage nach Schrift als Schrift bei Ricœur – einerseits angesichts seiner intensiven Arbeit an *Text und Lektüre*, andererseits im Kontext seiner *Alteritätstheorie*. Denn – so die These für das Gespräch mit Ricœur: *Schrift ist ein Anderer*, gerade angesichts ihrer *Schriftlichkeit* als der Phänomenalität von Texten, ihrer Medialität, Materialität und Visualität. Denn, nur zu Erinnerung, mögen Texte gelesen werden, wird Schrift vor allem erst einmal gesehen: Sie ist ein visuelles Medium in aller Vielgestaltigkeit, Externität und Materialität. Vom Textbegriff aus treibt es den Hermeneuten zum Schriftbegriff; und der Schriftbegriff in seiner Materialität und Widerständigkeit treibt den Phänomenologen zur radikalen Alterität der Schrift als Schrift. Damit ist mitnichten ›nur‹ die Schrift namens Bibel im Blick, auch wenn sie ein besonders prägnanter Sonderfall der Schriftreflexion ist. Es geht um die *Schriftlichkeit* von Texten und die *Alterität* von Schrift sowohl im generellen als auch im singulären Sinn.

Um an Ricœur zu zeigen, was hier thematisch und erörtert wird, sei eine zentrale These aus seinem Text *Philosophische und theologische Hermeneutik* angeführt, seinem Beitrag zu dem Heft *Metapher*, in dem Eberhard Jüngels *Metaphorische Wahrheit* publiziert wurde. Ricœur vertritt hier: »Es zeigt sich jetzt, in welchem Sinne die biblische Hermeneutik zugleich ein Sonderfall der [...] allgemeinen Hermeneutik und ein einzigartiges Phänomen ist. Sie ist ein Sonderfall, weil das neue Sein, von dem die Bibel spricht, nur in der Welt dieses Textes zu suchen ist, der ein Text unter anderen ist. Sie ist ein einzigartiger Fall, weil alle Einzelreden auf einen Namen bezogen sind, der Schnittpunkt und Maß der Unvollkommenheit aller unserer Rede von Gott ist, und weil dieser Name mit dem *Sinn-Ereignis*, das als Auferstehung gepredigt wird, unlöslich verbunden ist. Aber die biblische Hermeneutik kann nur beanspruchen, eine einzigartige Sache auszusagen, wenn diese einzigartige Sache sich als die Textwelt, als die Sache des Textes an uns wendet.«²

Das Verhältnis von Generalität und Singularität wird an und aufgrund ›der Bibel‹ exponiert – die allerdings ›nur‹ als Text begriffen wird, nicht als Schrift in ihrer Schriftlichkeit. Text ist der Leitbegriff,

der Schriftbegriff fällt aus. Aufgrund dessen wird der Text auf seine ›Textwelt‹ bzw. ›Welt des Textes‹ hin belesen und beurteilt. Das ist das zu Verstehende am Text, gleichsam sein Referent (später dann als Welt des Textes und Welt *vor* dem Text unterschieden). Verstehen eines Textes auf seinen Gehalt hin ist das Modell, das dann dazu führt, dass es um *Sinn* geht, in besonderer Weise um *das* Sinn-Ereignis namens Auferstehung (wobei ›Kreuz‹ hier appräsent bleibt).

Text mit einer Sache namens Textwelt zu verstehen, heißt, seinen Sinn zu verstehen. *Darum* geht es. Dieses Modell ist gewiss völlig kohärent und plausibel, gerade als generelles, dem auch das Verstehen der Bibel zu folgen hat. Aber – es ist interessant und relevant, welche Appräsenzen hier abgeblendet werden: die Textilität des Textes, die Schriftlichkeit des Textes, die Materialität des Mediums, die radikale Alterität der Schrift, die Fremdheit der ›Textwelt‹ und die Sinnlichkeit des Sinns – um nur die hier vor allem interessierenden Aspekte zu nennen. Man könnte auch nach der Sozialität und dem Politischen fragen (wie Jacob Taubes), nach Macht und Gewalt (mit Foucault), oder nach Verstehen und Gewalt in Deutungsgewalt und manches andere. Hier soll es lediglich um einen Punkt gehen: was in Ricœurs ›Arbeit am Text‹ appräsentiert wird, obwohl es doch ›mit an der Arbeit‹ sein dürfte: Schriftlichkeit der Schrift als Figur radikaler Alterität.

2. Hermeneutische Verortung

In Verstehen und Interpretation Ricœurs ist hier das Recht der theologischen Perspektive auf Ricœurs Werk hermeneutisch zu verantworten: Einerseits ist er für diesen Gebrauch oder Zugriff besonders offen, sofern er seinerseits durchgängig an theologischen Themen und Texten gearbeitet hat. Er teilt und nimmt teil an theologischen Fragen, Problemen und Traditionen. Andererseits aber hat er seinerseits bekanntlich auf der strikten Differenz von philosophischer und theologischer Arbeit beharrt, beide geradezu *separiert* (wie in der Publikation der *Gifford Lectures*). Wird diese Differenz verletzt,

2 P. Ricœur, *Philosophische und theologische Hermeneutik*, in: ders., E. Jüngel (Hg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, 24–45, hier: 42 f.

wenn auf ihn theologisch zugegriffen wird? Wäre das also ein Übergriff, ein *hermeneutical harrassment*?

Damit ist zum einen Ricœurs (allzu?) saubere Separation thematisch und Gegenstand möglicher Kritik. Denn warum sollte so differenziert, gar separiert werden, wenn es um Probleme und Themen geht, die *quer* zu den Disziplinen stehen? Scheint das nicht einem philosophischen ›Reinheitsgebot‹ geschuldet, das milieuspezifisch ist, aber nicht systematisch notwendig? Zum anderen muss sich der theologische Zugriff als solcher ausweisen, wenn er kein Übergriff werden will. Wer allein auf die *intentio lectoris* setzte, hätte hier kein Problem: Für den Leser ist *per se* legitim, was und wie er liest und zugreift. Wenn aber der Leser sich dem Gelesenen gegenüber zu verantworten hat in der Art seiner Lektüre, wird er begründungspflichtig – im Sinne einer Ethik der Interpretation.

Ricœurs Separationsthese und -praxis scheint mir das geringere Problem (SaA, 35 f.). Sie mag französischen und speziell Pariser Traditionen und Diskurslagen geschuldet sein, vielleicht auch seiner Distanz gegenüber einer ›christlichen Philosophie‹. Sachlich aber ist diese Separation von den Anfängen (wie der Biblischen Hermeneutik) bis zu den Schlusstexten (wie *Lebendig bis in den Tod* oder den Schluss von *Geschichte, Gedächtnis, Vergessen*) allenfalls eine *provisorische* Scheidung, die bei näherem Hinsehen durchlässig wird und wohl auch werden soll, wenn der Textduktus nicht täuscht (der *Gifford Lectures*, der Narrationstheorie, der Geschichtstheorie bis zur Vergebung).³

Das zweite Problem des Zugriffs, der kein Übergriff werden soll, scheint mir komplizierter. Man könnte es sich leicht machen und auf Ricœurs Theorem der ›Aneignung‹ setzen: dann wäre eine theologische Aneignung ebenso legitim wie jede andere. Wenn man Ricœur ein programmatisch ›offenes Denken‹ als ›Denkstil‹ (mit Fleck) zuschreibt, wäre das ein weiterer Grund dafür, allerdings erst kraft späterer Zuschreibung. Dem Anspruch einer ›Ethik der Interpretation‹ bleibt *dennoch* jeder Leser ausgesetzt, so dass er in Verantwortung steht, nicht nur das zu suchen und zu finden, was ihm ›gefällt‹. Das heißt, ein Zugriff wird *kritisch unterscheiden*

3 Zu den Bruchlinien dieser Separation vgl. M. Gutjahr, *Das Imaginäre und der Tod. Ricœurs Exorzismus der Schreckensbilder*, in: P. Stoellger, ders. (Hg.), *An den Grenzen des Bildes. Zur visuellen Anthropologie*, Würzburg 2014, 247–284, insb. 251–259.

müssen, was in der Übernahme *selbstverantwortet werden soll* und was begründet *zurückgewiesen wird*. In der Arbeit an Ricœur wird es kritisch – für beide Seiten. Das heißt: Im Ricœurgebrauch wird es auch kritisch für seine Textkonfiguration. Refiguration ist keine einseitige Bewegung.

Ricœurs hermeneutische Dialektik von strukturelem Erklären und semantischem Verstehen intendiert vermutlich die Aufhebung dieser Differenz in der *Aneignung* als Ziel der Lektüre, in der allerdings nicht einfach der Leser *sich* auf den Text anwendet (und den Text auf sich: Bengel), sondern kraft derer der Leser vor einem Text ›ein Anderer wird‹ kraft des Refigurationspotentials des Textes und seiner Lektüre. Dann wäre die Pointe der Lektüre eine *praktische* Wahrnehmung (mit J. Fischer), in der der Leser neu loziert *wird* im Horizont des Gelesenen und dadurch sich und seine Welt anders versteht als zuvor. ›Wahrnehmung im Horizont des Wahrgenommenen‹ ist diese Lektüreperformanz zu nennen. Und Wahrnehmung steht hier metonymisch für die epistemischen, ethischen und pathischen Dimensionen humanen Daseins – exemplarisch der Lektüre wie des Lebens in und aus der Textwelt.

Verkannt (im Sinne der *méconnaissance*) wird damit diejenige Performanz der Lektüre, die Rekonfigurationspotential zu nennen wäre. Die Konfiguration des Textes wird *angetastet* in der Lektüre. Nietzsche hätte das etwas provokant ›Zurechtmachung‹ genannt, aber genau dieses Problem ist unvermeidbar in einem ›theologischen Zugriff‹. Ricœur *wird* in der theologisch-interessegeleiteten Lektüre ›zurechtgemacht‹, so oder so, mehr oder weniger. Diese Lektüre ist nicht nur Selbstwerdung und Selbstveränderung des Selbstverstehens, sondern auch eine Umschreibung und ein Antasten des Textes, an den Hand gelegt wird.

Diese von Nietzsche her gewaltsam erscheinende Übergriffigkeit des Zugriffs wäre mit Levinas ethisch und kritisch zu sehen: Der Text, auf den zugegriffen wird, soll, darf und ›wird‹ *nicht* gefügiges Lustobjekt des Verstehens werden. Aber umgekehrt, sollte der Leser die Geisel des Textes werden, von ihm heimgesucht? Erscheint dann nicht Ricœurs irenische Moderation als beiderseits kreative Vermittlung des Verhältnisses? Wer das zugestehen könnte, hätte damit eine Lizenz zum verantwortlichen Zugriff, aber zugleich auch eine vielleicht zu schnelle Entspannung und ›Lösung‹ des hermeneutischen Konflikts der Interpretationen.

Es überrascht jedenfalls, wenn Ricœur »die bewußte und entschiedene Ausklammerung der Überzeugungen, die mich an den biblischen Glauben binden«, deklariert, und stattdessen seine »Sorge« bekennt, »bis zur letzten Zeile einen autonomen philosophischen Diskurs zu führen« (SaA, 35). Die Prätentio und sein ganzer »Ehrgeiz« (SaA, 34) geht auf einen autonomen, spekulativen Diskurs. Das Woher und Warum dieser Separation und deren Begründung bleibt diesem Diskurs *entzogen*: appräsentiert. Das ist einigermaßen prekär. Denn *dieser* Diskurs des ›garantielosen Kredit‹ ist jedenfalls *nicht* in einer Weise autonom, dass er ›im Namen des Absoluten‹ oder ›des infalliblen Subjekts‹ zur Geltung gebracht würde. Dem gebrochenen *Cogito* entspricht ein *gebrochener* Diskurs. Entspräche dem dann nicht besser eine *gebrochene* Dialektik, die in der Not zur Bezeugung greift, nicht zur Behauptung des Absoluten?

3. Ricœurs Schweigen von Schrift und Schriftlichkeit

Ricœurs Werk ist als einer der großen und wirkungsmächtigen Entwürfe hermeneutisch-phänomenologischer Philosophie in einem Punkt erstaunlich schweisgsam: in Fragen von Schrift und Schriftlichkeit. Warum ein so lautes Schweigen von der Schrift in deren Mehrfältigkeit? Der Vielfalt von Schrift im *generellen* Sinn, Schrift im *übertragenen* Sinn oder *Schriftlichkeit* im Unterschied etwa zu Mündlichkeit und in gern verkannter Nähe zur *Bildlichkeit*, wie sie in *Schriftbildlichkeit* manifest wird? Von *der* Schrift namens Bibel handelt Ricœur ja eingehend und immer wieder, allerdings *erstens* ›en détail‹ der religiösen Rede, der Metaphern, Gleichnisse und Narrationen; *zweitens* in strikter Abkoppelung und Ausklammerung von seinen ›eigentlichen Werken‹ philosophischer Profession, als wäre von *der* Schrift zu handeln, ein philosophischer Makel oder eine Unreinheit (im laizistischen Paris?). Und *drittens* wird die Schrift nicht *als Schrift* thematisch, sondern wenn, dann als *Text*, Narration, Gleichnis, und das *viertens* vor allem als Medium des Sinns, des Verstehens, des Selbst- und Gottverstehens.

So von Schriftlichkeit zu schweigen, ist umso auffälliger, als Ricœur mit hermeneutischem Weitblick und Tiefsinn von *Sprache* und *Sprechen* handelt, von *Sprachfiguren* wie Metapher, Metonymie, Paradox, Hyperbel und Gleichnis, von biblischen *Texten* und sogar

der Bibel (in der Biblischen Hermeneutik) im Horizont von *Literatur*. Er handelt intensiv von *Text* und *Lektüre* in aller Präzision seiner Lektüretheorie der dreifachen Mimesis. Aber warum spielt die *Schrift als Schrift* keine Rolle? Analoges ließe sich im Blick auf Text in seiner *Textualität* und *Textilität* sagen. Ricœur ist intensiv und extensiv mit ›Text‹ und Textgebrauch qua Lektüre befasst. Er ist *Texttheoretiker*, nicht aber *Schrifttheoretiker*; Texthermeneut und Textphänomenologe.

In diesem Sinne kann er auch formulieren: »Die Textualisierung, die sich weitgehend mit dem Phänomen der Schrift deckt, schien mir eine dialektische Beziehung zwischen dem Moment des Erklärens und dem des Verstehens zu erfordern.«⁴ Einerseits wird hier der Text als Leitbegriff manifest und *darunter* auch die Frage nach Schrift und Schriftlichkeit subsumiert; andererseits wird deren Differenz damit verkannt, als wäre Schrift ›nur Text‹. In dem Sinn bleibt leider Schrift letztlich instrumentell verstanden: »Nennen wir jeden schriftlich fixierten Diskurs Text«⁵: das klingt nach einer Fixierung des Diskurses in Form der Schrift als Textwerdung, mehr nicht.

Man könnte leicht als Grund für dieses Schweigen vermuten, von *Schrift* zu handeln, sei doch schon programmatisch *besetzt* gewesen von Jacques Derrida. Wo *er* schon war, konnte Ricœur schlecht sein und intervenieren. Allerdings ist er ansonsten durchaus interventionsfreudig, wie in Fragen der Alterität Levinas gegenüber. Warum nicht in Fragen der Schrift und Schriftlichkeit Derrida gegenüber?

Könnte es sein, dass dieses laute Schweigen ein *Symptom* ist für Ricœurs Distanz gegenüber Poststrukturalismus und Dekonstruktion, die dieses Thema emblematisch und programmatisch ›besetzt‹ hatten? Ist es möglicherweise auch signifikant für Ricœurs Hermeneutik des *Sinns*, wodurch *Sinnlichkeit* und *Materialität* ›des Textes‹ *als Schrift* nicht relevant erschienen? Und ist es möglicherweise auch bedingt durch seine Auffassung von *Phänomenologie*, die an der Bedeutungskonstitution (in Lesen und Verstehen der Textwelt)

4 P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 45; vgl. ebd. 44, 54 [=TP]. Vgl. ebd., 53: »Die Faszination für die Schrift und die Textualität, die einige meiner Schriften der siebziger Jahre kennzeichnet, deckte ihrerseits ihre eigenen Grenzen auf, welche die Rückkehr ›Vom Text zur Handlung‹ hervorheben sollte.«

5 Ricœur, *Was ist ein Text?*, in: TP, 79–108, hier: 80.

interessiert ist, nicht aber an dem weiten Feld der ›Materialität der Kommunikation‹ (wie Gumbrecht), an der Sinnlichkeit des Sinns (wie Nancy) oder an der Textilität der Texte? Diese Vermutungen sind keineswegs als ›Verdacht‹ zu verkürzen, sondern es geht um die symptomatische und symbolische Dimension eines Schweigens, gerade angesichts von Ricœurs stupend gelehrter und neue Horizonte eröffnender Reflexion auf Text und Lektüre.

Man könnte einwenden, die Frage nach Schrift als Schrift verkenne, dass es doch unter dem Begriff Text genau darum ginge. Um ein Beispiel für diese Indifferenzunterstellung zu geben, meinte Stefan Orth, »dass Ricœur seine philosophische Textthermeneutik mit dem Schwerpunkt auf der Rede, der Schrift, der Welt des Textes und der des Lesers auf theologische Fragestellungen hin weiterführt und eine eng an den biblischen Texten orientierte Hermeneutik der Offenbarung ausarbeitet.«⁶ In der Sache sei dem nur zugestimmt, in der Formulierung und deren Implikationen allerdings nicht. Denn zwischen Rede und Textwelt wird hier von Schrift gesprochen, um dann umgehend von Texten zu sprechen – als wären Text und Schrift synonym, was eben nicht zutrifft. Im Französischen ist das ebenso evident wie im Deutschen. Wer hätte in Paris *écriture* als ein Synonym für *texte* gehalten oder umgekehrt? Daher *könnte* man auch den Textbegriff als Gegenbesetzung zum Schriftbegriff auffassen. Denn viele Fragen der Schrifttheorie verhandelt Ricœur durchaus, nur unter dem Textbegriff ›stattdessen‹.

4. ›Was ist ein Text?‹

Ricœur ging in seinem Text *Was ist ein Text?* weiter als die ›alte‹ Hermeneutik, die unter dem Primat der *Mündlichkeit* von Sprache, Wort und Stimme *Schrift* vor allem als ›*Phonograph*‹ verstand. Meinte doch Gadamer erstaunlich fraglos und platonisch: »Schriftlichkeit ist Selbstentfremdung. Ihre Überwindung, das Lesen des

6 S. Orth, *Der Philosoph und das theologische Denken. Ein Querschnitt durch Paul Ricœurs Werk*, in ders., P. Reifenberg (Hg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*, Freiburg i. Br., München 2009, 11–28, 20.

Textes, ist also die höchste Aufgabe des Verstehens.«⁷ Ricœur folgt weder *diesem* Mündlichkeitsprimat⁸ noch auch dem Primat der *Struktur* (wie der *langue*). Insofern bewegt er sich *zwischen* der alten Hermeneutik mit ihrem Schriftverständnis im Sinne von Phonographie und dem alt gewordenen Strukturalismus mit seiner Semiologie, sowie *zwischen* dem Unmittelbarkeitsprimat und der objektivierten Differenzialität der Zeichen.

Allerdings folgt auch Ricœur der traditionellen Auffassung: »Die psychologische und soziologische Vorgängigkeit des Sprechens gegenüber der Schrift steht nicht in Frage« (TP, 80), sodass »jede Schrift zu einem vorherigen Sprechen hinzukommt« bzw. »Schrift ein fixiertes Sprechen ist« (ebd.). Umso bemerkenswerter ist, wenn er (rhetorisch) fragt, »ob das verspätete Auftreten der Schrift nicht zu einer radikalen Änderung in unserem Verhältnis gerade zu den Äußerungen unseres Diskurses geführt hat« (ebd.). Hier *könnte* man nicht nur theologisch auf die Idee kommen, den Ausdruck ›*Schriftsprache*‹ ernst zu nehmen, wie im Deutschen seit Luther: Sprache und Sprechen stehen ›post scriptum‹ unter der Kondition von Schrift und Schriftlichkeit. Ist Schrift erst einmal in der Welt und zumal *die* Schrift im Deutschen zum Beispiel, verändert sich die Bedingung von Sprache und Sprechen.

