

## Offenbarung als dialogisches Geschehen? Paul Ricœur's „Das Selbst als ein Anderer“ und eine offenbarungstheologische Frage

VON VERONIKA HOFFMANN

### 1. Der Konsens: Offenbarung als „dialogisches“ und „responsorisches“ Geschehen – und eine Schwierigkeit

Bei aller Pluralität der Ansätze scheint es, was den Offenbarungsbegriff angeht, derzeit eine „*communis opinio* der systematischen Theologie“<sup>1</sup> zu geben, die von katholischer Seite aus so beschrieben wird: Gegen das „instruktionstheoretische“ Offenbarungsmodell<sup>2</sup> noch des 1. Vaticanums sei, wie dies bereits das 2. Vaticanum getan habe, ein dialogisch-personales Verständnis von Offenbarung zu setzen. Offenbarung ist dann zu verstehen als Selbstoffenbarung Gottes und besteht „nicht in sachhaften Mitteilungen, sondern in freier personaler Selbsteröffnung und Selbstmitteilung, so daß sie notwendigerweise eine *interpersonale Begegnungsstruktur* und damit einen *dialogischen Charakter* erhält“<sup>3</sup> – so z. B. Hans Waldenfels. Waldenfels (der sicher als einer derjenigen betrachtet werden kann, die die dialogisch-personale Komponente am konsequentesten zur Mitte des Offenbarungsbegriffs machen<sup>4</sup>) spricht im weiteren auch von einem „*responsorische[n]* Verhältnis von Offenbarung und Glaube, Gott und Mensch“<sup>5</sup>. Ähnlich formulieren z. B. Schreurs, dem zufolge „das Offenbarungsgeschehen erst abgeschlossen ist, wenn die Bewegung von Gottes Wort und Handeln an den Menschen in der Antwort des Glaubens offensichtlich verstanden und erfahren ist“<sup>6</sup>, und Wiedenhofer: „Offenbarung ist deshalb in erster Linie Anrede Gottes, Dialog und Begegnung Gottes mit den Menschen.“<sup>7</sup>

Wenn man einen Blick auf die Struktur dieses neuen Offenbarungsbegriffes wirft, kann man die Differenz grob so etikettieren: Offenbarung als Selbstoffenbarung wird in ihren Konturen von einem einlinigen (Gott-Mensch) zu einem dreipolig strukturierten Geschehen von Gott (1), Mensch (2) und einem verbindenden „Zwischen“ (3), das sich an die zwi-

<sup>1</sup> H. Ott, Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie, Darmstadt 1994, 40. Hervorhebung im Original. Den Konsens, nicht jedoch die Sache abstreitend vgl. S. Wiedenhofer, Art. „Offenbarung“, in: NHThG Bd. 3, München 1985, 270–287.

<sup>2</sup> Vgl. M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTh Bd. 2: Traktat Offenbarung, Freiburg u. a. 1985, 60–83, 64.

<sup>3</sup> H. Waldenfels, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 1996 (Die Theologie), 143. Hervorhebungen im Original.

<sup>4</sup> Vgl. Waldenfels, Einführung, bes. 106–182.

<sup>5</sup> Ebd. 143. Hervorhebung im Original.

<sup>6</sup> N. Schreurs, Art. „Offenbarung“, in: WdC, Sonderausgabe München 1995, 907ff., 908.

<sup>7</sup> Wiedenhofer 272.

schenmenschliche Dialogstruktur Ich – Anderer – Zwischen anlehnt<sup>8</sup>. Die Anlehnung an diese Struktur macht zudem einen weiteren Unterschied der Modelle gut sichtbar: Die Umstellung vom „instruktionstheoretischen“ zum „personal-dialogischen“ Offenbarungsverständnis zieht auch eine stärkere Akzentuierung des geschichtlichen Charakters der Offenbarung nach sich. Dies insofern, als Offenbarung nicht mehr als strikt „überzeitlich“ betrachtet wird, so daß ihre zeitliche Strukturierung vernachlässigbar wäre. Im instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell „treten Offenbarungs- und Heilsgeschehen auseinander“<sup>9</sup>: „Die Offenbarung wird als Übermittlung einer übernatürlichen Doktrin mißverstanden ..., der Offenbarungsvorgang wird als göttliche Verursachung von Aussagesätzen mit Verstandesbegriffen im Geist des Menschen erklärt.“<sup>10</sup> Wenn hingegen „die Begriffe ‚Heilsgeschehen‘ und ‚Offenbarungsgeschehen‘ sich wechselseitig interpretieren“<sup>11</sup>, und wenn gleichzeitig geschichtliche Verankerung (in der Person Jesu von Nazareth) und tatsächliche Dialogizität aufrecht erhalten werden sollen, dann kann Offenbarung nicht mehr punktuell verstanden werden. Dieser Dialog ist kein einmaliger Informationsaustausch, sondern er setzt sich fort: „Die Selbstmitteilung Gottes ist ein lebendig andauerndes Geschehen, das nicht auf die biblische Vergangenheit zu begrenzen ist.“<sup>12</sup>

Die Stärken einer solchen dialogischen Sicht sind hinlänglich bekannt und müssen an dieser Stelle nicht mehr ausgefaltet werden<sup>13</sup>. Die bleibende Bedeutung dieser Wende in der Offenbarungstheologie soll auch im weiteren nicht bestritten werden. Hinzuweisen ist jedoch auf eine Schwierigkeit, die dieses Modell mit sich führt und die m. E. unterschätzt zu werden droht.

Zunächst handelt es sich um ein altbekanntes Problem der Offenbarungstheologie, wenn Waldenfels formuliert: „Wie kommt der Mensch zur Wahrnehmung der göttlichen Offenbarung, wie wird er zustimmungsfähig?“<sup>14</sup> Wie also kann der kategoriale Unterschied zwischen Gott und Mensch überhaupt überbrückt werden? Dieses Problem wird durch eine dialogische Konzeptualisierung jedoch enorm verschärft. Denn jetzt ist nicht nur zu erklären, wie die Menschen zur Wahrnehmung dessen kommen, was Gott ihnen mitteilt, sondern auch, wie nach dem „Wort“ auch die „Antwort“ eben jenen Hiatus zwischen Gott und Mensch überwindet. Mit anderen Worten: Statt einer einlinigen Initiative Gottes muß nun das „Zwischen“ des Dialogs plausibilisiert werden. Zu dieser Problemverschärfung trägt der oben ge-

<sup>8</sup> Der Begriff des „Zwischen“ ist hier zunächst nicht mehr als die Markierung einer Leerstelle. Anklänge an Bubers Begriff des „Zwischen“ sind weder intendiert noch weiterführend.

<sup>9</sup> *Seckler* 64.

<sup>10</sup> Ebd. 66.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd. 69. Von hier aus wird bereits sichtbar, warum die Konkretion unserer Überlegungen nicht zufällig im Thema „Gebet“ zu finden ist.

<sup>13</sup> Vgl. dazu bspw. ebd., bes. 64–67; *H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn u. a. <sup>2</sup>1988, 177–186.

<sup>14</sup> *Waldenfels, Einführung* 125.

nannte Zeitaspekt nicht unerheblich bei, der bedeutet, daß das Zwischen des Dialogs zudem nicht auf ein einmaliges Geschehen zu begrenzen ist. Die zum Offenbarungsgeschehen konstitutiv hinzugehörnde Antwort des Menschen ist noch nicht abgeschlossen, der Dialog setzt sich durch die Zeit hindurch fort.

