

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 62 (2006)
Heft: 3

Artikel: "Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere" : zur Einführung in die Hermeneutik Paul Ricoeurs
Autor: Bühler, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877903>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 16.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere»

Zur Einführung in die Hermeneutik Paul Ricœurs¹

Es ist keine leichte Aufgabe, auf einigen Seiten in Ricœurs breit angelegtes Werk einzuführen. Die Schwierigkeit ist nicht nur, dass er neben hunderten von Aufsätzen viele, und dicke, gewichtige Bücher geschrieben hat. Sie hängt auch damit zusammen, dass er sich stets bemüht hat, seine Reflexion im Gespräch mit anderen Positionen zu entfalten, im Sinne einer streng dialogischen Philosophie. Zugleich war es ihm ein wichtiges Anliegen, jeden neuen Schritt in seinem Nachdenken als bewusste Fortentwicklung zu vollziehen, und zwar so, dass das Vorangegangene nicht einfach überholt, sondern mit ins Neue aufgehoben wird. Man kommt also mit Ricœur in eine weite geistige Welt hinein, in der alles zusammenhängt und nichts isoliert behandelt werden kann. Noch schlimmer wäre es natürlich, wenn man die Sekundärliteratur hinzunähme, denn damit öffnete sich eine weitere breite Welt, die der vielfältigen Ricœur-Rezeption!

Nun hat es aber in dieser schwierigen Situation durchaus etwas Tröstliches, dass Ricœur in seinem allumfassenden Werk immer wieder auf die Endlichkeit, die Zerbrechlichkeit, die Verwundbarkeit als Grunddimensionen des menschlichen Lebens zu sprechen kommt. In diesem Kontext weiss er auch um die Fehlbarkeit, die alle Bemühungen der Menschen prägt, so dass diese auch immer wieder schuldig werden. Diese Feststellung ruft dazu auf, mit Gelassenheit einen Aufsatz in Angriff zu nehmen, im Bewusstsein darum, dass dieser endlich, fehlbar ist, und schliesslich vielleicht auch etwas schuldig bleibt, sei es dem dargestellten Autor oder den Leserinnen und Lesern der Zeitschrift!

Ich werde folgendermassen vorgehen: Zunächst wird es darum gehen, wie es sich in hermeneutischer Perspektive gehört, den Kontext zu schildern, in

¹ Der zitierte Satz steht in: P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in: ders., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 101-117 (117). Dieser Aufsatz befindet sich, in leicht veränderter Fassung und unter der Überschrift «Philosophische und theologische Hermeneutik» ins Deutsche übersetzt, in: P. Ricœur, E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von P. Gisel (EvTh – Sonderheft), München 1974, 24-45. – Bei den bibliographischen Angaben gehe ich im Folgenden so vor: Überall dort, wo eine deutsche Übersetzung vorliegt, gebe ich diese an; sonst greife ich auf die französische (oder englische) Originalversion zurück. Für einen bibliographischen Gesamtüberblick (Primär- und Sekundärliteratur) sei auf die sehr ausführliche Bibliographie von F.D. Vansina verwiesen: *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary Bibliography. 1935-2000*, Leuven 2000.

dem Paul Ricœurs Werk steht, indem sein Leben und seine geistige Umwelt in einigen Grundzügen expliziert werden. Dann soll eine Kategorie erarbeitet werden, die uns als «Schlüssel» zum gesamten Werk dienen soll. Von dort her werde ich diachron die Hauptphasen seiner Reflexion nachzeichnen, um nachher eher synchron die Aspekte zu kennzeichnen, die das zentrale Anliegen seiner Hermeneutik ausmachen. Schliesslich werde ich versuchen zu zeigen, wie sich diese auf den Umgang mit einer konkreten Thematik auswirkt, und zwar soll es hier um die Dimension des Ethisch-Politischen gehen, die Ricœur stets am Herzen lag. Ab und zu werde ich mich auch auf die in diesem Heft in deutscher Übersetzung veröffentlichte Schrift *Le mal, Das Böse*, beziehen².

1. Ein paar Hinweise auf Ricœurs Leben und geistige Umwelt³

Paul Ricœur ist am 27. Februar 1913 in Valence (Südfrankreich) geboren. Er stammt aus einer reformierten Familie, und diese konfessionelle Verwurzelung blieb für ihn zeitlebens wichtig. Da er beide Elternteile sehr früh verlor (seine Mutter starb gleich nach der Geburt, sein Vater 1915 an der Front), wuchs er bei Grosseltern in der Bretagne auf. In autobiographischen Texten hat er diesen frühen Verlust der Eltern öfters als einen Grund für seine intensive Beschäftigung mit dem Problem des Bösen bezeichnet: Schon früh sei die Erfahrung des Übels in sein Leben eingebrochen. Seine Schulzeit verbrachte er im Wesentlichen in Rennes, wo er 1933 das Lizentiat in Philosophie erhielt. Im Jahr darauf schrieb er sich in Paris an der Sorbonne ein und erwarb 1935 eine «agrégation» in Philosophie⁴. In dieser Zeit der dreissiger Jahre bewegte er sich in den Kreisen der französischen Existenzphilosophie und war vor allem mit Gabriel Marcel und dessen Schülern in Kontakt, befasste sich also intensiv mit Marceles Personalismus. Zugleich engagierte er sich zu dieser Zeit politisch: Unter dem Einfluss seiner reformierten Herkunft fand er seine ethisch-politische Heimat im religiösen Sozialismus französischer Prägung, im sogenannten *Christianisme social*. Dieser früh schon eingeschlagenen

² Vgl. oben, S. 379-398. Auch in dieser Schrift kommt der ethische Akzent zum Zuge: Die Unmöglichkeit, das Theodizeeproblem denkerisch zu lösen, weist auf das Handeln und das Fühlen.

³ Eine «intellektuelle Autobiographie» hat Ricœur 1995 veröffentlicht: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 9-82; zu autobiographischen Elementen vgl. auch (in Form eines Gesprächs): P. Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris 1995 (in neuer Auflage: Paris 2002). Wer nach einer ausführlichen Biographie sucht, sei auf das grosse Werk von François Dosse verwiesen: *Paul Ricœur, les sens d'une vie*, Paris (2000) 2001.

⁴ Staatsprüfung für Gymnasiallehrer, mit deren Bestehen die Lehrerlaubnis an höheren Schulen und gleichzeitig das Anrecht auf Verbeamtung erworben wird.

politischen Richtung wird er zeitlebens treu bleiben. Hatte ihm der Erste Weltkrieg seinen Vater genommen, so unterbrach der Zweite Weltkrieg zunächst einmal seine universitäre Laufbahn: 1939 wurde er eingezogen und kam früh schon nach Pommern in Kriegsgefangenschaft. Die Kriegszeit hinderte ihn nicht an der Fortführung seiner Arbeiten, sondern förderte sie sogar: Er hatte bereits vor dem Krieg angefangen, sich mit der Phänomenologie zu befassen; am Ende des Krieges kam er nach Frankreich zurück mit einer im Gefangenenlager erarbeiteten französischen Übersetzung von Edmund Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, die 1950 veröffentlicht wurde. Seither bildete die Beschäftigung mit der Phänomenologie, insbesondere mit Husserl, aber auch mit dessen Schülern, vor allem Heidegger, eine Lebensaufgabe. Oder anders gesagt: Die Phänomenologie wurde zur grundlegenden Schule⁵.