Das kommt Ricœur allerdings *nicht* in den Sinn. Sondern er bildet eine *Analogie*, um die *Unähnlichkeit* zu klären: Im *Sprechen* gehe es um den *Dialog* von Sprecher und Hörer. Aber »das Verhältnis des Lesers zum Buch« sei von ganz anderer Art: kein Dialog, kein Austausch, weder Frage noch Antwort. Daher sei die Lektüre das Substitut für den Dialog, der »nicht stattfindet«: »Der Leser ist beim Schreiben abwesend, der Schriftsteller ist beim Lesen abwesend. Der Text bewirkt so eine doppelte Ausblendung des Lesers und des Schriftstellers« (ebd., 81). Damit gilt der *Text* und seine *Lektüre*

7 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 394.

8 Zu ›Was ist ein Text?‹ formuliert P. Welsen, *Einleitung*, in TP, XI–XXIII, hier: XII: »Dabei definiert er den Text als einen schriftlich fixierten Diskurs, der sich dadurch auszeichnet, daß er vom ursprünglichen Autor, vom ursprünglichen Adressaten sowie der Situation, in der er zunächst artikuliert wurde, abgelöst ist und deshalb auch eine besondere Art von Referenz besitzt. Dadurch daß Ricœur den Text auf der Ebene des Diskurses ansiedelt, ordnet er ihn nicht etwa dem Bereich der *langue*, sondern jenem der *parole* zu.«

als Substitut für eine doppelte Abwesenheit: der von Sprecher wie Hörer und deren symmetrischen Austausch.

Nun zeigt die Analogie allerdings klar die Deutungsmacht der Mündlichkeit, des Sprechens und des Dialogs; aber die Differenz wird umso deutlicher. Nicht mehr Dialog, sondern »Diskurs« liege der *Schrift* zugrunde (in Synonymie zu Buch und Text), so »daß das, was zum schriftlichen Ausdruck gelangt, der Diskurs als Absicht ist, etwas zu sagen, und daß die Schrift eine unmittelbare Inskription dieser Intention ist, selbst wenn die Schrift historisch und psychologisch damit begonnen hat, die Zeichen des Sprechens graphisch zu transkribieren« (ebd., 82). Damit ist Schrift als Funktion intentionalen Diskurses immer noch abgeleitetes Instrument einer Funktion. Aber Ricœur kann gleichwohl emphatisch erklären: »Diese Befreiung der Schrift, die sie an die Stelle des Sprechens setzt, ist der Vorgang der Geburt des Textes« (ebd.).

Von der *Befreiung der Schrift* zu sprechen, ist allerdings (verkannt?) ein doppelter Genitiv: Die Schrift wird vom Anwesenheitsprimat befreit; und die Schrift befreit von dem Anwesenheitsprimat. Anders gesagt: Schrift befreit vom Präsenzprimat, wie er der Stimme zu eigen sei, so einst Derrida.⁹ Fast könnte man diesen in der Sache hier mitschreiben sehen. Dann aber ›die Geburt des Textes‹ zu preisen, zeigt, dass es Ricœur nur funktional um die Schrift geht, ›eigentlich‹ aber um *den Text*.¹⁰ Der *Schrift* bleibt immerhin oder lediglich eine Speicherfunktion: »Die Schrift bewahrt den Diskurs und macht daraus ein Archiv, das dem individuellen und dem kollektiven Gedächtnis verfügbar ist« (ebd.). Man muss nicht vom ›Mal d'archive‹¹¹ sprechen, um darin eine ambivalente Verkürzung zu sehen.

Die »wahre Umwälzung« (TP, 82) indes im Verhältnis von Sprache und Welt bestehe in dem Gewinn des Präsenzverlustes: im Verhältnis von »Text zu Text« entstehe »die Quasi-Welt der Texte oder der *Literatur* [...] Die geschriebenen Worte werden Worte an sich selbst« (TP, 84). Diese Autonomisierung und Eigendynamik

9 J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt/M. 2003.

10 Übrigens kann Ricœur kurz darauf notieren: »Die Befreiung des Textes« bringe eine »wahre Umwälzung der Beziehungen zwischen Sprache und Welt« (TP, 82) mit sich.

11 J. Derrida, *Mal d'archive*, Paris 1995.

des Mediums ›Wort‹, genauer *Schrift*, eröffnet oder *schafft* imaginäre Welten. Mit Nelson Goodman gesagt wird Schrift zum Medium der Welterzeugung. Bei Ricœur klingt das etwas anders: Es entstehen ›Werke‹, die sich auf imaginäre Welten beziehen: »Diese Welt kann man in dem Sinne imaginär nennen, daß sie genau an der Stelle durch die Schrift vergegenwärtigt [presentifie] wird, an der sie durch die gesprochene Äußerung gezeigt [presente] wurde: Aber dieses Imaginäre ist selbst eine Schöpfung der Literatur, es ist ein literarisches Imaginäres« (TP, 85).

Ob denn *nur* Imaginäres entsteht, oder nicht verschränkt und zugleich Memoriales, wird erst später in *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) von neuem gefragt werden. Das notiert hat also die Schrift (auch wenn sie nur als zu lesender, zu verstehender, zu interpretierender *Text* begriffen wird) das Wirkungspotential, imaginäre Welten zu schaffen und so die Welt von Welten des Imaginären zu eröffnen. Blumenberg hatte in seiner Kulturphänomenologie namens *Höhlenausgänge* dergleichen aus der Erzählung und Erfindung begriffen. Für Ricœur ist (erst?) Text bzw. Schrift dazu in der Lage. Darüber könnte man streiten, denn imaginäre Welten sind wohl ebenso offen für den Traum, die Erzählung oder in Angst und Hoffnung. Eine sich von personalen Trägern *ablösende* Welt des Imaginären allerdings ist erst als ›objektiver Geist‹, besser gesagt: als sinnlich-sinnvolle Schrift möglich.

Für Ricœur ist mit dem ›autonomen Text‹ dann zweierlei Umgang möglich: Ihn ›in der Schwebe‹ lassen und in seiner *Struktur erklären*, wie er an Claude Levi-Strauss ausführt. Oder der Leser könne die Schwebe aufheben und »den Text im Sprechen zum Abschluß bringen, indem wir ihn für die lebendige Kommunikation wiederherstellen. Dann interpretieren wir ihn« (TP, 90). Beides seien legitime Möglichkeiten der Lektüre; Ricœurs Präferenz indes ist deutlich: So wie manchen die Bibel allein in der Verkündigung als lebendig gilt, also in der Übertragung in die *viva vox*, so Ricœur offenbar der Text erst, wenn er ›wiederhergestellt‹ ist in der mündlichen Rede.¹² Man kann hier Schleiermachers Differenz von grammatischer und psychologischer (divinisierender) Interpretation nachleben sehen, allerdings unter den gewandelten Bedingungen von Struktura-

12 Vgl. TP, 98: die »Schwebe aufheben« sei »die wirkliche Bestimmung der Lektüre«.

lismus und Poststrukturalismus (der hier *keinen* Auftritt gewährt bekommt), denen gegenüber Ricœur seine Position bezieht.¹³

Lektüre *als* Interpretation zu bestimmen, erscheint *dann* seltsam, wenn Sehen, Lesen und Verstehen bzw. Interpretieren deutlich zu unterscheidende Textverhältnisse darstellen, wie noch zu klären sein wird in Weiterführung von Ricœur. Der Sinn dieser Interpretation sei die *Aneignung*, die sich »in der Selbstdeutung eines Subjekts vollendet« (TP, 99) in einem neuen Selbstverständnis. Damit wird Lektüre zum »Sieg über die kulturelle Distanz« und zur »Verschmelzung der Textinterpretation mit der Selbstinterpretation« (TP, 100).

An dieser *hermeneutica gloriae* kann man allerdings durchaus Zweifel anmelden: Aneignung, Selbstdeutung und Sieg – sind erstaunlich selbstbezogene und doch etwas triumphalistische Töne. Die darin verkannte Enteignung, Fremddeutung und die vergessenen Niederlagen oder Verletzungen bleiben appräsent. Sei »Lektüre wie ein Sprechen« (ebd.), zeigt sich auch der mitgesetzte Mündlichkeitsprimat, *nolens volens*. Damit kommt der Schrift als Schrift nur eine zu überwindende Medialität in Materialität und Fremdheit zu – worin sich *ex negativo* durchaus ein Schriftbewusstsein zeigt, wenn auch ein ›tragisches‹. Einerseits ermöglicht Ricœurs Revision des Lektüre- als Interpretationsbegriffs die Wahrnehmung und Anerkennung der Arbeit am Text, in der der Text selber an der Arbeit ist: »was im Text am Werk, an der Arbeit, in Arbeit ist« (TP, 108). Andererseits bleibt dabei der Mündlichkeitsprimat maßgebend und leitend: »Das Sagen des Hermeneutikers ist ein erneutes Sagen, welches das Sagen des Textes reaktiviert« (ebd.). Dass es nicht nur um ›Gesagtes‹, sondern um selbst zu verantwortendes Sagen geht in der Interpretation, um eine ›Antwortgeben‹ zum Beispiel, ist mit Levinas nur zu treffend. Dass dabei Schreiben, Geschriebenes, Schrift und Schriftlichkeit aus dem Blick geraten, ist indes bedauerlich. Denn damit benimmt sich Ricœur der Möglichkeit, das Gewicht der Schrift als Figur radikaler Alterität miteinzubeziehen.

13 Vgl. P. Ricœur, *Gott nennen*, in: TP, 153–182, hier: 158: »Die hermeneutische These, die der strukturalistischen These – nicht der strukturalen Methode und den strukturalen Untersuchungen – diametral entgegengesetzt ist, besagt, daß die Differenz zwischen dem Wort und der Schrift die fundamentale Funktion der Rede (die diese beiden Varianten, die mündliche und die schriftliche, umfaßt) nicht außer Kraft setzen kann.«

5. Die Differenz von Text und Schrift – als Frage nach der Alterität der Schrift

Um die Frage nach Schrift¹⁴ im Unterschied zum Text näher zu explizieren, sei Ricoeur aufnehmend über ihn hinaus noch einmal gefragt: Was ist ein Text – und was ist die Schrift? Denn ein Text ist stets mehrfältig: 1. zu *sehen* und *gesehen*; 2. zu *lesen* und *gelesen*, mit vielen Übergängen, möglichen Wiederholungen und Lektürevarianten (schon der gelesene Text ist mehrfältig); 3. zu *verstehen* und womöglich verstanden, mit ebenso vielen Übergängen und der Folge vieler Textversionen; von denen *ein möglicher* Ausgang das Einverständnis wäre, das aber keineswegs zwingend ist; 4. zu *interpretieren* und zu *gebrauchen* (womöglich sogar zu *dekonstruieren*); 5. zu *kritisieren* mit allen möglichen Varianten des Antwortgebens auf einen Anspruch; 6. zu *übertragen*, *anzuwenden*, *weiterzuschreiben* etc.

Diese klar zu unterscheidenden Umgangsformen, Interpretationen und Gebrauchsweisen haben *viele Versionen* des Textes zur Folge. Das führt zur Frage, wie man diese Mehrfältigkeit des Textes bestimmen soll: Zu *sehen* ist der Text als sichtbare *Schrift* – in allen möglichen Gestalten von Rolle, Kodex, Manuskript, Buch, Kopie, *file* am *screen* (an welchem) oder auch anders als ›Hörbuch‹. Zu *lesen* ist der Text als *Sprache*, Zeichenreihe, Wörter, Sätze, Absätze, Seiten, Kapitel etc. Also in bedeutungstragenden Einheiten, die lesend gekoppelt werden und entkoppelt oder differenziert. Zu *verstehen* ist der Text als *Textwelt*¹⁵, memorial und imaginativ, die vom verstehenden Leser entworfen wird. Dabei ist erstens wichtig, Lesen nicht schon mit Verstehen zu identifizieren (was jeder Derrida- oder Hegelleser nur zu schnell merkt); und verstehen nicht mit Einverständnis zu identifizieren, was dauernd evident wird. Daher ist Einverständnis auch nur ein fakultatives, oft nicht wünschbares ›Ziel‹ des Verstehens.

14 Vgl. zum Folgenden ausführlicher: P. Stoellger, *Missverständnisse und die Grenzen des Verstehens. Zum Verstehen diesseits und jenseits der Grenzen historischer Vernunft*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106, Nr. 2 (2009), 223–263.

15 Vgl. R. de Beaugrande, *Text, Discourse, and Process. Toward a Multidisciplinary Science of Texts*, Norwood/New Jersey 1980, 24: »The TEXTUAL WORLD is the cognitive correlate of the knowledge conveyed and activated by a text in use.«

5.1 Sehen als der Sinn für Schrift

Etwas wird *als Schrift* identifiziert. Dazu müssen Zeichen in ihrer Differenz als signifikant wahrgenommen werden. Sie müssen ›auf eine Reihe‹ gebracht werden nach einer zu konstruierenden Regel. Hier wird zwar konstruiert, aber nicht halluziniert. Die *Materialität und Widerständigkeit* der Schrift ist manifest: *Quod scripsi, scripsi*. Insofern heißt *sola scriptura* texthermeneutisch: *die Schrift ist das Basisphänomen* des Textverstehens (*Schrifttheoretiker* sollten die Schriftgelehrten sein).

Die Operationen ›genauen Hinsehens‹ sind Schriftkundigen allerdings so selbstverständlich, dass sie kaum bemerkt werden. Würde man in diesem Zusammenhang vom Verlesen als Normalfall ausgehen, würde man kulturpessimistisch den Hauptschüler mit Leseschwäche zur Regel machen. Wer Schrift von Kindesbeinen auf kennt, kann sie nicht *nicht* sehen und wiedererkennen. Im Umgang mit *fremden* Schriften allerdings gilt die umgekehrte Regel, wie das Hebräisch Lernen zeigt. Von Sehschwächen und Verlesungen ist dort als Normalfall auszugehen. Zeichen *als* Schrift wahrzunehmen, bleibt gleichwohl *konstruktiv* und daher *fehleranfällig*.

5.2 Lesen als der Sinn für Sprache

Lesen ist die Transformation von *Schrift in Sprache*, im Übergang vom Sehen zum Lesen. Dazu werden Buchstaben, Silben und Wörter *Lauten* zugeordnet, auf dass die Schrift ›laut‹ werde – eine bemerkenswerte ›Transsubstantiation‹: aus Schrift Sprache zu machen, so komplex wie fehleranfällig. Selbst im Deutschen ist kein deutschsprachiger Leser davor geschützt, hier Fehler zu machen: Wenn beispielsweise eine Literaturangabe zu Aby Warburg vom ›Nachleben der Antike‹ handelt, war wohl der Wunsch der Vater des Versehens. Oder wenn das Zölibat in einem Lexikoneintrag als ›Ehrlosigkeit‹ erläutert wurde, kommt auch etwas zum Ausdruck. Fehlleistungen sind signifikant (wenn nicht sogar symptomatisch) – und ebenso leicht zu korrigieren.

Zum Glück gilt: ›Lesen macht keinen Lärm‹¹⁶, sondern ist nur ein ›inneres Sprechen‹, üblicherweise leise und nur vom Leser zu hören. Die fremde Schrift wird mit der eigenen Stimme in aller Stille laut. Man hört fremde Stimmen. Der Leser spricht und doch nicht er. Ein Phänomen, das zu Verwechslungen des Eigenen und des Fremden führen kann. Dabei wird der Gesehene zum Gelesenen Text: Eine Differenz, in der die Zeichen *gezeitigt* werden und *verdoppelt* in Gesehene und Gelesene – was Verlust und Gewinn zugleich ist. Als Gelesene Schrift wird sie teils zu eigen; dabei bleibt allerdings einiges auf der Strecke.

Der Leser *rezipiert* (vernimmt), was er selber *produziert*. Die Produktivität des Lesens ist jedoch nicht frei, sondern abhängig von der Schrift. Wenn der Leser nicht nur sich selbst vernehmen will, sondern den Anderen namens Schrift, wird hier eine Norm nötig: Es gilt, das *Differenzbewusstsein* von Gesehener und Gelesener Schrift zu schärfen, um bei noch so großer Produktivität eine immer noch größere Rezeptivität zu suchen. Eine fugenlose Verdopplung, eine möglichst reine Spiegelung – kann aber nicht das Ideal sein. Denn das zielt auf eine Tilgung der Differenz von Sehen und Lesen wie von Eigenem und Fremdem.

Die Wandlung von Schrift in Sprache ist zweideutig: einerseits infallibel, andererseits höchst unselbstverständlich. Nicht nur Pisa-Studien zeigen, wie bescheiden es um die Lesefähigkeit bestellt ist. Je später die Neuzeit, scheint es, desto plausibler wird es, hier vom Nicht-*Lesen*-Können auszugehen. Umgekehrt, wer lesen *kann*, kann nicht *nicht* lesen, wenn ihm Schrift ins Auge fällt. Schilder wie Werbung setzen auf diese Infallibilität der Wandlung von Schrift in Sprache. Für Lesefähige entfaltet die Schrift einen unwiderstehlichen Anspruch: ›*Tolle, lege!*‹ wird zum Indikativ, dem man nicht folgen kann. Bemerkenswert ist, dass das Lesen noch *diesseits des Verstehens* liegt. Es kann – wie manche Seminarsitzung zeigt – gelesen worden sein, ohne verstanden zu haben. Je anspruchsvoller die Texte, desto unselbstverständlicher ist der Übergang vom Lesen ins Verstehen. Hier wird Schleiermachers strenge Maxime beunruhigend plausibel – lebensweltlich wie wissenschaftlich.

16 So der Werbeslogan der NZZ (den sie von Klaus Weimar übernommen hat).

5.3 Verstehen als der Sinn für die Textwelt

Verstehen ist eine kleine Welterzeugung, bei der viel schief gehen kann. Diese ›demiurgische‹ Metapher entspricht der Regel *solus scit, qui fecit*¹⁷, oder Schleiermachers höherer Maxime: »Man hat nur verstanden, was man in allen seinen Beziehungen und in seinem Zusammenhange nachconstruiert hat.«¹⁸ Im Übergang vom Lesen zum Verstehen bedarf es einer Konversion von Wort, Satz und Text in *Bedeutung*. Das ist eine weitere ›Wandlung‹, die voller Möglichkeiten zu Fehlleistungen ist. Der gelesene Text wird zu etwas, das er nicht schon von sich aus ist: Er wird zu etwas ›mehr‹ als Geschriebenem, Gedrucktem und Gelesenem. Aus dem Gelesenen wird Bedeutung gemacht – aber wie und nach welchen Regeln?

Zu dieser Verwandlung ist ein *rezeptiver Akt* nötig: die *Konstruktion* des Bedeuteten im *Vernehmen* des Gelesenen unter Mitbestim-

17 ›Eigentlich‹ vermag dann nur Gott ›zu wissen‹ oder ›zu verstehen‹; aber als Grundsatz neuzeitlicher Erkenntnis (vgl. Vicos *verum factum*) gilt: Man weiß nur, was man selbst tut und getan hat. Einen Computer versteht nur, wer ihn selbst bauen kann oder zumindest erfolgreich reparieren.

