

Hermeneutik als Vermittlung zwischen Philosophie und Religion bei Paul Ricœur

1. Was bleibt von ›Religion‹ nach der Kritik Nietzsches und Freuds? (1403) | 2. Die Hermeneutik als Einfallstor der Religion in die Philosophie (1405) | 3. Der Symbolbegriff als Grundlage des Konflikts der Interpretationen (1408) | 4. Ödipus als Einfallstor des religiösen ins wissenschaftliche Denken (1413) | 5. Die Liebe als Sprechen und Genießenlernen? (1417) | 6. Grenzen der Vermittlung zwischen Christentum und Wissenschaft (1420) | 7. Die Exegese als Vermittlung zwischen Religion und Philosophie (1422) | 8. Apokalypse oder Optimismus? (1424)

1. Was bleibt von ›Religion‹ nach der Kritik Nietzsches und Freuds?

Was bleibt von der Religion nach der wissenschaftlichen, philosophischen und psychologischen Kritik, mit der sich die Religion seit Galilei konfrontiert sieht? Diese Frage durchzieht Ricœurs Werk. In hermeneutischer Perspektive setzt er sich damit vornehmlich in seinem Buch über Freud *Die Interpretation* und in *Der Konflikt der Interpretationen* auseinander.

Die Hermeneutik spielt für Ricœur dabei aus zwei Gründen eine wichtige Rolle: Erstens dient sie gleichermaßen der Bibelauslegung wie der Interpretation philosophischer wie wissenschaftlicher Texte. Zweitens kann Hermeneutik keine Absolutheit beanspruchen, birgt sie vielmehr immer eine Vielheit von Auslegungen, mit denen sie sich auseinandersetzen muss. Eine hermeneutisch orientierte Philosophie oder Wissenschaft vermag daher andere Hermeneutiken nicht einfach auszuschließen, was auch für die Religion in Anspruch genommen werden kann.

Hinsichtlich der Religion ist das Besondere an Ricœurs Werk, dass er als einer der ehemals führenden Vertreter des Protestantismus in Frankreich trotzdem nicht in eine rein apologetische Position gerät, wie sie beispielsweise einer seiner Lehrer, nämlich Gabriel

Marcel formuliert, der für den religiösen Glauben dadurch Platz zu schaffen versucht, dass er die modernen Wissenschaften primär ob deren Unzulänglichkeiten kritisiert: »In der Tat sehen wir, dass die außerordentliche Vervollkommenung der Technik mit einer maximalen Verarmung des inneren Lebens verbunden ist. Das Missverhältnis zwischen der Ausrüstung, die dem Menschen zur Verfügung gestellt wird, und den Zielen, die dieser zu realisieren hat, erscheint immer deutlicher.«¹ Kurz vorher formuliert sein Lehrer Henri Bergson angesichts eines technisch aufgeblähten seelenlosen Körpers die Hoffnung auf erleuchtete Führer, die die Gesellschaft zur Umkehr zwingen: »Wenn jetzt ein mystisches Genie auftaucht, dann wird es eine Menschheit mit sich reißen, die einen schon ungeheuer vergrößerten Körper und eine durch ihn umgeformte Seele hat.«²

Ricœur verteidigt die Religion gegenüber Philosophie und Wissenschaften auch nicht wie Eric Voegelin, der diesen vorhält, nur von außen die Religion zu kritisieren, was letztere gar nicht anfiht: »Um die politische Wissenschaft eines Platon, Aristoteles oder Thomas zu ›Werten‹ unter anderen herabzuwürdigen, hätte ein gewissenhafter Gelehrter erst zeigen müssen, dass ihr Anspruch auf Wissenschaftscharakter unbegründet sei. Und dieser Versuch, wenn er unternommen wird, überwindet sich selbst: denn wenn der Kritiker soweit in die Metaphysik eingedrungen ist, dass seine Kritik Gewicht hat, ist er selbst Metaphysiker geworden.«³

So einfach macht es sich Ricœur nicht. Denn er erkennt an, dass von Galilei bis zu Freud mit den wegweisenden Zwischenstationen von Marx, Darwin und Nietzsche der Religion durchaus erfolgreich das Wasser abgegraben wurde. Die christliche Ontologie wurde schlicht unhaltbar, was bereits Leibniz um 1700, also ein gutes halbes Jahrhundert nach Galilei dazu veranlasste, diese Ontologie durch die Naturgesetze zu ersetzen. In der *Theodizee* schreibt er: »Es könnte Wunder geben, die Gott durch den Dienst der Engel verrichtet, wobei die Naturgesetze ebenso wenig verletzt werden, als wenn die Menschen der Natur durch die Kunst nachhelfen, da sich

1 G. Marcel, *Sein und Haben* [1935], Paderborn ²1968, 202.

2 H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* [1932], in: ders., *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, Frankfurt/M. 1964, 484.

3 E. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik – Eine Einführung* [1951], Freiburg i. Br., München ⁴1991, 43.

das Kunstwerk der Engel von dem unsrigen nur durch den Grad der Vollkommenheit unterscheidet [...].«⁴ Dann bleibt dem Christentum nichts anderes, als sich auf seine Ethik zu konzentrieren und dem Individuum wird es nach Leibniz um die moralische Vollkommenheit gehen – ein Programm, dass sich von Rousseau über Goethe bis zu Adalbert Stifter durchsetzen wird.

Freilich steht nicht erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch die christliche Ethik zumindest auf dem Prüfstand, wird sie in der westlichen Welt längst nicht mehr flächendeckend anerkannt. Dazu haben nicht zuletzt Marx, Nietzsche und Freud wesentlich beigetragen. Daher bietet sich die Leibniz'sche Lösung nicht mehr ohne weiteres an. Dann muss Ricœur fragen: »Welche Art von Glauben verdient es, die Kritik Nietzsches und Freuds zu überleben?«⁵

2. Die Hermeneutik als Einfallstor der Religion in die Philosophie

Die Voraussetzung um diese Frage sinnvoll stellen zu können, verlangt natürlich nach einer Lücke in den wissenschaftlichen Welterklärungen als Einfallstor für religiöse Fragen. Wenn man nämlich wie der frühe Wittgenstein davon ausgeht, dass sinnvolle Sätze nur naturwissenschaftliche sind, dann würde sein Verdikt gelten: »Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.«⁶ Der späte Wittgenstein bemerkt dagegen, dass die Sprache höchstens selten zu solcher eindeutigen Klarheit gelangt, ja, dass diese häufig gar nichts nützt, und er fragt: »Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?«⁷ Wenn die Sprache ihre Semantik im Gebrauch entfaltet, dann schließt das religiöse Sprachspiele jedenfalls nicht mehr kategorisch aus, womit Wittgenstein einen Raum für den religiösen Glauben schafft.

4 G. W. Leibniz, *Studien zur Theodizee* [1710]. *Die Hauptwerke*, Stuttgart 1967, 173.

5 P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II* [1969], München 1974, 305 [=HuP].

6 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [1921]. *Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt/M. 1984, 9.

7 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [1955]. *Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt/M. 1984, Nr. 71, 280.

Dann gibt es zumindest eine Erfahrung vom Gebrauch solcher Sprachspiele. Denn da solche Sprachspiele faktisch gespielt werden, stellen sie einen empirischen Beleg für die Präsenz religiöser Diskurse in der Erfahrungswelt dar. Dann muss man nicht mal unbedingt so weit gehen wie William James: »Religion [...] muss mit der Überzeugung stehen oder fallen, dass Wirkungen irgendeiner Art wirklich eintreten.«⁸ Ob das Gebetsbewusstsein bessere Menschen schafft, wie James behauptet, darüber darf man streiten, handelt es sich dabei um ein ethisch bewertendes Urteil, das sich leicht umwerten lässt. Aber dass das Gebetsbewusstsein Menschen prägt, lässt sich schwerlich in Frage stellen.