Nach dem Krieg arbeitete Ricœur zunächst als Lehrer in Le Chambon, im *Collège cévenol*, einer Mittelschule in reformiertem Gebiet. Neben Gabriel Marcel wurde auch Karl Jaspers zu einer wichtigen Bezugsfigur⁶. Ende der vierziger Jahre erhielt er dann eine Anstellung am CNRS, dem französischen Forschungsfonds, und wurde 1948 Professor an der Universität Strassburg, als Nachfolger des berühmten Hegel-Spezialisten Jean Hyppolite. Dort arbeitete er an seinem ersten grossen Werk, das der Willensproblematik gewidmet war. 1957 wurde er Professor für allgemeine Philosophie an der Sorbonne, dann ab 1965 an der Universität Paris-X-Nanterre, wo er am Ende der sechziger Jahre als Dekan die Studentenunruhen direkt miterlebte. Von diesem Amt trat er 1970 zurück, als der Staat infolge der Studentenproteste massiv in die Hochschulautonomie eingriff. Im selben Jahr wurde er an der University of Chicago Lehrstuhlnachfolger von Paul Tillich, wobei er aber die Lehrtätigkeit in Paris-X-Nanterre phasenweise beibehielt. Stand er in den sechziger Jahren vor allem im Gespräch mit französischen Kollegen, so etwa den Vertretern der strukturalistischen Linguistik, so eröffnete sich ihm mit der Berufung nach Chicago das weite Arbeitsfeld der amerikanischen Universitäten (Northrop Frye, Mircea Eliade, Charles Taylor, John Rawls wurden zu prägenden Partnern). Freilich ging der Dialog mit anderen auch im französischen Sprachbereich weiter (erwähnt seien hier vor allem Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida). Nicht zu vergessen ist ebenfalls, dass Ricœur stets im Gespräch mit der Theologie stand, nicht zuletzt mit der hermeneutischen Theologie deutscher Prägung (in den sechziger Jahren gehörten Bultmann und Ebeling zu

⁵ So die Überschrift eines Sammelbandes mit phänomenologischen Studien: *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986.

⁶ Vgl. dazu die frühen Werke: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris 1948 (in Zusammenarbeit mit M. Dufrenne); Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris 1948.

seinen wichtigen Gesprächspartnern⁷). Von 1967 bis 1980 war Ricœur zugleich Direktor des Zentrums für phänomenologische und hermeneutische Forschung am CNRS (im Rahmen des Husserl-Archivs, in Zusammenarbeit mit Leuven). Emeritiert wurde er 1980 in Nanterre und 1992 in Chicago. Damit war seine intellektuelle Arbeit bei weitem nicht zu Ende. Er las und kommentierte, trug vor und diskutierte, schrieb weiterhin an grossen Werken, bis kurz vor seinem Tod am 20. Mai 2005 in Châtenay-Malabry, in der Pariser Gegend.

2. *Auf der Suche nach einem «Schlüssel»: die Verfremdung*

Will man die Fülle des Werkes einigermaßen erfassen, so ist es sinnvoll, danach zu fragen, mit welchem Schlüssel es aufgeschlossen werden kann. Der Schlüssel-Begriff hat zwar hermeneutisch gesehen Tradition, ist jedoch nicht ungefährlich. Das erklärt die Führungszeichen, mit denen ich ihn versehen habe. Allzu schnell könnte er nämlich den Eindruck erwecken, die Sache im Griff zu haben, die Komplexität reduzieren und alles auf einen Nenner bringen zu können. Gegen eine solche Beherrschungsgeste sträubt sich gerade Ricœurs Hermeneutik: Sie warnt davor, es sich in schwierigen Fragen allzu leicht zu machen, weil man es immer wieder mit Ambivalenzen, Spannungen und gemischten Wirklichkeiten («réalités mixtes») zu tun hat. Deshalb wird man sein Werk gerade am besten von dort her verstehen können, wo es diesem beherrschenden Zugriff Widerstand leistet.

Das führt mich zu meiner «Schlüssel»-Hypothese. Es ist die Grundtendenz des menschlichen Denkens und Handelns, Schwierigkeiten, Hindernisse, Verzögerungsmomente möglichst effizient, möglichst rasch, möglichst elegant zu überwinden, um auch möglichst ungestört zum anvisierten Ziel zu gelangen. Auch beim Verstehen kann sich das manifestieren, als zügige Überwindung des Missverstehens oder des Nichtverstehens. Demgegenüber überlegt Ricœur, ob nicht gerade den retardierenden Momenten, den Schwierigkeiten, bei denen das zielstrebige Denken, Handeln oder Verstehen ins Stocken kommt, den Widerständen und Hindernissen eine entscheidende Funktion zukommt. Erst wenn man sich dem ausliefert, was sich gegen unse-

⁷ Vgl. etwa das ausführliche Vorwort zur französischen Übersetzung von Bultmanns Jesus-Buch, über die Frage der Entmythologisierung: Préface, in: R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et Démythologisation*, Paris 1968, 7-28. Zu Ebeling vgl.: Ebeling, *Foi-éducation*, 37 (1967) 36-53 (erscheint demnächst in deutscher Übersetzung in: *Hermeneutische Blätter* 2006/1). Biblische Hermeneutik ist bei Ricœur ein bleibendes Anliegen; vgl. dazu: *Penser la Bible*, Paris 1998 (zusammen mit einem Alttestamentler von Chicago, André Lacocque, geschrieben); *L'herméneutique biblique*, Paris 2001.

ren Zugriff sperrt, dem Widerstand Raum lässt, kann sich einem vielleicht auch wieder eine neue, fruchtbare, dynamische Perspektive eröffnen.

Das ist in Ricœurs Begrifflichkeit «die hermeneutische Funktion der Verfremdung»⁸, und diese prägt sein ganzes Werk. Im deutschen Begriff «Verfremdung» ist die Auseinandersetzung mit dem, was einem «fremd» ist, betont, verbunden mit der Aufgabe, die Fremdheit dieses Fremden nicht gleich aufzuheben, ihr Raum zu lassen⁹. Im Französischen wird von der «distanciation» gesprochen. Diesem Begriff liegt der Aspekt der Distanz zugrunde. Es gilt, beim Denken, Handeln, Verstehen auf Distanz zu gehen, oder besser, weil «auf Distanz gehen» zu aktiv ist, «sich auf Distanz versetzen zu lassen», um die Dinge aus dieser Distanz neu wahrnehmen, betrachten, auslegen, verstehen zu lernen; das wäre hier die Grundausrichtung. Diese begründet das ständige Gespräch mit anderen, gegensätzlichen Positionen. Sie macht es nötig, immer wieder mit sogenannten Überkreuzungen (auf Französisch: «entrecroisements») zu arbeiten, aus denen eine neue Verstehensdynamik hervorgehen kann. Sie rechtfertigt, dass man gerade bei retardierenden Momenten verweilt, anstatt sie vorschnell hinter sich zu lassen.

Diese Betonung der positiven Funktion der Verfremdung hat Ricœur öfters in Anspruch genommen, um sich gegenüber dem Grundansatz der Hermeneutik Gadamers abzugrenzen. In Ricœurs Urteil ist diese allzu sehr durch eine negative Auffassung der Verfremdung geprägt: «Der besondere Ort, von welchem her Gadamer spricht, ist der, an dem *Verfremdung* und *Zugehörigkeit* aufeinanderstossen»¹⁰. Nicht von ungefähr spricht er hier von einem «Aufeinanderstossen»: Aneignung als Wiedergewinnung von Zugehörigkeit kann bei Gadamer nur die Überwindung der Verfremdung als einer störenden Negativität sein. Das zeigt sich auch an Gadamers Bestimmung des Verhältnisses zwischen «Wahrheit» und «Methode»: «Entweder praktizieren wir das methodische Verhalten, aber verlieren dabei die ontologische Dichte der erforschten Wirklichkeit, oder wir praktizieren das Wahrheitsverhalten, müssen aber auf die Objektivität der Humanwissenschaften verzichten.»¹¹ Demgegenüber will Ricœur zwischen Aneignung und Verfremdung ein positives, kreatives Verhältnis walten lassen, so dass Aneignung nicht gegen Ver-

⁸ Vgl. den Aufsatz in: Ricœur, Jünger, Metapher, der meines Erachtens auch den besten Einstieg in Ricœurs Werk bildet.

⁹ Ähnlich hat Th. Sundermeier in seiner praktischen Hermeneutik, in der es um den Umgang mit fremden Menschen geht (Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996) zwischen einer «Vereinnahmungshermeneutik» und einer «xenologischen Hermeneutik» unterschieden.

¹⁰ Metapher, 26.