18 F. D. E. Schleiermacher, *Die allgemeine Hermeneutik*, hg. von W. Virmond, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß*, Berlin 1985, 1271–1310, hier: 1272. Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, hg. von Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959, 31: »Zwei entgegengesetzte Maximen beim Verstehen. 1.) Ich verstehe alles bis ich auf einen Widerspruch oder Nonsens stoße 2.) ich verstehe nichts was ich nicht als nothwendig einsehe und construiere kann. Das Verstehen nach der letzten Maxime ist eine unendliche Aufgabe« (Text der Vorlesungen von 1805/1809). Vgl. auch den Text von 1809/10: »Das Ziel der Hermeneutik ist das Verstehen im höchsten Sinne. Niedrige Maxime: man hat alles verstanden, was man, ohne auf Widerspruch zu stoßen, wirklich aufgefaßt hat. Höhere Maxime: Man hat nur verstanden, was man in allen seinen Beziehungen und in seinem Zusammenhange nachconstruiert hat« (nach: Schleiermacher, *Die allgemeine Hermeneutik*, 1272). Die laxe Praxis sei, »daß sich das Verstehen von selbst ergibt und drückt das Ziel negativ aus: *Mißverständnis soll vermieden werden*«; die strengere Praxis, »daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkte muß gewollt und gesucht werden« (Schleiermacher, *Hermeneutik*, 86). Das gilt nicht nur für das ›strenge‹, ›regelmäßige‹ Verstehen, sondern auch für das ›laxe‹, das ungewussten Regeln folgt und dabei selbstredend auch konstruiert – wie auch immer. Nicht die Konstruktivität allein, sondern entscheidend deren Disziplinierung und Regulierung macht den Unterschied von laxem, wildwüchsigem Verstehen und strengem, kunstgerechten. Vgl. M. Moxter, *Einleitung*, in: W. Härle, R. Preul (Hg.), *Verstehen über Grenzen hinweg*, Marburg 2006, 1–21, hier: 5.

mung aller anderen Leser. Dieser rezeptive Akt ist keineswegs willkürfrei, sondern bei aller Aktivität *abhängig*: vom Gelesenen, vom Sprachgebrauch Anderer und von den eigenen konstruktiven Fähigkeiten, also der Begrenztheit von Perspektive und Horizont. Einerseits vorausgesetzt wird ein vages ›Ganzes‹ des ›üblichen Sprachgebrauchs‹. Dieser unscharfe Horizont von Bedeutung nach Maßgabe des Gebrauchs ist eine prekäre Voraussetzung. Denn der Rekurs darauf zum Zweck der Transformation von Gelesenem in Bedeutung ist mittels Grammatik und Syntax zwar ansatzweise kontrollierbar und korrigierbar. Nur ist der Sprachgebrauch eine geschichtliche Größe, die sozial und kulturell variant ist.

Wenn man den heutigen Sprachgebrauch voraussetzt im Verstehen älterer Texte, ist das bereits eine Quelle von Missverständnissen. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche sind daher voller Anmerkungen, in denen der damalige Sprachgebrauch durch den heutigen ergänzt wird, um Verstehen zu ermöglichen und Missverstehen zu vermeiden. Was bei Worten noch relativ einfach ist, wird bei Satz und Text erheblich komplexer. Dafür gibt es keine Lexika. Denn über Grammatik, Syntax und Wortsemantik hinaus wird für das Verstehen größerer Zusammenhänge eine *Sinnhypothese* unterstellt: eine hermeneutische Vermutung über Sinn und Zweck des Textes, wozu er da ist und nicht vielmehr nicht ist. Dass er in der Regel ›Mitteilung von Mitteilenswertem‹ sei, kann schwer strittig sein. Aber selbst, *wenn* im Text sein Wozu und Worumwillen explizit erklärt wird, nimmt er dem Leser diese Arbeit der Sinnhypothesebildung nicht ab. Die Bedeutung des Gesagten und des Sagens (des Akts des Mitteilens) sind nicht ›lesbar‹, sondern in der Arbeit des Verstehens zu entwerfen.

5.4 Chiasmen von Eigenem und Fremdem

(a) Im Verstehen muss *selber* das Fremde entworfen werden (als das zu Verstehende). Im strengen Verstehen wird dieser Entwurf *diszipliniert* durch Methoden, die eine willkürliche oder ›egozentrische‹ Konstruktion vermeiden sollen, damit man nicht nur das versteht, was man ohnehin immer schon verstanden hat. Es sind Methoden, das eigene Vorverständnis bewusst zu machen, um es nicht allein bestimmend werden zu lassen für das Verstehen, sondern ›den Text‹,

also ›den Anderen‹ so gründlich und sorgfältig wie möglich zu Wort kommen zu lassen. So schärfen und kontrollieren die historisch-kritischen Methoden das Differenzbewusstsein von Eigenem und Fremdem zugunsten des letzteren. Andere hingegen, wie die materialistische oder psychoanalytische ›Lektüre‹ können (je nach Gebrauch) dazu tendieren, im Fremden stets das zu finden, was die vorgefasste Theorie bereits mitbringt, also dem Fremden die entsprechende Theorie einzuschreiben. Das hermeneutische Problem besteht hier darin, in eigener Aktivität (methodischen Verstehens) das ›Eigene‹ so zu gebrauchen, dass es dem Fremden zugutekommt. Genauer: das eigene Verstehen in den Dienst des *Fremdverstehens* zu stellen. Das wird immer dann gewagt und bestreitbar, wenn etwas erschlossen, unterstellt oder (so begründet wie möglich) vermutet werden muss, was der Text als solcher nicht sagt: Ungesagtes, Wahrscheinliches, der Sinn des Sagens und die Besonderheiten eines Textes sind Anlässe für hermeneutische ›Schlüsse‹, die (semiotisch gesprochen) eher abduktiv als de- oder induktiv sind. In eben diesen Grenzlagen wird der Verstehende umso aktiver, sogar ›erfinderisch‹, aber möglichst, *ohne* das zu Verstehende zum Schirm eigener Projektionen zu machen. Dieses Kriterium hat normative Funktion, die sich nicht von selbst versteht und bestritten werden kann. Aber *wenn* jeder Text als solcher bereits einen Anspruch auf Verstehen stellt – sonst wäre er nicht, was er ist, eine ›Mitteilung von Mitteilenswertem‹ etwa –, ist der Leser als Leser diesem Anspruch ausgesetzt, wenn er zu verstehen sucht. Diesen Anspruch kann man leugnen oder ignorieren; aber er ist kein Eintrag einer bestimmten theologischen Aufladung des Verstehens, sondern bereits *sola ratione* oder rein literaturwissenschaftlich unvermeidlich. Lesen impliziert eine Bindung des Lesers an das Gelesene und darin eine Anerkennung des Anspruchs des Textes auf *genaue* Lektüre, das heißt auf Lektüre dessen, was der Leser nicht immer schon im eigenen Sinn hat. Andernfalls wäre der Leser mit einem weißen Blatt besser bedient.

Dem Anspruch des Fremden (wie dem Text oder *der* Schrift) ausgesetzt zu sein, bestimmt die Position des Lesers. Andernfalls wäre er Schreiber. Dieser Anspruch ist nicht als ›autoritär‹ oder ›heteronom‹ zu verstehen – das wäre ein theologisch triviales Missverständnis –, sondern er ist eine im Vollzug der Lektüre bereits *anerkannte* Verpflichtung, eine *Selbstverpflichtung* des Lesers. Sucht er zu verstehen, lässt er sich befremden durch die Schrift, auf das Risiko hin,

nicht derselbe zu bleiben, der er *ohne* diese Lektüre geblieben wäre. Solange aber die Schrift nicht mit ›Polizeigewalt durchgesetzt‹ wird, bleibt diese Befremdung von der Selbstverpflichtung des Lesers abhängig. Sie ist eine im Lesen gewählte relative Abhängigkeit vom Gelesenen: Eine Abhängigkeit, die ihren Grund in der Freiheit des Lesers hat, ein Leser zu werden; die aber produktiv gebunden wird durch das zu Lesende.

(b) Im Verstehen entwirft der Leser das Fremde im Eigenen, das heißt: Er entwirft Sinn und Bedeutung des Gelesenen im *eigenen* Denken namens Verstehen, das ein Denken des Fremden ist. Aber eben dieses Eigene soll das Fremde sein – und muss daher dazu *gemacht werden*, indem es vom Eigenen *unterschieden* und dem Fremden zugeschrieben wird. An dieser prekären und falliblen Differenz hängt alles. Ohne diese Unterscheidung entsteht nur Missverstehen (bloßes *Sichselbstverstehen* in Verkennung des Fremden oder vermeintlich bloßes *Fremdverstehen* in Verkennung des Eigenen). Das *eigene* Verstehen soll das Verstehen *des Fremden* sein (im *genitivus objectivus*). Es muss daher als eigene Aktivität des Verstehenden kritisch von sich selber unterschieden und dem Fremden *zugeschrieben* werden, ihm übereignet als hermeneutische ›Gabe‹. Und wie alle Gaben ist auch diese eine ›gefährliche Gabe‹, bei der dem Fremden untergeschoben werden kann, was ihm nicht zukommt – und umgekehrt das Fremde als das Eigene ausgegeben werden kann.

Das strenge Verstehen ist bei aller Konstruktivität durch eine *Passivität* bestimmt, die Schleiermachers Formulierung des *Nachkonstruierens* andeutet: Die Nachgängigkeit des Konstruierens (*diachron*) impliziert eine Vorgängigkeit des Nachzukunftenden. Es gilt, dem Fremden *nachzudenken*. Dabei muss aber *nolens volens selber* gedacht werden. Das gilt einerseits *deskriptiv*: wenn verstanden wird, dann wird so verstanden, in eigener Aktivität und auf eigene Verantwortung. Das gilt andererseits *präskriptiv* und kritisch: wo nur die eigene Konstruktion gepflegt und damit bloß Selbstverstehen betrieben wird, ist die Differenz ebenso verletzt, wie wenn irrtümlich gemeint wird, man könnte differenzlos ›das Fremde‹ verstehen, ohne es selber zu entwerfen. Beides sind nur zu naheliegende Formen des Missverstehens – von denen als Regel des Üblichen ausgegangen werden kann. In laxer Praxis wird die Differenz *unterschieden* im bloßen *Sichselbstverstehen*. Des Fremden zu ermangeln und dabei nur man selbst sein wollen, wäre eine Kierkegaard auf-

nehmende Bestimmung dieser Fehlleistung. Umgekehrt *nicht* man selbst sein zu wollen, sondern ganz der Fremde, wäre die entsprechende Fehlleistung. Die eine mag bei Systematikern verbreiteter sein, die andere bei Exegeten. Da aber beide *Fremdes selbst* verstehen wollen, sind beide für beide Fehlleistungen anfällig.

Hier zeigt sich ein guter Grund für die Religionsgeschichte (et al.): Der *fremde* Blick auf die Quellen der eigenen Disziplin verschärft die Verfremdung und schärft das Differenzbewusstsein, sofern hermeneutisch reflektiert vorgegangen wird (und nicht nur in der vermeintlich neutralen Position des Beobachters der Beobachter). Die Schriften der *eigenen* Tradition werden im religiösen wie im wissenschaftlichen Gebrauch leicht ›allzu eigen‹. Sie auf andere Weise zu verfremden, *kann* ein erhellender Beitrag der Religionswissenschaft sein. Wenn dieser fremde Blick indes *selber simuliert* wird (etwa indem die Theologie *als Religionswissenschaft* will auftreten können), wäre nur das Eigene expandiert und die Fremdheit dieses Blicks leicht reduziert. Wenn andererseits der religionswissenschaftliche Blick als der eigentlich wissenschaftliche oder als der ›eigene‹ Blick des Fremden ausgegeben würde, wäre das entsprechend schlechter Schein. Denn die Struktur des hermeneutischen Problems der rechten Unterscheidung von Eigen und Fremd ist in der Religionswissenschaft in identischer Weise präsent, in aller Irrtumsanfälligkeit.

(c) Wenn die *Textwelt* im Verstehen entworfen wird, fragt sich zunächst, was damit gemeint sein mag: das ›Ganze‹, der Horizont des Textes und seine Perspektive, eine mögliche Welt oder mehr als das, eine für den Leser *wirkliche*? Schreiben wie Lesen, so wird hier mit Nelson Goodman unterstellt, ist eine Weise der ›Welterzeugung‹. Um die Metapher nicht zu übertreiben: Es wird keine Konkurrenz mit dem Schöpfer prätendierte, sondern weniger, nämlich die symbolische Erzeugung einer Weltversion, die im Modus der Möglichkeit oder Unmöglichkeit verbleibt (kompossibel oder inkompossibel mit der Welt, in der wir für gewöhnlich leben). Aber die im Verstehen erschaffene Welt ist *nicht unwirklich*. Denn für den Leser ist sie zeitweise die ›Wirklichkeit, in der wir leben‹, wenn wir lesen, auf die Gefahr hin, zeitweise Lebenswelt und Lesewelt zu verwechseln. Nur aufgrund dieser nicht immer ungefährlichen Nähe kann die Lebenswelt vom Gelesenen affiziert werden, etwa wenn man im Lichte des Gelesenen Altes neu oder anders sieht als bisher. Manche

Textwelten sind von solcher Wirklichkeit, dass wir mit ihnen leben und sterben können. Manche werden sogar so wirklich, dass man sie für wirklicher als die gewöhnliche Wirklichkeit halten kann, oder für *wahr* im Unterschied zum *opus mixtum* der alltäglichen Wirklichkeit.

Aber werden Textwelten vom Leser *erzeugt*? Werden sie nicht vielmehr nur ›nachgebaut‹, so wie Schleiermacher von ›Nachkonstruieren‹ sprach? Hier kehrt das paradox klingende Erzeugen des Fremden im Eigenen wieder: Was der Leser erzeugt, ist sein Erzeugnis, auch im Lesen. Allerdings ist der Text eine ›Aufbauanleitung‹, an die sich der Leser tunlichst halten wird, wenn er *diese* Textwelt und nicht irgendeine aufbauen will. Nur ist das nicht so einfach, wie es klingt. Die Kreuzesabnahme beispielsweise, wie sie von Markus (15,42ff par.) erzählt wird, ist selbst in ihrer weitergeschriebenen Version von Johannes (Joh 19,38–40) erstaunlich unbestimmt: »Danach bat Josef von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war, doch heimlich, aus Furcht vor den Juden, den Pilatus, dass er den Leichnam Jesu abnehmen dürfe. Und Pilatus erlaubte es. Da kam er und nahm den Leichnam Jesu ab. Es kam aber auch Nikodemus, der vormals in der Nacht zu Jesus gekommen war, und brachte Myrrhe gemischt mit Aloe, etwa hundert Pfund. Da nahmen sie den Leichnam Jesu und banden ihn in Leinentücher mit wohlriechenden Ölen, wie die Juden zu begraben pflegen.«

Wie soll man sich das vorstellen? Exegeten kraft ihrer historischen Kompetenzen werden darüber nähere Auskunft geben können. Für den Leser bleibt es dennoch näherer Vorstellung so fähig wie bedürftig: Legt man eine Leiter ans Kreuz, klettert hoch und zückt die Zange, um die Nägel zu ziehen? Geht das allein oder nur zu zweit oder zu dritt? Oder wackelt man am Kreuz bis es umkippt und man die Nägel in der Horizontalen ziehen kann? Und wenn man den Toten vom Kreuz gelöst hat, was dann? Die Kunstgeschichte in Malerei und Reliefs hat darauf Antworten zu geben versucht, was nicht ohne Einbildungskraft möglich gewesen wäre. Wenn man beim Lesen sich genau vorzustellen versucht, was man liest (gar, wenn man das verfilmen oder auf die Bühne bringen wollte), verlangsamt sich das Lesen ungemein. Über den Gebrauch der Einbildungskraft beim Lesen gibt es nur leider kaum passende ›Gebrauchsanweisungen‹. Im Lesen gilt: Du *sollst* Dir ein Bildnis machen. Du *sollst*, wenn Du kannst, soviel Du nur kannst.

Im Verstehen der Textwelt sind allerdings stets zwei Antagonisten zugleich tätig: *memoria* und *imaginatio*. Keine kann tätig werden, ohne die andere in Anspruch zu nehmen. Deswegen herrscht hier ein Widerstreit. »Während die Imagination mir spontan nach der Seite der Fiktion, des Unwirklichen, des Virtuellen, des Möglichen zu tendieren scheint, wird das Gedächtnis von der Sorge um Genauigkeit, von einem Treuegelöbnis getrieben«¹⁹, meinte Ricoeur und formuliert damit das *Ethos* des Exegeten und Historikers, *nicht zur Fiktion* zu tendieren, sondern zur Genauigkeit und Sorge in der Treue dem Text bzw. dem Vergangenen gegenüber. Das als ›Moralisierung‹ des Verstehens zu kritisieren, wäre ein Missverständnis, das zwar möglich ist, vielleicht sogar die Regel, aber doch ein ›la-axes‹ Verstehen zum Ausdruck bringen würde. Ricoeur schärft hier – wie zwischen Eigen und Fremd – die Differenz von *memoria* und *imaginatio*, um den traditionellen Primat der Einbildungskraft zu korrigieren.

Wenn aber aus dieser wohlbegründeten Sorge der Sinn für das Mögliche und Ausstehende verloren ginge, wenn man es nicht mehr wagte, sich im Verstehen seiner Einbildungskraft zu bedienen, könnte die Treue zum Text *archivarisch* werden. Wenn die *imaginatio* stets unter Verdacht stünde, ›verfälschend‹ und ›täuschend‹ zu sein, würde die *Produktivität* im Verstehen verleugnet. Und wenn man den imaginativen Umgang mit den ›fremden Stimmen‹ der Schrift, die man im Lesen hört, stets als Überschreitung der Grenzen ›historischer Vernunft‹ kritisierte, würde die systematisch- wie die praktisch-theologische Arbeit vor allem als Grenzverletzung wahrgenommen. Das wäre ein ›selbst sein Wollen‹ und der ›Anderen ermangeln‹. Gleiches gilt auch gegenläufig. Wenn die Systematische Theologie meinte, nur der Geist mache lebendig und der lebe nur innerhalb der Grenzen ›reiner‹ oder ›spekulativer Vernunft‹, würde nicht nur die *memoria* vergessen, sondern auch die Einbildungskraft: der selbst zu verantwortende imaginative Umgang mit den ›fremden Stimmen‹ des Textes. Auch das wäre ein nur noch Selbst-sein-wollen und der Anderen ermangeln.

19 P. Ricoeur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen ³2002, 96.

6. Dreifuß der Passivität – und die Appräsenz der Schrift

Für die Frage nach dem Verhältnis von Eigenem und Fremdem hat Ricœur als Modell seines Alteritätsdenkens den »trépied de la passivité, et donc de l'altérité« eingeführt (Sca, 368/SaA, 384): die *Eigenleiberfahrung*, das *Fremdverhältnis* und das *Gewissen* als Selbstverhältnis.²⁰ In allen dreien geht es nicht um eine ›transzendentaltheoretische‹ Struktur, sondern um die ›gelebte Passivität‹, also um Vollzugsformen menschlichen Lebens, das (wie Odo Marquard formulierte) ›stets mehr seine Zufälle als seine Wahl‹ sei: des Lebens in seinen Widerfahrungen also.

Dieser Dreifuß ist die systematische Grundfigur von Ricœurs Alteritätstheorie – in Abgrenzung zu Levinas. Für die Frage nach der Schrift als Schrift ist das von besonderer Relevanz, weil *hier* zu erwarten wäre, sie als ›vierten Fuß‹ anzuführen: als Figur radikaler Alterität und Fremderfahrung. Systematisch hieße das, den Dreifuß als eine *offene* Konstellation von radikalen Alteritätsverhältnissen zu begreifen. Schrifttheoretisch erscheint dann Ricœurs Schweigen von der Schrift, dass er sie offenbar entweder *vergessen* oder aber *nicht* als solch radikale Alterität begriffen hat. Das wird zu erörtern sein. Die Schrift als *zu sehender* Text fällt bei ihm aus (und dem entsprechend auch das externe, fremde, materielle Bild, im Unterschied zur eigenen Imagination). Er beschreibt Lesen und Verstehen, auch Lesen *als* Verstehen und Verstehen *als* Lesen, aber nicht das Sehen und den opaken Übergang von Sehen zu Lesen oder die Visualität von Texten *als* Schrift. Diese Fremdheit und Alterität von Schrift könnte aber durchaus einen systematischen Ort in Ricœurs Alteritätstheorie finden. Daher ist die hier zu rekonstruieren anhand der dafür maßgebenden Figur des Dreifußes der Passivität bzw. der Alterität.