Letztlich wählt Ricœur einen ähnlichen Weg wie Wittgenstein, freilich einen hermeneutischen, der aber auf die Sprachphilosophie zurückgreift, wenn auch nicht speziell auf diejenige Wittgensteins. Ricœur schließt bereits 1969 in *Hermeneutik und Strukturalismus* an die hermeneutische Ontologie an, die seit Nietzsche entstanden ist und vor allem von Heidegger und Gadamer fortgeschrieben wurde. Heideggers prägnanter Satz aus dem Jahr 1946 lautet: »Die Sprache ist das Haus des Seins.«⁹ Das was ist, das Seiende, drückt sein Sein sprachlich aus. Gadamer differenziert 1960 diese Sachlage: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.«¹⁰ Ein nichts sprachliches Sein wird damit nicht ausgeschlossen, lässt sich aber sprachlich auch nicht verstehen.

Für Ricœur bedeutet das nicht, dass es nur Sein gibt, das allein durch Sprache erkannt wird, das nur in der Sprache siedelt. Stattdessen heißt die Welt zu verstehen, in ihr zu leben. So schließt Ricœur auch 1990 noch an Nietzsche an. Wo der Positivismus sagt, »es gibt nur Fakten, da sagt Nietzsche: es gibt keine Fakten, es gibt nur Auslegungen.«¹¹ Die Welt zu erklären, heißt sie zu verstehen, mehr auch nicht. Auch eine Erklärung beschreibt die Welt, ist nur eine Auslegung der Welt. Mathematik oder Naturwissenschaften sind nichts anderes als Interpretationen. Wie heißt doch Nietzsches Verdikt?

8 W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen – Eine Studie über die menschliche Natur* [1901/02], Olten, Freiburg 1979, 432.

9 M. Heidegger, *Brief über den ›Humanismus‹* [1946], in: *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1967, 361.

10 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Tübingen 1990, 478.

11 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 25.

»Erklärung« nennen wir's: aber »Beschreibung« ist es, was uns vor älteren Stufen der Erkenntnis und Wissenschaft auszeichnet. Wir beschreiben besser – wir erklären ebenso wenig wie alle Früheren.«¹² Und Heisenberg wird konstatieren: »Auch in der Naturwissenschaft ist also der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.«¹³

Ricœur unterscheidet dabei ein psychologisches vom historischen Verstehen. Ersterem geht es darum einen anderen Menschen zu verstehen. Letzteres fragt wie sich der Mensch historisch verstehen kann, um sich selbst dadurch zu objektivieren. Denn seit Nietzsche kann man dem Zweifel am eigenen Selbstverständnis nicht mehr einfach ausweichen, indem man sich wie noch Descartes auf ein gewisses denkendes Ich beruft. Vielmehr steht das Denken selbst in Frage. Dann aber wird die Welt ungewiss und sie lässt sich durchaus unterschiedlich interpretieren, präsentiert sich jegliche Objektivität von Welt wie deren Historizität als eine Interpretation unter vielen, die überhaupt sprachlich verstanden werden muss, so dass ein materieller Charakter der Welt zumindest in den Hintergrund tritt bzw. keine Rolle mehr spielt.

Damit wird sich Ricœur indes nicht zufrieden geben wie Nietzsche. Weder verabschiedet Ricœur das Subjekt, noch die objektive Welt, auch wenn beide verstanden werden müssen. Weil Sigmund Freud für Ricœur mit seiner psychoanalytischen Hermeneutik die körperliche, somit materielle Welt des Triebes gerade nicht auflässt, weil im Traumgeschehen etwas davon aufleuchtet, was die Traumsymbolik vermittelt, hält Ricœur Freud auch für einen der interessantesten Denker im 20. Jahrhundert. Nach Freud geht das materielle Geschehen eben nicht alleine in der Sprache auf wie bei vielen anderen zeitgenössischen Denkern. Wenn Ricœur damit einen Raum für die Religion zu bewahren versucht, dann erscheint das indes als eine gefährliche Bewegung. Denn welchen Raum lässt eine objektive, naturwissenschaftlich oder auch psychoanalytisch verstandene materielle Welt noch der Religion? Gerade Freud kritisiert ja die Religion in seiner Kulturtheorie nachhaltig.

12 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* [1881–82], in: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 3 (Hg. G. Colli, M. Montinari), München, Berlin, New York 1999, Nr. 112, 472.

13 W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, 18.

3. Der Symbolbegriff als Grundlage des Konflikts der Interpretationen

Dazu holt Ricœur indes weiter aus: Im Zentrum seiner Hermeneutik steht der Symbolbegriff, der ja auch bei Freud eine zentrale Rolle spielt. Nach *Die Interpretation* 1965 schließt er in *Hermeneutik und Strukturalismus* anstatt an die Hermeneutik von Nietzsche und Heidegger 1969 zunächst an Ernst Cassirers *Philosophie der Symbolischen Formen* aus den zwanziger Jahren an. Kultur stützt sich nach Cassirer in ihren wesentlichen Bereichen, ob im Mythos, in der Religion, in der Kunst wie in der Erkenntnis nicht primär und überall auf die Vernunft, sondern auf Symbole, so dass für Cassirer die Symbolbildung zum zentralen kulturbildenden Element avanciert. Cassirer schreibt: »Wenn alle Kultur sich in der Erschaffung bestimmter geistiger Bildwelten, bestimmter symbolischer Formen wirksam erweist, so besteht das Ziel der Philosophie nicht darin, hinter all diese Schöpfungen zurückzugehen, sondern vielmehr darin, sie in ihrem gestaltenden Grundprinzip zu verstehen und bewusst zu machen. In dieser Bewusstheit erst erhebt sich der Gehalt des Lebens zu seiner echten Form. Das Leben tritt aus der Sphäre des bloß naturgegebenen Daseins heraus.«¹⁴

Auch für Ricœur verbindet das Symbol die verschiedenen kulturellen Instrumente der Erfahrung, die die Wirklichkeit konstituieren, nämlich Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft. Das Symbol unterscheidet Ricœur vom Zeichen, das auf das Bezeichnete verweist, wie von der Bedeutung, die sich auf eine Sache bezieht. Für Ricœur sind Symbole doppel- oder mehrdeutige Ausdrücke, die semantisch miteinander in Wechselbeziehung stehen. Durch die Interpretation lässt sich der zweite oder der vielfache Sinn des Symbols explizieren. Ricœur schreibt: »Mit dem Symbolbegriff bezeichne ich jede Sinnstruktur, in der ein unmittelbarer, erster wörtlicher Sinn [...] einen mittelbaren, zweiten, übertragenen Sinn anzielt, der nur durch den ersten erfasst werden kann. Und dieser Bezirk der doppelsinnigen Ausdrücke konstituiert das eigentlich hermeneutische Feld.«¹⁵

14 E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen – Erster Teil – Die Sprache* [1923], *Gesammelte Werke Bd. II*, Hamburg 2001, 49.

15 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I* [1969], München 1973, 22 [=HuS].

Interpretation ist nötig, um diese Sinnzusammenhänge der Symbole zu verstehen. Durch diese sprachliche Symbolisierung lassen sich Welt und Wirklichkeit nicht unmittelbar einsehen, vielmehr verdanken sie sich dieser symbolischen Vieldeutigkeit. Auch damit kommt Ricœur einer Bestimmung Cassirers nahe. In einem späten Werk *Versuch über den Menschen* aus dem Jahr 1944 formuliert Cassirer die kulturelle Relevanz des Symbols besonders pointiert: »Der Begriff der Vernunft ist höchst ungeeignet, die Formen der Kultur in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit zu erfassen. Alle diese Formen sind symbolische Formen. Deshalb sollten wir den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern als *animal symbolicum* definieren.«¹⁶

Durch den Symbolbegriff verbindet Cassirer nicht nur Religion, Kunst und Wissenschaft. Vielmehr stellt er diese drei gleichberechtigt nebeneinander, was der Religion auch in einer wissenschaftlich rationalisierten Welt einen Raum eröffnet, den Ricœur fortschreiben möchte. Das Symbol überschreitet nämlich jeden wörtlichen Sinn oder vergleichbare Ähnlichkeiten, die man von Zeichen oder Piktogrammen kennt. Stattdessen bildet das Symbol beispielsweise Analogien, die sich aus dem wörtlichen Sinn ergeben. Eine symbolisch verstandene Welt, auch wenn ihr ein materieller Hintergrund attestiert wird, öffnet die rein rationalen wissenschaftlichen Vereinigungen, die dazu neigen die Religion zu disqualifizieren.