Auf den ersten Blick scheint der Begriff „Dialog“ zwar mit dem Problem auch die Lösung zu transportieren, indem er gerade eine Beschreibung von Offenbarung ermöglicht, die die beiden herausgearbeiteten Elemente von Reziprozität und zeitlicher Erstreckung beinhaltet. Die Falle, in die ein „dialogisches“ respektive „responsorisches“ Offenbarungsverständnis dabei jedoch zu fallen droht, ist nicht neu: Es ist die der Mißachtung der Analogizität menschlicher Rede von Gott. Denn die dem menschlichen Miteinander entlehnte Terminologie des Dialogs verortet Gott innerhalb des Schemas auf seiten des Anderen, das dem Ich gegenübersteht. Im Bereich zwischenmenschlicher Kommunikation werden aber prinzipiell symmetrische Zustände beschrieben: Das Ich steht einem Anderen gegenüber, der sich selbst als Ich und das andere Ich als Anderen wahrnimmt. Die Plätze sind prinzipiell vertauschbar. Die Plausibilität des Modells, was die Reziprozität der Kommunikation von Gott und Mensch angeht, wird also mit der Marginalisierung des Gegenpols erkauft: der fundamentalen Differenz zwischen Gott und Mensch. Die Dialogkategorie birgt die Gefahr, diese Differenz in einer Gott und Welt vermischenden mythologischen Rede-weise zu verdecken. Das heißt: Das zwischenmenschliche Geschehen „Dialog“ ist auf das Verhältnis von Gott und Mensch nicht so ohne weiteres übertragbar, wie es den Anschein hat, denn die konstitutive Asymmetrie zwischen Gott und Mensch droht die symmetrische Dialogkategorie überhaupt zu sprengen.

Der Umgang mit dieser Kategorie im Rahmen der Offenbarungstheologie scheint dessenungeachtet jedoch von einiger Sorglosigkeit gekennzeichnet zu sein. Das mögen exemplarisch die folgenden Formulierungen belegen: Christian Duquoc beschränkt sich in der „Neuen Summe Theologie“ auf die lapidare Feststellung über den Begriff der Offenbarung: „Dieser Begriff stellt heraus, daß es keinen Dialog mit Gott gibt, wenn Gott selbst ihn nicht eröffnet.“<sup>15</sup> Das heißt: Die Anwendbarkeit der Dialogkategorie wird wie eine Selbstverständlichkeit vorausgesetzt; überhaupt formulierenwert scheint nur die Asymmetrie, die die Besonderheit des Dialogs zwischen Gott und Mensch ausmacht. Daß durch diese Besonderheit ein weitreichendes Problem entsteht, ist nicht im Blick.

Wenig mehr findet sich bei Waldenfels' Besprechung der entsprechenden Abschnitte von „Dei Verbum“: Er verweist auf die dort verwendete Kategorie der Begegnung und wischt unser Problem mit einem einzigen Satz beiseite: „Dabei verbietet sich der Einwand des Anthropomorphismus, das

<sup>15</sup> C. Duquoc, Gott gibt sein Wort, in: NSuTh Bd. 1, Freiburg u. a. 1988, 33–95, hier 89.

heißt, der illegitimen Übertragung menschlicher Kategorien auf Gott, schon deshalb, weil sehr bewußt von Anfang an die christliche Auffassung von Offenbarung diese dadurch als christlich ausweist, daß die Offenbarung an die Christusgestalt gebunden wird und damit als christozentrisch anzusprechen ist.“<sup>16</sup> Waldenfels ist dahingehend Recht zu geben, daß eine solche christozentrische Sicht es legitimiert, überhaupt in Begegnungskategorien von Offenbarung zu sprechen. Um so sorgfältiger müßte aber dann mit dem sich gerade verschärft einstellenden Anthropomorphismusproblem umgegangen werden: Genau eine illegitime Übertragung menschlicher Begriffe auf die Offenbarung droht doch, wenn die Dialogkategorie aus dem zwischenmenschlichen Bereich auf die Offenbarung übertragen wird, ohne daß geklärt wird, was „Dialog“ zwischen Gott und Mensch heißen kann – und was nicht. Ich sehe nicht, inwiefern das Etikett „christozentrisch“ an dieser Stelle weiterhelfen könnte, und Waldenfels läßt uns im weiteren Verlauf des DV-Kommentars darüber auch im dunkeln.

Heinrich Ott hingegen weist deutlich auf diese Schwierigkeit hin, wenn er formuliert: „Gott redet die Menschen an wie Freunde und lädt sie ein und nimmt sie auf in Seine Gemeinschaft. Aber wie ist das zu denken? Müssen wir uns nun etwa doch wieder zwei Akteure vorstellen, Gott einerseits und den Menschen andererseits? Solches Vorstellen von nebeneinanderstehenden, gleichsam auf derselben Bühne wirkenden Akteuren ist wesentlich mythologisch.“<sup>17</sup> Die Lösung, die Ott anbietet, erweist sich jedoch angesichts dieser zugespitzten Problemformulierung als unbefriedigend: „Als ein *analoges Modell* darf und muß menschliche Gemeinschaft und Freundschaft nun dennoch ins Auge gefaßt werden“<sup>18</sup> – und Otts Problembewußtsein äußert sich im weiteren in einer Doppelstrategie von Verwendung dieses analogen Modells einerseits und wiederholten Hinweisen auf die Begrenztheit des Bildes andererseits. Schließlich wird die Spannung von Übereinstimmung und Unterschied zwischen zwischenmenschlicher Kommunikation einerseits und Offenbarung und Antwort andererseits mit dem Begriff des „Wunders“ etikettiert:

„Dadurch, daß Gott den Kontakt anknüpft, kommuniziert, sich mit-teilt, wird die unendliche Distanz nicht aufgehoben, wird Gott nicht plötzlich gar so etwas wie ein endlicher Partner. Das Wunder, das hier zu bedenken ist, liegt vielmehr gerade darin, daß der dem Menschen völlig Unfaßbare mit dem Menschen *realiter kommuniziert*, der Unendliche mit dem Endlichen. ... Und gerade solches Stehen des Menschen vor dem Anruf des Unendlichen ergibt eine *einzigartige Situation von Kommunikation, von Angerufensein*, welcher im theologischen Denken nachzugehen ist. ... Von diesem Motiv her erweist sich beides als zwingend (und es sind dies nicht zwei verschiedene theologische Imperative, sondern ein einziger): das Festhalten am Personalismus und die Abkehr vom Anthropomorphismus.“<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Waldenfels, *Fundamentaltheologie* 179.

<sup>17</sup> Ott 42.

<sup>18</sup> Ebd. Hervorhebung im Original.

<sup>19</sup> Ebd. 72. Hervorhebungen im Original.

Diesem Postulat ist ohne Einschränkung zuzustimmen. Wie das „Wunder“ dieser „einzigartigen Situation von Kommunikation“ theoretisch zu plausibilisieren wäre, wird jedoch nicht recht deutlich.

Aber entpuppt sich nicht, so könnte man einwenden, was ein massiver Vorwurf gegen ein etabliertes Konzept zu sein scheint, als eine Trivialität? Als die nämlich, daß unsere menschlichen Begriffe prinzipiell nie zur Beschreibung der Wirklichkeit Gottes ausreichen. Und dieser Trivialität wäre nur die zweite hinzuzufügen, daß uns als Alternative zum Schweigen keine anderen als unsere menschlichen Begriffe zur Verfügung stehen, so daß Otts eben kritisiertes Doppelverfahren gerade das einzig mögliche wäre.

Damit sind wir jedoch in Wirklichkeit der Gefahr nicht entronnen. Denn derart auf das Analogieproblem zu reagieren würde eine Argumentationsform zumindest nahelegen, die man etwas salopp mit „dialogisch, bis auf ...“ etikettieren könnte: Die aus dem zwischenmenschlichen Bereich gewonnenen Beschreibungsmuster werden eben doch auf das „Zwischen“ von Gott und Mensch übertragen, und das Problembewußtsein äußert sich – wie bei Ott – nur in der nachträglichen Einschränkung, daß und inwiefern eine solche Übertragung naturgemäß nicht ganz „passe“. Damit wird jedoch unversehens ein wesentlicher Aspekt der klassischen Analogieformel<sup>20</sup> unterschlagen: die Ungleichgewichtigkeit von Ähnlichkeit und je größerer Unähnlichkeit. Denn eine derartige Verwendung der Dialogkategorie in offenbarungstheologischem Kontext würde die Unähnlichkeit marginalisieren und damit die Proportionen zwischen beiden zugunsten der Ähnlichkeit vertauschen<sup>21</sup>.