Ricœur erörtert die Frage, »welche Dialektik von Selbem und Anderem der Vorgabe einer Phänomenologie des durch den Anderen als das Selbst *berührten* Selbst gerecht wird [répond au réquisit]« (SaA, 397 f.). Er weist zurück, dass eine einseitige Dialektik angemessen sei, wie sie in Husserls Egoologie entworfen werde, aber ebenso

20 Vgl. dazu ausführlicher P. Stoellger, *Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst*, in: I. U. Dalférth, ders. (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005, 273–316.

die Einseitigkeit, wie sie von Levinas beansprucht werde. Stattdessen entwirft Ricœur *seine* Version von Merleau-Pontys Chiasmus: »eine überkreuzte Auffassung der Andersheit [...], die wechselseitig dem Primat der Selbstschätzung und dem des vom Anderen ausgehenden Aufrufs zur Gerechtigkeit gerecht wird« (SaA. 398). Mit dieser Dialektik vermeint Ricœur nicht weniger als eine Vermittlung von Husserl und Levinas zu erreichen (SaA, 403, dito. 409).

So treffend und hilfreich Ricœurs Dreifuß ist, wird dessen Relevanz und Brisanz verkürzt, wenn er die radikale Alterität als vermittelbare relativiert, oder wenn er die entdeckten ›mehr als nur relativen‹ Passivitäten wieder vermittelt. Das scheint einerseits an einer Herrschaft der Vermittlungstheorie zu liegen, die nichts unvermittelt lässt, die daher zwar auf Hegel verzichten will, aber doch nicht davon lassen kann, sich mit seiner Universalsynthetik zu messen. Andererseits könnte es daran liegen, dass Ricœur in den von ihm für das philosophische Publikum publizierten *Gifford Lectures* die theologischen Differenzen verschweigt, aber damit auch den Differenzen der radikalen Alterität die Spitze bricht. Warum, mag man fragen?

Bezeichnenderweise hält er die ›Irrelation‹ oder die ›ab-solute Andersheit‹ nur für eine »Hyperbel«, zwar nicht nur einen reduzierten ›Tropus‹, sondern eine »Praxis des Überschusses«, die aber nur eine »angemessene Strategie« sei zur Erzeugung eines »Unterbrechungseffektes« (SaA, 405). Zum einen wäre Levinas' Credo damit als Strategie von Effekten unterinterpretiert, zum anderen meint Ricœur, führe das »in eine Sackgasse«, weil damit die Unterscheidung von Selbst und Anderem wie die »Bildung eines Begriffs von Selbstheit« »undenkbar gemacht« werde (ebd.).

An eben diesem Punkt – der entscheidenden Pointe – rekurriert Ricœur auf transzendentaltheoretisches Gemeingut, das sich (s.u.) schon in der Diskussion um das *mere passive* in der Orthodoxie ankündigte: »wie könnte sie [die Interiorität des Selbst] jemals ein Wort vernehmen, das ihr so fremd wäre, daß es für eine insulare Existenz einem Nichts gleichkäme? Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt« (SaA, 407).

In den beiden (in SaA nicht abgedruckten) theologischen Vorträgen der *Gifford Lectures* gibt Ricœur dafür die passende anthropologische Formel: den *homo capax*. »Le religieux nous atteint au

niveau de notre capacité la plus fondamentale d'agir.«²¹ Diese ›Kapazität‹ bildet die transzendente Möglichkeitsbedingung für das *sujet convoqué*: »un soi qui répond est un *soi en relation* et non un *soi ab-solu*, c'est-à-dire hors relation«²².

Die Struktur der Rezeptivität oder Kapazität rettet vor der Härte der unvermittelbaren Differenz, vor eben der Passivität, die Levinas ›passivere Passivität‹ nennt, die in keiner Korrelation aufzufangen ist. Dem entspricht Ricœurs rhetorische Frage: »Braucht es nicht eine Dialogik, die die vorgebliche ab-solute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem belehrenden Anderen durch eine Beziehung überlagert?« (SaA, 408)

Ricœurs Ausführungen zum Fremdverhältnis unter dem Titel der Andersheit des Anderen (*L'altérité d'autrui*) beginnen überraschender Weise mit einer Dimension der Passivität, die in der Erörterung über das Leibverhältnis zu vermissen war, dem *Affekt*,²³ genauer: »wie der Andere als das Selbst das eigene Selbstverständnis *berührt* [*affecte*]«, was »genau den Unterschied [markiere] zwischen dem *ego*, das sich setzt, und dem *Selbst*, das sich nur *durch* diese *Affektionen hindurch* erkennt« (»à travers ces *affections* même«). *Ad bonam partem* gelesen ist dieser Einsatz bei der Affektion der dritte Weg zwischen (oder diessseits?) von Wissen und Wollen, um ›vor‹ die Intentionalität zurückzufragen. Dabei findet man keine irrelative Unmittelbarkeit, aber doch eine andere Form der Vermittlung als die von Spekulation, Reflexion und Aktion. Statt dem aktiven Subjekt ist das *leibhaftige Selbst* kraft seiner Leiblichkeit ein stets affiziertes und darin so offen wie passibel dem Anderen gegenüber. Der Andere seinerseits wird nicht primär ›gewollt‹ oder ›gewusst‹, sondern affiziert einen selbst und *vice versa*.

Sonderbar ist dann allerdings, dass von Ricœur die Affektivität als eine *Durchgangsmodalität* der Selbsterkenntnis gilt. Die Teleologie

21 P. Ricœur, *Phénoménologie de la Religion* (1), in: *Revue de l'institut catholique de Paris* 45 (1993), 59–75, hier: 68 Anm. (4).

22 P. Ricœur, *Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique*, in: *Revue de l'institut catholique de Paris* 28, 1988, 83–99, hier: 83.

23 Die Bemerkung zur ›Befindlichkeit‹ Heideggers ist im Französischen mit ›*l'affection*‹ übersetzt (SaA, 395 und im Französischen: Sca, 380), was allerdings schlicht schlechte Übersetzung ist, denn Heidegger hat eben *nicht* vom Affekt gesprochen. Daher ist in diesem Fall die deutsche Version treffend, in der nicht vom Affekt die Rede ist.

des spekulativen Diskurses bleibt hier offenbar in Kraft. Aber dessen Weg führt, für spekulative Traditionen jedenfalls, über erstaunliche Umwege. Affektion meint bei Ricœur nicht Auto-, sondern *Heteroaffektion*, was einen impliziten, aber umso deutlicheren Gegensatz zu Michel Henry bedeutet. Heteroaffektion, oder mit Bernhard Waldenfels das Getroffenwerden vom Fremden, kann nicht permanent, nicht stabil oder gar ›infallibel‹ sein, bildet also keine begründende Figur für das Selbst und seine *continuity over time*. Als Affektion gilt bei Ricœur allerdings (im Unterschied zu Waldenfels) das Wie der Rede gemäß den *pathe* in Aristoteles' *Rhetorik*.²⁴ Die Affektion durch den Anderen ist demnach keine *Selbstgebung* bzw. Gabe, sondern Tausch (›échange‹): »Austausch zwischen dem berührten [affecté] Selbst und dem berührenden [affectant] Anderen« (SaA, 396/Sca, 380), wie sie in der Erzählung durch die Fiktion statthabe, in der Interlokution im Hören auf das empfangene Wort, in den grammatischen Verhältnissen der Zuschreibung und dem Akkusativ, in der Ethik etwa in Verpflichtung und Fürsorge etc.

Bei Ricœur bleibt die Dimension des Affektiven oder des Emotionalen im Dreifuß der Passivität somit eigentümlich disparat.²⁵ Zwar sind Leib-, Fremd- und Gewissensverhältnis affektiv getönt. Aber dass für das Werden des Selbst die Affekte oder Emotionen eine basale, eigens zu erörternde Dimension bilden, bleibt unthematisch. Sie werden nur ›beiläufig‹ im Modus der Fremderfahrung thematisch. Anders etwa als bei Waldenfels, dem je später, desto deutlicher das Pathische, die affektive Getroffenheit, als *die* Weise der Selbstwerdung gilt. Es liegt auf der Hand, dass die korrelative Passivität so ubiquitär ist wie das Handeln. Es ist auch plausibel, dass das Handeln des Anderen, sofern es mich betrifft und trifft, für mein Selbstwerden mitkonstitutiv ist. – Aber es ist nicht selbstverständlich, die Passivität der Affektion auf die *korrelative* Passivität zu beschränken und ferner um die Hälfte auf das *Leiden* zu reduzieren (auf das Erleiden der Handlung des Anderen). Passivität ist eben *nicht* mit Unlust und Leid identisch,²⁶ das wäre eine Halbwahrheit. Sie kann gleichermaßen gültig Lust und Glück bedeuten.

24 Aristoteles, *Rhet.* c. II; vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, 138.

25 Vgl. zu den Affekten: *Affekte. Hermeneutische Blätter* 1/2 (2004).

26 B. Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M. 1995, 286 reformuliert auch halbseitig: Passivität heiße, »wir erfahren und erleben die

Ricœurs bzw. Aristoteles' These ist scheinbar trivial: »Aufgrund der Austauschbarkeit der Rollen [...] ist jeder Handelnde der Erleidende des Anderen« (SaA, 397). Es ist aber gar nicht trivial, solch eine *Beobachterbehauptung* zu formulieren, zumal wenn es (wie bei Ricœur an dieser Stelle) um Opfer geht. Springt man von der Vollzugsbeschreibung zur Beobachterthese, verflüchtigt sich die Affektion zu einem Handlungseffekt. Was im Vollzug eine verdoppelte Gabe sein kann, das Berühren und das Berührtwerden, im Gruß etwa oder in zwei Geschenken, wird in der Beobachtung zum ›Austausch‹. Es könnte sein, dass in dieser Beobachteranalyse der perspektivische Grund für die Annihilation der Gabe liegt, wie sie Derrida demonstriert – während Michel Henry und Jean-Luc Marion demgegenüber auf der Unentrinnbarkeit und Irreduzibilität einer absoluten Gabe beharren, der Selbstgebung des absoluten Lebens. So problematisch letzteres ist, so stark ist diese Zuspitzung gegenüber einer Verkürzung der Affektion auf einen *Austausch* von Berührungen oder Rollen.

An dieser Schlüsselstelle fragt Ricœur zweierlei: »welche neue Gestalt der Andersheit durch diese Affektion des *ipse* durch den Anderen als das Selbst auf den Plan gerufen wird [convoquée]«, und »welche Dialektik von Selbem und Anderem der Vorgabe einer Phänomenologie des durch den Anderen als das Selbst *berührten* [*affecté*] Selbst gerecht wird [répond!]« (SaA, 397 f.). In Antwort auf die zweite Frage wählt Ricœur als Modell der Dialektik *seine* Version von Merleau-Pontys *Chiasmus*, als »eine überkreuzte Auffassung der Andersheit [...], die wechselseitig dem Primat der Selbstschätzung und dem des vom Anderen ausgehenden Aufrufs zur Gerechtigkeit gerecht wird« (SaA, 398). Damit will er jede Einseitigkeit vermeiden, diejenige Husserls, alter vom *ego* aus zu entwerfen, und diejenige Levinas', gewissermaßen umgekehrt zu verfahren. Ob Levinas damit getroffen ist, scheint fraglich, als wäre seine Phänomenologie des Nichtintentionalen und der Alterität nur eine ›unglückliche‹ Gegenbesetzung zu Husserl. Merklich ist, dass Ricœur die Einführung seiner chiasmatischen Dialektik aus einer Beobachterposition vornimmt, in der er *idem* und *ipse* gleichermaßen *gerecht* zu werden sucht. So befriedigend sich das ausnimmt, so klar ist das Bemühen um

Andersheit in Form eines Leidens und Erleidens, das unserer Initiative Grenzen setzt oder ihr zuvorkommt«.

eine symmetrische Vermittlung, und die kann nur von einem dritten Ort entworfen werden, demjenigen des spekulativen Diskurses, der dies- oder jenseits der Vermittelten liegt. Hier wird Waldenfels in *seiner* Version des Chiasmus mit einer doppelten Asymmetrie anders optieren.

Für eine chiasmatische Vermittlung der beiden ›Einseitigkeiten‹ bedarf es *beider* als gültiger Beschreibungen, die lediglich je für sich genommen insuffizient seien. Daher entwickelt Ricœur mit *Husserl* die vom *ego* ausgehende analogisierende Übertragung des *alter*, der *appräsentiert* wird (nicht repräsentiert). Appräsentation des Anderen gründet in einer »*apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her*«²⁷. Als »präreflexive, vorprädikative Operation« sei sie, so Ricœur, »eine unvergleichliche passive Synthesis – vielleicht die ursprünglichste« (SaA, 402). Zwar bleiben Erlebnisse und Erinnerungen des Anderen unzugänglich, aber *per analogiam* werden ihm Bedeutungen übertragen, die es *ego* erlauben, grammatisch an seiner statt zu sprechen, wie im Zitat ›er sagt ...‹. Ricœur nennt dies das »Wunder der analogischen Übertragung« (SaA, 403). An diesem Grenzwert entdeckt er die »umgekehrte Bewegung vom Anderen auf mich zu« (ebd.). Nur woher kommt diese *andere* Bewegung? Ist sie selber eine analogisierende Übertragung des *ego*, ein Setzen des Anderen als nicht gesetzt, und damit doch eine Konstitutionsleistung des *ego*?

Darauf findet Ricœur bei Husserl anscheinend keine Antwort, sondern geht zu Levinas über. Die Frage lässt sich allerdings mit Blick auf den späten Husserl einer Antwort zuführen. Husserl geht (zumindest) in seiner Phänomenologie der Intersubjektivität nicht von einer gemeinsamen Erfahrung aus, auch nicht von einer Erfahrung des Gemeinsamen, sondern von (dem Problem) der *Erfahrung des Fremden als Fremden*. Der Fremde ist ›da, indem er nicht da ist bzw. sich entzieht‹: »Das Fremde *zeigt sich, indem es sich uns entzieht*. Es sucht uns heim und versetzt uns in Unruhe, noch bevor wir es einlassen oder uns seiner zu erwehren suchen.«²⁸ Seine ›leibhaftige Appräsenz‹ ist eine paradoxe Gegebenheit, die dem direkten

27 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hg. von S. Strasser (Husserliana. Gesammelte Werke 1), Den Haag 1950, 140 [=Hua].

28 B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a.M. 1997, 42.

Zugriff (sei es im Wissen oder Wollen) einen ›passiven Widerstand‹ bietet. Nicht die Menschheit in jeder Person, auch nicht die Fremdheit in meiner Person steht am Anfang, sondern die Menschheit im Anderen: »Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich.«²⁹ Damit ist jedenfalls so viel klar und deutlich: Das Problem der Fremderfahrung wird hier nicht vom Primat des Eigenen angegangen, sondern von der Vorgängigkeit des Anderen her. Das ist mitnichten eine spätere Übertreibung französischer Herkunft. Für ›das Ich‹ hat das zudem die Folge, nicht in ursprünglicher Selbstgegenwart zu beginnen (wie Henry oder Rolf Kühn dagegen meinen), sondern: »Das Ich konstituiert sich im Kontrast zum Du. [...] Dies schließt einen Kontrast von Eigenem und Fremdem ein. Das Eigene erscheint als das *Zugängliche und Zugehörige*, das Fremde als das *Unzugängliche und Unzugehörige*«³⁰. Als schlechthin unzugänglich wäre das oder der Fremde unerfahrbar (*als Fremder*), somit von nur opaker Fremdheit. Husserl schlug als Weg aus der Aporie der Fremderfahrung vor, dass Fremdheit auf einer »bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen« (Hua I, 144) beruhe. Damit behauptet er, das Unzugängliche werde in der Fremderfahrung zugänglich, wie das Vergangene in der Erinnerung. Fremderfahrung ist in diesem Sinne eine »*Erfahrung unüberwindlicher Abwesenheit*«³¹ – eine wirkliche Unmöglichkeit bzw. unmögliche Wirklichkeit, wenn man die *Paradoxierung* modal zuspitzt.

So gesehen befindet sich der späte Husserl in bemerkenswerter Nähe zu Levinas – im Unterschied zu Ricœurs Lektüre. Levinas' *Bruch* und die *Trennung* von der Identitätsorientierung als einer Ontologie der Totalität tritt als *totaliter aliter* in Ricœurs Erörterung ein. Mit Levinas' Andersheit als »einer radikalen *Exteriorität*« (SaA, 403) und deren Gegebenheitsweise als ›Besessenheit von dessen Anspruch‹ (als Metapher für die Fremdwiderfahrung) wird metaphorisch benannt, was in der Ordnung von *idem* und *ipse* nicht sagbar wäre. Wie dieses Sagen ›von einer anderen Art‹ sich mit dem bisher Gesagten ›kreuzen‹ lassen soll, ist nicht absehbar. Levinas' Differenz gegenüber einer epistemisch verfassten Theorie der Repräsentation (des Anderen, der Welt, meiner selbst) im Namen

29 Hua XIV, 418; Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 89.

30 Ebd., mit Verweis auf Hua XIII, 247.

31 Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 90.

der Ethik (genauer der Metaethik bzw. der Metaphysik von *Jenseits des Seins*) bedeutet auf der Ebene des spekulativen Diskurses eine Schubumkehr, als ginge es um eine invertierte Konstitutionstheorie: »Der Andere konstituiert mich als einen Verantwortlichen«. Die von Ricœur erhobene »asymmetrische dialogische Struktur« hat somit ihren Ursprung »außerhalb meiner selbst« (SaA, 404).

Da diese radikale Differenz allerdings einen manifesten Bruch mit der (intentionalen!) Intelligibilität bedeutet, fragt Ricœur plausiblerweise, wie sich diese ›alternative Phänomenologie‹ verstehen lasse. Als hermeneutische Hypothese schlägt er eine rhetorische Analyse vor, in Konsequenz seiner aristotelischen Einführung der *pathe* von dessen Rhetorik her. Der Unterbrechungseffekt der absoluten Andersheit verdanke sich einer ›Hyperbel‹ als Gegenbesetzung zu Descartes hyperbolischem Zweifel (SaA, 405). Diese Hyperbel sei jedoch keine »Stilfigur«, kein »literarischer Tropus«, sondern »die systematische Praxis des *Überschusses* in der philosophischen Argumentation« (ebd.).³² Wie und wozu diese Abgrenzung vorgenommen wird, bleibt fraglich. Denn was soll eine Hyperbel sonst sein, als ein Tropus. Nur will anscheinend Ricœur Levinas nicht ›literarisieren‹, wie es etwa vergeblich mit Blumenbergs Texten versucht wurde,³³ sondern deren Status als Argumentation wahren. In Erinnerung an Derrida könnte man – ohne falsche Alternative – formulieren, es sei ein Tropus im philosophischen Text, ohne dass damit Rhetorik an die Stelle von philosophischer oder theologischer Argumentation träte, im Gegenteil.³⁴ Ricœur nennt die Hyperbel der ›absoluten Andersheit‹ eine »der Erzeugung des Unterbrechungseffektes [...] angemessene Strategie« (ebd.). Damit gibt er einen Hinweis für deren Status: Sie wäre eine Figur im philosophischen Text, mit der ein Effekt einer Strategie folgend erzeugt wird, also eine Setzung des Philosophen.

Dagegen spricht allerdings Levinas' Sprachpraxis – die sc. eigens zu untersuchen wäre –, wenn er beispielsweise für den unbedingten

32 Dieser Aspekt wäre weiterzuführen im Anschluss an A. G. Düttmann, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt/M. 2004, bes. 9–30 sowie 230–262.