Denn ein weiterer analogischer Sinn überschreitet den wörtlichen auf vielfältige Art und Weise: »Diese Arbeit wird angeregt durch eine intentionale Struktur,« schreibt Ricœur, »die nicht im Verhältnis von Sinn und Sache besteht, sondern in einer Architektur des Sinns, in einem Verhältnis von Sinn und Sinn, von zweitem und erstem Sinn, ob es sich nun um ein Analogieverhältnis handelt oder nicht, ob der erste Sinn den zweiten verschleiert oder enthüllt.«¹⁷ Dagegen ist für Ricœur die technische Sprache auf Zeichen beschränkt, die nur eine bestimmte Sache bezeichnen sollen, die somit nicht nur eine bestimmte Bedeutung haben, vor allem aber keine Symboliken entfalten, also hintergründigen Sinn ausschließen. Jürgen Trabant hat jüngst diesen Prozess als fatal für die Sprache und das Denken kritisiert. »Die technisch-funktionale Berufswelt

16 E. Cassirer, *Versuch über den Menschen* [1944], Hamburg 1996, 51.

17 P. Ricœur, *Die Interpretation – Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1993, 30 [=DI].

macht das reine und präzise Bezeichnen zur Pflicht. Die rein objektive Bezeichnungssprache wird die exklusive Form von Sprache [...]: der Sieg des Zeichens über das Wort.«¹⁸ Bei einem derart festgelegten Zeichen oder eindimensionalen Wort darf nach Trabant gar nicht mehr gedacht werden. Dagegen beruht das Denken auf der Mehrdeutigkeit und Symbolik der Sprache.

So birgt die Symbolisierung komplexe Zusammenhänge zwischen dem manifesten Symbol und seinen latenten Implikationen, wie sie terminologisch Freud in seiner Traumdeutung beschreibt als »Komplikation und [...] Vieldeutigkeit der Beziehungen zwischen manifestem Traum und dahinterliegendem latenten Inhalt.«¹⁹. Aber auch vor ihm haben schon Marx und Nietzsche Ähnliches gezeigt. Ricœur verbindet diese drei unter dem Schlagwort der Schule des Verdachts, die damit jedoch keinen Skeptizismus propagieren. Vielmehr entbergen sie nach Ricœur hinter dem Schleier von Ideologie oder Moral oder der Sublimierung eine wahre Welt. Er schreibt: »Alle drei aber legen den Horizont frei für ein authentischeres Wort (*parole*), für ein neues Reich der Wahrheit, nicht allein mittels einer ›destruierenden‹ Kritik, sondern mehr noch durch die Erfindung einer Kunst des *Interpretierens*« (HuP, 69).

Descartes überwindet den Zweifel an der Welt durch den Rückzug auf das Bewusstsein. Die Schule des Verdachts überwindet ihre Zweifel am Bewusstsein durch eine Neuerfindung des Sinns bzw. durch neue Auslegungen der Welt, also gerade umgekehrt als es sich Karl Marx in seiner elften *These über Feuerbach* ausdachte. Das führt zu Gegensätzen zwischen diesen verschiedenen Schulen. Freilich versuchen alle drei den Erscheinungen der Welt nachzugehen, um die Phänomene des Bewusstseins als falsch zu entlarven. Sie wollen den Sinn entziffern, den Moral, Gesellschaft und Unbewusstes verbergen. Aus diesen Entschlüsselungsmethoden, die jeweils andere häufig gegensätzliche Hintergründe und Sinnzusammenhänge entbergen, entwickelt sich *Der Konflikt der Interpretationen*.

Wer sich nicht auf eine dieser Seiten oder auf eine andere ihrer selbst gewisse schlägt, wird einsehen müssen, dass spätestens damit ein einheitliches Weltverständnis fragwürdig wurde genauso wie die

18 J. Trabant, *Sprachdämmerung – Eine Verteidigung*, München 2020, 218.

19 S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse* [1938] – *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Frankfurt/M. 1953, 28.

Wirklichkeit als eine zu verstehende nicht mehr als eine bestimmte angemessene behauptet werden kann. Das nennt Gianni Vattimo, der seine Hermeneutik vielfältig auf Ricœur bezieht, einen Prozess der Schwächungen (*indebolimenti*). Er schreibt: »Die Welt als Konflikt der Interpretationen aufzudecken, das heißt aber auch, sich als Erben einer Tradition anzuerkennen, in der die starken Strukturen des Seins in allen Erfahrungsbereichen eine Schwächung erfahren.«²⁰ Das gilt dann, wenn man sich nicht auf eine der Seiten stellt, vielmehr wie Vattimo und Ricœur allen dreien gewisse Berechtigungen attestiert.

So eröffnet für Ricœur die sprachliche Symbolisierung vielfache Sinnzusammenhänge, die nicht nur das Verstehen herausfordern und die Interpretation nötig machen, die dadurch vielmehr Bemühungen um eindeutige Interpretationen unterlaufen, die andere Interpretationen ausschließen versuchen. Für Ricœur soll die Interpretation aus dem evidenten Sinn einen nicht-evidenten Sinn herauslesen, d.h. sie sucht nach Subtexten, die im offenbaren Text oder in offenbaren Äußerungen mitschwingen. Denn das ist selbstverständlich auch ein Problem in der zwischenmenschlichen Kommunikation, die ähnlich wie bei Hannah Arendt die beteiligten Individuen, die sich nun mal unterscheiden, verbinden soll, was auch bei Texten nicht anders ist. So schreibt Ricœur: »Somit liegt in jeder Hermeneutik, ob ausdrücklich oder nicht, das Bemühen um ein erweitertes Selbstverständnis auf dem Umweg über das Verstehen des anderen« (HuS, 27).

Freilich geschieht das auf sehr unterschiedliche Weisen, die auf den Weg in den *Konflikt der Interpretationen* führen – man denke hier wieder an Marx, Nietzsche und Freud, aber auch schon an die christliche Hermeneutik der Auslegung des Alten Testaments durch das Neue. *Der Konflikt der Interpretationen* zwischen den großen Modellen des Denkens, die das Christentum kritisieren, zerstört daher aber die christliche Hermeneutik nicht, sondern vermag sie höchstens neben sich zu ordnen. Denn wenn sich jede dieser Hermeneutiken eigener Regeln der Interpretation bedient, kann sie schwerlich die anderen widerlegen, mag sie andere auch noch so sehr kritisieren: »Es gibt keine allgemeine Hermeneutik«, schreibt

20 G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie* [1994], Frankfurt/M., New York 1997, 65.

Ricœur 1965, »sondern getrennte und einander entgegenstehende Theorien über die Regeln der Interpretation. Das hermeneutische Feld [...] ist in sich selbst zerspalten« (DI, 40). Damit ist das zweite Einfallstor der Religion geöffnet, um neben der philosophischen und wissenschaftlichen Kritik an ihr zu bestehen.

Dabei unterscheidet Ricœur zwei unterschiedliche Perspektiven der Hermeneutik, nämlich eine entmystifizierende des Zweifels, die Illusionen durchschaut und abbaut. Andererseits geht es ihm nun mal darum, die christliche Hermeneutik wiederherzustellen, d.h. Botschaft und Verkündigung zu erneuern. Ricœur vertraut der Sprache und ihren Symbolen, die den Menschen Halt geben. Nicht die Menschen beherrschen die Sprache, sprechen sie, wie sie wollen. Stattdessen insistiert er darauf, »dass die Menschen inmitten der Sprache, im Licht des Logos geboren werden, ›das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen‹« (DI, 43). Das ähnelt nicht nur der Position Heideggers, wenn dieser beinahe kategorisch konstatiert: »Die Sprache spricht.«²¹ D.h. der Mensch wird von der Sprache ins Sprechen gerufen.