¹¹ La fonction herméneutique de la distanciation, 101. Das führt Ricœur zur kritischen Bemerkung, Gadamers Grundwerk müsste eigentlich eher «Wahrheit *oder* Methode» anstatt «Wahrheit *und* Methode» heißen (Du texte à l'action, 97)!

fremdung gilt, sondern, wie wir noch sehen werden, durch Verfremdung, sich an ihr reibend, ihre Widerständigkeit durcharbeitend geschieht. «[...] dann ist Verstehen sowohl Aneignung als auch Enteignung.»¹²

Das sind, knapp angegeben, die Gründe, die mich dazu führen, die Kategorie der Verfremdung als «Schlüssel» zum gesamten Werk zu wählen. Deshalb bildet sie im Folgenden den roten Faden.

3. Diachrone Perspektive : ein konstantes Fortschreiben

Lesend denken: Das ist für Ricœur ein wichtiges Anliegen. Das zeigt sich bereits in den frühen Werken, wo Marcel und Jaspers gelesen, ausgelegt, kommentiert, diskutiert werden. Diese Haltung wird jedoch das ganze Werk durchziehen, was es manchmal auch schwer zugänglich macht, denn unablässig werden Autoren miteinander ins Gespräch gebracht, so dass man, um Ricœur zu verstehen, nie ganz umhin kommt, auch die Partner kennen zu lernen, mit denen er sich auseinandersetzt. Auch das hat mit der fruchtbaren Spannung der Verfremdung zu tun. Eine Spur dieses «lesenden Nachdenkens» offenbart sich im Werk *Lectures*, in dem dreibändig «lesende Aufsätze» Ricœurs versammelt sind¹³.

Zugleich aber ist das Werk Ricœurs auch wie ein immer wieder in Angriff genommenes Selbstgespräch, in dem er an seinen Themen noch und noch weiterarbeitet. In einer mündlichen Äusserung sagte er einmal zu seinem Werk, eigentlich sei jedes seiner Bücher aus den «Resten» des vorangegangenen heraus entstanden. Deshalb macht es Sinn, zunächst das Werk diachron, im Sinne eines konstanten Fortschreibens, zu betrachten.

Lassen wir die frühen, existentialistisch geprägten Jaspers- und Marcel-Arbeiten ausser Acht, so bilden den ersten grossen Forschungskomplex im Werk Ricœurs seine Arbeiten zur Willenthematik, die ihn von den späten vierziger bis zu den späten fünfziger Jahren beschäftigen und ihren Niederschlag im dreibändigen Werk *Philosophie de la volonté* finden¹⁴. Der methodische Ansatz ist zunächst phänomenologisch: Der Wille wird von seinen vielfältigen Erscheinungen her erfasst. Doch hier findet bereits eine erste Überkreuzung statt: In den konkreten Manifestationen des Willens wird das verwirrende Gemisch des Freiwilligen und des Unfreiwilligen wahrgenom-

¹² La fonction herméneutique de la distanciation, 117.

¹³ Lectures, 3 Bände, Paris 1991-1994: 1. Autour du politique, 1991; 2. La contrée des philosophes, 1992; 3. Aux frontières de la philosophie, 1994.

¹⁴ In Paris 1950-1960 erschienen. Der grosse erste Band, *Le volontaire et l'involontaire*, 1950, ist nie ins Deutsche übersetzt worden; die zwei weiteren Bände sind auf Deutsch veröffentlicht worden: *Phänomenologie der Schuld*, Freiburg i.Br.; Band I: *Die Fehlbarkeit des Menschen*, (1989) ³2002; Band II: *Symbolik des Bösen*, (1988) ³2002.

men, und an diesem verfremdenden Punkt muss sich die Phänomenologie mit den Reflexhandlungen befassen, welche die Verhaltensforschung erkundet. Aus dieser überraschenden Begegnung heraus stösst Ricoeur auf die anthropologische Grundspannung zwischen Willensfreiheit und Willensunfreiheit. Diese dem Menschen innewohnende Diskordanz macht auch seine Endlichkeit und Fehlbarkeit aus und lässt ihn im Vollzug seiner Freiheit immer wieder schuldig werden. Deshalb führt die Thematik des Willens zur Thematik der Schuld.

Um jedoch diese Schuld zu erfassen, bedarf es einer weiteren Überkreuzung: Die Phänomenologie kann die Fehlbarkeit bis auf die Schwelle zur Schuld, nicht aber bis in diese hinein verfolgen. Eine weitere Betrachtung kann erst wieder nach bereits vollzogener Schuld, im Rückblick erfolgen. Eine solche Nacherzählung des Schuldigwerdens geschieht in den mythologischen Urgeschichten der Religionen, die diese Schuld in symbolischer Rede thematisieren. Deshalb widmet sich der dritte Band der *Philosophie de la volonté* einer «Symbolik des Bösen», als ausführliche Interpretation der biblischen Urgeschichte von der Sünde konzipiert, in der sich Ricoeur intensiv mit biblischer Exegese auseinandersetzt. Diese Thematik der Schuld, der Sünde und des Bösen wird Ricoeur nicht mehr loslassen und hinterlässt in seinem weiteren Werk viele unterschiedliche Spuren, darunter auch die kleine Schrift über das Böse aus den achtziger Jahren.

Mit seiner Philosophie des Willens endet Ricoeur also beim Symbol. Der Versuch, diese Kategorie zu vertiefen, löst eine neue Periode in seinem Wirken und Denken aus, die in die frühen sechziger Jahre fällt: Die Psychoanalyse vollzieht sich als methodische Auslegung von Symbolen, und deshalb unternimmt es Ricoeur, in einem grossen «Versuch über Freud», der 1965 erscheint, in Anlehnung an Freud eine Auffassung dessen zu entfalten, was Interpretation ist.¹⁵ War die *Philosophie de la volonté* noch streng als Phänomenologie konzipiert, verschiebt sich jetzt die Perspektive explizit zur Hermeneutik, als *Theorie der Interpretation* verstanden. Dabei ist jedoch zu betonen, dass die Phänomenologie, wie sie Ricoeur bei Husserl erlernt hat, nicht einfach durch die Hermeneutik abgelöst wird, wie er sie mit der Arbeit über Freud entdeckt. Beide bleiben vielmehr komplex miteinander verbunden, und Ricoeur wird dies immer wieder als Eigenart seines Werkes in Anspruch nehmen. Die beliebteste Metapher ist hier das Aufpfropfen der Hermeneutik auf die Phänomenologie.¹⁶

Bei Freud entdeckt nun aber Ricoeur eine ganz andere Methode als die, welche er bis jetzt, sowohl in der Phänomenologie als auch in der biblischen

¹⁵ Vgl. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a.M. 1993.

¹⁶ Vgl. zum Beispiel: *Réflexion faite*, 58 (der Autor betont an dieser Stelle, dass man ebenso vom Aufpfropfen der Phänomenologie auf die Hermeneutik sprechen könnte).

Exegese, angewendet hat. In diesen Disziplinen kann Auslegung als Ausweitung, Ausbreitung des Sinns verstanden werden. In diesem Sinne spricht Ricœur von einer «interprétation amplifiante». Bei Freud erlebt er hingegen eine Verfremdung: Hier wird durch Hinterfragen interpretiert: Es geht darum, gewisse Manifestationen auf etwas zurückzuführen, das im Hintergrund als Unverarbeitetes verborgen liegt, sich jedoch als Schlüssel des Verstehens erweisen könnte. Deshalb ist Auslegungsarbeit hier Enthüllung. In diesem Sinne betont Ricœur, dass Freuds Methode «reduktiv», also gerade nicht ausweitung, ausbreitung, sondern reduzierend, im wörtlichen Sinne: zurückführend ist, auf Grund des Verdachtes, dass der Sinn einer Erscheinung anderswo als in ihr selbst liegen könnte. Diese bei Freud gewonnene Einsicht führt Ricœur zur programmatischen Ausgestaltung seiner «Hermeneutik des Verdachts» – im Kontrast zur «ausbreitenden Interpretation», die auf einer Hermeneutik des Vertrauens beruht. In Verbindung mit dieser Hermeneutik des Verdachts entdeckt Ricœur zugleich die Notwendigkeit, das Moment der Kritik in die Hermeneutik aufzunehmen, etwa in Gestalt von Ideologiekritik¹⁷. Ähnliches gilt für die Religionskritik, die den Menschen von seinen illusionären Entfremdungen befreien soll, nicht nur bei Freud, sondern auch bei Feuerbach, Marx und Nietzsche. Deshalb wird er mit diesen Autoren, die er als «Meister des Verdachts» bezeichnet, dauernd im Gespräch bleiben.