33 Vgl. zum Problem P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000, 317–324, 327–329.

34 Vgl. C. Ginzburg, *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, Berlin 2001.

Anspruch des Anderen das Gebot ›Du sollst nicht töten‹ zitiert. Das ist so wenig eine ›analogisierende Übertragung‹ wie ein Effekt intentionaler Strategie, sondern eine äußerste Möglichkeit, im eigenen Sagen (des Textes) die ›Stimme des Anderen‹ zur Sprache kommen zu lassen. Auch wenn in diesem Lassen ein Tun wirksam ist, sind diese Worte die Stimme des Anderen, nicht eine Setzung, die einer Strategie folgt – zumindest *intentione recta* interpretiert. Darin wird, wie Ricœur selbst bemerkt, *Zeugnis gegeben* »vom Absoluten« (SaA, 409)³⁵. Was sich im Zeugnis zeigt, ist die Spur des different, extern und fremd bleibenden ›Anderen‹, dessen Anspruch einem in der Passivität des Anspruchs wie der unbedingten Verantwortung widerfährt.³⁶ Diese ›Epiphanie‹ des Anderen (die Ricœur wieder Hyperbel nennt [SaA, 405]) ist eine Gegebenheit (als Zeugnis), die sich nicht in der Berührung der Autoaffektion ereignet (Henry), nicht in einer universalen Selbstgebung (Marion) und sie ist auch keine Übersteigerung der Schau, die in Evidenz unmittelbarer Anschauung mündete. »Die Hyperbel betrifft gleichzeitig die Höhe und die Exteriorität« (SaA, 406), sofern der Andere mich vom Sinai her anrufe und darin keine Erinnerung im Spiel sei. Die Grammatik des Akkusativs, des Anspruchs oder der Anklage, geht nicht auf eine Intentionalität des Anderen zurück, sondern ist eine von mir nicht auf ein Bewusstsein und dessen Leistungen reduzierbare Initiative vom Anderen her. Im Rückgriff auf Husserl könnte man sie die symbolische Prägnanz des Kontrastes nennen, in dem das Selbst vom Anderen her *wird*, etwa indem es herausgefordert wird zur eigenen Antwort.

Die Arbeit der Artikulation von Passivitäts,erfahrungen‹ führt allerdings bis in die Qual der Sprache, ein gelegentlich gequältes und quälendes Sagen, in dem sich zeigt (aber doch auch intentional gezeigt wird – das bleibt prekär), wovon die Rede ist. Hier wird nicht gesetzt, sondern es widersetzt sich, und dieses Widersetzen zeigt sich in den Dehnungen und Zerrungen der Sprache. Die können nur Spuren dessen sein, was nicht in ihnen aufgeht. Insofern kann man hier eine (›authentische‹ oder höchst raffinierte) Form des

35 Mit E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 321. Wobei Levinas vom Unendlichen spricht und ein Außerhalb zum Absoluten im Sinne hat (ebd. 55).

36 Ebd., 297–300.

eigenen Sagens, der hyperbolisch-metaphorischen Rede am Werk sehen. Aber das liefe Gefahr, eine schlechte Beobachtung zu bleiben, die sich darin als nicht getroffen von diesem Sagen zeigte und sich darin dem Anspruch entzöge. Klar bei aller prekären Ambiguität dieses Sagens ist, dass sich darin die »Passivität des zur Verantwortung gezogenen Selbst« (SaA, 406)³⁷ artikuliert. Es wäre eine hermeneutische Gewalttat, diese Artikulation als strategische Setzung zu rationalisieren. Hier wird nicht ›gesetzt als nicht gesetzt‹, sondern hier wird mühsamst artikuliert, selbst gesetzt worden zu sein, etwa ›in die Verantwortung gestellt worden‹ zu sein, bevor man sich dazu verhalten kann.

Auch wenn diese Artikulationen nicht der genannten Ambiguität entrinnen können, kann man umgekehrt diese Ambiguität nicht als ›schlechten Schein‹ einer Strategie reduzieren. Die von Ricœur so genannten zwei Hyperbeln der Trennung vom *ipse* gegenüber der radikalen Alterität und der Epiphanie dieses Anderen (SaA, 405–407) sind wirksame Worte, die ungemein provozieren und in denen der Anspruch (in aller Vermessenheit der theoretischen Wiederholung?) des Anderen *wahrgenommen* werden *kann*. Insofern sind diese indirekten Worte des Anderen Zeugnis *par excellence*. Darin wird das Sagen Levinas' zur Stimme des Anderen – eine prekäre Koinzidenz, die höchst angreifbar ist. Lässt sie doch unvermeidbar Zweifel offen an der radikalen Differenz des Anderen, wenn er im Sagen des Textes wiederholt werden könnte.

Ricœurs maßgeblicher Einwand lautet, dass die Hyperbel der Trennung ›in eine Sackgasse‹ führe, weil durch sie die Unterscheidung von *soi et moi* (Selbst und Ich, bzw. *ipse* und *idem*) undenkbar werde und damit auch eine Ipseitität, die durch Offenheit (*ouverture*) und seine Enthüllungsfunktion (*découvrante*) bestimmt sei (SaA, 407/Sca, 391). – Nur folgt diese Unmöglichkeit mitnichten. Denn erstens kann das vom *ille* in Anspruch genommene *ipse* vom Akkusativ aus verspätet im Dativ und Nominativ dekliniert werden. Der ursprünglich Fremde wird im Anspruch zum sich zu mir verhaltenden Fremden, der mich selbst werden lässt, mit allen folgenden Differenzierungen. Und zweitens ist Levinas' *ipse* gerade von seiner Offenheit aus verstanden, schärfer noch von seiner Exposition und Verletzlichkeit, die er Passibilität nennt. Beide von Ricœur einge-

37 Ricœur im Anschluss an Levinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*.

wendeten vermeintlichen Unmöglichkeiten sind keine. Daher genügt Ricœur (unzutreffende) Apagoge nicht, um die Notwendigkeit der dialektischen Vermittlung zu erweisen. Ricœur meint – ohne weitere Argumente –, zu vermeiden sei diese Sackgasse nur, wenn man die ethische Bewegung des Anderen auf mich zu mit der epistemischen von mir auf ihn hin kreuze. Und *diese* Wendung könnte geradezu von Levinas geliehen sein; wenn und sofern die *metaethische* Bewegung vom Anderen her *sekundär* in der Rückfrage epistemisch gekreuzt wird.

Das Ziel einer »verantwortlichen Antwort auf den Anruf des Anderen« sei Ricœur zufolge allerdings nur dann zu erreichen, wenn man »eine Fähigkeit der Empfänglichkeit [capacité d'accueil], der Unterscheidung und der Anerkennung« voraussetze, die »meines Erachtens einer anderen Philosophie des Selben [Même]« (SaA, 407) angehöre. Die Einführung des immer schon vorgängigen *rezeptionsfähigen idem* bringt allerdings massive Annahmen mit sich: »Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit [capacité d'accueil] zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt, welche man besser durch seine Fähigkeit der Wiederaufnahme [pouvoir de reprise] gegenüber vorgängigen Objektivationen als durch eine anfängliche Trennung definiert« (ebd.). Ricœur formuliert damit ein transzendentaltheoretisches Argument, wie es (nicht erst) seit Thomas v. A. nachweisbar ist:³⁸ dass bei aller Vorgängig-

38 T. v. Aquin, *Quaestiones disputate. De Veritate*, hg. von Fratrum Praedicatorum (Editio Leonina. Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici. Opera omnia iussu Leonis XIII. P.M., 22/3), Rom 1973, q. 26, 745–787 (*De passionibus animae*) [=Leonina]. T. v. Aquin, *Prima Secundae Summae Theologiae*, hg. von Fratrum Eiusdem Ordinis (Leonina 6), Rom 1891, q. 22, a. 1–3, 168–172 (*De subject passionum animae*). Vgl. auch schon: »omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis« (T. v. Aquin, *Pars Prima Summae Theologiae*, hg. von Fratrum Eiusdem Ordinis (Leonina 5), Rom 1889, q. 75, a. 5c, 202.); T. v. Aquin, *De Potentia*, in: P. Bazzi et al. (Hg.), *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae. Volumen 2*, Rom 1949, q. 3, a. 3, ob. 1, 42. (Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, hg. von der Akademie der Wissenschaften in Wien (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 67), Wien, Leipzig 1934, 117, 13–15; O. Bardenhewer (Hg.), *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg i. Br. 1882, §9, 174; Albertus Magnus, *De fato*, in: P. Mandonnet (Hg.), *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia. Tomus Quintus*, Paris 1927, 399–415, a.2, 403; Albertus Magnus, *De Causis et Processu Universitatis. Liber Secundus*, hg. von A. Borgnet (*D. Alberti Magni. Opera Omnia* 10), Paris 1891, c. 2, 23, 481; T. v. Aquin, *Pars Prima Summae*

keit des Anderen eine immer noch basalere *Rezeptivität* des Selbst vorausgesetzt werden müsse, um überhaupt etwas empfangen zu können, sei es der Anspruch des Anderen, die Gnade Gottes oder bereits, um überhaupt etwas anderes zu diskriminieren vom Eigenen. Damit würde für die vermeinte Kreuzung diese natürliche Kapazität oder Fähigkeit des *idem* basal – und damit die ganze Selbstwerdung *vom Primat des idem* aus gedacht. Für die Intelligibilität des ganzen Entwurfs von *Soi même* ist diese Voraussetzung selbstredend hilfreich. Setzt man diese anthropologische bzw. subjektivitätstheoretische Gegebenheit voraus, lässt sich alles weitere problemlos anschließen. Nur wird gerade diese Voraussetzung von Levinas ebenso zurückgewiesen wie auf andere Weise in anderem Zusammenhang von Luther gegenüber der aristotelischen bzw. thomistischen Anthropologie. Die paradoxe These – eher ein Zeugnis als eine intelligible Behauptung –, dass der Andere diese Aufnahme-fähigkeit erst schaffe oder werden lasse in seinem Anspruch, lässt sich *nicht* mit der transzendentalen These ›vermitteln‹, die das immer schon vorausgesetzt sieht.

Man *kann* an dieser grundsätzlichen Differenz eine Inkommensurabilität der Perspektiven vermuten. Entweder werde transzendentaltheoretisch die Möglichkeit der folgenden Wirklichkeit schon vorausgesetzt und damit alles im Horizont des rezeptiven und darin minimal stets aktiven Selbst gesetzt, sodass die Fremdheit des Anderen nicht eigens zum Tragen kommen kann – oder aber es wird die Wirklichkeit des Anspruchs des Anderen als Eröffnung und Ermöglichung der Selbstwerdung verstanden, in der wird, was *ex post* transzendentaltheoretisch nachvollzogen werden mag. Man kann hier allerdings auch weniger scharf eine Thematisierungsdifferenz vermuten, mit der in sekundärer Reflexion *sola ratione* etwas unterstellt wird, was als solche Unterstellung bereits die Selbstwerdung vom Anderen her voraussetzt und auf sie antwortet. Dann läge lediglich eine ›Überrationalisierung‹ vor, in der die Vernunft ihre Setzung anthropologisch zu substantialisieren Gefahr liefe. Umgekehrt erschiene in dieser Rückfrage die metaphysikaffine These von der Selbstwerdung *ohne* vorausgesetzte Rezeptivität als durchaus hyper-

Theologiae, hg. von Fratrum Eiusdem Ordinis (Leonina 5), Rom 1889, q. 64, a. 2, 143. q. 68, a. 2, 170–171. q. 76, a. 2, 216; T. v. Aquin, S. *Thomae Aquinatis Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis. Tomus I*, hg. von P. Mandonnet, Paris 1929, lib. 1, d. 8, q. 5, a. 3c, 233.

bolisch, wenn nicht sogar als schlechter Schein, der mit dem Pathos des Zeugnisses verschleiert werde. Die einseitige Zurückweisung als ›Sackgasse‹, wie sie Ricœur gegen Levinas vorbringt, ist jedenfalls weder notwendig noch wünschenswert.

Ricœur macht noch einen anderen, zweiten Vorschlag, der nicht die natürliche Kapazität des *idem* voraussetzt, sondern von sprachphilosophischer Art ist: »Muß nicht die Sprache, um die Öffnung des Selben auf den Anderen mit der Verinnerlichung der Stimme des Anderen im Selben zu vermitteln, ihre Möglichkeiten der Kommunikation, mithin der Gegenseitigkeit zur Verfügung stellen [...]. Braucht es nicht eine Dialogik, die die vorgebliche absolute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem belehrenden Anderen durch eine Beziehung überlagert« (SaA, 408)? Statt der ›subjektiven‹ Vernunft (als Fähigkeit zur Aufnahme) tritt hier eine ›objektive‹ oder kulturelle Form der Vernunft ein, die man nicht mit der vielgescholtenen Dialogik verwechseln darf (bzw. von der her diese besser zu verstehen wäre). Es reicht, eine vorgegebene, bereits sedimentierte kulturelle Form der Sprache vorauszusetzen, oder die bereits ›funktionierende‹ Kommunikation, oder einen ›Code‹, der nötig ist, um ›Unterscheidungen zu machen‹. Es bedarf so gesehen eines Mediums, in dem sich *alter* und *ego* gemeinsam bereits bewegen, wenn sie sich begegnen, oder etwas archaisch formuliert eine gemeinsame Merk- und Wirkwelt. In Tradition Ernst Cassirers könnte man auch formulieren, es sei die kulturelle Vorgängigkeit der symbolischen Form der Sprache, die Anspruch und Antwort erst ermöglicht. Das wäre eine nicht apriorische, sondern kulturelle Transformation des ›Apriori‹ der Rezeptivität. Statt auf ein ›subjektives Vermögen‹ zu rekurren, das man immer nur als wirkliche Möglichkeit postulieren kann, wenn die Verwirklichungen gegeben sind, und damit im Grunde selbige nur rückprojiziert, ist der kulturelle Horizont der symbolischen Medien mehr als ausreichend, um die durch sie ermöglichte Genesis von *ego* und *alter* zu verstehen.

Nun wird die Sprache faktisch vorausgesetzt von Levinas, wenn das Antlitz oder der Anspruch überhaupt wahrgenommen werden kann. Das braucht nicht bereits sprachlich vermittelt oder in einen Code integriert zu sein, aber es setzt Medien der Erscheinung wie der Wahrnehmung voraus, bzw. die Sprache des Anderen, der sich zeigt oder artikuliert. Aber es ist eben kein Vermittlungsmedium, in dem *bereits vermittelt wäre*, was bei Levinas als ›harte Fügung‹

aufeinandertrifft. Der Rekurs auf ein Medium, mit Levinas das ›Gesagte‹, ermöglicht *ex post* eine Vermittlung sowie das Verstehen – des initial *Nichtverstandenen*.³⁹ Es ermöglicht auch *ex post* die Thematisierung wie die Artikulation, bis in Levinas' Texte hinein und die Reflexion darauf. Aber diese Vermittlungen sind Arbeit am stets Vorgängigen, dem Verstehen Aufgebenen – nicht der Rekurs auf ein schon Vermitteltsein oder das schon Verstandene. Mit dieser symboltheoretischen Konzession ist auch die starke Differenzthese Levinas' nicht opak, somit folgen nicht die Konsequenzen, die Ricœur andeutete. Und so ist es auch möglich, von einem Primat dieses *ipse* auszugehen, ohne immer schon die Kapazität und Fähigkeit des *idem* zu unterstellen.

7. Schrift als radikale Alterität – und das antwortende Selbst

Der von Ricœur sogenannte Dreifuß der Passivität benannte drei Alteritätsrelationen: die zum Eigenleib, zum Fremden wie zum Gewissen. Dem wären sicherlich weitere hinzuzufügen wie die Schrift, oder auch Natur und Geschichte oder Gemeinschaft und nicht zuletzt sogar Gott. Das ist die *unausgeführte* Stärke dieses Dreifußes, sein Deutungspotential und seine Offenheit für weitere Alteritätsrelationen. All solche Ergänzungen münden in der Frage, wie mit diesen Passivitäten als Alteritäten hermeneutisch umzugehen wäre.

Ricœur notierte, »daß die *phänomenologische* Entsprechung zur Meta-Kategorie der Andersheit in der Varietät der Passivitätserfahrungen besteht [...]. Der Begriff ›Andersheit‹ bleibt dann dem spekulativen Diskurs vorbehalten, während die Passivität zur Bezeugung der Andersheit selbst wird« (SaA, 383). Die Ebenendifferenz von Spekulation und Phänomenologie provisorisch zugestanden, wird der spekulative, dialektische Diskurs beim (späten) Ricœur durch die Alterität reguliert – mit einer gravierenden These: »Der wichtigste Vorzug einer solchen Dialektik besteht darin, es dem Selbst zu verbieten, die Stelle des Grundes einzunehmen« (ebd.).

39 Vgl. zum initialen Nichtverstehen: J. Albrecht, J. Huber, K. Imesch, K. Jost, P. Stoellger (Hg.), *Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung*, Zürich 2004.

Als appräsender, gleichsam unmöglicher oder ungenannter *vierter* Fuß von Ricœurs Dreifuß ist an die *Schrift* zu erinnern: als Figur *radikaler Alterität* mit entsprechender Relevanz für die Passivität eines Anspruchs, der den Leser trifft, *wenn* er denn liest und wenn er bemerkt, dass und was ihn da trifft. Ricœurs Version von Anspruch und Antwort, Anspruch der Schrift und Antwort des Lesers *ist* ein Kapitel Schriftlehre, auch wenn es nicht so auftritt.

In den separat publizierten letzten beiden Teilen seiner *Gifford-Lectures* wagt Ricœur einen theologischen Horizontvorgriff auf den Hintergrund von *Soi-même*: »Le soi y est constitué et défini par sa position de répondant [...]«. ⁴⁰ Ricœur plädierte in *Soi-même* dafür, »auf rein philosophischer Ebene eine gewisse Äquivozität des Status des Anderen [Autre] beizubehalten«, es also offen zu lassen (oder zu halten), »ob dieses Andere, als Quelle der Aufforderung, ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen« (SaA, 426). ⁴¹ Die gewählte Offenheit bestätigt die oben genannte Vermutung, es gehe bei der theologischen Epoché Ricœurs nicht um ein Verschweigen der Genesis, sondern um die topische Qualität seiner Ausführungen, von verschiedenen Perspektiven aus gelesen zu werden und auch entsprechend verschieden an sie anschließen zu können.

Diese bestimmte Unbestimmtheit hat allerdings einen gewissen Preis: Während er das *Soi* in Selbigkeit und Selbstheit unterschied mit den erörterten Konsequenzen, blieb diese Differenz im Begriff der Andersheit latent. Dasjenige Andere, das nicht nur *alter ego* ist, »verdoppelt« sich entsprechend in *diversité* und *étrangeté*. Sofern Ricœur die Fremdheit unter die Andersheit subsumierte, blieb die »Äquivozität« eine Unterbestimmung (SaA, 398–400). ⁴² Das wird in seinen beiden theologischen Studien korrigiert.

40 Ricœur, *Le sujet convoqué*, 83.

41 Vgl. die beiden bereits zitierten Folgestudien, *Le sujet convoqué* und *Phénoménologie de la Religion* (1), im Französischen.

42 SaA, 389 notiert, dass der Begriff der Fremdheit unthematisch bleibt.

Die theologisch bestimmtere Figur des *antwortenden Selbst* entdeckt Ricœur in der Berufung der Propheten als »*médiateurs* [...] *souffrants*«⁴³. An den Berufungsgeschichten erhebt er deren Gattungsstruktur, die symbolisch prägnant werden lässt, was unter einem konkreten Anspruch des fremden Anderen zu verstehen ist, von dem her das Selbst des Propheten wird. In der Konfrontation mit Gott wird das Selbst »dezentriert«. Die Einführung in das »Amt« durch eine *parole immémoriale* überschreitet den versammelnden Horizont des intentionalen Bewusstseins, weil und sofern sie früher ist als das Selbst des Propheten. Und in der Beauftragung schließlich wird das Selbst des Propheten (ein anderes), auf dass dieses Selbst als Prophet vom Auftrag Zeugnis gibt. Dieses Schema des »*moi prophétique*« werde konstituiert (*singularisé*) durch den Appell und die Beauftragung sowie die Antwort (*réponse*).