Vergleichen lässt sich Ricœurs Position auch mit Gershom Scholem, der den Gebrauch des Neuhebräischen als verweltlicht kritisiert, wenn er 1926 schreibt: »Gott wird in einer Sprache, in der er tausendfach in unser Leben zurückbeschworen wird, nicht stumm bleiben.«²² Scholem vergleicht das mit einem revolutionären Eingriff Gottes, indem sich im Hebräischen die religiösen Gehalte wieder durchsetzen werden.

Für Ricœur siedeln jedenfalls in der Sprache religiöse Symboliken, die es hermeneutisch zu entbergen gilt; allein schon um das Verständnis nicht nur für die religiösen Traditionen wachzuhalten als Gegenströmung gegenüber einem technischen Sprachverständnis. Würde sich das reduktionistische Programm – nach Trabant – von Francis Bacon bis zur sprachanalytischen Philosophie durchsetzen, dann wird die Welt kulturell verarmen. Dagegen versucht Ricœur die Hermeneutik »als eine Propädeutik zu verwenden, um mit ihr tiefer in das Verständnis dessen einzudringen, was einmal Sinn angenommen hat, was einmal gesagt worden ist« (HuS, 84).

21 M. Heidegger, *Die Sprache* [1950], in: ders. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1982, 20.

22 G. Scholem, *Bekenntnis über unsere Sprache* [1926], in: ders., *Poetica – Schriften zur Literatur, Übersetzungen, Gedichte*, Berlin 2019, 292.

4. Ödipus als Einfallstor des religiösen ins wissenschaftliche Denken

Zu einer erweiterten Hermeneutik des Zweifels zählt Ricœur die Psychoanalyse und zwar einerseits, weil sie nicht im Zweifel verharrt, sondern darüber hinaus wie die Religion nach den Hintergründen und Herkunft des Bewusstseins fragt und weil sie sich dabei auf Nichtsprachliches bezieht. Vor allem ist für Ricœur die Psychoanalyse keine reine Therapieform, sondern eine Hermeneutik der Kultur; denn sie birgt eine umfassende Interpretation der Gattung Mensch in ihren verschiedenen kulturellen Entwicklungen.

Freuds Hermeneutik der Kultur entfaltet dabei auch eine Kritik an der Moral, die Ricœur mit derjenigen Nietzsches vergleicht, der ja seine Moralkritik als Genealogie bezeichnet. Für Ricœur lässt sich das auch über Freuds Moralkritik sagen. Denn das Über-Ich, das nach Freud die Moral beherbergt, verdankt sich dem Ödipuskomplex, durch den das Triebgeschehen reguliert wird, somit das Es der Kontrolle durch das erweiterte Ich unterstellt wird. Trotzdem treibt das Es zur Produktion von Idealen des Ichs, wenn durch Sublimierung libidinöse Energie auf kulturell nützliche Ziele hin umgelenkt wird. Dann hat die Moral ihren Hintergrund in einem Triebgeschehen, das ihr gegenüber zutiefst fremd ist, verdankt sich die Moral wie bei Nietzsche genealogisch dem ihr anderen.

Das verbindet die Praxis der Psychoanalyse für Ricœur von Anfang an mit der Kultur als Ganzes, verdanken sich Freuds Kulturtheorien genuin der psychoanalytischen Praxis, wie diese umgekehrt ohne Freuds Kulturverständnis nicht denkbar ist. So schreibt Ricœur: »Der Gegenstand seiner Untersuchungen ist [...] der Wunsch in seiner mehr oder weniger konfliktreichen Beziehung zur Welt der Kultur, zu den Gestalten von Vater und Mutter, den Autoritäten, den Imperativen und Verboten, den Kunstwerken, den sozialen Zielvorstellungen und den Idolen« (HuP, 86). Daher spielen für Ricœur in der Psychoanalyse als einer Kulturinterpretation Traum, Moral, Religion und Kunst zusammen.

Freud kritisiert zwar die Religion, weist ihr damit aber auch einen wichtigen Platz in der Entwicklung der Gattung zu – eine hoch ambivalente Interpretation, die Ricœur nützt, um mitten in der wissenschaftlichen Welt ein Einfallstor für die Religion zu öffnen. Die Psychoanalyse beschränkt sich nämlich nicht auf die sichtba-

ren Phänomene, sondern sucht dahinter nach weiteren kulturellen, die sie im Unbewussten entdeckt, das sich störend ins Bewusstsein einmengt. Um diese aufeinander zu beziehen, bedarf es der Hermeneutik. Dabei handelt es sich aber keineswegs um eine geheimnisvolle Angelegenheit, auch um nichts Phantastisches, sondern um ein schlichtes Produkt der psychoanalytischen Hermeneutik. »Das Unbewusste ist insofern ein Gegenstand,« schreibt Ricœur, »als es sich durch das Ganze der hermeneutischen Schritte, die seine Entzifferung anstreben, ›konstituiert‹; es ist mithin nichts Absolutes, es existiert nur in relativem Verhältnis zur Methode und zum dialogischen Verlauf der hermeneutischen Beziehung« (HuP, 18).

Daher fordert Ricœur, dass man das Unbewusste relativieren sollte, was für ihn Freud selbst auf den Weg bringt. Denn der Weg zum Unbewussten verläuft in der Praxis der Psychoanalyse über den Traum und dessen Deutung. Dafür benötigt der Psychoanalytiker die unmittelbaren Assoziationen, die dem Träumer dabei einfallen: »Die Assoziationen des Träumers«, so Freud, »aber bringen die Mittelglieder zum Vorschein, die wir in die Lücke zwischen beiden einfügen und mit deren Hilfe wir den latenten Inhalt des Traumes wiederherstellen, den Traum ›deuten‹ können.«²³ So avanciert der Traum zum Hauptgegenstand der Psychoanalyse. Denn nach Freud entsteht die Neurose in einer Zeit eines noch hilflosen Ichs, das zwischen den Ansprüchen der Innen- und der Außenwelt nicht vermitteln kann und diese verdrängen muss. Im Traum während des Schlafes befindet sich das Ich gleichfalls in einem geschwächten Zustand, so dass das Verdrängte, also das Unbewusste ins Traumbewusstsein gelangt.

Für Ricœur tritt damit die Sprache in den Vordergrund der Psychoanalyse: »zunächst einmal kann nicht der geträumte Traum interpretiert werden, sondern nur der Text der Traumerzählung; diesen Text will die Analyse durch einen anderen Text ersetzen, der gleichsam die ursprüngliche Sprache des Wunsches wäre; so bewegt sich die Analyse von einem Sinn zum anderen Sinn« (DI, 17). Die Traumerzählung beherbergt Ausdrucksweisen verdrängter oder versteckter Wünsche, kündigt damit vom nichtsprachlichen Triebgeschehen, symbolisiert also ein materielles Geschehen. Trotzdem bleibt der Gegenstand der Psychoanalyse die Sprache des Wunsches,

23 S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse* [1938], Frankfurt/M. 1953, 28.

die diesen nicht direkt ausdrückt, sondern symbolisiert, indem sie komplexe Bedeutungen beinhaltet: Der manifeste Trauminhalt, also die Traumerzählung birgt verzerrt den latenten Traumgedanken, also einen unbewussten Doppel- oder Vielsachsin, den die psychoanalytische Hermeneutik enthüllen soll.