Den bei der Arbeit über Freud entdeckten Methodenunterschied wird er als den Gegensatz von Archäologie und Teleologie thematisieren. Während psychoanalytische Interpretation regressiv arbeitet, psychische Archäologie betreibt, geht ausbreitende, entfaltende Interpretation progressiv vor, treibt existentielle Teleologie voran. Am Ödipusmotiv kann der Unterschied illustriert werden, und zwar anhand der beiden verschiedenen Zugänge zur Schuldthematik: Im Drama von Sophokles geht es um die existentielle Dialektik von Schuld und Schicksal (Teleologie), in der Psychoanalyse um die Aufdeckung eines Schuldgefühle stiftenden Ödipuskomplexes (Archäologie).

Derselben Spannung begegnet Ricœur in den sechziger Jahren bei seiner Beschäftigung mit der Sprachwissenschaft, die parallel zur Auseinandersetzung mit Freud verläuft. Die Aufgabe, das symbolische Reden der Religionen zu interpretieren, führt Ricœur zur Erforschung der Sprache als solcher. Sie vollzieht sich zunächst in der Beschäftigung mit der strukturalistischen Linguistik (unter anderem mit den Arbeiten von A.J. Greimas). Auch hier kommt es zu einer Verfremdung: in scharfem Kontrast zum phänomenologischen Vorgehen und zu den Grundprinzipien der biblischen Hermeneutik wird hier der Text streng «textimmanent» interpretiert. Anders gesagt: Er wird als Text von allem anderen abstrahiert und auf seine inhärenten Struk-

¹⁷ In diesem Sinne wird er in der Auseinandersetzung zwischen H.G. Gadamer und J. Habermas eine vermittelnde Position einnehmen: vgl. *Herméneutique et critique des idéologies*, in: *Du texte à l'action*, 333-377.

turen zurückgeführt, mit dem Anliegen, den Text nach wissenschaftlichen Prinzipien aufzuschliessen, zu erklären. Also wird auch hier wieder reduzierend vorgegangen. Diesem hermeneutischen Knäuel der sechziger Jahre von Phänomenologie, Bibelhermeneutik, Psychoanalyse, Strukturalismus und Religionskritik ist der 1969 publizierte Sammelband hermeneutischer Untersuchungen gewidmet. Die Überschrift «Der Konflikt der Interpretationen»¹⁸ bringt klar zum Ausdruck, dass es hier darum geht, die Pluralität der Interpretationsmethoden wahrzunehmen und zugleich den diesen Methoden inwohnenden Verzweigungen auf den Grund zu gehen. Interessanterweise versucht der Autor in diesem Kontext, die hermeneutisch seit Dilthey breit angenommene Gegenüberstellung von Erklären und Verstehen zu problematisieren: Jedes Verstehen enthält notwendigerweise auch Momente des Erklärens, und das Erklären richtet sich stets auf das Verstehen als Grundmovens aus. Die verfremdende Überkreuzung von Erklären und Verstehen darf und muss kreativ fruchtbar gemacht werden¹⁹.

Aus der Beschäftigung mit der Sprachwissenschaft heraus werden in den siebziger und achtziger Jahren neue Arbeitsphasen einsetzen, zunächst einmal zur Thematik der Metapher, im Gespräch mit der Poetik des Aristoteles. Ricœur hatte sich intensiv mit der reduzierenden, ja reduktionistischen Perspektive des Strukturalismus auseinandergesetzt. Diese Debatte lässt das Grundanliegen aufkommen, die Sprache gerade in ihrer schöpferischen Kraft wahrzunehmen, anstatt sie auf mechanistische Weise zu erklären. Doch auch hier arbeitet Ricœur bewusst verfremdend: Die Tradition (sowohl in der Poetik als auch in der Rhetorik) hatte die metaphorische Rede abschätzig als uneigentliche Rede abgetan. Ricœur unternimmt es, im Ringen mit dieser traditionellen Auffassung diese uneigentliche Rede gerade als die eigentliche zurückzugewinnen: In der «lebendigen Metapher» erst ist die Sprache wahrhaft kreativ. In ihr geschieht eine innovative Sinnschöpfung, welche die diskursive, argumentative Rede nie erreichen kann²⁰. Diese Metaphertheorie hat in der neutestamentlichen Exegese zu einer ganz neuen Wahrnehmung und Auslegung von Jesu Gleichnissen geführt²¹. Aber auch in der systematischen

¹⁸ *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969; eine unvollständige deutsche Übersetzung ist in zwei Teilbänden erschienen: *Der Konflikt der Interpretationen*, Band I: Hermeneutik und Strukturalismus; Band II: Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1973-1974.

¹⁹ Eine systematische Synthese zu dieser Thematik findet sich in: *Expliquer et comprendre*, in: *Du texte à l'action*, 161-182.

²⁰ *Die lebendige Metapher*, München 1990.

²¹ Vgl. z.B. H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen* (FRLANT 120), Göttingen 1978.

Theologie eröffneten sich damit neue Perspektiven in Hinsicht auf das Reden von Gott²².

Bei der Metapher war das Zeitproblem ausgeschaltet, denn in ihrer Lebendigkeit ist sie eine Sinnschöpfung des Augenblicks, die unmittelbar einleuchtet. Kann die sprachliche Kreativität, die in der Metapher waltet, auch in Hinsicht auf die erzählerische Verarbeitung der Zeiterfahrung gelten, sozusagen auf Dauer hin? Ausgehend von Aporien des Zeitverständnisses sowohl bei Aristoteles als auch bei Augustinus, zeigt Ricœur, dass die Narrativität das Metaphorische weiterführt und vertieft: In ihr lässt sich, die theoretischen Aporien überwindend, Zeit sinnschöpferisch darstellen, indem sie erzählt wird. Auch hier werden, in einem dreibändigen Werk²³, Erzähltheorien aus dem französischen, deutschen und angelsächsischen Bereich ausführlich besprochen. Dabei vollzieht der Autor eine dynamische Überkreuzung zwischen der Nacherzählung der Geschichte beim Historiker und der fiktiven Erzählung des Schriftstellers. Am Schnittpunkt, da wo Geschichte fiktionalisiert und Fiktion historisiert wird, wird zum tragenden Moment, dass die Leserinnen und Leser von Erzählungen immer wieder die Aufgabe der narrativen Identität zugespielt erhalten: In der Erzählung werden ihnen neue Seinsmöglichkeiten kund, die sie in ihrem Leben ausprobieren und sich aneignen können²⁴.

Auch hier – sozusagen aus einem erneuten «Rest» – ergibt sich in den späteren achtziger Jahren, in Verbindung mit den *Gifford Lectures* in Edinburgh im Februar 1986, eine intensive Beschäftigung mit der Identitätsthematik, die ihren Niederschlag in einem 1990 erschienenen Buch findet²⁵. Wie konstituiert sich das Selbst in seiner Identität? War Descartes davon ausgegangen, dass das in einer Setzung geschieht, in der das Selbst sich selbst durchsichtig wird, betont Nietzsche, dass es diese Identität des Selbst gar nicht mehr gibt, dass es sich in unendliche Verzerrungen auflöst. Das ist die Spannung, in der das moderne Verständnis des Selbst steht. Um diese Grundalternative aufzuarbeiten und zu überwinden, unternimmt es Ricœur, das Selbst von seinen Grundercheinungen her etappenweise wahrzunehmen. Damit entwickelt sich eine «Hermeneutik des Selbst», die in einer Reihenfolge von zehn Stadien auf verschiedenen Ebenen Identitätsformen im ständigen Zusammenspiel mit Alterität wahrnimmt: «das Selbst als ein anderer» erschliesst sich progressiv als be-

²² Vgl. E. Jünger, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: *Metapher*, 71-122.

²³ *Zeit und Erzählung*, 3 Bände, München; Band I: *Zeit und historische Erzählung*, 1988; Band II: *Zeit und literarische Erzählung*, 1989; Band III: *Die erzählte Zeit*, 1991.