Die drohende Mißachtung der Analogizität des Begriffs „Dialog“ im offenbarungstheologischen Zusammenhang dürfte nun insbesondere aus der oben skizzierten prinzipiellen Dreipoligkeit (Ich – Anderer – Zwischen) herrühren. Denn diese läßt zunächst nur eine Übertragung auf das Offenbarungsgeschehen zu, in der Gott eindeutig und ausschließlich auf seiten des Anderen verortet wird – was es erschweren dürfte, Gott eben nicht als „vergrößerten menschlichen Anderen“ zu denken. Eine Entschärfung wäre folgerichtig in einer Differenzierung zu suchen, die Alternativen zur schlichten Dreipoligkeit aufzeigt. Bei Ott ist ein Aufbrechen dieses Schemas angedeutet, wenn er formuliert:

„Die Kategorie Gegenüber reicht nicht aus, um zu sagen, was Gott für den Menschen, für die Kreatur ist. Was Gott für den Menschen wirklich ist, kommt aber zum Ausdruck in der Kategorie ‚Mysterium‘. Er ist der Umgreifende und ‚Durchdringende‘, nicht bloß das Gegenüber. Gegenüber ist als Kategorie für das zwischenmenschliche Ich-Du-Verhältnis zureichend, nicht aber für das Ich-Du-Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer. Denn die Radikalität der Transzendenz Gottes manifestiert sich

<sup>20</sup> 4. Laterankonzil, DH 806.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu besonders *Ott* 71 ff. sowie 198 ff. Dem dort in Anschluß an Rahner Ausgeführten ist nur zuzustimmen, insbesondere Otts Akzentuierung, daß die von Rahner eingeforderte Gewissenserforschung neben der von Rahner betonten geistlichen eine systematisch-theologische Seite haben muß.

gerade darin, daß sie nicht nur ein Gegenüber-Sein und Draußen-Sein meint, sondern die Immanenz miteinschließt: Gott ist präsent auch im Innersten des Menschen, *interior intimo meo* (Augustin).<sup>22</sup>

Wiederum: Die Problembeschreibung (hier im Zusammenhang der Ablehnung des Brunnerschen Terminus „Gegenüber“ als Form eines objektivierenden Redens von Gott) ist m.E. ausgesprochen scharfsichtig. Man wird allerdings bei Ott den Eindruck nicht ganz los, daß (bis in die Gliederung des Buches hinein) „Personalismus“ und „Mysterium“ zwei Schemata bleiben, die sich gegenseitig korrigieren. Der Begriff Mysterium übernimmt sozusagen die Funktion des „bis auf“, und die Struktur des „dialogisch, bis auf“ bleibt in abgeschwächter Form dennoch bestehen.

Die These dieses Aufsatzes ist, daß Paul Ricœur in seinem Werk „Das Selbst als ein Anderer“ auf philosophischer Ebene eine solche Differenzierung vorgelegt hat, die das Schema „Ich – Anderer – Zwischen“ durchbricht. Der folgende „kreative Umweg“ über Ricœurs „Hermeneutik des Selbst“ wird dabei jedoch nicht in eine geradlinige Übertragung eines philosophischen Modells in die Theologie münden, sondern die Unterschiedenheit der beiden Diskurse, des theologischen und des philosophischen, zu wahren suchen. Ein abschließender Gedankengang wird deshalb noch einen Schritt über die verhandelte offenbarungstheologische Frage hinausführen und zu zeigen versuchen, daß eine solche Form, Theologie und Philosophie miteinander ins Gespräch zu bringen, nicht nur eine vorschnelle, unsachgemäße „Nutzanwendung“ philosophischer Theorien in der Theologie vermeidet, sondern sich auch nicht in das Muster einer „Rezeptionseinbahnstraße“, die einlinig von der Philosophie in die Theologie führt, einpaßt. Denn, so wird die abschließende Behauptung lauten, aus der hier vorgelegten theologischen Beschäftigung mit „Das Selbst als ein Anderer“ könnten wiederum Impulse für die Philosophie erwachsen.

## 2. Wechsel in den philosophischen Diskurs: einige Thesen aus Ricœurs „Das Selbst als ein Anderer“

Die strenge Beschränkung auf Ricœurs Werk „Das Selbst als ein Anderer“ in diesem Zusammenhang findet ihren Sachgrund darin, daß dieses in dem großen Gesamtwerk Paul Ricœurs, was seine Fragestellung betrifft, zwar keinen diskontinuierlichen Neuansatz, aber doch eine entscheidende Weiterführung und ein zumindest vorläufiges Ergebnis<sup>23</sup> bildet. Der „Dreiklang“ des Buches, wie Bernhard Waldenfels sagt, ergibt sich aus seinen drei Themen: 1. Reflexivität des Selbst; 2. Unterscheidung von Selbstheit und

<sup>22</sup> Ebd. 201 f. Hervorhebung im Original. Vgl. auch ebd. 79. Auch der Versuch dieses Aufsatzes wird sich schließlich in diesem Augustinus-Zitat bündeln lassen, es jedoch aus einer anderen Perspektive zu beleuchten suchen, die der Problematik eines solchen Oszillierens entgeht und nicht zufällig auch das „superior summo meo“ mit einschließt.

<sup>23</sup> Vgl. J. Mattern, Paul Ricœur zur Einführung, Hamburg 1996 (Zur Einführung; 119), 183f., 193.

Selbigkeit; 3. Differenz von Selbstheit und Andersheit. Aus dem weitverbreiteten Diskurs, den der Text darstellt, sollen im weiteren nur einige wenige für unseren Gedankengang wesentliche Punkte herausgegriffen werden. Ich werde mich hier auf den letzten von Waldenfels genannten Themenstrang, die Differenz von Selbstheit und Andersheit, beschränken<sup>24</sup>.

Bei Ricœur ist die Andersheit die Kategorie, die als ontologische hinter den phänomenologisch beschreibbaren Erfahrungen der Passivität steht. In diesen Erfahrungen wird sichtbar, daß die Andersheit die Selbstheit mitkonstituiert. Damit ist ausgeschlossen, daß das Selbst als ein selbstgewisses Subjekt verstanden werden könnte, zu dem Andersheit und Intersubjektivität nur nachträglich hinzutreten: „Auf der eigentlich phänomenologischen Ebene kennzeichnen in der Tat die vielfältigen Weisen, wie der Andere als das Selbst das eigene Selbstverständnis *berührt* [*affecte*], genau den Unterschied zwischen dem *ego*, das sich setzt, und dem *Selbst*, das sich nur *durch* diese *Affektionen hindurch* erkennt.“<sup>25</sup> Dabei muß die Aussage, Andersheit sei eine „Kategorie“, sofort präzisiert werden: Die Andersheit gibt es laut Ricœur nicht. Es besteht nämlich ein fundamentaler Unterschied zwischen den „großen Gattungen“<sup>26</sup> von Selbstheit einerseits und Andersheit andererseits darin, daß sich Andersheit als solche im Unterschied zu Selbstheit ausschließlich *via negationis* beschreiben läßt: Ricœur differenziert drei nicht aufeinander rückführbare Modalitäten der Andersheit aus, die die „innere Pluralität“ der „großen Gattung“ Andersheit ausmachen. Andersheit existiert nur in der „Zerstreuung“ – so seine Terminologie – in diese Modalitäten. Denn: „Andernfalls hebt die Andersheit sich auf, indem sie das Selbe wie sie selbst wird ...“<sup>27</sup> – und damit schließlich nur eine „andere Selbstheit“<sup>28</sup>. Für unsere Fragestellung ist dieser Schritt außerordentlich wichtig, weil Ricœur dadurch die übliche – aber, wie wir sahen, offenbarungstheologisch hochproblematische – fundamentale Vertauschbarkeit der Seiten von „Selbstheit“ und „Andersheit“ ausschließt.