Im Zentrum des Verdrängungsprozesses steht wiederum der Ödipus-Komplex, den Freud nicht nur individuell, sondern kulturell interpretiert. Denn die Ödipus-Sage reflektiert ein vorzeitliches Geschehen, das in der Entwicklung des Kindes wiederkehrt: In der Urhorde ermordeten die Söhne den Vater –, den sie daraufhin ob ihrer Schuldgefühle verherrlichen, woraus sich religiöse Vorstellungen entwickeln. »Im christlichen Mythos ist die Erbsünde des Menschen unzweifelhaft eine Versündigung gegen Gottvater. Wenn nun Christus die Menschen von dem Drucke der Erbsünde erlöst, indem er sein eigenes Leben opfert, [...] so kann das zu sühnende Verbrechen kein anderes als der Mord am Vater gewesen sein.«²⁴ Aber damit weist Freud auch auf einen anderen Aspekt hin, der nach Ricœur besonders für das Christentum von Bedeutung ist. Christus gesteht durch sein Selbstopfer den Mord am Vater ein, avanciert dadurch aber selber zu einem Gott. Die Gottvaterreligion wird durch die Religion des Gottessohns ersetzt. So interpretiert Ricœur Freud: »Jede Religion ist nicht nur Reue, sondern auch verkleidetes Gedenken des Sieges über den Vater, also versteckter Sohnestrotz« (DI, 251). Damit entbirgt Freud weitreichende religiöse Mythen, integriert aber vor allem die christliche Mythologie in die individuelle Lebensgeschichte, so dass sich das Christentum auch wissenschaftlich nicht mehr einfach ausgrenzen lässt.

Nach Ricœur sollte es daher der Psychoanalyse darum gehen, die reine Krankheitsdiagnostik zu überwinden und eine Hermeneutik der Kultur zu entwickeln. Damit würde sie sich der Religionsphänomenologie annähern, die sich darum bemüht, den Hintergrund von religiösen Mythen zu entschlüsseln. Sie gibt sich mit positivistischen oder naturwissenschaftlichen Betrachtungsweisen nicht zufrieden, die die Realität empirisch und experimentell rekonstruieren und die dabei Hintergründe und Zusammenhänge ausblenden. D.h. das Wahre oder das Reale zeigt sich nicht in der Oberflächenstruktur der Worte, sondern dadurch dass sie als Symbole etwas ganz anderes

24 S. Freud, *Totem und Tabu* [1913], Frankfurt/M. 1956, 171.

bedeuten. Vor diesem Hintergrund bekommt dann die Erbsünde in der Interpretation des Vätermordes bei Freud oder im Mythos von Ödipus die Bedeutung des Gottesmordes, der sich im Tod von Jesus am Kreuz wiederholt.

Aber auch hierbei erkennt Ricœur ein Zusammenspiel von Psychoanalyse und christlicher Religion, die letztere nicht verdrängt, ihr vielmehr auch andere Dimensionen und Wege ins wissenschaftliche Denken eröffnet. Er schreibt: »Der Prozess der Bewusstwerdung, den die Psychoanalyse beim modernen Menschen bewirken will, hat etwas Mühsames und Schmerzhafes an sich, gerade aufgrund der narzisstischen Kränkung, die sie ihm zufügt; um diesen Preis aber nähert sie sich jener Versöhnung, deren Gesetz Aischylos schon formuliert hat: ›durch Leiden verstehen Lernen‹« (HuP, 81). Die Psychoanalyse setzt damit eine Bewegung des Denkens bzw. der Interpretation der Welt fort, die das Christentum auf den Weg gebracht.

Eine ähnliche Verbindung und zwar zwischen Christentum und postmoderner Philosophie wird auch Gianni Vattimo herstellen, der die Theorie eines schwachen Denkens (*il pensiero debole*) entwirft: Der Fortschritt des Denkens stellt keine immer präzisere und umfassendere Einsicht in die Welt dar, sondern die gegenteilige Einsicht, dass der wissenschaftliche Fortschritt gerade immer mehr Fragwürdigkeiten des Wissens entbirgt, die eigentlich zu größerer Vorsicht mahnen. So wie die christliche Ontologie schwach wurde, erlebt das auch die wissenschaftliche Ontologie. Außerdem gibt es ethische Parallelen: »Das christliche Erbe, das im schwachen Denken wiederkehrt, ist auch und vor allem Erbe des christlichen Liebesgebots und der Ablehnung der Gewalt.«²⁵ So kann man Vattimos Verknüpfung von Christentum und seiner postmodernen Philosophie als eine theoretische wie praktische Fortführung des Ansatzes von Ricœurs hermeneutischem Vermittlungsversuch zwischen Christentum und seinen Kritikern lesen.

Gegen Vattimo und damit umso mehr gegen Ricœur wendet freilich Kurt Flasch ein: »Die Lehren des Christentums sind keineswegs in der Hauptsache tiefsinnige uralte Menschheitsweisheit oder ehrwürdige Mythen. [...] Es gibt dabei Unsinniges und ethisch Unhalt-

25 G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren* [1996], Stuttgart 1997, 40.

bares.«²⁶ Er kritisiert gerade die Methode der Symbolisierung, die Banalitäten wie Adams Missachtung der paradiesischen Ernährungsregeln mit Hintersinn zu versehen, der eher gekünstelt wirkt. Flaschs Einwand impliziert eine Beschränkung der Symbolinterpretation, keineswegs ein Plädoyer für ein reduktionistisches Sprachverständnis.

5. Die Liebe als Sprechen und Genießenlernen?

Das widerspricht auch nicht Ricœurs Kritik daran, dass der späte Freud die Psychoanalyse als eine Naturwissenschaft versteht, nämlich als einen reinen Mechanismus des Triebgeschehens, bei dem Kräfte aufeinander wirken. Vattimo würde das als jenen Zug im modernen Denken bezeichnen, dem es darum geht, ein präzises und effektives Wissen zu entwickeln, um die dabei entstehenden Fragwürdigkeiten zu verdrängen, die sich ihrerseits als einen Prozess von Schwächungen jener starken Strukturen des Seins verstehen lassen. Just auf solche nämlich bezieht sich Ricœur: Bei Freud, schreibt er, »spielt das ›ökonomische‹ Modell eine sehr zwiespältige Rolle: eine heuristische, indem es die Erforschung unbewusster Tiefenschichten ermöglicht, aber auch eine konservative, indem es die Tendenz fördert, alle ›Sinn‹relationen in die Sprache einer psychischen *Hydraulik* umzuschreiben. Mit dem einen Moment der Entdeckung durchbricht Freud den Rahmen der positivistischen Erklärung; mit dem zweiten der Theorie verstärkt er ihn noch und sanktioniert damit die naive psychische ›Mechanik‹, der man in der psychoanalytischen Schule allzu oft großen Einfluss eingeräumt hat« (HuP, 65). Die von Ricœur hier so benannte heuristische Tendenz öffnet die hermeneutischen Spielräume, um das mechanistisch interpretierte Triebgeschehen zu hintergehen und insofern zu schwächen. Diese hermeneutische Unterwanderung dieses Mechanismus und Freuds Interpretation des Kreuzigungsgeschehens verbindet das christliche Verständnis mit ihren kritischen Hinterfragungen, allerdings schwerlich mit denen von Flasch.

In der Überwindung des mechanistischen Denkens, dem es allein um die technische Herrschaft über die Natur geht, just dort

26 K. Flasch, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013, 260.

begegnen sich intentional Christentum und Psychoanalyse. Beide haben ähnliche Perspektiven, geht es beiden – so Ricœur – nicht um Beherrschung oder Ausnutzung, sondern um andere Lebensformen. Dazu fordern beide dasselbe, dass man nämlich sprechen lernen und genießen lernen muss.

Der Neurotiker beherrscht seine Sprache nicht hinlänglich, merkt nicht, was er nebenbei alles sagt und wird dadurch zur Kommunikation mit anderen Menschen unfähig bzw. dabei zumindest beeinträchtigt. In diesem Sinn interpretiert Alfred Lorenzer die Psychoanalyse, wenn er an Ricœurs Kritik der naturwissenschaftlichen Interpretation derselben in *Die Interpretation* anschließt. In der psychoanalytischen Praxis geht es nach Lorenzer um *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, d.h. dass die Psychoanalyse den Menschen wieder befähigt, mit anderen zusammen zu leben. Für Lorenzer ist das Ziel der Psychoanalyse: »Die Freiheit der Reflexion des Individuums, das zugleich seinen Platz im Felde seiner sozialen Interaktion einnehmen und begreifen will.«²⁷

Aus dem Sprechen-Lernen folgt für Ricœur dann das Genießen-Lernen. Eingeklemmt zwischen den Anforderungen der Umwelt und ihren Triebstreben wie Wünschen sind viele Menschen unfähig zu genießen, will die Psychoanalyse sie dazu befähigen, also befreien. Nach Ricœur geht es dabei um eine ›Umerziehung des Wunsches‹. Darum bemühten sich auch die Kirchenväter. Diese wie die Psychoanalyse wollen dabei den Menschen erneuern, was bis in die Politik wie die Gesellschaft reicht.