²⁴ Zur theologischen Aufnahme von Ricœurs Erzähltheorien vgl. P. Bühler, J.-F. Habermacher (Hg.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genf 1988.

²⁵ *Das Selbst als ein anderer*, München 1996.

zeichnetes, als sprechendes und angesprochenes, als handelndes, als erzählendes, als urteilendes, als sich verantwortendes und schliesslich als aufgerufenes, bezeugendes Selbst²⁶. Dass Ricœur nicht davor zurückschreckt, diese Hermeneutik des Selbst auch radikalen Verfremdungen auszusetzen, zeigt sich etwa daran, dass er in ein ausführliches und schwieriges Gespräch mit einem Hirnforscher eintritt²⁷.

Noch einmal setzt Ricœur neu an und nimmt in einem weiteren, mit 87 Jahren publizierten, grossen Werk die Thematik der Geschichte in der dialektischen Spannung von Gedächtnis und Vergessen auf²⁸. Auch das ist bei ihm kein neues Thema, sondern ist bereits vielfach in früheren Arbeitsphasen angelegt, schon in seinem ersten grösseren Sammelband *Geschichte und Wahrheit*²⁹. Doch aus den Arbeiten zur Erzählung und zur Identität lassen sich neue Perspektiven erschliessen. Damit so etwas wie narrative Identität entstehen kann, bedarf es der Fähigkeit, Vergangenheit schöpferisch zu verarbeiten, in einem komplexen Zusammenspiel von Gedächtnis und Vergessen. Das Buch schliesst mit einer eindrücklichen Besinnung zur Thematik des Vergebens, als einer dritten, grundlegenden Form des Umgangs mit Geschichte, die sich von den zwei anderen spezifisch abhebt. Es ist erstaunlich, dass Ricœur, der sich in frühen Werken so intensiv mit der Thematik der Schuld befasst hat, im Spätwerk ebenso intensiv auf das Vergeben zu sprechen kommt!

Aus diesem Werk geht schliesslich 2004 ein letztes Buch hervor, das dem Thema der Anerkennung gewidmet ist³⁰. Auf verschiedenen Wegen wird hier versucht, das vielschichtige Phänomen des Ringens um Anerkennung zu erfassen, wobei Ricœur sich nicht nur mit Axel Honneths Werk auseinandersetzt, sondern noch viel stärker mit Hegels Behandlung der Thematik. Zu berücksichtigen ist hier, dass das französische «reconnaissance» zugleich auch Dankbarkeit heissen kann. Das Buch schliesst denn auch mit diesem Aspekt der Dankbarkeit, so dass damit ein schöner Orgelpunkt gegeben ist, in dem gewissermassen das gesamte Werk mit aufgehoben wird.

²⁶ Zu dieser letzten Etappe vgl. P. Bühler, Das aufgerufene Selbst. Biblisch-theologische Hermeneutik des Selbst bei Ricœur – als Antwort auf die Krise der Subjektivität, in: I.U. Dalferth, Ph. Stoellger (Hg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, 261-271.

²⁷ Ce qui nous fait penser. La nature et la règle, Paris 1998 (zusammen mit J.P. Changeux).

²⁸ Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, München 2004; in Verbindung damit sei hier auf zwei kleinere Schriften verwiesen: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 1998; Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit, Berlin 2002.

²⁹ Geschichte und Wahrheit, München 1974; die Sammlung von 1955 wurde in drei sukzessiven Auflagen progressiv mit weiteren Aufsätzen ergänzt.

³⁰ Wege der Anerkennung, Frankfurt a.M. 2006.

4. Synchrone Perspektive: die hermeneutische Grundproblematik

Nach der diachronen Entfaltung ist nun ein weiterer Schritt nötig, bei dem unsere Aufmerksamkeit auf das zentrale Anliegen des Ganzen fokussiert wird. Hier stellt sich natürlich die Frage, an welcher Stelle dieser synchrone Querschnitt vollzogen werden soll. Je nachdem, welcher Zeitpunkt in Ricœurs Entwicklung gewählt wird, kann er ganz unterschiedlich aussehen. Ich wähle den Zeitpunkt, an dem die Beziehungen zwischen Text und Leser am tiefsten und ausführlichsten präzisiert werden, nämlich in den siebziger Jahren, nachdem Ricœur die hermeneutischen Implikationen seiner Konfrontation mit der Linguistik gezogen hat; diese Perspektiven kommen dann auch in den achtziger Jahren, in Verbindung mit der Erzähltheorie, voll zum Zuge. Wie wir gleich sehen werden, enthalten auch hier die Hauptaspekte unterschiedliche Komponenten der grundlegenden Verfremdungsthematik.

Hat sich Ricœur am Anfang unter dem Einfluss der Symboltheorie noch stark mit der Einheit des einzelnen Begriffs beschäftigt, entdeckt er bei der Begegnung mit der Linguistik, dass die Frage nach dem Sinn sich nur im Rahmen von grösseren Einheiten angemessen stellen lässt. So stösst er zunächst auf den Satz, und dann immer mehr auf die Ansammlung von Sätzen in einem Text, in einem Werk. Sinn lässt sich nur in der syntaktischen Konfiguration eines Textes als ganzem erschliessen. In diesem Sinne vollzieht sich bei Ricœur unter dem Einfluss der Linguistik eine klare «Rückkehr zum Text» als dem eigentlichen Gegenstand der Hermeneutik, und diese Rückkehr wirkt sich prägend aus. Das zeigt sich etwa an einer ganz klaren kritischen Abgrenzung gegenüber der von Heidegger und Gadamer markierten Linie. Hermeneutik wurde allzu sehr zu einer sprachphilosophischen Ontologie, losgelöst vom konkreten Gegenstand der Interpretation, nämlich dem Text in seiner ganzen Gegenständlichkeit.

Die Betonung dieser Gegenständlichkeit des Textes führt Ricœur zu einer zweiten Abgrenzung. Im Text ist das Wort eines Autors Schrift geworden. Durch diese Verschriftlichung vollzieht sich eine Verfremdung: Das Werk löst sich von seinem Verfasser. Es wird nun seinen eigenen Weg gehen, und der Autor hat es nicht mehr im Griff, muss es loslassen. Für die Interpretation heisst das: Es kann nun nicht mehr darum gehen, im Werk auf die Spur des Autors zu kommen. Damit vollzieht sich eine Abgrenzung gegenüber der durch Schleiermacher und Dilthey geprägten Hermeneutik: Der Text ist nicht mehr einfach der Anlass zu einer Begegnung zwischen Interpret und Autor in der Welt des Geistes. Durch die Verschriftlichung wird das Werk entkontextualisiert, dem Autor gegenüber auf Distanz versetzt. Es kann nun durch jeden Akt des Lesens neu rekontextualisiert werden. Das heisst: Interpretation geschieht in der Konfrontation zwischen Text und Leser.

Geht man von diesen Prämissen aus, so droht gleich eine weitere Gefahr, nämlich die der Vereinnahmung: Der Leser könnte sich durch eine allzu unmittelbare Aneignung den Text zu eigen machen. Auch diesem Zugriff des Lesers gegenüber muss eine Verfremdung hervorgehoben werden, die im Text selbst liegt. Ricoeur betont hier, dass im Text eine Sache auf dem Spiel steht, die dem Leser als Anderes, Fremdes begegnet, das er nicht gleich in den Griff bekommt. Er nimmt damit einen Akzent auf, den Bultmann und Gadamer in ihren hermeneutischen Werken setzen. Eine mögliche Aneignung wird nur durch dieses Moment der Verfremdung hindurch zu erreichen sein. Damit ist, wie oben bereits betont, Aneignung im Umgang mit dem Text auch immer Enteignung.