Auch die Passivität des Selbst, die auf die Affektion durch die Andersheit verweist, kann sich dieser Polysemie der Andersheit nicht entziehen. Auf der Ebene der Phänomenologie des Selbst bilden diese drei Modalitäten der Andersheit einen „Dreifuß der Passivität“<sup>29</sup>: des (eigenen) Leibes, des Anderen als Fremden, und des Gewissens<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Zum Konzept des Buches insgesamt vgl. z. B. *Mattern* 183–210, etwas eigenwilliger, der Perspektive dieses Aufsatzes jedoch nahe *B. Waldenfels*, *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main 1995, 284–301.

<sup>25</sup> *P. Ricœur*, *Das Selbst als ein Anderer*. Aus dem Französischen von *Jean Greisch*, München 1996 (Übergänge Bd. 26), 395. Hervorhebungen im Original.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 360f.

<sup>27</sup> Ebd. 426.

<sup>28</sup> Vgl. *Waldenfels*, *Gedankengänge* 288f.

<sup>29</sup> *Ricœur*, *Selbst* 384. Im Original hervorgehoben.

<sup>30</sup> Ein wesentlicher Einwand Ricœurs gegen Levinas bezieht sich daher auf dessen Reduktion dieser drei Modalitäten auf die Andersheit des Anderen.

Die Andersheit des *Leibes* manifestiert sich darin, daß mein Leib als ein Teil meiner selbst zugleich ein Körper unter anderen Körpern ist, also gleichzeitig zur Welt des Selbst und zu der außerhalb seiner gehört; er ist dabei der „Vermittler zwischen Intimität des Ich und Exteriorität der Welt“<sup>31</sup>, und die beiden lassen sich innerhalb seiner nicht trennen. „Hieraus ergibt sich, daß die Selbstheit eine ‚eigene‘ Andersheit impliziert, wenn man so sagen darf, deren Grundlage der Leib ist.“<sup>32</sup> Deshalb geht die Fremdheit des Leibes der Fremdheit des Anderen voraus und kann nicht unter die Kategorie der Andersheit des Anderen subsumiert werden.

Bezüglich der Andersheit des *Anderen als eines Fremden* führt Ricœur einen ausführlichen Diskurs mit Husserl und Levinas, von dem ich hier nur das Ergebnis resümiere<sup>33</sup>; Ricœur zufolge führen beide Konzepte in die Aporie. Bei Husserl bleibt die Dingkonstitution hintergründig das Modell für die Konstitution des Anderen, der deswegen nicht als „wirklicher Anderer“ beschrieben werden kann. Er bleibt ein „anderes Selbst“ statt eines „Anderen als das Selbst“. Bei Levinas hingegen wird umgekehrt die Trennung des Ich vom Anderen derart radikalisiert, daß das Ich vollständig in seine eigene Totalität<sup>34</sup> eingeschlossen ist. Auf der Seite des Anderen manifestiert sie sich in der Rede von der „Epiphanie“ des Anderen, die eine unaufhebbare Exteriorität beinhaltet: Zwischen Ich und Anderem ist keine Beziehung möglich, weil es keinen gemeinsamen Raum gibt, in dem beide sich bewegen könnten. Es stellt sich (unter anderem) die Frage, wie angesichts der totalen Abgrenzung der Sphären von Ich und Anderem eine Antwort des Ich zustande kommen soll: „Braucht es nicht eine Dialogik, die die vorgebliche absolute Distanz zwischen dem getrennten Ich und dem beherrschenden Anderen durch eine Beziehung überlagert?“<sup>35</sup> Eine angemessene Beschreibung der Dialektik von Selbstheit und Andersheit des Anderen muß deshalb beiden Einseitigkeiten entgehen. Ricœur zufolge gelingt dies, indem man die Bewegung des Selbst auf den Anderen zu und des Anderen in Richtung auf das Selbst miteinander verbindet. Auf diese Weise entstünde, was Ricœur eine „überkreuzte Dialektik“ von Selbst und Anderem nennt<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Ebd. 388.

<sup>32</sup> Ebd. 390f.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 398–409, sowie den u. a. hinsichtlich Ricœurs Kategorie der „Hyperbel“ aufschlußreichen Aufsatz von *Waldenfels*, *Gedankengänge* 284–301, bes. 298. Vgl. auch – leider Husserl nur am Rande streifend – *Mattern* 208 ff.

<sup>34</sup> Im Levinasschen Sprachgebrauch. Vgl. z. B. *E. Levinas*, *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von *Wolfgang N. Krewani*, Freiburg/München 1993 (Alber-Reihe Philosophie); *J. Reiter*, *Der „Humanismus des anderen Menschen“: eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*, in: *ThPh* 59 (1984) 356–378.

<sup>35</sup> *Ricœur*, *Selbst* 408.

<sup>36</sup> Vgl. zur „überkreuzten Dialektik“ ebd. 409, und *Waldenfels*, *Gedankengänge*, 294 ff. Ricœurs Ausführungen sind freilich gerade an dieser Stelle ausgesprochen knapp: Es entsteht der Eindruck, daß die Kategorie der „überkreuzten Dialektik“ zwar im Hintergrund eines Großteils von „Das Selbst als ein Anderer“ mitläuft, aber selten ausdrücklich thematisiert wird. Der einzige

bleibt schließlich als dritte Modalität der Andersheit die des *Gewissens*. Dieses bildet Ricœur zufolge „das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit“<sup>37</sup>. Das Gewissensphänomen verbindet beides: die Innerlichkeit des Selbst und die Aufforderung der Andersheit. Denn einerseits tritt der Gewissensspruch nicht von außen an mich heran, sondern er stammt aus mir. Es ist mein Gewissen. Und andererseits ist dieses mein Gewissen mir doch entzogen, der Gewissensspruch kommt ungefragt „über mich“ und nimmt mich in die Pflicht. „Im Unterschied zum Dialog der Seele mit sich selbst, von dem Platon spricht, offenbart diese Affizierung durch eine andere Stimme eine bemerkenswerte, vertikal zu nennende Asymmetrie zwischen der rufenden Instanz und dem gerufenen Ich. Die der Innerlichkeit gleichkommende Vertikalität des Anrufs macht das Rätsel des Gewissensphänomens aus.“<sup>38</sup>

Im Blick auf unsere offenbarungstheologische Frage dürfte deutlich geworden sein, daß Ricœur mit dieser Differenzierung und Pluralisierung von Selbstheit und Andersheit ein Netz komplexer Verhältnisse schafft, durch das das einfache Schema einer Trias „Selbst – Anderer – Zwischen“ durchbrochen wird. Hier lassen sich „Selbst“ und „Anderer“ nicht als zwei Elemente bestimmen, die sich gegenüberstehen und über deren „Zwischen“ man quasi nachträglich reden könnte. Sie sind von vornherein miteinander verschränkt<sup>39</sup>, und das „Zwischen“ ist nicht ein additives Drittes, das zwei selbständige Größen miteinander verbindet, sondern der Versuch einer reflexiven Beschreibung dieser Verschränkung.

Dazu kommt ein Zweites, das Ricœur selbst nicht sehr deutlich akzentuiert, das sich jedoch für unseren Gedankengang als zentral erweisen wird: Ricœur differenziert zwar verschiedene Ebenen aus und betont, daß diese nicht aufeinander rückführbar sind: Wie wir sahen, gibt es beispielsweise keine Andersheit „an sich“ als gemeinsames Dach über den drei Modalitäten. Aber ebensowenig gibt es eine so strikte Trennung, daß nicht „Kontaminationen“ einer Ebene durch die andere möglich wären. Und genau hier, bei den möglichen Kontaminationen zwischen den Modalitäten der Andersheit, wird der Versuch einer „Verortung“ der Möglichkeit von Offenbarung ansetzen.

---

„Fall“, an dem Ricœur die „überkreuzte Dialektik“ exemplifiziert, ist der der Komplementarität von („Husserlscher“) Bewegung des Selbst auf den Anderen und („Levinasscher“) Bewegung des Anderen auf das Selbst zu. Und in diesem Fall entgeht Ricœur der drohenden Paradoxie schlicht durch die Unterscheidung von „gnoseologischer“ und „ethischer“ Ebene – was angesichts der vielfach überkreuzten Verhältnisse in Ricœurs Theoriegebäude eine eher unterkomplexe Lösung zu sein scheint. Eine präzise Fassung dieser Kategorie ist daraus kaum zu gewinnen.