So vereinen sich sprechen können und genießen können in der Fähigkeit zu lieben, natürlich dem großen Ziel der Psychoanalyse, das diese gleichfalls mit dem Christentum verbindet. So schreibt Ricœur: »In welchem Maß ist unser Wunsch frei und wie weit steht er unter Zwängen? Zuerst geht es darum, dass wir zur Fähigkeit, frei zu sprechen und zu genießen, zurückfinden, alles andere wird uns darüber hinaus gegeben werden. Heißt das nicht, dass wir hier auf das Wort des Augustinus zurückkommen: ›Liebe, und dann tu, was du willst‹?« (HuP, 124)

Just diese Berufung auf Augustin erscheint etwas kurzschlüssig; denn diesem geht es dabei gerade nicht um den Genuss sinnlicher

27 A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse* [1970], Frankfurt/M. 1973, 241.

Lüste, sondern um die Liebe zu Gott. Michel Foucault hat in seinem kürzlich erschienenen vierten Band von *Sexualität und Wahrheit* darauf hingewiesen, dass sich zwischen dem zweiten und dem vierten Jahrhundert die christliche Sexualethik radikalisiert. Das führt bei Augustin zu »einem strengeren, pessimistischeren Christentum, das die menschliche Natur nur über den Sündenfall denkt und die sexuellen Beziehungen folglich mit einem negativen Vorzeichen versieht.«²⁸

Folglich hätte Ricœur besser keinen Bezug zu Augustin hergestellt, wenn es ihm erklärtermaßen um eine Verbindung zwischen Lieben und Genießen geht, die nicht reduktionistisch wie bei Augustin die Wollust unterdrücken, sondern im Sinn von Freud die Lüste befreien soll, wiewohl ohne dabei das Realitätsprinzip auszuhebeln. Denn Ricœur schreibt: »Die Befreiung, die ich meine, möchte ich in zwei Formeln ausdrücken: *sprechen können* und *lieben können*; aber es liegt mir daran zu zeigen, dass es sich hier im Grunde doch um einen einzigen und einheitlichen Entwurf handelt« (HuP, 120).

Damit wäre er Herbert Marcuses Idee aus den frühen siebziger Jahren nicht so fern. Marcuse kritisiert die damalige verbreitete Sexualisierung der Gesellschaft als eine repressive Entsublimierung, werden Wünsche und Triebe gerade nicht nachhaltig entsublimiert, also nicht befreit, sondern nur an die Bedürfnisse im Spätkapitalismus angepasst. Trotzdem sieht er Perspektiven einer Befreiung, die sich auf die Sinnlichkeit stützt: »Die radikale Neubestimmung der Sinnlichkeit als ›praktisch‹ entsublimiert die Idee der Freiheit, [...]. Menschliche Freiheit ist derart in der menschlichen Sinnlichkeit verankert.«²⁹ So unterschiedliche Denker wie Marcuse und Ricœur ziehen somit an einem vergleichbaren Strang, wiewohl Ricœur Marcuses Hoffnungen auf eine radikale gesellschaftliche Veränderung nicht teilt.

28 M. Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit* 4 [1984], Berlin 2019, 74.

29 H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte* [1971], Frankfurt/M. 1973, 86.

6. Grenzen der Vermittlung zwischen Christentum und Wissenschaft

Trotzdem durchaus vergleichbar mit der sozialen Hoffnung ist Ricoeurs religiöse Besinnung, bei der es um die Befähigung zum Sprechen und zum Genießen geht. Aber er wendet gegen die Psychoanalyse auch religiös metaphysische Argumente ein. Denn nach Ricoeur geht Freud vom aufklärerischen Rationalismus und vom Atheismus aus, durch deren Brille er die Religion analysiert, so dass ihm die Immanenz religiöser Einsichten und Erfahrungen verschlossen bleiben. Trotzdem gesteht Ricoeur der Religionskritik Freuds durchaus große Relevanz zu: »Dass die Kritik der Religion als Illusion die Bedingungen jeder Bewusstwerdung tiefgreifend verändert hat, daran ist nicht zu zweifeln [...]; dennoch hat die Psychoanalyse keinen Zugang zu den Problemen des radikalen Ursprungs, eben weil sie von einem ökonomischen und nur ökonomischen Gesichtspunkt ausgeht« (HuP, 64).

Natürlich stärker ob der Parallelen mit der Psychoanalyse ergeben sich für die Religion Bezüge in eine Welt, die ihr in weiten Teilen skeptisch gegenübersteht, als durch den Rekurs auf Ursprungs- und Entstehungsprobleme. Nicht dass die Naturwissenschaften diese Fragen ausblenden würden, im Gegenteil. Aber sie beantworten sie auf völlig unterschiedliche Weise, bei der die Religion nicht mithalten kann. Zudem erweisen sich die naturwissenschaftlichen Geschichten ob ihrer quantitativen und experimentellen Verfahren für den modernen Menschen als viel glaubwürdiger denn religiöse Erzählungen vom Anfang aller Dinge.

Trotzdem entbirgt die Psychoanalyse nach Ricoeur auch die Wahrheiten religiöser Vorstellungen und Mythologien. In der ödipalen Struktur des Unbewussten kehrt ja die Entwicklung der Menschheit wieder, zu der auch zentrale religiöse Institutionen gehören. So schreibt Ricoeur: »Was die Psychoanalyse vor allem als Entstellung eines elementaren, dem Wunsch anhaftenden Sinns versteht, das versteht die Phänomenologie der Religion als Manifestation eines Inhalts oder [...] als die Offenbarung des Heiligen« (DI, 19). Weil die Psychoanalyse das einerseits in der therapeutischen Praxis mit der individuellen Existenz verbindet und diese damit andererseits als kulturelles Phänomen begreift, zeigen sich in ihr die vielfältigen Abhängigkeiten der individuellen Existenz, und zwar nicht nur die

psychologischen, sondern auch die religiösen, wenn sich die individuelle Existenz vom Heiligen wie von der Eschatologie abhängig zeigt. Denn das Heilige siedelt für Ricœur in der Symbolik der Sprache und prägt damit ebenfalls die individuelle Existenz, was sich empirisch schwerlich dementieren lässt.

Das reicht bei Ricœur indes nicht so weit wie für Hans Joas, der *Die Macht des Heiligen* der Gesellschaft wie der Politik zugrunde legt, wenn er schreibt: »Fundamentaler als [...] Gerechtigkeitsfragen sind aus meiner Sicht dagegen die Dynamiken der Heiligkeitserfahrung und ihrer Interpretation, die den Rahmen erst hervorbringen, in dem solche Fragen gestellt werden können.«³⁰ Dann entspringt die Gesellschaft dem Heiligen, wie es auch Max Scheler sieht: »Die Welt ist Welt (und nicht Chaos) und die Welt ist *eine* Welt nur, wenn und *weil* sie Gottes Welt ist [...].«³¹ Dann wäre die Ricœur'sche Perspektive überflüssig, die umgekehrte angesagt, wie man Erfahrungswissenschaft wieder in die Religion integriert. Denn – so Benedikt XVI. – die religiösen sind die »eigentlich menschlichen Fragen«, so dass die »Verkürzung des Radius von Wissenschaft und Vernunft [...] in Frage gestellt werden muss«.³² Ähnlich stimmt Joas in seinem engagierten Plädoyer für eine neue Sakralisierung der Geschichte auch nur scheinbar Ricœur zu, wenn er sich auf dessen Warnung beruft, dass man eine teleologische Geschichtsschreibung im Sinn von Hegel vermeiden sollte, Joas aber auf der Einheit der Menschheitsgeschichte insistiert.