Diesem Aspekt der Sache des Textes verleiht Ricoeur einen neuen Ausdruck, indem er von der *Textwelt* spricht. «Ein Text ist zu interpretieren als ein *Entwurf von Welt*, die ich bewohnen kann, um eine meiner wesenhaften Möglichkeiten darein zu entwerfen. Genau dies nenne ich Textwelt, die *diesem* einzigen Text eigene Welt.»³¹ Damit verschärft sich im Verhältnis zwischen dem Text und dem Leser das Moment der Verfremdung: Der Leser wird konfrontiert mit neuen Seinsmöglichkeiten, die ihm in der Textwelt zugespield werden und von denen her er sich selbst neu verstehen kann. Deshalb geschieht der Verstehensprozess nicht dadurch, dass man *hinter* den Text kommt. Beim Verstehen steht der Leser *vor* dem Text: «Was ich mir schliesslich aneigne, ist ein Entwurf von Welt; dieser findet sich nicht hinter dem Text als dessen verborgene Intention, sondern *vor* dem Text als das, was das Werk entfaltet, aufdeckt und enthüllt.» Und damit kommt Ricoeur zu seinem Schlüsselsatz in Hinsicht auf die Beziehung zwischen Text und Leser: «Daher heisst Verstehen Sich-Verstehen vor dem Text.»³²

Dadurch vollzieht sich nun aber eine radikale Umkehr. Auslegen, Verstehen geschieht nicht als Aktivität: Es geht nicht darum, «dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen»³³. Der Text wird aktiv, und der Leser passiv, beschenkt durch den Text, denn in ihm kann er «ein erweitertes Sein» erhalten³⁴. Zusammenfassend formuliert Ricoeur diese Umkehr als Umkehr in der Konstitution: «Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern – so wäre wohl richtiger zu sagen – das Selbst wird durch die «Sache» des Textes konstituiert.»³⁵

³¹ Metapher, 32.

³² Beide Zitate in: Metapher, 33.

³³ A.a.O. Auf Französisch enthält diese Stelle ein schönes Wortspiel: «imposer» (aufzwingen) und «s'exposer» (sich aussetzen).

³⁴ Die deutsche Übersetzung überträgt allzu aktiv «recevoir» in «gewinnen».

³⁵ A.a.O.

Dadurch vollzieht sich noch eine weitere Verfremdung, nämlich im Verhältnis des Lesers zu sich selbst. In der Textwelt werden ihm neue Seinsmöglichkeiten zugespielt, wie weiter oben ausgeführt. Um dieses Spielerische zu betonen, spricht Ricœur von der spielerischen Verwandlung des Ich: Indem dem Leser neue Seinsmöglichkeiten zugespielt werden, wird er sich selbst gegenüber auf Distanz versetzt. Er darf sich nun plötzlich in ganz anderen Perspektiven sehen, die ihn sich selbst gegenüber verfremden. Ricœur lässt sich von Husserls Phänomenologie inspirieren; er spricht von den «imaginativen Variationen des Ich», in denen die Subjektivität des Lesers «in Schweben versetzt, aus ihrer Wirklichkeit gelöst und in eine neue Möglichkeit gebracht wird». Erst von dort her kann er dann wieder zu sich selbst kommen, sich verändert entdeckend. Und in diesem Sinne gilt der – wohl indirekt durch Mk 8,35 inspirierte – Satz, der diesem Aufsatz als Überschrift dient: «Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere.»³⁶

In seiner Erzähltheorie schenkt Ricœur dieser dynamischen Begegnung zwischen Text und Leser erneut viel Aufmerksamkeit. Er geht davon aus, dass die Erzählung im aristotelischen Sinne Mimesis-Arbeit, nachahmend-kreative Darstellung von Wirklichkeit ist. Daran anschliessend entwickelt er eine Theorie der dreifachen Mimesis. In einer ersten Phase (Mimesis I) holt die Erzählung ihren Leser dort ab, wo er steht, in seiner unmittelbaren Lebenswelt. Um dieses erste Moment der narrativen Arbeit zu bezeichnen, spricht Ricœur auch von der «Präfiguration». In der zweiten Phase (Mimesis II) zieht die Erzählung den Leser in die Textwelt hinein: Er wird von sich selbst weggeholt und kann so in der Erzählung neue Möglichkeiten, neue Perspektiven entdecken, die ihm die Erzählung zuspielt. Dieses zweite Moment bezeichnet Ricœur als «Konfiguration». In ihr werden dem Leser Möglichkeiten einer neuen «narrativen Identität» eröffnet. Schliesslich lässt die Erzählung den Menschen in seine Lebenswelt zurückkehren (Mimesis III), bereichert durch die neuen Möglichkeiten, die er in der Textwelt geschenkt bekommen hat. Nun wird er in seiner Lebenswelt die empfangenen Möglichkeiten narrativer Identität ausprobieren und sich aneignen können. Dieses dritte Moment nennt Ricœur «Refiguration». So kann man in narratologischer Perspektive sagen: Aneignung im eigentlichen Sinne gibt es nur im Durcharbeiten dieser dreifachen Mimesis.

5. Von der Hermeneutik zur Ethik und Politik

Wie bereits im biographischen Überblick beobachtet, hat sich Ricœur früh schon politisch engagiert. Das führt dazu, dass er auch schon früh der politi-

³⁶ Zu diesem Gedankengang vgl.: Metapher, 33.

schen Thematik Aufsätze gewidmet hat. Sie erschienen 1955 in einer ersten Sammlung unter der Überschrift *Geschichte und Wahrheit*³⁷. Wie diese Überschrift zeigt, wird hier die ethisch-politische Thematik im Horizont der Frage nach der Geschichte und deren Sinn behandelt. In diesem stark vom religiösen Sozialismus und von dessen marxistischem Hintergrund geprägten Rahmen werden das politische Engagement und dessen ethische Grundlage reflektiert.

Von diesem Ausgangspunkt her wird sich nun die ethisch-politische Reflexion Ricœurs in verschiedenen Etappen durch seine hermeneutischen Ansätze bereichern lassen. Das geschieht zunächst einmal in einer Reihe von Aufsätzen, die im Sammelband *Du texte à l'action* publiziert sind³⁸. Wie diese Überschrift zu erkennen gibt, geht Ricœur von der Frage aus, ob es denn möglich sei, und wenn ja unter welchen Bedingungen, die sinnvolle Handlung («*action sensée*») als einen Text zu betrachten. Diese Frage bejaht er und versucht schrittweise eine Übertragung der Hermeneutik des Textes auf eine Hermeneutik der Handlung. Dabei werden natürlich die Unterschiede nicht verwischt, sondern vielmehr kreativ aufgenommen und fruchtbar gemacht. Hatte sich in den früheren Arbeiten die Sinnfrage ganz auf die Frage nach dem Sinn der Geschichte ausgerichtet, so verlagert sie sich nun und wird zur Frage danach, was eine Handlung zu einer sinnvollen macht. Eine Hermeneutik der sinnvollen Handlung wird dadurch möglich, dass Handeln auf Auslegungs- und Verstehensstrukturen angewiesen ist, die denen des Textes sehr ähnlich sind.

Aus dieser Hermeneutik der Handlung heraus kommt Ricœur zu einem weiteren Aspekt, dem der Einbildungs- oder Vorstellungskraft (auf Französisch: *imagination*). Wie oben schon gesehen, spielt dieser Aspekt eine wichtige Rolle im Umgang des Lesers mit dem Text: In diesem begegnet der Leser den imaginativen Variationen seines Ich. Dieses poetische Spiel, wie es Ricœur nennt, in welchem dem Menschen offene Möglichkeiten zugespielt werden, hat ebenfalls seinen Platz in einer Hermeneutik der Handlung. Auch hier ist es wichtig, spielerisch, phantasievoll, schöpferisch Sinnperspektiven zu eröffnen, die dem Handeln Orientierung verleihen können. Diese Dimension sieht Ricœur in der Sozialphantasie (auf Französisch: *imaginaire social*), der er in *Du texte à l'action* auch mehrere Aufsätze widmet: Jede Gesellschaft entwickelt Möglichkeiten, sich selbst in ihren geistigen, ethischen und emotionalen Implikationen darzustellen, und damit auch einzuschätzen, zu begründen oder zu hinterfragen. Dazu bedarf es einer Einbildungs- und Vorstellungskraft, die sich philosophisch, dichterisch oder künstlerisch zum Aus-

³⁷ Vgl. Anm. 29. Zum 90. Geburtstag sind weitere Texte aus der frühen politischen Tätigkeit in *Christianisme social* veröffentlicht worden: *Histoire et civilisation. Neuf textes jalons pour un Christianisme social*, Paris, Nr. 76-77, 2003.