<sup>37</sup> Ricœur, *Selbst* 425. Im Original hervorgehoben.

<sup>38</sup> Ebd. 411.

<sup>39</sup> „Die gesamte Front der Ontologie der Selbstheit muß entsprechend den drei Dimensionen der Andersheit in Bewegung geraten“: Ebd., 395.

### 3. Die Relevanz der Ricœur'schen Konzeption für den Offenbarungsbegriff und eine Konkretion: Gebet

Bevor die Relevanzfrage konkret gestellt werden kann, muß ein Wort zum Verhältnis von Theologie und Philosophie im Werk Ricœur's gesagt werden. Denn „Ricœur hat sich neben seiner philosophischen Arbeit kontinuierlich Fragen des christlichen Glaubens gewidmet. Hier liegt sicher einer der Gründe dafür, daß Ricœur ... in Deutschland zunächst vor allem von theologischer Seite rezipiert wurde. Ricœur besteht jedoch auf der Autonomie seines philosophischen Werkes und bezeichnet seine Philosophie als eine Philosophie ohne Absolutes.“<sup>40</sup> Dies gilt auch für „Das Selbst als ein Anderer“. Ricœur begründet im Vorwort ausführlich, warum er die letzten beiden, biblisch orientierten Vorlesungen der Gifford-Lectures, aus denen „Das Selbst als ein Anderer“ entstand, nicht in die Druckfassung des Buches aufnahm:

„Der erste Grund für diesen Ausschluß ... hängt an meiner Sorge, bis zur letzten Zeile einen autonomen philosophischen Diskurs zu führen. Die zehn Abhandlungen, aus denen sich das vorliegende Werk aufbaut, setzen die bewußte und entschiedene Ausklammerung der Überzeugungen, die mich an den biblischen Glauben binden, voraus. Ich behaupte nicht, daß auf der tiefen Ebene der *Motivationen* diese Überzeugungen ohne Wirkung auf das Interesse geblieben sind, das ich diesem oder jenem Problem, unter Umständen sogar der Problematik des Selbst insgesamt zuwandte. Aber ich glaube, daß ich meinen Lesern nur *Argumente* angeboten habe“<sup>41</sup>.

Dabei bleibt Ricœur nicht nur streng innerhalb der Grenzen des philosophischen Diskurses, er markiert auch die Gottesfrage als in diesem Zusammenhang philosophisch nicht beantwortbar<sup>42</sup>. Es wäre also ausgesprochen bedenklich, theologischerseits schlicht „die Stelle Gottes“ in Ricœur's Theorie zu suchen<sup>43</sup>. Statt dessen soll versucht werden, mit Ricœur's denkerischen Mitteln, aber über das von ihm explizit Gesagte hinaus nach einer Verwertbarkeit seines Ansatzes für unsere fundamentaltheologische Fragestellung von Vernehmbarkeit und Beantwortbarkeit der Selbstoffenbarung Gottes zu suchen.

In diesem Vorgehen spiegelt sich wider, was Ricœur die „Dialektik der Diskursmodalitäten“<sup>44</sup> nennt. „Dialektik“ meint dabei ein komplexes Differenzverhältnis zwischen Vereinheitlichung – hier: bruchlosem Übergang von der Philosophie in die Theologie – und beziehungsloser Verschieden-

<sup>40</sup> *Mattern* 16.

<sup>41</sup> *Ricœur*, *Selbst* 35 f. Hervorhebungen im Original.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. 426 sowie 35 f.

<sup>43</sup> Damit gerieten wir auch in gefährliche Nähe einer Konzeption, die die Philosophie als Frage und die Theologie als Antwort versteht; eine Konzeption, die Ricœur gerade vermeiden will: vgl. ebd. 36.

<sup>44</sup> *P. Ricœur*, *Die lebendige Metapher*. Übersetzt von *R. Rochlitz*, München 1986 (Übergänge Bd. 12), 273. Explizit handelt dieses Kapitel aus „Die lebendige Metapher“ freilich vom Verhältnis von philosophischem und poetischem Diskurs. Mit der Verallgemeinerung der Aussagen im Blick auch auf philosophische und theologische Diskursebenen lehnen wir uns an die Interpretation durch *Mattern* an. Vgl. *Mattern* 211–219, insb. 211.

heit – hier: Bedeutungslosigkeit philosophischer Theorien für die Theologie. Dabei kann diese Dialektik, je nachdem, welche Einzeldiskurse ihre beiden Pole bilden, in der Gewichtung von Einheit und Differenz verschieden strukturiert sein. In Anlehnung an die strikte Beschränkung auf den philosophischen Diskurs in „Das Selbst als ein Anderer“ werden wir hier die Unterschiedenheit der Diskurse betonen: Zwar macht nur die Annahme von Berührungen zwischen den Diskursebenen es überhaupt sinnvoll, an ein philosophisches Werk die theologische Relevanzfrage zu stellen; andererseits gilt jedoch, daß es einen „unreduzierbaren Unterschied zwischen den beiden Diskursmodi“<sup>45</sup> gibt, so daß Übernahmen vom einen Diskurs in den anderen „nur um den Preis einer Umwandlung“ möglich sind, mit der eine „Übertragung in einen anderen Sinnraum“<sup>46</sup> einhergeht. Zunächst soll deshalb im weiteren die Behauptung inhaltlich untermauert werden, daß eine direkte Übertragung der Ricœurschen Kategorien auf unsere Fragestellung nicht zu fruchtbaren Ergebnissen führt.

Das Scheitern einer solchen direkten Übertragung erweist sich an den vier einschlägigen Orten in der Theorie von Ricœur, an denen sie zunächst möglich scheint. Eine erste Möglichkeit läßt sich recht schnell ausschließen: Der „Ort“ Gottes in Ricœurs Theorie kann nicht nur der eines alles umgreifenden und ermöglichenden Absoluten sein. Das ist die Konsequenz aus unserem Ausgangspunkt bei Selbstoffenbarung als „personale[r] Kommunikation“<sup>47</sup>. Denn zum einen erfordert dies, daß tatsächlich kommuniziert werden kann: daß es Rede und Antwort, Dialog, gibt. Zum anderen aber müssen sich hüben wie drüben *Personen* befinden. Dies ist nicht so trivial, wie es den Anschein hat, denn damit eben ist die Möglichkeit, Gott mit dem „zugleich wirklichen und mächtigen Seinsgrund“<sup>48</sup> zu identifizieren, von vornherein ausgeschlossen.

Eine zweite Möglichkeit scheint Ricœur selbst anzudeuten, wenn er „die Notwendigkeit“ sieht, „auf *rein philosophischer Ebene* eine gewisse Äquivalenz des Status des Anderen [Autre] beizubehalten – insbesondere, wenn die Andersheit des Gewissens als irreduzibel auf die Andersheit des Anderen [autrui] gelten soll“<sup>49</sup>. Hieße das aber nicht, daß sich umgekehrt die Äquivalenz der Andersheit auf der theologischen Ebene überwinden ließe? Ist Gott „die Andersheit an sich“, die in der Theologie Einheit stiftet, wo die Philosophie Zerstreung<sup>50</sup> belassen muß? Eine solche Konzeption mag im Blick auf die Modalitäten von Andersheit des Anderen und Andersheit des Gewissens zunächst möglich erscheinen. Die Deutung der Modalität der Andersheit des Leibes als Teil einer solchen mit Gott zu identifizierenden

<sup>45</sup> Ricœur, Metapher 274.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Waldenfels, ohne Belegstelle zit. bei Schreurs 908.

<sup>48</sup> Vgl. Ricœur, Selbst 366–382.

<sup>49</sup> Ebd. 426. Hervorhebung von mir, V. H.