Darin entdeckte Ricœur das Paradigma des *soi-répondant*⁴⁴, wie es auch für das *christomorphe* Subjekt des Paulus grundlegend sei. Diese Bezeichnung ist bemerkenswert, sofern Ricœur sie die »*métaphore centrale du soi chrétien*«⁴⁵ nennt. Wenngleich diese gravierende These nicht weiter entfaltet wird, ist sie Grund genug, der Struktur des antwortenden Selbst näher nachzugehen. Denn es ist plausibel erstens, dass das Selbst »begriffen« wird durch Metaphern, symbolisch prägnant durch eine Grundmetapher, zweitens, dass für die passive Genesis des christlich verstandenen Selbst eine Struktur angenommen wird, wie sie als »antwortendes Selbst« von Ricœur angedeutet wird, denn drittens lässt sich in der Relation von *Anspruch und Antwort* sowohl das Schöpfungs- wie das Versöhnungsverhältnis des Menschen zu Gott verstehen – auf dem Umweg über dessen mediale Gestalt, den anderen Menschen. Dass sich dies viertens in den biblischen Figuren der Propheten und Paulus verdichtet, und sie dementsprechend als Grundfiguren der Theorie der Selbstwerdung in Anspruch genommen werden, ist wenig überraschend. Überraschend ist vielmehr, dass Ricœur eine seltsame Lücke lässt zwischen beiden. Denn es läge durchaus im Rahmen des Plausiblen, auch das Selbst Jesu Christi in diesem Sinne zu verstehen.

43 Ricœur, *Le sujet convoqué*, 85.

44 Ebd., 89.

45 Ebd., 90.

Aber statt dem nachzugehen, schreitet Ricœur in seinem theologischen Rückgriff fort. Was bei den Propheten und Paulus als ein *Externitätsverhältnis* dargestellt wurde, *verinnerlichte* Augustin mit der Figur des ›inneren Meisters‹, dessen Ruf das Selbst evoziert. Die Alterität wird intensiv verortet gemäß dem *interior intimo meo*: »Même intérieur, même plus intérieur à moi-même que moi-même, le maître reste l'autre de l'âme.«⁴⁶ Auf diesem Hintergrund versteht Ricœur nicht nur das ›neuzeitliche Gewissen‹, sondern damit auch die anthropologische Voraussetzung der paulinischen Rechtfertigungslehre.⁴⁷ Damit ist nicht nur klar, dass Ricœurs Anthropologie von *Soi même* theologisch, genauer paulinisch inspiriert ist. Es zeigt sich auch, dass er die finale Passivitätserfahrung von dort her gewonnen hat, das Gewissensverhältnis – allerdings in der Engführung der augustinischen Psychologie. Das Problem von Ricœurs Rückgriff auf den ›inneren Meister‹ ist offensichtlich, dass der Wille Gottes und die Stimme des Gewissens ununterscheidbar werden – und damit die interne Alterität leicht verwechselbar wird mit der kritisch zu unterscheidenden externen Alterität Gottes. Das ist der – theologisch inakzeptable – Preis der Aneignung des Anderen im spekulativen Diskurs. Das dürfte die oben genannten Einwände gegen die Appräsenz der externen Alterität bestätigen. Dass dem nicht so sein müsste, wäre an Augustins später Theologie auszuführen.

Herausgefordert (*convoqué*) sei und bleibe das Selbst in der Spannung zwischen der Autonomie des Gewissens⁴⁸ und der Symbolik des *ab extra* begründeten Glaubens.⁴⁹ Damit kehrt eine Differenz in der Externität wieder, die im Bisherigen ›eingeklammert‹ wurde. Wenn das Selbst in der Position des Antwortenden sei, herausgefordert durch das ›Kerygma‹ wie im Gewissen (das dann schwerlich autonom genannt werden dürfte), fragt sich, wie dieser *Antwortcha-*

46 Ebd., 93, Anm. 11.

47 Vgl. ebd., 94–99, mit Ebeling.

48 Vgl. H. D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, 333 zur Konkurrenz von ›Persona-Wechsel‹ und Identität: »Aus der ›Person‹ kann erst ein identisch sich durchhaltendes ›Ich‹ werden, wenn alle ihre religiösen Rollenwechsel in gesellschaftlichen Mißkredit geraten.« Der ›Persona-Wechsel‹ ist die Möglichkeit, in einem retrospektiven Bußakt einen Standeswechsel zu vollziehen, »den Stand des Sünders hinter sich zu lassen und neue Qualitäten eines ›Heiligen‹ zu beanspruchen« (ebd., 335).

49 Ricœur, *Le sujet convoqué*, 98.

rakter des Selbst zu verstehen ist. Darauf gibt seine zweite theologische Studie der *Gifford Lectures* etwas nähere Auskunft, indem sie nach dem *sujet convoqué* das *soi mandaté* skizzieren.⁵⁰ Das geschieht unter Rückgriff auf die bekannten Figuren der basalen oder schlechthinnigen Passivitäten bei Friedrich Schleiermacher, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich und Franz Rosenzweig, und wird von Ricœur verdichtet im Gebet (mit Gerhard Ebeling?): »La prière se tourne activement vers cet Auteur par lequel la conscience est affectée au plan du sentiment. En retour, cet Autre qui l'affecte est aperçu comme surce d'appel à quoi la prière répond« (ebd., 60).

Hermeneutisch ist bemerkenswert, dass Ricœur hier eine gravierende Umbesetzung vornimmt. An die Stelle der traditionellen Figur von Frage und Antwort tritt diejenige von *Anspruch und Antwort*.⁵¹ Letztere sei bestimmt durch die Verhältnisse von *obéissance* und *invocation* – so dass man darin eine gewählte Formvarianz gegenüber Levinas' Gebrauch dieser Relation sehen kann. Die Struktur von *appel* und *réponse*⁵² könne eine Phänomenologie entfalten, im Blick auf die Gefühle bzw. Affekte als *obéissance* und im Blick auf die Haltung (!) des Gebets als *invocation*.

Die entscheidende Schwierigkeit dabei sei der Übergang von der Unmittelbarkeit der Gefühle und Haltungen zur Mittelbarkeit der Sprache. Weniger problematisch (mit Rekurs auf ›Unmittelbarkeit‹⁵³) kann man das reformulieren als den Übergang zur Thematisierung der Vollzüge. Ricœur geht nur leider nicht der *réponse* weiter nach, sondern analysiert den *appel*, den Anspruch der biblischen

50 Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 59–75.

51 Ebd.: »Une phénoménologie peut sans aucun doute se proposer de décrire sous ses traits les plus universellement répandus cette structure de l'appel et de la réponse qui paraît régir tant les sentiments que les attitudes. A cet égard, cette phénoménologie aurait pour tâche essentielle de distinguer la structure appel/réponse du rapport question/réponse, en raison de l'équivoque attachée au terme réponse, commun aux deux couples de corrélatifs. Autant le rapport question/réponse implique, comme le rappelle Gadamer à la suite de Collingwood, un domaine *préalable* d'entente commun, autant le rapport question/réponse a-t-il pour fonction d'engendrer ce domaine d'entente par l'obéissance au plan du sentiment affecté et par l'invocation au plan de l'attitude de prière.«

52 Die von der von Frage und Antwort zu unterscheiden sei, wie Ricœur (ebd.) notiert, ohne B. Waldenfels zu erwähnen.

53 Die von Ricœur selbst problematisiert wird (ebd., 61 f.).

Sprache in deren *totale étrangeté*⁵⁴: Die drei Teile des AT, Tora, Propheten und Schriften, bedeuten »l'un sur l'autre le moment de l'appel et celui de la réponse« (ebd., 73). Die Polyphonie und Dezentriertheit der Schrift zeige eine »pluralité des figures de réponse« (ebd., 74). Deutlicher noch: »C'est ainsi qu'au ternaire de l'appel – Torah, Prophètes, Sagesse – répond le système ternaire de l'identité fondée, de l'identité ébranlée, et de l'identité à la fois singularisée et universalisée« (ebd.).

In dieser Trias kann man eine konkretisierte Version des ›Dreifußes‹ der Passivität entdecken, in der das basale Eigenleibverhältnis, das Alteritätsverhältnis und das interne Verhältnis zum Gewissen variiert und wiederholt werden – allerdings nicht als Medium der *Schrift*, sondern der *biblischen Sprache* – in ihrer ›totalen Fremdheit‹ oder radikalen Andersheit. Das kann man so oder so verstehen: als Relativierung der Fremdheit durch das letztlich doch geteilte Medium der Sprache in Form des Verstehens; oder aber als Radikalisierung *trotz* und *in* der Sprache als Differenzmedium. So oder so bliebe *Schriftlichkeit* manifest marginal oder latent appräsent.

Allerdings – wenn es um *imaginäre* Welten geht einerseits, und im Spätwerk Ricœurs um die *memoriale* Welt der Vergangenheit unter der Norm der Treue ihr gegenüber – wird für *beide* Welten, die der *memoria* wie die der *imaginatio*, *Schrift* eminent gewichtig. Wie notierte Ricœur: »Nur die Schrift kann sich, indem sie sich an jeden, der lesen kann, wendet, auf eine Welt beziehen, die nicht da ist zwischen den Gesprächspartnern, auf eine Welt, die die Welt des Textes ist und dennoch nicht im Text ist.«⁵⁵ Darf man in diesem ›Nur die Schrift‹ ein hermeneutisches *sola scriptura* entdecken – ohne Ricœur zu sehr zu verfremden? »Auch bei den biblischen Texten verhält es sich nicht anders. Gott, den die Texte, die mein Verlangen zu hören offenhält, nennen, ist der letzte Referent dieser Texte« (ebd.). Gilt die Zugänglichkeit Gottes dann ›allein durch die Schrift‹? So dass selbst Gott schlechthin abhängig wäre vom Medium Schrift als Schrift, oder zumindest nach Karfreitag wesentlich *angewiesen* darauf? Entdeckt Gott *als Leser* der Schrift ein Fremdverhältnis, das nach einem ›Dreifuß der Passivität‹ *Gottes* fragen lassen könnte?

54 Ebd., 66, mit Frye.

55 Ricœur, *Gott nennen*, 159.

8. Anspruchsregister: Phänomenologie der ›Stimme und Schrift im biblischen Diskurs‹

In zwei Aufsätzen, *Phänomenologie der Religion* und *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs*,⁵⁶ erörtert Ricœur (nicht ohne Respondenz auf Derridas *Die Stimme und das Phänomen*), was hier zur Debatte steht: Das Verhältnis von Sprache und Wort wie Text und Schrift – und zwar letztlich fokussiert auf das von »WORT Gottes« und »Heiligen SCHRIFTEN« (GH, 95).

Zunächst wird religionsphänomenologisch grundsätzlich vertreten, dass Religion sowohl der *sprachlichen*, als auch der *kulturellen und historischen* Vermittlung bedürfe. Dafür nennt er »die großen Architekturen der Sprache und der Schrift« (GH, 88) – unterschieden und gleichermaßen gewichtig. Dass hier visuelle Medien, Institutionen und Praktiken wie Rituale *nicht* auftreten, überrascht. Umso bemerkenswerter ist, wenn hier nicht »nur« Sprache, sondern auch *Schrift* aufgerufen wird. Das führt ihn zu der methodischen These: »Diese gewichtige Tatsache verurteilt die Phänomenologie dazu, sich unter das Joch einer Hermeneutik zu beugen, genauer: einer Text- oder Schrifthermeneutik« (ebd.) (»textuelle ou scripturaire«)⁵⁷. Ob das plausibel oder gar wohlbegründet ist, sei hier nicht gefragt. ›Text oder Schrift‹ operiert, wie schon dargelegt, mit der scheinbaren Synonymie der beiden Begriffe. Jedenfalls tritt hier *Schrift* als eigenes Thema explizit auf (nicht als *écriture*, sondern als *Écriture*, also im Deutschen *die* Schrift namens Bibel, und auch im Plural der jüdischen und christlichen *Écritures juives et chrétiennes*; ebd.).

Eine klassische Ontotheologie mit ihrer Konstitutionslogik (handlungs- und ursprungslogisch) kann nur im *Wort Gottes allein* das Konstituens der Schrift sehen, *solo verbo*, – und Schrift dann nur als ›Instrument‹ verstehen, das kontingent und ad hoc gekoppelt wird mit der Schrift: *ubi et quando visum est Deo*. Ricœur sieht das mit guten Gründen anders. Im »Feld der Bedeutungen« der jüdischen und christlichen Schriften findet er *drei* Zirkel: 1. den Zirkel von

56 P. Ricœur, *Schwierigkeiten einer Phänomenologie der Religion*, in: ders. *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008 [=GH], 85–94; *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs*, ebd., 95–115.

57 Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 62.

Wort Gottes und Schrift (GH, 90 f.); 2. den Zirkel der beiden im Verhältnis zur *Kirche* (vgl. ebd.); und 3. den Zirkel von *Schrift und Verkündigung*, den er existenziellen Zirkel nennt (vgl. ebd., 93).

1. Die jüdische wie die christliche Religion seien auf »ein Wort« (*parole*) gegründet, das sie »als WORT Gottes empfangen haben« (ebd., 91; *Parole de Dieu*). Wie sich Wort und WORT Gottes zueinander verhalten, wüsste man gern genauer; darüber gibt Ricœur allerdings keine Auskunft. Vermutlich ist dieses ›als‹ ein hermeneutisches Als, durch das Menschenwort *als* Gotteswort gedeutet wird (von wem, wann, warum?). Schrifttheoretisch entscheidend ist die folgende These: »dieses Wort« (*parole*, klein geschrieben, also nicht das WORT Gottes, oder doch?) »ist nirgendwo zugänglich außer in den Schriften, die für heilig – im Sinn von: abgesondert vom gesamten Rest der Literatur – gehalten werden«⁵⁸. Begründet wird diese gravierende These leider nicht. Denn dieses *exklusive sola scriptura* wird weder jüdisch noch christlich auf Einverständnis treffen.

War Wort und WORT Gottes eine Begründung für das Gewicht des Wortes bzw. der biblischen Worte, wird nun die Schriftform dieser Worte als hinreichendes (oder eher notwendiges) Medium der Zugänglichkeit des WORTES Gottes bestimmt.

Damit wird also das Verhältnis von WORT Gottes und Schriften (*écritures*) zentral. Mit deutlicher Verschiebung von den Schriften zu der SCHRIFT (*Écritures Saintes*⁵⁹) heißt es dann: »das Verhältnis zwischen WORT Gottes und heiligen SCHRIFTEN [60] erscheint durchaus zirkulär, insofern das WORT für die Gründungsinstanz der SCHRIFT und die SCHRIFT für den Ort der Offenbarung des WORTES gehalten wird; anders gesagt, das WORT kann seine Gründungsaufgabe nicht ohne den Rekurs auf die SCHRIFTEN erweisen [attester], die ihm so etwas wie einen Leib geben (der Vergleich mit der Inkarnation taucht in den Konzilsdokumenten der katholischen Kirche häufig

58 Ebd., 91; Dass hier die ›Heilige Schrift‹ als *scriptura sacra* begriffen wird, aber nicht als *sancta* oder *sanctificans*, ist eine auffällige Verkürzung.

59 Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 63.

60 Im Deutschen werden Ausdrücke von der Herausgeberin und Übersetzerin Veronika Hoffmann in Kapitälchen gesetzt, wenn sich Ricœur im Französischen der Großschreibung bedient (*Écritures* u.a.). Der mit den Kapitälchen insinuierte Aspekt von Luthers Schreibung der Gottesnamen in seiner Übersetzung ist allerdings etwas irritierend.

auf); aber die SCHRIFT kann sich als Offenbarung nur zur Geltung bringen im Sinn einer Spur; die das WORT, das sie gründet, zurückgelassen hat. Ein Zirkel folglich zwischen dem lebendigen Wort und der Spur der Schrift« (»de la parole vive et de la trace scripturaire«).⁶¹

Hier werden vier Relate parallelisiert: Wort (*parole*) und WORT Gottes (*Parole*) sowie Schriften (*écriture/s*) und SCHRIFT (*Écriture*). Diese Komplexität wird unterkomplex und etwas verworren, wenn es einerseits um den Zirkel von WORT (*Parole*) und SCHRIFT geht, andererseits am Ende die Worte (*parole*) als Schriftspur gelten. Die Kapitälchen und die regulären Typen gehen dabei ineinander über auf eine etwas unkontrollierte Weise.

Systematisierend formuliert: Worte (als Menschenworte) werden *als* Wort Gottes gedeutet. Das Wort Gottes ist nur in den Menschenworten (Schriften) zugänglich. Diese Schriften werden als notwendiges Medium der Zugänglichkeit zu Gottes Wort dann *als heilige Schrift* gedeutet. Daher besteht die heilige Schrift aus den Schriften, die *als* Offenbarungsort des Wortes Gottes gedeutet werden. Infolgedessen gilt: Wort Gottes bedarf nicht nur der Worte (Menschenworte), sondern der Schriften, und zwar verdichtet der einen Schrift als daher und dafür heilige.

Wort Gottes gründet die Schrift, die Schrift offenbart das Wort Gottes. Daraus wird bei Ricœur keine Konstitutionstheorie oder Ableitung, sondern ein ganz besonderer hermeneutischer Zirkel letztlich von Gott und Schrift – in der die Schrift für Gott gleichsam ›mehr als notwendig‹ wird; während für die Schrift das sie gründende Wort Gottes *noch* mehr als notwendig wird. Bei aller Differenz wird hier eine sehr weitgehende *Kopplung* von Schrift und Wort Gottes vertreten – die einander unbedingt bedürfen. Etwas weiterführend formuliert: Damit wird *für* ›das Wort‹, also das Wort Gottes, eine Exklusivität und Notwendigkeit der Schrift attestiert – als *Leib* – so wie man die Schrift als Leib des Geistes begreifen kann. Das gilt dann wohl analog für Christus als Wort Gottes, der nicht nur sprachlos, sondern *wortlos* wäre, würde ihm nicht die Schrift Worte geben, übergeben mit allem Risiko der Verfremdung. *Schrift als Leib des Wortes* impliziert, dass ein Wort ohne Schrift leiblos bliebe – apophänomenal, unwahrnehmbar, unlesbar.

61 Ricœur, GH, 91; im Französischen Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 63.

Die inkarnatorische Tendenz zur weitgehenden Kopplung von Schrift und Wort Gottes wird korrigiert durch eine bestimmte Entkopplung: indem Offenbarung *nur als Spur* erscheinen könne: »Spur, die das WORT, das sie gründet, zurückgelassen hat« (GH, 91). Spur des Vorübergegangenen, des WORTES Gottes, ist sowohl im Rückblick auf den Sinai sagbar als auch im Rückblick auf Golgatha. Das Ereignis ist vorüber und klingt nach in der Spur, die die SCHRIFT *ist* – oder die lebendige Rede, *viva vox* der mündlichen Rede? Das bleibt hier doppelt deutbar. Nach der bisherigen Analyse einschlägiger Thesen Ricœurs zur Schrift wird hier die klein geschriebene *parole vive* wohl die Aufhebung in die Mündlichkeit der Rede meinen.

Schrift als Spur der vorübergehenden Offenbarung ist die zentrale Bestimmung für *die* Schrift. Sie *ist nicht*, was sie bezeugt, sondern sie ist *Spur* dessen. Denn, so variiert Ricœur seine These: »Zum einen gilt das WORT als die Instanz, in der die SCHRIFT gründet, und die SCHRIFT als der Ort der Offenbarung des WORTES; aber kann das WORT seine Gründungsaufgabe ausüben ohne Rekurs auf die SCHRIFTEN, die es offenbaren? Und kann die SCHRIFT als Offenbarung gelten außerhalb des WORTES, in dem sie gründet?« (Ebd., 99.)

Diese *zirkuläre* Angewiesenheit beider aufeinander (oder ihre *chiasmatische* Verschränkung) kann man als *vitiös* kritisieren – als schlechte Abhängigkeit des Wortes Gottes von der Schrift. Damit aber würde die Notwendigkeit und Irreduzibilität der Schrift als Medialität des Wortes Gottes verkannt. Insofern ist für die Schrift das Wort ihr *externes* Woher – aber für das Wort ist die Schrift das *externe* Wodurch und Worin: das ›absolute Medium‹ (der absoluten Metapher entsprechend): das *Worin und Wodurch* des Wortes Gottes. Schrift als *Ort* ist *Spur* der Offenbarung; Offenbarung ist das *Woher* dieser Spur, die für ihr Erscheinen des Ortes der Schrift bedarf.