Ricœur bleibt dagegen erheblich vorsichtiger und reflektierter, wenn für ihn die Gerechtigkeit ein »notwendiges Medium« der Liebe ist.³³ Denn weil die Liebe die Ethik hintergeht und desorientiert – die Liebe erhebt weitergehende Ansprüche als die Ethik – braucht die Liebe die Gerechtigkeit als Vermittlung in einer Welt, die nun mal nicht von der Liebe beherrscht wird. Freilich ist dieser

30 H. Joas, *Die Macht des Heiligen – Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 372.

31 M. Scheler, *Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung* [1921], in: ders., *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke Bd. 5*, Bern 1954, 107.

32 Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität – Erinnerungen und Reflexionen*, Univ. Regensburg, 12.9.2006: [/www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html)

33 P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice* (frz./dt.), Tübingen 1990, 63.

Anspruch Ricœurs auch ziemlich weitreichend, wiewohl nicht so machtbewusst wie derjenige von Joas. Er bleibt auch bescheidener verglichen mit Karl Jaspers' Idee des Umgreifenden, das sowohl das menschliche Sein wie alles andere Seiende bedeutet. Jaspers schreibt: »das *Sein*, das *wir sind* [...], heißt Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist, heißt Existenz.«³⁴

Hans Joas orientiert sich an Jaspers' Vorstellung einer Achsenzeit, in der die großen Weltreligionen parallel die Idee eines transzendenten Gottes entwickelten. Allerdings bezweifelt er mit Ricœur, dass Jaspers dabei ein »gemeinsames Band der religiösen Versöhnung«³⁵ intendiert. Verglichen mit Jaspers wie mit Joas bleibt Ricœur skeptischer einerseits, erkennt er doch die philosophischen Kritiken an der Religion als durchaus treffend an, die Joas im Anschluss an Jaspers einfach wegdrücken möchte. Andererseits gelingt es ihm viel nachhaltiger, religiöse Symbole mit der Philosophie zu vermitteln. Joas ist eben Soziologe und Jaspers philosophischer Autodidakt, der mehr aus persönlichen Bekenntnissen heraus philosophiert, als dass er das Gespräch mit der Philosophie suchen würde.

7. Die Exegese als Vermittlung zwischen Religion und Philosophie

Um über die Psychoanalyse hinaus ein Gespräch zwischen Philosophie und Religion in Gang zu bringen, greift Ricœur auf die Biblexegese zurück, die als Textauslegung zumindest einer hermeneutisch orientierten Philosophie nahesteht. Bereits Nietzsche entnimmt der Philologie den Begriff der Auslegung und transferiert ihn in die Philosophie. Wie heißt es im Nachlass: »Der Wille zur Macht *interpretiert*«³⁶ und gibt damit die Wirklichkeit zu verstehen. Folglich wird die Philosophie als solche zur Interpretation.

Auch in christlicher Tradition schließt die Exegese an die Hermeneutik an. Sie greift dazu auf die Begriffe der Analogie, der Allegorie wie des symbolischen Sinns zurück. Ricœur schreibt: »weil

34 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* [1948], München 1954, 16.

35 P. Ricœur, *Philosophie und Religion bei Karl Jaspers* [1957]; zit. in: H. Joas, *Die Macht des Heiligen*, Berlin 2017, 301.

36 F. Nietzsche, *Nachlass*, in: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 3, 139.

ein Text mehrfache Bedeutungen haben kann, zum Beispiel einen historischen und einen religiösen Sinn, musste die Exegese einen Bedeutungsbegriff in Anwendung bringen, der viel komplexer ist als derjenige der sogenannten eindeutigen Zeichen, den eine Beweislogik verlangt. Und schließlich liegt in der Interpretationsarbeit selbst die tiefe Absicht und der Wunsch, eine Distanz, einen kulturellen Abstand zu überwinden, dem Leser einen Text nahezubringen, der ihm schon fremd ist, um auf diese Weise den Textsinn seinem aktuellen Verständnis, seinem Selbstverständnis bewusst zu machen« (HuS, 12).

Nicht viel anderes betreibt Freud, der einen nicht verstehbaren Text, nämlich den manifesten Trauminhalt, durch einen verständlichen ersetzt, den darin verborgenen Traumgedanken. Wie sie auch von Augustinus entwickelt wurde, stützt sich die Exegese auf eine ganzheitliche Semantik, die einer unendlichen Bedeutungsvielfalt von Zeichen Grenzen setzt und die Bibel dadurch immer wieder verständlich macht, um dadurch die Gemeinschaft der Gläubigen zu stabilisieren. Derart werden die Aktivitäten von Christus, das was in der Natur sich zeigt wie die Formen tugendhaften Lebens für einen Gläubigen einsichtig, der längst in einer anderen Zeit lebt. Ricœur schreibt: »Unsere Frage ist es darum nicht, was wir der Schrift an abstrakten theologischen Aussagen über Gott entnehmen können, sondern vielmehr, wie sich Gott in den unterschiedlichen Redeweisen, welche die Struktur der Schrift prägen, darstellt« (HuS, 333). Das ist dann auch Emmanuel Levinas nicht fern, wenn dieser schreibt: „»Die einen und die anderen sprechen die Worte des lebendigen Gottes aus«, heißt es in einer gängigen Wendung des Talmud.«³⁷ Für Levinas wie für Ricœur verlangt die Bibel immer wieder neue Auslegungen, die damit vielfältige Perspektiven eröffnen, die auch für die Philosophie interessant werden.

Ricœurs Vermittlungsversuch zwischen Religion und Philosophie vermeidet damit eine Konfrontation über verschiedene Ontologien also letztlich über die Frage: *Existiert Gott?* Er ist ja auch kein Theologe wie Hans Küng, der auf diese Frage »ein vor der kritischen Vernunft verantwortetes, klares, überzeugtes Ja als Antwort«³⁸ gibt. Es

37 E. Levinas, *Stunde der Nationen. Talmudlektüren* [1988], München 1994, 72.

38 H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* [1978], München ³1995, 767.

geht Ricœur nicht um eine Restabilisierung einer theologisch fundierten Ontologie vor dem Hintergrund der Religionskritik. Für das Gespräch zwischen Religion und Philosophie hält er diese Perspektive für wenig fruchtbar. Ja, er geht sogar einen Schritt weiter über die Theologie hinaus, wenn er schreibt: »Die Exegese destruiert die Theologie bis auf ihre ursprünglichsten Vorstellungselemente und führt uns dadurch mitten in das Wechselspiel der Gottesbezeichnungen hinein; sie wagt es, uns deren ursprünglichste Intention und Dynamik sichtbar zu machen« (HuS, 332).

Ricœurs Hermeneutik analysiert die religiösen Symboliken und führt deren Bedeutung für die Zeitgenossen vor, ohne dass dazu ein bekennender Glaube notwendig wäre. Mit solchen Kontexten kann die Philosophie etwas anfangen, um ein Gespräch mit der Religion zu eröffnen. Dementsprechend fordert Ricœur dazu auf: »Darum betone ich immer wieder, dass sich der Philosoph, der über die Religion nachdenkt, eher den Exegeten als den Theologen zum Gesprächspartner wählen soll« (HuP, 332). Ein Gespräch über die Ontologie führt dagegen in eine Konfrontation genauso wie eines über die Macht, die nach Joas die Religion in der modernen Gesellschaft auszuüben berechtigt sein soll.

8. Apokalypse oder Optimismus?

Lässt sich in dieser Weise Ricœurs Frage beantworten, die ich bereits zu Anfang zitierte? »Welche Art von Glauben verdient es, die Kritik Nietzsches und Freuds zu überleben?« (HuP, 305) Die Antwort lässt sich jetzt etwa so skizzieren: Es wäre ein Glaube, dem es nicht wie bei Voegelin oder Benedikt XVI. primär um eine theologische Rückversicherung der Ontologie geht, was mehr als fraglich erscheint; dem es nicht um die Wiedererringung ehemaliger politischer und sozialer Macht gehen kann, wie es sich Joas vorstellt; sondern um einen Glauben, dem es um seine hermeneutischen, also fragilen Grundlagen geht; der das Gespräch mit der Philosophie sucht, um den eigenen Horizont zu erweitern und um damit den Glauben für den modernen Menschen glaubhaft zu machen.