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

umgreifenden Andersheit dürfte jedoch bereits ein erhebliches Problem darstellen. Und spätestens hier, bei der „eigenen Andersheit“ des Selbst, wenn nicht bereits prinzipiell bei der Verklammerung der drei Modalitäten zu einer abstrakten „Andersheit an sich“, dürfte wiederum fraglich werden, wo sich in eine solche Denkfigur die Komponente der „personalen Kommunikation“ einfügen ließe. Die Andersheit meines eigenen Leibes schließt eine solche Komponente gerade aus. Zu diesen Schwierigkeiten gesellt sich schließlich eine dritte: Würde auf diese Weise nicht die „interne Pluralisierung“ der Andersheit desavouiert, die wir gerade als große Innovation Ricœurs bezeichnet haben? Immerhin beruht unser Interesse an Ricœurs Theorie gerade darauf, daß er das offenbarungstheologisch problematische Schema „Selbst – Anderer – Zwischen“ aufbricht zugunsten eben einer pluralisierten Andersheit, die hoffen läßt, man könne eine Beschreibung der „Andersheit Gottes“ erstellen, in der die Differenzen zur Andersheit des anderen Menschen adäquat berücksichtigt sind. Nun Gott als „Andersheit an sich“ anzunehmen hieße, genau diese Möglichkeit wieder zu verspielen, indem das Modell in die Dreipoligkeit zurückfällt. Ob also nun Ricœur selbst, wie das Zitat nahelegen könnte, an eine solche einheitsstiftende Funktion des Gottesbegriffs gedacht hat oder nicht – aus systematischen Gründen führt auch dieser Weg hier nicht weiter.

Eine dritte Möglichkeit, auf den ersten Blick so schlicht wie einleuchtend, muß aufgrund der eingangs skizzierten Problemlage ebenso ausgeschlossen werden: Gott als der, der sich den Menschen in der Selbstoffenbarung zuwendet und mit ihnen in Beziehung treten möchte, sei ein „Anderer“ im Sinn der zweiten Modalität der Andersheit. Aufgrund des eben Gesagten verbietet sich diese Möglichkeit von selbst. Denn damit wäre zwar die dialogische Ebene gerettet, und die pluralisierte Andersheit bliebe bestehen, aber wir wären damit tatsächlich in die Analogiefalle gelaufen, der wir gerade zu entkommen versuchten. Denn das bedeutete: Gott träte zu uns mehr oder weniger eben doch genau so in Beziehung, wie dies der andere Mensch tut. Die Beschreibung orientierte sich am Schema „dialogisch, bis auf“: Gott begegnet uns wie der andere Mensch, bis auf ... Für die zentrale Kategorie des „Zwischen“ hieße das: Dieses wäre in der Gefahr, von einem analogen wieder zu einem univoken Begriff zu werden.

Es bietet sich jedoch noch eine vierte Möglichkeit der „Verortung Gottes“ an, subtiler als die ersten drei: Die dritte Modalität, die des Gewissens, beschreibt Ricœur als „das Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit“<sup>51</sup> und macht hier, wie wir bereits sahen, eine „vertikale Asymmetrie“ aus. Eine ebensolche hatten wir im dialogischen Offenbarungsbegriff enthalten gefunden, und eben diese Asymmetrie war es, die uns Schwierigkeiten machte. Eine Modalität der Andersheit, die diese Asymmetrie einschließt, könnte also das Analogieproblem entschärfen. Zugleich ist Ricœur der Auf-

<sup>51</sup> Ebd. 425. Im Original hervorgehoben.

fassung, „daß der Andere der Weg ist, den die Aufforderung unbedingt zu durchlaufen hat“<sup>52</sup>. Im Anruf dieses Anderen findet sich damit auch das gesuchte dialogische Element. Könnte Gott nicht in diesem Sinn ein „Anderer“ sein, der sich „hinter der Kategorie des Gewissens verbirgt“<sup>53</sup>? Gegen diesen Weg spricht aber, was wir bereits zur Abgrenzung der verschiedenen Diskurse gesagt hatten: Ricœur bewegt sich zwar auf mehreren Ebenen; aber gerade dadurch, daß er sich hütet, sie zu vermischen, werden ihre Perspektiven füreinander fruchtbar. Beim Wechsel der Diskursebenen – in unserem Fall: von der Philosophie in die Fundamentaltheologie – ist somit Wachsamkeit angebracht. Und im Rahmen der dritten Modalität der Andersheit bewegen wir uns eindeutig auf der Ebene der Ethik. Das ist nicht die, auf der sich unser fundamentaltheologisches Problem angemessen behandeln ließe. Konkret gesprochen: Gott als Quelle der Aufforderung, als der, der „den Weg über die Ethik nimmt“, wäre auch einer, der hinter dem ethischen Anruf unsichtbar bleibt. Diese Unsichtbarkeit ist alles andere als marginal, denn mit ihr wahrt Ricœur die Autonomie auch des ethischen Diskurses gegenüber der Theologie. Zudem erweist sich bei näherem Hinsehen das Element der Reziprozität als ungenügend. Es entsteht nämlich nicht wirklich ein Dialog: Die angemessene Antwort auf den Ruf meines Gewissens ist nicht die, mit ihm als einem personalen Gegenüber in ein Gespräch einzutreten; sondern, ihm in meinem Handeln Folge zu leisten: Die spezifische Struktur dieser Asymmetrie schließt Reziprozität aus. Damit ist auch diese Modalität offensichtlich für die Verortung der Möglichkeit von Offenbarung ungenügend.

Dieser Gedankengang bestätigt den Verdacht, daß eine allzu bruchlose Übertragung philosophischer Ansätze in die Theologie die Gefahr einer Mißachtung der Spezifika der verschiedenen Diskursebenen nach sich zöge. Eben dies will Ricœur vermeiden, wenn er vom „unreduzierbaren Unterschied zwischen den beiden Diskursmodi“<sup>54</sup> spricht. Damit liegt die Vermutung nahe, daß im Sinne der (relativen) Autonomie der Diskursebenen eine theologische Übertragung grundsätzlicher zu beginnen hätte. Au-

<sup>52</sup> Ebd. 426.

<sup>53</sup> Eine solche Vermutung enthält Anklänge an Gedanken von Levinas. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß wir uns in einem anderen Zusammenhang bewegen als bei Levinas: Das Gewissen ist bei diesem keine eigene „Modalität“; sondern die Asymmetrie, die Ricœur der Kategorie des Gewissens zuschreibt, findet sich bei Levinas im Antlitz des Anderen, das mich in die Verantwortung ruft, der ich mich nicht entziehen kann. Freilich besteht eine Ähnlichkeit insofern, als gerade diese Asymmetrie die Vermutung nährt, dahinter könne sich Gott verbergen – und eine weitere Ähnlichkeit in den Schwierigkeiten, die sich für ein Verständnis von Offenbarung ergeben.

<sup>54</sup> *Ricœur*, Metapher 274. Von einer etwas anderen Fragestellung herkommend gelangt Anderson zu einem ähnlichen Ergebnis: „We must concede that the unresolved tension in Ricœur’s thinking between agnosticism and attestation resists any simple solution by us and that this tension mirrors the more general one between Ricœur’s philosophy and theology“ (*P. S. Anderson*, *Agnosticism and Attestation: An Aporia concerning the Other in Ricœur’s Oneself as Another*, in: *JR* 74 [1994] 65–76, 69f.). Anderson findet jedoch in „Das Selbst als ein Anderer“ die Autonomie der Diskurse nicht streng genug durchgeführt. Vgl. ebd. 76.

tonomie des philosophischen Diskurses bedeutet an dieser Stelle, daß es keinen „freigelassenen Platz“ gibt, der theologisch nur noch „mit Gott besetzt“ werden müßte. Wir verlassen deshalb Ricœurs System in dem Sinn, daß wir nicht innerhalb seiner nach der Verortbarkeit von Offenbarung fragen, sondern versuchen, mit Hilfe der Strukturen, die sein Denken bietet, die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes zu beschreiben. In gewisser Weise, so könnte man formulieren, entstünde dadurch eine „vierte Modalität der Andersheit“: eine Modalität der Andersheit, mit der die „Andersheit Gottes *sui generis*“ beschreibbar wäre. Der Begriff der „vierten Modalität“ ist jedoch nur mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen: Zum einen ist der Begriff nicht mehr als eine schlechte Krücke, weil er ein falsches – nämlich additives – Verständnis der Modalitäten der Andersheit suggeriert. Zum anderen können wir uns der Problematik in diesem Rahmen nur über eine sehr formale und skizzenhafte „phänomenologische Beschreibung“ nähern. Dabei wird die Modalität nicht mehr als am Horizont sichtbar werden. Der Begriff „phänomenologische Beschreibung“ lehnt sich im Blick auf die hier unvermeidliche Ungenauigkeit an eine Bemerkung Michael Moxters an: Es