Die prekäre Vieldeutigkeit von Wort Gottes, Wort und Worten, wie von heiliger Schrift, heiligen Schriften, Schriften und Schrift macht Ricœurs Stabilisierung des nicht-vitiösen Zirkels komplizierter, als es sein Text zu bewältigen vermag. Die Grundfigur ist allerdings klar – und ein starkes Argument für Schrift und *die* Schrift. Versteht man Wort Gottes als Christus, geht die Verschränkung ebenso auf, wie wenn man darin das Wort vom Sinai sieht. Vielleicht sind die Mehrdeutigkeiten von Ricœur bewusst gesetzt, um seine

hermeneutische Analyse jüdisch wie christlich zustimmungsfähig zu halten.

2. Der innere Zirkel von WORT Gottes und heiliger SCHRIFT sei »eingeschrieben« (ebd., 100) in einen größeren Zirkel: dem von Wort-Schrift (*parole-écriture*; also generell, nicht singular?) und kirchlicher Gemeinschaft. ›Wort-Schrift‹ (vermutlich doch singular) begründe die kirchliche Gemeinschaft, »die ihre Identität aus der Anerkennung dieser SCHRIFTEN wie dieses WORTES gewinnt, von dem man annimmt, dass es sie begründet« (ebd., 91). Das sei ein Zirkel von »inspiriertem Wort und interpretierender und bekennender Gemeinschaft«, zwischen denen ein Verhältnis »gegenseitiger Erwählung« (ebd.) entstehe.

Damit wird die Kirche durch den Komplex ›Wort-Schrift‹ gegründet. Diese Gründung ist etwas, ›von dem man annimmt‹, es sei so. Diese seltsame Einklammerung notiert, gewinnt die Kirche erst so ihre Identität aus der Anerkennung von ›Wort-Schrift‹. Sie ist denen also nicht vor, sondern nachgeordnet (anders etwa als bei Schleiermacher), auch wenn Kirche hier nicht direkt als *creatura verbi* bestimmt wird. Denn diese ›Annahme‹ gründet seinerseits in der Anerkennung von Wort-Schrift *durch* die Kirche. Das ist das Zirkuläre daran.

Analog zum ersten Zirkel wird die kirchliche Gemeinschaft *nicht* als Ort der Offenbarung und als Spur von deren Vorübergehen bestimmt. Sie ist dem Komplex ›Wort-Schrift‹ merklich nachgeordnet – aber in gewisser Weise kokonstitutiv für ›Wort-Schrift‹. Denn die Anerkennung derer und die Gründung durch sie führen zu der (an Israel oder an das reformierte Christentum erinnernde) ›Erwählungslehre‹: nicht als vorweltliche Erwählung, sondern als *gegenseitige* Erwählung. Damit wird die ›Erwählung‹ seitens der Kirche (wie der Bundespartner Israel) zur Anerkennung in der Aneignung der Erwählung seitens ›Wort-Schrift‹. Ricœur geht allerdings nicht so weit, die Kirche ähnlich wie *die* Schrift als exklusives und notwendiges Medium des Wortes Gottes aufzuladen. Für die Schrift allerdings scheint die Kirche durch ihre Anerkennung und Aneignung vielleicht notwendig, zumindest aber relevant zu sein. Keine SCHRIFT ohne die Anerkennung der Kirche; keine Kirche ohne die ›Inspiration‹ durch ›Wort-Schrift‹.

Daran anschließend, traktiert Ricœur – wie für einen Protestanten erwartbar – »den Primat der SCHRIFT über die Tradition« mit

Rekurs auf das »*Sola scriptura!*« (ebd.). Er konzidiert aber hermeneutisch umgehend, dass es keine interpretationsfreie SCHRIFT geben könne. Daraus folgert er allerdings recht weit gehend: »vielmehr muss man die Geschichte der Interpretation und diejenige der vielfältigen Traditionen, die sich daraus ergeben, als konstitutiv für den Sinn der SCHRIFTEN selbst ansehen« (ebd.).

Sollte das heißen, Schrift wird *sinnvoll* erst durch Tradition – andernfalls bliebe sie sinnlos oder sinnleer? Ähnlich wie ein Text erst durch Lektüre als Interpretation in der Aneignung *Sinn* entfalte? Wäre das dann nicht ein Traditionsprimat durch die Hintertür der Hermeneutik der Aneignung? Jedenfalls wird die Interpretation *so* notwendig, dass ohne sie »der Buchstabe tot bliebe« (ebd., 92). Dass *die* Schrift schon *in sich* durch und durch interpretativ ist, dass (wie oben zitiert) immerhin das Wort *Gottes als Spur* in der Schrift zu finden und zugänglich sei, dass Schrift so lebendig sei, wie die *parole vive* – all das spricht jedenfalls gegen die hier geltend gemachte Notwendigkeit der Tradition als Interpretation, ohne die die Schrift nur toter Buchstabe wäre. Die üblicherweise *schriftkritische* These, Schrift sei *selber* bereits Tradition, unterläuft Ricœurs Verhältnisbestimmung. Ganz konsistent ist Ricœurs These von der Notwendigkeit der Tradition und dem ansonsten »toten Buchstaben« jedenfalls nicht. Sie scheint eher Origenes' Opposition von Geist und Buchstabe in *hermeneutischem* Sinn zu folgen als Ricœurs »belebendem Zirkel« der Aneignung. Ist doch nicht erst der heilige Geist nötig oder der personale Geist des Interpreten, um diesen Zirkel in der Schrift *als* Schrift bereits am Werk zu sehen.

Ricœur führt den zweiten Zirkel weiter aus im Verhältnis von *der* Schrift und der kirchlichen Identität, die in interkulturelle und interreligiöse Verschränkungen führt. Denn die »gegenseitige Erwählung« (ebd.) von Schriftgrund und Tradition wiederholt sich *in* der Tradition (in ihrer Pluralität). Den *Sinn* solcher Verschränkungen begründet Ricœur mit hegelianischem Ton: »niemand lebt und denkt, außer in dem er sich über seinen anderen versteht« (ebd.). So plausibel und treffend das ist, ist damit ein möglicher Konflikt oder Riss bereits ausgeschlossen: über *seinen* anderen bleibt ein jeder gut vermittelbar. Aber über Fremde und starke Differenzen hinweg gilt das nicht so selbstverständlich.

Daher wird als Vermittlungsinstanz final *ein logos* aufgerufen: »Ein anderer *logos* als derjenige der jüdischen, christlichen und mus-

limischen SCHRIFTEN vermittelt unaufhörlich zwischen den Glaubenden und dem lebendigen Wort Gottes« (ebd.). Das ist so überraschend wie gravierend gesagt. Nur wüsste man gern, wer oder was dieser ›andere *logos*‹ sein mag. In der Übersetzung wird leider nicht dargestellt, dass im Französischen steht: »Un autre Logos.«⁶² Diese Großschreibung lässt vermuten, dass damit eine ›göttliche‹ Größe im Sinn ist, und das kann dann nur den inkarnierten *Logos* meinen bzw. Christus. Ist also die These, in aller Tradition und allen Religionsdifferenzen von Judentum, Christentum und Islam vermittele *Christus*? Aber wie sollte der ›zwischen den Glaubenden und dem Wort Gottes‹ vermitteln, ohne darin verdoppelt aufzutreten (*Logos*/Wort Gottes)? Daher ist nochmals das Französische zu erinnern nötig: »entre les croyants et la parole vive de son Dieu« (ebd.). Dann wird es verständlich: Der ›andere *logos*‹ (der hier nicht Christus genannt wird, der Religionsdifferenzen wegen?) vermittelt zwischen Glaubenden und der *viva vox* (der Verkündigung). Das wäre konsistent, aber gleichwohl religionsökumenisch überraschend. Denn das kann schwerlich die These eines Religionsphänomenologen sein, wenn denn nicht darin eine eigene Konfession, bezeugende Rede also, zum Ausdruck käme.

3. Der dritte Zirkel schließlich ist der von Verkündigung und SCHRIFTEN (plural: »Écritures« [ebd.], *sic!*) am Ort der Seele des einzelnen Glaubenden: »dieser Glaubende ist mit der Verkündigung konfrontiert, durch die der Sinn der SCHRIFTEN jedes Mal für ihn aktualisiert wird, aber unter der Bedingung, dass er diesen Sinn ergreife und sich selbst auf dem Weg über ihn verstehe« (GH, 93). Das sei der »existenzielle Zirkel« (ebd.), der, historisch Zufall, durch kontinuierliche Wahl dann Schicksal werde. Dass Ricœur in dieser Aneignung und Wahl den *Homo capax* (ebd., 94) voraussetzt, macht er selbst explizit. Das kritisch angemerkt, ist hier eigentlich zirkulär das Verhältnis von aktualisierter Schrift in der Verkündigung und dem eigenen Ergreifen des Sinns, also von *verbum externum* und Aneignung. Hierfür wäre traditionell der heilige Geist aufzurufen, was Ricœur aber unterlässt. Auf dem Hintergrund der Schlussthese des zweiten Zirkels ist allerdings der *Christus praesens* als ›anderer *logos*‹ eingeführt und damit der Geist Christi angedeutet, wenn auch nicht ausgeführt.

62 Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 65.

Die drei Zirkel von WORT und SCHRIFT, WORT-SCHRIFT und Kirche (sowie SCHRIFT und Tradition), WORT-SCHRIFT in Verkündigung und Aneignung (in der Seele, im Selbstverstehen) werden von Ricœur nicht als vitiös, sondern als ›gesund und belebend‹ begriffen. »Die Wette des Glaubenden ist, dass dieser Zirkel nicht vitiös, sondern gesund und belebend sei.«⁶³ Mit der Wette wird man Pascal nachklingen hören, auch wenn Ricœur hier nicht kalkuliert, sondern interpretiert. Das scheint indes nicht nur eine Wette *des Glaubenden* zu sein, sondern auch Ricœurs – in religionshermeneutischer Distanz des Philosophen, oder in hermeneutischer Aneignung der dargelegten Zirkel?

Hier ist der Übergang in den zweiten *schrifttheoretisch* einschlägigen Text von Ricœur nötig: *Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs*⁶⁴ (der zudem eine Fortführung des in der Übersetzung gekürzten Texts *Phänomenologie der Religion* darstellt). Es geht Ricœur darin um einen Beitrag zur ›Phänomenologie der Religion‹, nicht im generalisierenden oder globalen Sinn, sondern exemplarisch um Juden- und Christentum; und auch das nicht generell, sondern konkret an den Phänomenen von Wort und Schrift bzw. Stimme, Schrift und Diskurs. Dafür ist zunächst die *Differenz* für ihn maßgebend, dass Wort und Schrift einerseits und andererseits *die* Schrift und *das* Wort Gottes im singulären Sinn (im Französischen bei ihm großgeschrieben) durch einen ›scheinbar unüberwindlichen Abstand‹ getrennt seien.⁶⁵ Daher ist auf zwei Ebenen zunächst das Verhältnis von Wort und Schrift zu klären, um dann

63 Ebd., 94; zur Wette, vgl. V. Hoffmann, *Nachwort*, in: GH, 119–141, hier: 123 f.; Ricœur, GH, 113: »Dieser Zirkel, das sage ich ohne Umschweife, kann ebenso wenig aufgelöst werden, wie die Distanz zwischen dem WORT Gottes und dem menschlichen Wort nicht aufgehoben werden kann; aber ebenso wie diese Distanz durchquert und durchmessen werden kann, kann dieser Zirkel von seinem vitiösen Charakter befreit und in einen gesunden und belebenden Zirkel transformiert werden.«

64 Siehe dazu auch P. Ricœur, *L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique*, in: *Archivio di Filosofia* 60 (1992), 233–247.

65 Ricœur, GH, 95 f.: »Es schien mir tatsächlich, dass ein scheinbar unüberwindlicher Abstand sich auftut zwischen der Verwendung der Begriffe ›Wort‹ und ›Schrift‹ im profanen Sinn der Alltagssprache einerseits und der Verwendung derselben Begriffe, versehen mit großen Anfangsbuchstaben, wie man sie in den dogmatischen Äußerungen auf höchstem theologischen Niveau antrifft, die über das Verhältnis zwischen WORT GOTTES und Heiligen SCHRIFTEN entscheiden.«

diesen Abstand näher zu bestimmen und beide Unterscheidungen aufeinander zu beziehen.

Im Alltagssprachlichen Sinn seien Wort und Schrift (*parole et écriture*) von einer irreduziblen Polarität bestimmt bei gleicher Würde und gegenseitiger Anziehung (ebd.). Die Polarität beruhe auf der Differenz der Träger(-medien): Stimme als Träger des Wortes (bzw. Sprechens, *parole*) gegenüber ›äußeren Zeichen‹, die räumlich eingeschrieben seien. Damit trete die Zeitlichkeit der Gegenwart der Abwesenheit gegenüber, Präsenz und Absenz also sowie Dialog im *face-to-face* und Distanz zwischen Autor und Lesern.

Gleichwohl komme beiden »modes d'expression du discours« (ebd.) dieselbe Würde zu, ob nun in Mündlichkeit oder Schriftlichkeit. Ricœur meint, ein »Wettbewerb der Vorzüge« sei sinnlos und irreführend, weil im Grunde die gegenseitige »Anziehung« und »Verflechtung« entscheidend sei (ebd.). Darin *kann* man eine hermeneutische oder dialektische Voraussetzung steter Vermittelbarkeit sehen, die seiner eingangs angedeuteten ›Hermeneutik der Differenz‹ (der Kluft, *l'écart*) den prästabilierenden Horizont bietet. »Man kann abwechselnd von einem Eindringen der Schrift in die Mündlichkeit und von einer Förderung der Mündlichkeit durch die Schrift sprechen« (ebd.). Die Formulierung ist deswegen bemerkenswert, weil sie eine doppelte Dynamik und Wirkung *der Schrift* formuliert: Sie dringt in die Mündlichkeit ein und fördert sie. Damit erscheint sie nicht mehr als ›nur sekundär‹, sondern schon in sogenannten ›schriftlosen Gesellschaften‹ am Werk, in Körperbemalungen und Tätowierungen, Höhlenmalereien, Markierungen wie Einkerbungen und Einschnitten (ebd.). Systematisch grundsätzlicher formuliert führt Ricœur die »Erscheinungsbedingungen des Zeichens« an: »das Phänomen der Verräumlichung [espacement], das Derrida unterstrichen hat, und auch auf die subtile Distanz, die sich zwischen das Sagen und das Gesagte schiebt, zwischen die Aussage und das Ausgesagte, eine Distanz in der die Abwesenheit des Schreibers in seinem Geschriebene antizipiert« (ebd.) werde.

Materialität, Körperlichkeit und Räumlichkeit der Kommunikation kommen damit in den Blick, mit Hans U. Gumbrecht gesagt Phänomene des ›nicht-hermeneutischen Feldes‹, die nicht auf Verstehen, sondern auf die *Bedingungen* von Verständigung und Verstehen verweisen: Phänomene basalen Nichtverstehens also. Hier überschreitet oder unterläuft die Phänomenologie die Hermeneutik,

indem die Schrift im Unterschied zur Stimme und Rede ihr eigenes Gewicht zeigt. Dabei belässt es Ricœur nicht, sondern fragt dialektisch dementsprechend nach der »Mündlichkeit innerhalb der Schrift« und verweist auf das Lesen, in dem Texte »so etwas wie eine *Stimme*« hervorrufen, die »narrative Stimme« (ebd., 98). Daraus bildet er die These: »Letztlich ist Lesen Hören« (ebd., 99). *Das* indes wird man nur mitvollziehen, wenn *doch* wieder ein Oralitätsprimat vorausgesetzt würde. Denn Lesen ist *Augenarbeit*, *Handarbeit*, *Leibarbeit* und nicht »nur« *Ohrenarbeit*.

Waren soweit Wort (*parole*) und Schrift im generellen Sinne thematisch und werden vermittelt, allerdings nicht aufgehoben in einem Dritten, sondern chiasmisch verschränkt, so werden auf diesem Hintergrund WORT und SCHRIFT im theologischen Sinn erörtert. Dadurch sind *zwei* Unterscheidungen im Spiel: Wort und Schrift sowie WORT und SCHRIFT, die aufeinander zu beziehen sind.

Ricœur unterscheidet hier eine vertikale von einer horizontalen Differenz bzw. »Abstand« oder »Kluft« (»l'écart vertical/horizontal«). *Vertikal* meint die Differenz von Wort und WORT (*parole/Parole*); *horizontal* meint den von profaner und theologischer Verwendung von Wort/Schrift und WORT/SCHRIFT. Der vertikale sei ein Abstand der Transzendenz. Denn das WORT sei nicht von einer Stimme getragen, habe kein Angesicht, keinen Leib (»außer um den Preis untragbarer Anthropomorphismen«⁶⁶). Dieser Transzendenzabstand übertrage sich auf das Verhältnis von Schrift zu SCHRIFT. Denn die Bibel, zu lesen wie jedes Buch, sei als »heilig« und »kanonisch« »von allen anderen Schriften abzusondern« (ebd.). – Warum aber das WORT Gottes *nicht* Stimme, Angesicht oder Leib habe, wird von Ricœur im Dunkeln gelassen. Denn entweder wäre auf *Christus* als inkarnierten Logos zu verweisen, oder auf seine (ggf. ihm zugeschriebenen) Worte wie die *Gleichnisse*, oder aber auf *die* Schrift als »Leib des Geistes Christi«. So oder so wird damit von Ricœur das WORT Gottes in die Unsichtbarkeit und Leiblosigkeit hinein verlagert, was weder theologisch noch schrifttheoretisch nötig oder wünschenswert ist.

Er meint, dass sich »zwischen dem WORT Gottes und den heiligen SCHRIFTEN ein mysteriöses Verhältnis« einstelle (ebd.). Warum

66 Ebd. Warum die »untragbar« sein sollen, wo es sich doch ohnehin um Metaphern handelt, wird nicht geklärt.

›mysteriös‹? Hier ruft er den oben interpretierten Zirkel auf, dass das WORT die SCHRIFT begründe, und die SCHRIFT Ort der Offenbarung (*manifestation*) des WORTES sei, so dass das WORT für seine Gründung eben der SCHRIFT bedürfe, die es offenbart. Und die SCHRIFT könne nicht als solche Offenbarung gelten, ohne das WORT, das sie gründet.

Die Unterscheidung der vertikalen zur horizontalen Kluft sowie des Abstands von profaner und theologischer Verwendung von Wort und Schrift bzw. WORT und SCHRIFT bereitet bereits eine Vermittlung vor, die dann eine Kreuzung oder ein Chiasmus von vertikal und horizontal zu sein insinuiert. Was theologisch von Ricœur an *der* Schrift erarbeitet wird, gilt auch für Schriften im weiteren Sinne – und was dort zu erheben ist, sind auch Verfahren *der* Schrift. Dass es um beides zugleich gehen und beiderseits gelten könne, ist sc. eine hermeneutische Wette *Ricœurs*, »um dort die Verfahren zu identifizieren, mit denen die biblischen Autoren die Ressourcen des alltäglichen Wortes und der alltäglichen Schrift mobilisieren, um das WORT des ANDEREN sprechen zu lassen und ihm die Vermittlung einer geeigneten SCHRIFT anzubieten« (»pour laisser parler la Parole de l'Autre et lui offrir la médiation d'une écriture appropriée«).⁶⁷

Dass die biblischen Autoren zwar Autoren der SCHRIFT sind, aber dazu Schrift produziert haben, ist die kaum (mehr) strittige Voraussetzung. Ob damit auch das WORT unvermeidlich der Worte bedarf, so wie die SCHRIFT der Schriften, ist zu vermuten; wird aber von Ricœur latent gelassen. Entscheidend und gravierend ist die Formulierung, es gehe darum, das ›WORT des ANDEREN sprechen zu lassen‹. ›Der ANDERE‹ wird hier aufgrund der Großschreibung wohl nur Gott meinen können, da es bei WORT um *sein* Wort gehen dürfte. Menschenwort in Schriftgestalt dient dann dazu, Gott sein WORT sprechen zu lassen: darin und dadurch. Kurzum, Schrift *ist* nicht einfach Wort Gottes, ist es aber auch nicht *nicht*, sondern ist ›Offerte‹ an Gott, darin und dadurch zu sprechen. Wobei das Wort Gottes dann nicht Rede sein kann, sondern Schrift wird – wenn er diese Offerte annähme. Denn das WORT des ANDEREN bedarf eines Mediums, als welches die Schrift geschrieben wurde, um durch

67 GH, 100. Ricœur, *L'enchevêtrement de la voix*, 237: »Les écrivains bibliques mobilisent les ressources de la parole et de l'écriture ordinaires pour laisser parler la Parole de l'Autre et lui offrir la médiation d'une écriture appropriée.«

Gottes Aneignung derselben zum Medium seines WORTES zu werden (»la médiation d'une écriture appropriée«).