Entspricht meine Antwort als Konklusion meiner Erwägungen der Antwort, die Ricœur auf seine Frage gibt? »Es wäre dies ein Glaube, der im Dunkel voranschreitet, in einer neuen ›Nacht des

Verstandes« – um mit den Mystikern zu reden –, vor einem Gott, der sich nicht mit den Attributen der ›Vorsehung‹ umgibt, einem Gott, der mich nicht beschützen will, sondern mich vielmehr den Gefahren eines Lebens aussetzt, das allein menschenwürdig genannt werden könnte. Ist dieser Gott nicht der Gekreuzigte, der Gott, der mir, wie Bonhoeffer sagt, allein durch seine Schwäche helfen kann?« (HuP, 305)

In der Tat verabschiedet Ricœur damit die starken Transzendenz-Vorstellungen, die Joas propagiert. Um Ontologie oder Macht geht es Ricœur gerade nicht. Ricœurs Religiosität soll keine Unsicherheiten beseitigen, sondern mit den Verunsicherungen des Glaubens durch die Philosophie produktiv umgehen; denn auch der Gläubige lebt in einer Welt der Fragwürdigkeiten, in der *Risikogesellschaft*, die nach Ulrich Beck auch Chancen bietet.

Das ähnelt damit eher Alfred North Whiteheads Vorstellung eines im Trubel der Welt überredenden christlichen Gottes, den er von Allmachtvorstellungen befreit, wenn er kritisiert: »Aber die tiefergehende Idolatrie, Gott nach dem Bilde der ägyptischen, persischen und römischen Reichsherrscher zu gestalten, wurde beibehalten. Die Kirche wies Gott Attribute zu, die ausschließlich Cäsar angehörten.«³⁹ Whitehead will also das Christentum von politischen Vorstellungen befreien, die mythische Vorstellungen verlängern, die auch Ricœur kritisiert. Das entspricht auch eher den gnostischen Vorstellungen von Hans Jonas, der Allmachtvorstellungen ebenfalls zurückweist. Gott griff in Auschwitz nicht ein, »[...] nicht weil er nicht wollte, sondern weil er nicht konnte [...]«.⁴⁰ Dadurch wird der Mensch für seine Existenz und die Welt als ganze selbst verantwortlich.

Darin liegt auch Ricœurs Vermittlungsbemühung zwischen Philosophie und Religion, nämlich das Christentum von mythologischen Vorstellungen zu befreien, was den Konflikt mit der Philosophie mildert, indem er die Vorstellung eines starken christlichen Gottes abschwächt: »Somit ist die Entmythologisierung [...] der Wille, den falschen Skandal, den die Absurdität der mythologischen Weltvor-

39 A. N. Whitehead, *Prozess und Realität – Entwurf einer Kosmologie* [1927/28], Frankfurt/M. 21984, 612.

40 H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* [1984], Frankfurt/M. 1987, 41.

stellung für einen modernen Menschen darstellt, zu zerschlagen und den wahren Skandal, die Torheit Gottes in Jesus Christus – ein Skandal, der für alle Menschen und für alle Zeiten ein Skandal bleibt –, zum Vorschein zu bringen« (HuS, 185). In Ricœurs religiösen Vorstellungen klingt natürlich vielfältig Kierkegaards Glaubensbekenntnis an: »Ohne Risiko kein Glaube. [...] Kann ich Gott objektiv greifen, so glaube ich nicht; aber weil ich das eben nicht kann, deshalb muss ich glauben.«⁴¹

An Ricœurs Antwort auf seine Frage wie an diese entmythologisierte Vorstellung christlicher Göttlichkeit und ähnlich wie Ricœur an Dietrich Bonhoeffer schließt auch Gianni Vattimo an, wenn er sich auf den biblischen Satz bezieht: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde.« Der Leitfaden der Interpretation, die Jesus vom Alten Testament gibt, ist der neue und intensivere Bezug der Liebe zwischen Gott und der Menschheit und dementsprechend auch unter den Menschen.«⁴²

Gottes Schwäche oder dessen Freundschaft weist den Weg zu einem Freiheitsverständnis, das Ricœur mit der Hoffnung verbindet, die nicht nur eine jenseitige bleibt, die vielmehr innerweltliche Züge gewinnt. Wie Vattimo interpretiert Ricœur das Christentum weniger vom Kreuz her als von der Menschwerdung Gottes. Die Freiheit kann natürlich auch zum Bösen führen, wie er es in seinem Frühwerk vielfältig vorführt. Aber auch das lässt sich mit der Hoffnung verbinden. So schreibt Ricœur: »Und damit bestimmt sich die Hermeneutik der religiösen Freiheit als eine Interpretation der Freiheit im Sinne der Interpretation der Auferstehung, die sich die Verheißung und die Hoffnung zur Richtschnur gewählt hat« (HuS, 204).

Im Sinne von Ricœur geht es einer solchen Freiheit aber nicht allein um eine individuelle Jenseitshoffnung. Vielmehr richtet sie sich auf neue Lebensformen, die dem Bösen, mit dem man sich gerade im 20. Jahrhundert konfrontiert sieht, ein Ende bereiten könnten. So verbreitet eine derartige hoffnungsvolle religiös beseelte Freiheit mehr Optimismus, als es philosophische Theorien der Aufklärung noch vermögen. Ricœur schreibt: »Eine Freiheit, die sich zur Neu-

41 S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* [1846], Erster Teil, Gütersloh ³1994, 195.

42 Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, 48.

schöpfung hin öffnet, ist weniger auf die Sorge um die Subjektivität und die persönliche Eigentlichkeit ausgerichtet als auf das Problem der sozialen und politischen Gerechtigkeit« (HuS, 207). Letztlich wirft das die Frage auf, ob Gerechtigkeit ohne Gewalt wirklich werden kann, wie es sich auch Vattimo vorstellt.

Hat die Philosophie heute darauf noch glaubwürdige Antworten? Vermag sie noch hoffnungsfrohe Perspektiven aufzuweisen? Hinsichtlich der hermeneutischen Philosophie darf man vielleicht noch hoffen. Aber die Wissenschaften ergehen sich heute viel mehr in apokalyptischen Warnungen. Nach Johannes Fried spielt dagegen das apokalyptische Denken sowohl in der alltäglichen Praxis der großen christlichen Kirchen als auch in ihren Theologien heute keine Rolle mehr. Bis ca. 1500 war das natürlich völlig anders. Doch dann wurde ein solches pessimistisches Denken vor allem von den entstehenden modernen Wissenschaften übernommen, das sie bis heute fleißig betreiben. »Der Weltuntergang«, schreibt Fried, »hatte sich als religiöse Erwartung längst verflüchtigt, hat sich im Gegenzug aber eingenistet in den westlichen Denkstil, direkt oder indirekt, als latente Katastrophenerwartung [...]«.«⁴³

Das bestätigt Ricœur, wenn er der Psychoanalyse attestiert: »Das Unbewusste ist Ursprung, Genese, das Bewusstsein aber meint das Ende der Zeiten, die Apokalypse« (HuP, 32). In der Tat ist die Hoffnung auf den Fortschritt der Wissenschaften dramatisch eingebrochen, verkünden diese immer häufiger Weltuntergänge diverser Art. Wenn sich die Religion daran nicht mehr beteiligt und wenn sie ihre Orientierungen immer mehr ins Diesseits verlegt, dann hat sie etwas zu bieten, was den Wissenschaften weitgehend abgeht und mit dem die Philosophie auch kaum zurechtkommt: nämlich – nennen wir es säkular – Optimismus anstatt Hoffnung.

43 J. Fried, *Dies Irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016, 214.