³⁸ *Du texte à l'action*, 135-277.

druck bringen kann. In diesem Rahmen unterscheidet Ricœur zwei Grundformen der Sozialphantasie: Die eine ist der Gesellschaftsordnung gegenüber positiv eingestellt und unternimmt es, diese schöpferisch zu begründen und zu rechtfertigen. Ricœur nennt diese erste Form der Sozialphantasie die *Ideologie*, wobei er diesen oft negativ konnotierten Begriff positiv aufnimmt. Die andere Form der Sozialphantasie steht in einem negativen, kritischen Verhältnis zur Gesellschaftsordnung, die sie hinterfragen, korrigieren, verwandeln will. Ihr liegt kreative Subversion zugrunde. Diese zweite Form bezeichnet Ricœur als *Utopie*. Diese zwei Gestalten der Sozialphantasie sind immer aufeinander angewiesen, verbinden sich zu einem dynamischen Verhältnis, aus dem sie beide ihre Fruchtbarkeit schöpfen³⁹.

Im Kontext seiner Arbeit an der Hermeneutik des Selbst greift Ricœur auch die ethische Dimension auf und stellt aus seiner hermeneutischen Perspektive die Frage nach dem ethischen Subjekt. Daraus geht eine Abhandlung hervor, die er seine «kleine Ethik» nennt. Sie bildet die Studien sieben bis neun im Buch *Das Selbst als ein anderer*⁴⁰. Die Entfaltung erfolgt in drei Schritten. Zunächst wird die Ethik entwickelt, ausgehend vom Wunsch des Selbst, mit anderen und für andere in gerechten Institutionen gut zu leben. Diese ethische Dimension im Selbst ist für Ricœur primär, gleichsam eine Art anthropologische Vorgegebenheit, eine ursprüngliche Fähigkeit zur Achtung. Weil dieser Wunsch nach einem guten Leben jedoch immer wieder auf Gewalt stösst, von ihr und ihren Auswirkungen bedroht und eingeschränkt wird, braucht es als zweites, schützendes Moment die Moral, die dem Selbst mit ihren Verboten und Imperativen Anweisungen gibt, wie gegen das Verhängnis des Bösen anzukämpfen ist. Mit der Ethik und der Moral lassen sich aber noch nicht alle Schwierigkeiten des konkreten Handelns angehen. Ricœur spricht hier von der «Tragik der Handlung», die das Selbst stets in Konflikte hinein führt, die durch die Komplexität des menschlichen Zusammenlebens entstehen. Deshalb bedarf es drittens einer praktischen Weisheit, die das menschliche Selbst befähigt, aufgrund der Ethik und der Moral die Kunst des moralischen Urteils in der jeweiligen Konfliktsituation auszuüben. Nur wenn das Selbst diese drei Momente der Ethik, der Moral und der praktischen Weisheit durchschreitet, oder besser, in Anlehnung an Freud: *durcharbeitet*, wird es zu einem zurechnungsfähigen, verantwortungsvollen Selbst.

In seiner «kleinen Ethik» hatte sich Ricœur stets bemüht, die Frage nach dem Selbst so zu behandeln, dass dabei auch die sozialetische Dimension mit aufgenommen wird. Mit anderen und für andere in gerechten Institutionen gut leben, so hiess die Grundformel am Ausgangspunkt der Ethik. Deshalb

³⁹ Dieser Thematik hat Ricœur in den achtziger Jahren Vorlesungen gewidmet, die zuerst auf Englisch erschienen: *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986 (französische Übersetzung: *L'idéologie et l'utopie*, Paris 1997).

⁴⁰ Vgl. oben, Anm. 25.

wird sich Ricœur in der letzten Phase seines Werkes intensiv mit der Frage nach der Gerechtigkeit in ethischer und sozialetischer Perspektive befassen. Die Spuren dieser Bemühung sind in den zwei Bänden zu finden, die unter der schlichten Überschrift *Le juste, Das Gerechte*, erschienen sind⁴¹. Hier werden, neben theoretischen Gerechtigkeitsfragen, konkrete sozialetische Probleme angegangen, z. B. aus der Rechtspraxis (Akt des Urteilens; Strafvollzug, Rehabilitierung und Vergebung; Gerechtigkeit und Rache) oder der Medizinethik (das ärztliche Urteilen; die Grenze zwischen normal und pathologisch; Medizin und Rechtsprechung). Der zweite Band schliesst mit einer Rede aus dem Zeugenstand: Ricœur wurde 1999 in einem Prozess gegen eine Ministerin wegen eines Skandals mit AIDS-verseuchtem Blut aufgerufen, um zum Satz «Ich bin verantwortlich, aber nicht schuldig» aus philosophischer Warte Stellung zu nehmen.

Durch seine ganze Philosophie hindurch kommt Ricœur immer wieder in die Nähe der Theologie, weil seine Philosophie ganz stark von biblischen Wurzeln geprägt ist. An dieser Grenze versucht er aber stets, den Unterschied zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Philosophie und religiöser Überzeugung zu wahren. Das gilt in beiden Richtungen: Einerseits besteht die Aufgabe, «bis zur letzten Zeile einen autonomen philosophischen Diskurs zu führen», was «die bewusste und entschiedene Ausklammerung der Überzeugungen» voraussetzt, die ihn an den biblischen Glauben binden. Ricœur spricht hier von einer «Askese des Arguments», die ihn dazu führe, «die Gottesfrage als philosophische Frage ihrerseits in einer Schwebelage zu halten, «die man agnostisch nennen mag». Andererseits dient die Sorgfalt der Unterscheidung ebenfalls dem Schutz des Glaubens: «Wenn ich meine philosophischen Schriften gegen den Vorwurf einer Kryptotheologie verteidige, so hüte ich mich mit gleicher Sorgfalt davor, dem biblischen Glauben eine kryptophilosophische Funktion zuzuschreiben [...]». Es steht dem Glauben nicht zu, die Aporien des philosophischen Diskurses endgültig zu lösen. Zugleich aber darf er Fragen aufnehmen, die ihm dieser zuspielt; er tut dies jedoch in eigener Regie, aus einer autonomen Perspektive⁴².

Eine solche dynamische Grenzziehung geschieht auch in ethischer Perspektive. Am besten zeigt sich das in der Tübinger Rede von 1989 zum Thema «Liebe und Gerechtigkeit», die 1990 zweisprachig veröffentlicht wurde⁴³. Dem philosophisch entwickelten Diskurs der Gerechtigkeit gegenüber kommt in der Liebe ein Überschuss zum Zuge, von dem her die Dimension der Gerechtigkeit neu genährt werden kann. Wie an gewissen biblischen Ausdrücken, wie etwa dem Lob der Liebe oder dem Imperativ der Feindesliebe,

⁴¹ *Le juste*, Paris 1995; *Le juste 2*, Paris 2001.

⁴² Alle Zitate aus dem grossen Vorwort zu: *Das Selbst als ein anderer*, 35f.

⁴³ *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice*, Tübingen 1990. Leider ist die deutsche Übersetzung in vielerlei Hinsicht problematisch.

zu beobachten ist, kommt in der Liebe etwas Supraethisches zur Sprache, das mit einer breiten «Ökonomie der Gabe» zusammenhängt. Diese übersteigt die Ethik in jeder Hinsicht, aus einer Logik der Überfülle heraus, welche die Ethik der Gerechtigkeit aufhebt, um sie jedoch zugleich neu zu orientieren. An dieser Stelle arbeiten Theologie und Philosophie miteinander, indem sie zwischen der schnellen Vermengung und der reinen Dichotomie stets die dynamische Spannung untereinander aufrecht erhalten.