„muß zunächst einmal beschrieben werden, als was sich etwas zeigt oder gezeigt hat, ohne daß *genau* gesagt werden könnte, worin ein Phänomen besteht, ob und wie es sich in das Ganze aller Erscheinungen integriert. Im Beschreiben müssen wir umschreiben. Auch dafür bedürfen wir der Begriffe, aber wir kompensieren dann mit ihrer Vielzahl, was gegenüber der Einheit des Begriffs noch fehlt. Die Abbeviatur des Begriffs schafft Genauigkeiten, gegenüber denen die Umwegigkeit der Beschreibung als Umständlichkeit erscheint.“<sup>55</sup>

Mittels dieser „phänomenologischen Beschreibung“ lassen sich immerhin einige Elemente nennen, die für die zu erstellende Kategorie konstitutiv wären.

An dieser Stelle kommen die bereits erwähnten „Kontaminationen“ ins Spiel. Ricœur selbst hat diese Möglichkeit nur angedeutet, und zwar in dem bereits erwähnten lapidaren Satz, mit dem er die Behandlung der Andersheit des Gewissens abschließt: „Andererseits teile ich mit E. Levinas die Überzeugung, daß der Andere der Weg ist, den die Aufforderung [des Gewissens, V. H.] unbedingt zu durchlaufen hat.“<sup>56</sup> Offensichtlich gibt es hier einen Berührungspunkt zwischen der zweiten und der dritten Modalität der

<sup>55</sup> M. Moxter, Die schönen Ungenauigkeiten. Hans Blumenbergs phänomenologische Variationen, in: Neue Rundschau 109 (1998) 83–92, 83. Hervorhebung im Original. Daß diese Ungenauigkeit der phänomenologischen Beschreibung an dieser Stelle wiederum mit der Rolle der Andersheit zu tun haben könnte, läßt eine andere Aussage Moxters vermuten: „Darum enthält die Annäherung ans Ungenaue keine Option fürs Beliebige. Sie operiert mit der Differenz von Identität und Andersheit: Die Einzigartigkeit der Fremderfahrung steckt in der Ungenauigkeit, im Unerwartbaren, eben im Anderssein des Anderen. ... Insofern geht es nicht um die Ablösung von Genauigkeit durch Ungenauigkeit, von Bestimmtheit durch Unbestimmtheit, sondern um die Unterscheidungskunst, die beide an ihrem Ort zur Geltung bringt“ (ebd. 86). Für den Hinweis auf Moxter danke ich Herrn Dr. Michael Hochschild.

<sup>56</sup> Ricœur, Selbst 426.

Andersheit. Die Annahme solcher Kontaminationen könnte uns auch auf die Fährte einer „vierten Modalität“ führen:

1. Wie bereits deutlich wurde, müßte einerseits ein Berührungspunkt mit der dritten Modalität der Andersheit bestehen. Denn nur hier ist die „vertikale Asymmetrie“ konstitutiv, die der je größeren Unähnlichkeit Gottes Rechnung trägt und sicherstellt, daß die Initiative, der „Anruf“, tatsächlich nur von der Seite des Anderen ausgehen kann, während das Selbst ein „antwortendes“ ist<sup>57</sup>. In Abwandlung der Ricœurschen Formulierung vom „Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit“ könnte man vom „Angerufenheit als Struktur der Selbstheit“ sprechen: Die Beziehung beginnt nicht beim Selbst, und ihr Beginn steht nicht in seiner Macht. Der Ruf geht vom Anderen aus und fordert meine Antwort. Aber im Unterschied zum Ruf des Gewissens ist er nicht auf einen Imperativ zu beschränken, den man nur dadurch beantwortete, daß man ihm Folge leistete.

2. Damit signalisiert dieses Wortspiel auch, daß die zu entwerfende Kategorie andererseits ein Element des Dialogischen enthalten muß, das sich in wünschenswerter Deutlichkeit bisher nur in der zweiten Modalität der Andersheit findet. Denn das bereits explizierte Offenbarungsverständnis macht es unmöglich, daß der Anruf ein einliniger sein könnte, der keine Antwort fordert – oder nur eine, die sich auf einer anderen Diskursebene, z. B. der ethischen, abspielt. Asymmetrie und Reziprozität müssen also ausbalanciert werden, und zwar in diesem Fall innerhalb derselben Kategorie, während die Akzente in Ricœurs Ansatz, stark vereinfachend gesagt, auf die verschiedenen Modalitäten des Gewissens (Asymmetrie) und des Anderen als Fremden (Reziprozität) verteilt sind.

3. Die Suche nach einer phänomenologischen Beschreibung der Andersheit Gottes kann sich jedoch nicht darin erschöpfen, Elemente vorhandener Kategorien zusammenzutragen und nur sozusagen ein neues Mischverhältnis zu erstellen. Statt dessen müßte auf der Grundlage der Innovationen Ricœurs tatsächlich eine neue Modalität der „Andersheit Gottes *sui generis*“ erstellt werden<sup>58</sup>. Die entscheidende Rolle dürfte dabei das Konzept der

<sup>57</sup> Vgl. B. Liebsch, Die Frage nach dem Selbst – vom Anderen her (Rez. „Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer“), in: DZPh 45 (1997) 466–472, 468f.

<sup>58</sup> Das Desiderat einer solchen „vierten Modalität“ scheint sich sogar bei selbst Ricœur schon anzudeuten: In seinem Aufsatz „Le sujet convoqué“ (A l'école des récits de vocation prophétique, in: RICP 28 [1988] 83–99) – der sich nicht derselben strengen Trennung von Theologie und Philosophie verpflichtet weiß wie „Das Selbst als ein Anderer“! – spricht er zwar nicht nur von einer „structure dialogale qui confronte aux paroles et aux actes de Dieu la réponse que leur donnent les hommes“ (ebd. 84), sondern, was unser Anliegen genau zu treffen scheint, im Blick auf Berufungserzählungen von Propheten von einer „structure éminemment dissymétrique du rapport dialogal entre le je du prophète et le je divin qui l'envoie“ (ebd. 86f. Hervorhebungen im Original). Dies steht jedoch in ungelöster Spannung zu den Aussagen desselben Artikels über die Bedeutung des Gewissens, die in der Aussage gipfeln: „Le chrétien est celui qui discerne la conformité à l'image du Christ dans l'appel de la conscience“ (ebd. 98). Insgesamt scheinen die vier Figuren, die er nachzeichnet: die Berufung der Propheten, Christusähnlichkeit, der augusti-

„überkreuzten Dialektik“ spielen, das es ermöglicht, daß Andersheit in den Bereich der Konstitution der Selbstheit hineinreicht, ohne entweder das Selbst einer Heteronomie zu unterwerfen oder die Differenz von Selbstheit und Andersheit in eine höhere Einheit aufzuheben und damit zu entschärfen. Im Bild gesagt<sup>59</sup>: Es gibt bei Ricœur keine Klammer, die die Differenz von Einheit und Differenz noch einmal zusammenbindet, sondern nur Brücken, über die man gehen kann, die beide Ufer auch dauerhaft miteinander verbinden, die aber den Unterschied von hüben und drüben nicht annullieren: Auch wenn zwei Ufer durch eine Brücke verbunden sind, kann man doch auch weiterhin immer nur entweder auf der einen oder auf der anderen Seite stehen<sup>60</sup>. Mit diesem Bild ist die Seite der bleibenden Differenz beschrieben. Zugleich sahen wir jedoch, daß in Ricœurs Konzept Andersheit durch die Phänomenologie der Passivität schon auf der Konstitutionsebene mit Selbstheit verflochten ist (eine Verflechtung, die das Brückenbild nicht leistet).