Die »eigene Konstruktion«, das Menschenwort der SCHRIFT, wird gegeben, übergeben, überantwortet als Medium der Ermöglichung, den ANDEREN sprechen zu *lassen*: ihm also die Schrift als Medium anzubieten, in der Hoffnung des Glaubens, dass er diese Gabe empfängt, annimmt und sich aneignet. Hier kommt nochmals der »andere Logos« ins Spiel, der als anonyme Nennung Christi oben bereits im Spiel der Deutung war.

Ricœurs Pointe kann man deuten als These zur *Schrift als Gabe an Gott*, um ihm Worte zu *geben*, ihm qua Schrift als Schrift einen Sprachraum zu eröffnen, also um das Wort Gottes lesbar werden zu lassen, sofern er sich diese Gabe gefallen lässt und aneignet. Die hermeneutische Perspektive Ricœurs operiert also *nicht* nach Maßgabe eines Duals von Menschenwort *versus* Gotteswort, der zerfiele, wenn er nicht von »Gottes Selbstkommunikation« zusammengehalten würde, sondern nach Maßgabe einer Differenz, die in ihrer Verschränkung die wechselseitige Verwiesenheit aufeinander zeigt. *Kein Wort ohne Schrift, keine Schrift ohne Wort. Keine Schrift ohne Schrift, kein Wort ohne Wort. Daher gilt dann auch kein Wort ohne Schrift als Schrift.*

An der Urszene der Gabe des Gesetzes am Sinai sei das exemplarisch gezeigt. Dort hat man es mit zweierlei Schrift zu tun, einer bekanntlich verlorenen Urschrift Gottes selbst und der Zweitschrift von Hand des Mose: »SCHRIFT Gottes« gemäß der Worte »Ich will dir die Steintafeln geben, die Weisung und die Gebote, die ich aufgeschrieben habe. Du sollst das Volk darin unterweisen« (GH, 102; Ex 24,12 und 32,15 f.). Nachdem diese Schrift »im Affekt« zerschmettert wurde im Konflikt von Schrift und Bild mit seinem Bruder Aaron, geht es in einer »Rekapitulation« ans Werk der zweiten Schrift, die Mose schreibt: »Er schrieb die Worte des Bundes, die zehn Worte, auf Tafeln« (Ex 34,28); »Mose schrieb alle Worte des Herrn auf« (Ex 24,3 f.), und: »Darauf nahm er die Urkunde des Bundes und verlas sie vor dem Volk« (Ex 24,7).

Was macht Ricœur aus dieser (literarkritisch analysierbaren) Doppelung? Er fragt: »SCHRIFT Gottes oder Schrift des Mose? Die Unschlüssigkeit wird zweifellos sorgfältig aufrecht erhalten und die Ambiguität bewusst gewahrt« (ebd.). Nur ist zum einen auf ewig geklärt und geschrieben: die »zuhandene« Schrift ist *nicht* die von

Gott geschriebene. Denn die Urschrift ist zerschmettert und verloren. Das wäre mit Derrida näher auszubuchstabieren. Ricœur wagt sich hier weit in Richtung dessen: »Auf der einen Seite gibt es am Ursprung des Gesetzes kein WORT ohne SCHRIFT. Hingegen artikuliert sich das Gesetz, insofern es vom WORT getrennte SCHRIFT ist, ›in Bezug auf die Abwesenheit des Gesetzgebers‹ (Beauchamp)« (GH, 103). Die schrifttheoretische und *theologisch* pointierte These wird bestätigt und *zeigt sich in* der Schrift als einer *Schrift von der Schriftwerdung*. Auch wenn die Urschrift Gottes perdu ist, ist auch die Zweitschrift absolutes Medium, dessen Gott nicht entbehren kann, wenn denn sein Wort vernehmbar werden soll.

»So kann man sagen, dass das Gesetz WORT ist als Ursprung der Vorschrift, der Vorladung, aber SCHRIFT, insofern der Gesetzgeber *sich entfernt*« (ebd.). Schrift, hier die *Zweitschrift*, ist damit nicht nur Repräsentation der *intentio auctoris* oder Repräsentation ›des Gesetzes‹, sondern Präsenz des Gesetzes *als* Schrift, und zugleich *Realabsenz* des Urhebers – um willen der Realpräsenz der Schrift als Schrift.⁶⁸ »Nun aber biegt diese ›Deuterose‹, wie Paul Beauchamp sagt [...] gewissermaßen das WORT zu unseren Wörtern hin und zugleich zur Schrift, die seine Energie bewahrt und ihm Dauerhaftigkeit verleiht« (GH, 105). Die Dauerhaftigkeit des Wortes in der indirekten Darstellung als Schrift ist leicht nachvollziehbar, trotz aller Vergänglichkeit der Schrift als Schrift. Dass sie aber auch die *Energie* des Wortes bewahre, ist strittig. Denn die würde man eher in Form der lebendigen Rede (Gottes, der Verkündigung) erwarten und in dem *Geist*, der lebendig macht und den Buchstaben auferweckt, oder im *Leser*, der als inspirierter erst von der Energie getrieben sei, die ihn geistvoll lesen lässt.

Ricœur versteht offenbar diese Energie als *gebunden* und *durch* die Schriftlichkeit wirksam. Die Schrift ist dann die notwendige Medialität der Selbstkommunikation Gottes, gewissermaßen die mediale Möglichkeitsbedingung dessen. *Wenn* man denn so kataphatisch formulieren will. Hermeneutisch gewendet hieße das eher, in der Schrift als Selbstkommunikation der Glaubenden und als Kommunikationsmedium der Kirche wird die leibliche, materiale

68 Vgl. Ricœur, *Phénoménologie de la Religion*, 70: »Que la Loi est parole quant à l'origine de l'appel, de la convocation, de l'injonction mais écriture en tant que le législateur s'absente.«

und schriftliche *Medialität von Kommunikation mit Gott* manifest und thematisch. Daher wird *durch* die Schrift auffällig und in der Schriftreflexion klärungsfähig, dass im Gottesverhältnis Medialität in ihrer Materialität *conditio sine qua non* ist. Wenn dem so wäre, ist für Gottes Verhältnis zum Menschen diese mediale Kondition unüberspringbar. Auch für Gottes Wort ist Schrift das notwendige Medium. – Das kann als metaphysischer Fehlschluss erscheinen, wenn man es als Behauptung über ›Dinge‹ missverstehe. Es wird indes medienphänomenologisch und -hermeneutisch verständlich als (indirekte) These des *sola scriptura für Gott*. Hier zeigt sich, dass im Verhältnis von Wort und WORT wie von Schrift und SCHRIFT in konkreter Weise Medientheorie getrieben wird, am Ort der Religionsphänomenologie.

Denn mit der SCHRIFT als Schrift zeigt sich die materiale Möglichkeitsbedingung seiner Wahrnehmbarkeit und Verstehbarkeit dessen, wovon die SCHRIFT handelt und was sie als ihren Grund und Sinn bezeugt. Praxeologisch heißt das, Gottes Wort kann nicht gegeben, genommen, gelesen, gebraucht werden, ohne seine materielle Medialität. Aber als solche, als materielle Medialität, ist *die* Schrift ›*Realabsenzmedium*‹: Vergegenwärtigung des Abwesenden *als* Abwesenden, Präsenz des Entzogenen *als* Entzug seiner Präsenz. Nicht als ›Repräsentation‹, sondern Präsenzphänomen, nun aber nicht als kataphatische Selbstpräsenz (wie eine kataphatische ›Selbstkommunikation‹ Gottes), sondern als apophatische, *negativistische Präsenz im Entzug des ›Ursprungs‹*.⁶⁹

Nachdem er die drei Teile der hebräischen Bibel durchdacht hatte, Tora, Propheten und Weisheitsschriften, führt er *le Livre* ein, das BUCH. Die Großschreibung dürfte hier schlicht die Bibel anzeigen, es sei denn, es würde als SCHRIFT und damit als Medium des WORTES Gottes verstanden, also als Transzendenzmedium. Wenn aber »das Wort ›Bibel‹ selbst auf das BUCH als Zusammenfassung der SCHRIFTEN hinweist«⁷⁰, ist es kraft der Großschreibung mehr als

69 Trotz aller Negativistik (in der sich die bildkritische Theologie Israels zeigen mag oder der hugenottisch getönte Protestantismus Ricœurs) ist systematisch hier eine Gegenwendung angezeigt. Denn die von Ricœur selbst unterstrichene *Dauerhaftigkeit* der Schrift hat eine bildhafte Phänomenalität. Das wird unten noch grundsätzlicher als *Schriftbildlichkeit* ausgeführt werden.

70 GH, II0, vgl. ebd., 105.

nur ein Buch. Aber es partizipiert offenbar wie die SCHRIFT an einer generellen Struktur: der von Geschlossenheit und Offenheit. Damit wird die Praktik des Öffnens und Schließens eines Buches, womöglich auch die Schließung der Kanonisierung und die Öffnung durch Interpretation aufgerufen, die zum hermeneutischen Modell für den Umgang mit dem BUCH wird: Bei aller Schließung sei es offen und darin für die Öffnung durch die Interpretation disponiert. Das könnte also verschieden begründet werden, ist es doch implizit eine These von der *Insuffizienz* der SCHRIFT in ihrer Gestalt als BUCH. Von Ricœur wird dafür das *Außerhalb* (GH, 112) des BUCHES aufgerufen, »un hors texte«⁷¹: alttestamentlich das Volk Israel, neutestamentlich das ›Volk Gottes‹ – so weit, dass es »auch uns umfaßt« (GH, 113). Damit *öffnet* sich das BUCH auf die infiniten Interpretationen in einem, so Ricœur, ›geregelten Pluralismus‹: »Der geregelte Pluralismus [...] ist das Ergebnis dieser Dialektik von Offenheit und Geschlossenheit des BUCHES selbst ebenso wie der Interpretation, die auf sie antwortet« (GH, 114).

Bei allem erklärten Willen Ricœurs, auf Hegel zu verzichten, kann er der Versuchung nicht widerstehen, seine These der ›Verflechtung von Stimme und Schrift‹ letztlich doch kraft des Geistes als prästabil vermittelt auszugeben, allerdings nicht gleich generell, sondern singulär für *die* Schrift des *heiligen* Geistes. Dass es um diesen singulären Geist *Christi* geht, wird im Französischen durch die Großschreibung *l'Esprit* von Ricœur markiert: »Die christlichen Gemeinschaften haben einen Ausdruck dafür, was solcherart sowohl das BUCH als auch die Interpretationen abschließt und öffnet. Dieser Ausdruck bezeichnet das Ungesagte unserer gesamten Betrachtung, nämlich den Geist [!]. Man sollte nicht sagen: WORT, SCHRIFT, Religion [!]; sondern: WORT, SCHRIFT, Geist [!]. Es ist der Geist [!], der den größten Zirkel entwirft, innerhalb dessen das WORT und die SCHRIFT, die SCHRIFT und die bekennende Gemeinschaft sich gegenseitig konstituieren. Der Glaube, wie er von den Gläubigen bekannt wird, aber auch, wie er in Imagination und Wohlwollen unter Aussetzung des Glaubensvollzugs verstanden werden kann, besteht also darin zu glauben, dass das ›innere Zeugnis des Heiligen Geistes‹ – seitens der Gemeinschaften der Hörenden und der Interpretierenden – und die Inspiration, die den SCHRIFTEN von diesen

71 Ricœur, *L'enchevêtrement de la voix*, 246.

Gemeinschaften zugeschrieben wird, das Werk ein und desselben Geistes sind [!]« (GH, 114 f.): »l'œuvre d'un seul et même Esprit«⁷².

Wenn dieser GEIST es sei, der die von Ricœur explizierten Zirkel kreativ und belebend und die Verschränkung nicht konfliktiv, sondern konstruktiv werden lässt, dann – das unterlässt Ricœur – ist auch vom GEIST zu sagen, was vom WORT ausgeführt wurde: dass es nicht ohne Rekurs auf die Schrift vernehmbar wird. Kein GEIST ohne Geist, kein Geist ohne Wort, kein Wort ohne Schrift – und daher keine SCHRIFT ohne Schrift, Wort und Geist. Gegenläufig gälte prästabil vermittelt (?) auch, keine SCHRIFT ohne GEIST – so wie kein GEIST ohne SCHRIFT – und Interpretation, als Medium dieses GEISTES.

Dabei ist dann doch eine gravierende Horizonterweiterung von Ricœurs Phänomenologie des Geistes der Religion zu erkennen: Schrift in ihrer Schriftlichkeit wird phänomenal relevant, weil Religion und deren Phänomenologie am Leitfaden der SCHRIFT durchgeführt wird. Daher wäre, Ricœur weiterführend, SCHRIFT als *Leib des Geistes* zu entfalten.

9. Postscriptum:

Schrift im Rückblick – im Rückblick Schrift

Ricœur macht in den beiden hier fokussierten Texten einen schrift-theoretisch bemerkenswerten *Gebrauch* von der Schriftlichkeit der Schrift. Im Wechsel von *Klein- und Großschreibung*⁷³ wird der spezifisch durch die Schrift *als Schrift* eröffnete Operationsraum visueller Differenzierung genutzt. Die für seine Ausführungen entscheidende und tragende Differenz ist weder zu Hören noch zu Lesen (wie sich im Test des Vorlesens zeigen würde). Es sind genuin und allein *zu sehende* Differenzen, die einen Unterschied in Referenz und Bedeutung *machen*. Ein Hörbuch könnte diese Differenz *nicht* machen (es sei denn durch auffällige Betonung). Umso auffälliger ist es, wenn Ricœur in der Lektüre eine »Berufung dazu, nicht nur gesehen, sondern auch gehört zu werden« (GH, 98 f.). findet. Hier

72 Ricœur, *L'enchevêtrement de la voix*, 247.

73 In der deutschen Übersetzung von Veronika Hoffmann noch deutlicher differenziert durch die Kapitälchen.

kann man erwidern: nicht nur zu hören, sondern auch zu sehen. Denn die *Schrift*differenz (um nicht *différance* zu sagen) ist hier derart tragend und gewichtig, dass sie ohne das Sehen unsichtbar bliebe und ohne dieses Sehen nicht das entsprechende Verstehen provoziert würde. Die Verkenntung dieser Schriftbildlichkeit bzw. des visuellen Operationsraums der Schrift wird von Ricœur leider *nicht* ›gesehen‹, jedenfalls nicht reflektiert und expliziert. Man könnte das für einen bloß operativen Gebrauch von Schrift als Schrift halten, wenn es nicht um die tragende Differenz darin ginge.

Ricœur andernorts übliche und weitreichende Präferenz für den *Text* mit Lektüre als Verstehen, statt *Schrift* mit Sehen und Nicht-Verstehen ist, wie gesehen, nicht ohne Ambivalenzen, nicht ohne Stärken *und* Schwächen. Er favorisiert und fokussiert:

- *Sinn*, unter Abblendung der Sinnlichkeit, der Materialität und des Nicht-Sinns;
- *Verstehen*, unter Abblendung von Nichtverstehen und dem nicht-hermeneutischen Feld;
- *Lektüre*, unter Abblendung des Sehens und der Schriftbildlichkeit;
- *Text*, unter Abblendung seiner Textilität;
- *Einverständnis* als Ziel, unter Abblendung von starker Differenz und Dissens;
- *Interpretation* und *Potenzialität*, unter Abblendung von Macht und Gewalt (auch Deutungsgewalt);
- *Rezeptivität*, mit Relativierung der Passivität, sowie
- *relative* Alterität, unter Abblendung *radikaler* Alterität.

Die Liste ließe sich weiterführen. Nur seien damit nicht die Stärken von Ricœurs Fokus verkannt, exemplarisch etwa, Offenbarung als Sinn-Ereignis zu begreifen, vor allem die Auferstehung (nicht das Kreuz). »Es zeigt sich jetzt, in welchem Sinne die biblische Hermeneutik zugleich ein einzelner Fall der [...] allgemeinen Hermeneutik und ein einzigartiges Phänomen ist. Sie ist ein einzelner Fall, weil das neue Sein, von dem die Bibel spricht, nur in der Welt dieses Textes zu suchen ist, der ein Text unter anderen ist. Sie ist ein einzigartiger Fall, weil alle Einzelreden auf einen Namen bezogen sind, der Schnittpunkt und Maß der Unvollkommenheit aller unserer Rede

von Gott ist, und weil dieser Name mit dem Sinn-Ereignis, das als Auferstehung gepredigt wird, unlöslich verbunden ist.«⁷⁴

Diese Verschränkung von allgemeiner und biblischer Hermeneutik führte allerdings erst in den hier näher erörterten (und von ihm exkludierten, separierten) Schlusspartien der *Gifford Lectures* zu einer genaueren Phänomenologie der *Schrift* als dem materialen Medium einer Phänomenologie der Religion. Ricœur selber konnte das als ebenso wichtig wie doch auch nur zu überschreiten deuten, im Rückblick seiner intellektuellen Autobiographie. Denn dort notierte er: »Die Faszination für die Schrift und die Textualität, die einige meiner Schriften der siebziger Jahre kennzeichnet, deckte ihrerseits ihre eigenen Grenzen auf, welche die Rückkehr ›Vom Text zur Handlung‹ hervorheben sollte (das ist der Titel meines Sammelbandes *Essais d'herméneutique II* von 1986, dessen zeitlich letzte Texte auf die folgende – von *Temps et récit* beherrschte – Periode vorgreifen). Dieses Bestehen auf der Vermittlung durch die Schrift hatte zumindest das Verdienst, das Cartesianische, Fichtesche und – zum Teil auch – Husserlsche Ideal einer Transparenz des Subjekts für sich selbst aus meiner Sicht endgültig zunichte zu machen. In dieser Hinsicht beherrscht die Subjektivität des Lesers den Sinn des Textes nicht mehr als die des Autors. Die semantische Autonomie des Textes ist hier wie dort gleich. Sich verstehen bedeutet für den Leser, sich vor dem Text zu verstehen und von ihm die Bedingungen des Auftauchens eines Selbst zu empfangen, das vom Ich verschieden ist und das von der Lektüre hervorgebracht wird.«⁷⁵

Wäre dann nicht nochmals von der ›Befreiung der Schrift‹⁷⁶ zu sprechen im *genitivus subjectivus*: nicht nur als ›Geburt des Textes‹, sondern als ›Geburt des Lesers‹? Wäre die Schrift dann womöglich

74 GH, 42 f.; vgl. Ricœur, *Die Hermeneutik des Zeugnisses*, in: GH, 7–40.

75 TP, 53 f. Vgl. ebd., 54: »Vermittlung, die im Inneren des Selbstverständnisses durch Zeichen, Symbole und Texte geleistet wird«

76 TP, 82: »Dieser Unterschied zwischen dem Akt der Lektüre und dem Akt des Dialogs bestätigt unsere Hypothese, daß die Schrift eine mit dem Sprechen vergleichbare, zu ihm parallele Realisierung ist, die es vertritt und gewissermaßen zurückhält. Deshalb konnten wir sagen, daß das, was zum schriftlichen Ausdruck gelangt, der Diskurs als Absicht ist, etwas zu sagen, und daß die Schrift eine unmittelbare Inskription dieser Intention ist, selbst wenn die Schrift historisch und psychologisch damit begonnen hat, die Zeichen des Sprechens graphisch zu transkribieren. Diese Befreiung der Schrift, die sie an die Stelle des Sprechens setzt, ist der Vorgang der Geburt des Textes.«

Philipp Stoellger

operatives Medium einer Befreiung – mit Befreiungspotential für die
Leser?