Zum Abschluss: einige zusammenfassende Thesen⁴⁴

1. Die Beschäftigung mit Paul Ricœurs Hermeneutik lädt dazu ein, die theologische Arbeit (sei das in der Exegese, der Kirchengeschichte, der systematischen oder der praktischen Theologie) immer mit hermeneutischer Grundlagenreflexion zu verbinden.
 - 1.1. Eine solche Grundlagenreflexion ist notwendig, weil die theologische Arbeit in all ihren Disziplinen vornehmlich und fundamental Interpretationsarbeit ist.
 - 1.2. Sie erlaubt eine bewusste und kritische Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen, Implikationen und Grenzen der theologischen Arbeit.
2. Diese Auseinandersetzung kann für Ricœur nur interdisziplinär geschehen, als Begegnung von Theologie und Philosophie, aber auch immer im Gespräch mit Humanwissenschaften, wie etwa Sprachwissenschaften, Ethnologie, Soziologie, Psychoanalyse, usw.
 - 2.1. Philosophisch gesehen entsteht daraus die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, als Nachdenken über den Menschen, wie er auch in die theologische Arbeit mit einbezogen wird.
 - 2.2. Diese philosophische Anthropologie konzentriert sich auf das – theologisch ebenfalls zentrale – Problem des Bösen, im doppelten Zugang einer phänomenologischen Beschäftigung mit der Fehlbarkeit (*L'homme faillible*) und der symbolischen Rede von Verfehlung (*Symbolique du mal*), damit aus verschiedenen Perspektiven die grundlegende Zerrissenheit des Menschen mit sich selbst beleuchtet wird.
 - 2.3. Daraus folgt die Aufforderung, sich immer wieder mit der Frage nach der Sünde als einer Tiefendimension der Theologie zu befassen.
3. Ricœurs Hermeneutik grenzt sich gegen hermeneutische Monopolansprüche ab und befasst sich konsequent mit dem «Konflikt der Interpretationen» im Sinne einer offenen Pluralität von Interpretationsmethoden (z.B.

⁴⁴ Ich greife hier für diese abschliessende Bündelung auf eine kleine Thesenreihe zurück, mit der ich vor einigen Jahren ein Seminar zu Ricœurs Hermeneutik und deren theologischen Implikationen abschloss. Die Thesen erscheinen hier in leicht überarbeiteter Fassung.

psychoanalytische, strukturalistisch-linguistische und historisch-kritische Interpretation) mit unterschiedlichen Voraussetzungen und Ausrichtungen.

- 3.1. Sie weist auf die konstante Zweiheit von ausweitender, auf Vertrauen basierender Interpretation und reduzierender, auf Verdacht basierender Interpretation hin, und signalisiert deshalb die grundlegende Zweideutigkeit der zu interpretierenden Gegebenheiten («regressiv – progressiv», «Archäologie – Teleologie»).
- 3.2. Das gilt – theologisch und religionsphilosophisch gesehen – auch für den Umgang mit dem Heiligen (Zweideutigkeit von Glaube und Religion, von Symbol und Idol).
- 3.3. Deshalb entwickelt Ricœur im Gespräch mit den Religionskritikern, die er als «Meister des Verdachts» bezeichnet (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud), seine programmatische «Hermeneutik des Verdachts».
4. Einem Übergewicht der argumentativen Sprache gegenüber betont Ricœurs Hermeneutik, dass auf andere Formen der sprachlichen Sinnschöpfung geachtet werden muss, in denen die Dimension der Phantasie, der Einbildungskraft, stärker zum Tragen kommt.
 - 4.1. Vom Gespräch mit der Psychoanalyse her betont er in diesem Sinne in den 60er Jahren das Symbol, die symbolische Rede.
 - 4.2. In den 70er Jahren wird die Dimension der kreativen Sinnschöpfung mit dem Metaphorischen zum Ausdruck gebracht.
 - 4.3. Verbunden mit einer Reflexion über das Zeitproblem kommt es in den 80er Jahren zur intensiven Beschäftigung mit der Erzählung und der narrativen Identität.
 - 4.4. Diese Entdeckung der kreativen, imaginativen Sinnschöpfung hat auch theologische Implikationen, etwa in Hinsicht auf die unterschiedlichen Formen der Mitteilung des christlichen Glaubens.
 - 4.5. Ricœurs Beschäftigung mit der Metapher zeitigte in der Exegese gewichtige Folgen in der Auslegung der Gleichnisse Jesu.
5. Was die Grundausrichtung der Auslegung betrifft, ist es für Ricœur entscheidend, gegen eine zu direkte und zu schnelle Aneignung anzukämpfen; deshalb betont er immer wieder das Moment der Verfremdung (*distanciation*).
 - 5.1. Der Text ist in seiner schriftlichen Gestalt, von seinem Autor distanziert, rekontextualisiert zu lesen (gegen Schleiermacher und Dilthey).
 - 5.2. Es geht zentral immer um die Sache des Textes, oder besser: um «die Textwelt».
 - 5.3. Der Interpret muss sich bei seiner Arbeit darauf einstellen, seinem Gegenstand immer wieder auf Umwegen näher zu kommen; nur so lassen sich die Zweideutigkeiten und Spannungen angemessen wahrnehmen und verstehen, die diesem Gegenstand innewohnen.

- 5.4. Verfremdung ist nicht ein Hindernis für das Verstehen, sondern vielmehr dessen Grundbedingung (gegen Gadamer).
- 5.5. Inwiefern gehört Verfremdung auch zur Interpretation und Verkündigung des Evangeliums? Diese Frage spielt Ricœur der theologischen Hermeneutik als Herausforderung zu.
6. Der Aspekt der Verfremdung hat auch in Hinsicht auf die Beziehung des Menschen zu sich selbst seine Auswirkungen: Identität gibt es nur in dialektischer Verbindung mit Alterität.
 - 6.1. Das Selbst entsteht nie durch eine Setzung (gegen Descartes); es löst sich aber auch nicht in unendlichen Verzerrungen auf (gegen Nietzsche); es findet sich, indem es auf die langwierige Durcharbeitung seines «Materials», seiner unterschiedlichen Erscheinungen, eingeht (was Ricœur die «Hermeneutik des Selbst» nennt).
 - 6.2. Nur von dort her sind auch die Frage nach Gott und die Frage nach dem Mitmenschen als Grundfragen der Alterität zu stellen.
7. Hermeneutik ist immer auch auf Ethik und Politik ausgerichtet.
 - 7.1. Dieser Bezug besteht, weil es in Ethik und Politik wie auch in der Hermeneutik immer um den konkreten Menschen in seiner konkreten Geschichte geht (der Sinn der Geschichte bleibt verborgen, Geheimnis, und deshalb muss man «auf Hegel verzichten»⁴⁵).
 - 7.2. Die Bewegung «vom Text zur Handlung» hat deshalb zur Folge, dass die hermeneutische Problematik bis in die Aufgaben der ethischen und politischen Verantwortung hinein verfolgt werden muss.
 - 7.3. Das ethische Subjekt kann nicht als ein reines, sich selbst setzendes Ich gedacht werden; es muss aus dem Sprach- und Handlungsgeflecht heraus, das es prägt, als das zurechnungsfähige, verantwortungsvolle Selbst hervorgehen.
8. Paul Ricœurs Hermeneutik gibt zu denken – auch theologisch ...⁴⁶

Abstract

Dieser Aufsatz verfolgt das Ziel, in Paul Ricœurs Hermeneutik einzuführen. Zunächst werden kurz das Leben Ricœurs und seine geistige Umwelt präsentiert. In einem zweiten Schritt wird, als «Schlüssel» zu seinem gesamten Werk, die Kategorie der Verfremdung entwickelt. Daraus ergeben sich ein diachroner und ein synchroner Zugang zu den Hauptak-

⁴⁵ Anspielung auf die Überschrift eines Kapitels im dritten Band von *Zeit und Erzählung* (vgl. Anm. 23), III, 312-333. Ähnlich gilt in der kleinen Schrift *Das Böse*, dass jeder Theodizeeversuch in eine Aporie führt, also nur im Rahmen einer «gebrochenen Dialektik» behandelt werden kann, die aus dem reinen Denken heraus zum Handeln und zum Fühlen führt.

⁴⁶ Anspielung auf die Überschrift des Schlussabschnitts in der *Symbolik des Bösen*, 395: «Das Symbol gibt zu denken».

zenten seines hermeneutischen Denkens. Schliesslich werden die Implikationen der Hermeneutik im ethisch-politischen Bereich skizziert.

Pierre Bühler, Zürich/Neuchâtel