Nun bezieht sich die Innovationsleistung von Ricœurs „Das Selbst als ein Anderer“ für unsere offenbarungstheologische Fragestellung allerdings genau genommen gar nicht zuerst auf die Pluralisierung der Andersheit; was Ricœurs Theorie für unsere Fragestellung interessant macht, ist vielmehr die Pluralisierung des Zwischen, die seine Pluralisierung der Andersheit nach sich zieht. Denn aus der Beschreibung einer genuin fundamentaltheologischen „vierten Modalität der Andersheit“ würde ein spezifisches „offenbarungstheologisches Zwischen“ resultieren. Zusammenfassend kann man deshalb vier – zum Teil ineinandergreifende – Spannungsbögen ausmachen, die mit einem solchen „Zwischen“ auszubalancieren wären (wobei es sich freilich nur um einige eher formale Hinweise handeln kann):

1. Das einer vierten Modalität der Andersheit entsprechende Zwischen ist ein genuin theologisches, da seine „phänomenologische Beschreibung“ die Perspektive möglicher Offenbarung benutzt. Ein solcher Entwurf eines „offenbarungstheologischen Zwischen“ wahrt die relative Autonomie der Diskurse von Theologie und Philosophie, gleichzeitig öffnet er sich aber auch einer Fruchtbarkeit des philosophischen für den theologischen Diskurs, indem er Ricœurs philosophische Denkmuster theologisch weiter entfaltet.

---

nische „innere Lehrer“ und das Zeugnis des Gewissens zwar als außerordentlich wichtig für unsere Fragestellung, aber Ricœur faßt sie nicht systematisch zusammen. Ebenso nimmt er in dem Artikel die Beschreibungen nicht mit Hilfe seiner Modalitäten der Andersheit vor, so daß die oben angeführte Spannung nicht eingeordnet werden kann und so tatsächlich höchstens als „Mischverhältnis“ zweier Modalitäten zu verstehen wäre. Der Vorteil, den demgegenüber die Annahme einer „vierten Modalität“ mit sich bringt, wird sich exemplarisch am Fall des Gebetes erweisen.

<sup>59</sup> Diese Bilder sind selbstverständlich nur im Blick auf das *tertium comparationis* hin gültig und dürfen nicht statt in ihrer Anschauungsfunktion als sachliche Erklärungsmuster verstanden werden.

<sup>60</sup> Oder freilich auf der Brücke. Damit käme der Zeitfaktor ins Spiel, der zweifelsohne in solchen Überlegungen einen wichtigen Platz einnehmen müßte, hier jedoch ausgeklammert bleiben muß.

2. Wie wir bereits sahen, erzeugt die Figur der pluralisierten Andersheit ein „anders als Selbstheit“, das nicht schlicht eine „andere Selbstheit“ ist, und verhindert eine Umgreifung der Differenz von Selbstheit und Andersheit in eine übergeordnete Einheit. Damit ist gesichert, daß bei einer Beschreibung des Offenbarungsgeschehens über eine „vierte Modalität“ Gott als Anderer nicht mit dem Selbst innerhalb eines umgreifenden Systems gedacht wird. Andererseits übernimmt die „überkreuzte Dialektik“ eine entparadoxierende „Brückenfunktion“, indem sie eine ursprüngliche (nicht nur nachträgliche) Bewegung sowohl vom Anderen zum Selbst als auch umgekehrt zuläßt<sup>61</sup>.

3. Aufgrund der stehenbleibenden und nicht marginalisierten Differenz der vierten Modalität der Andersheit und des „Zwischen“, das sie nach sich zieht, zu den anderen drei Modalitäten, in eins mit den „Kontaminationen“ zwischen den Modalitäten, kann Analogie als Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit beschrieben werden. Das hieße hier: Analogie des Zwischen, bei dem zwar erkenntnistheoretisch vom menschlichen auf das offenbarungstheologische Zwischen geschlossen werden muß, das aber im Zusammenhang einer „vierten Modalität“ die Disproportionalität von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit wahr.

Hier drängt sich jedoch ein gewichtiger Einwand auf: Ist der Versuch, der zu Beginn der Überlegungen ausgemachten Analogiefälle zu entgehen, tatsächlich gelungen? Droht diese Falle nicht doch wieder in dem Moment, wo die Andersheit Gottes schlicht als eine vierte neben die drei von Ricœur aufgewiesenen gestellt wird? Diese Gefahr tut sich tatsächlich auf; man kann ihr jedoch mittels zweier Klarstellungen begegnen. Zunächst suggeriert der Arbeitsbegriff der „vierten Modalität“ unvermeidlicherweise ein additives Verständnis der Modalitäten der Andersheit, das angesichts der Kontaminationen nicht haltbar ist: die vierte Modalität markiert keinen gegenüber den anderen drei Modalitäten völlig abgegrenzten Bereich. Zum zweiten ist als Zielperspektive das „offenbarungstheologische Zwischen“ statt der „spezifischen Andersheit Gottes“ zu betonen. Das heißt: Freilich kann innerhalb dieser „offenbarungstheologischen Trias“ die Position des Anderen niemand anders einnehmen als Gott. Aber es wird nicht versucht, mit dieser Trias tatsächlich Gott vollständig zu „verorten“, sondern ein begrenztes Beschreibungsmodell für Gottes Selbstoffenbarung gesucht. Die Analogizität des Sprechens könnte in diesem Fall so formuliert werden: Weder das Verhältnis Gottes zur Welt noch gar er selbst können in dieser Trias vollständig eingefangen werden, die zudem immer inadäquater als adäquat von Gott spricht. Das darf nicht aus dem Blick geraten.

<sup>61</sup> „*Soi-même comme un autre*“ suggeriert von vornherein, daß die Selbstheit des *soi-même* die Andersheit in derart intimer Weise impliziert, daß die eine sich nicht ohne die andere denken läßt“: Ricœur, *Selbst* 12. Hervorhebungen im Original.

4. Dieser Entwurf einer vierten Modalität und insbesondere des „vierten Zwischen“ bedeutet schließlich, daß einerseits die Dialogstruktur der Offenbarung gewahrt wird und andererseits Gott dem Selbst nicht einfach gegenübersteht, schon deshalb, weil die Andersheit tief in die Konstitution der Selbstheit hineinreicht<sup>62</sup>.

Diese Überlegungen müssen hier fragmentarisch bleiben. Eine kleine „Konkretion“ möchte ich dennoch wagen, die anzudeuten versucht, daß die formalisierte Terminologie einer „offenbarungstheologischen Trias“ keine folgenlose Begriffsspielerei ist. Verwiesen sei auf die Eigenart des Dialogs mit Gott, den wir „Gebet“ nennen und gerne mit dem menschlichen Dialog vergleichen. Möglichkeit und Grenzen einer solchen Beschreibung werden mit Hilfe der hier angedeuteten „offenbarungstheologischen Trias“ sichtbar. Ich beschränke mich darauf, zwei Grenzen zu benennen: das Element der Asymmetrie verweist darauf, daß der Dialog – meist entgegen dem unmittelbaren Erleben – überhaupt nur zustande kommt, wenn und weil Gott ihn mit seinem Anruf begonnen hat: „Der Beter hat ja zunächst den Eindruck, daß sein Ich, seine Initiative im Vordergrund der Gebetsbemühungen zu stehen scheint, wenn er sich, in welcher Form auch immer, nach dem Du Gottes ausspannt. Aber in Wirklichkeit ist es gerade umgekehrt. Gottes Initiative geht ... der menschlichen Initiative voraus.“<sup>63</sup> Zum anderen könnte die Rede von der „überkreuzten Dialektik“, die ursprüngliche Berührung wie bleibende Differenz von Selbstheit und Andersheit formuliert, darauf hinweisen, daß Gott uns überhaupt nicht nur als der „Anderer“ gegenübersteht, so daß sich „sein“ und „mein“ Bereich gegenseitig begrenzen. Das nimmt auch den berechtigten Hinweis von Emmanuel Levinas auf, daß sich Gott auch nicht als ein Anderer vereinnahmen läßt, weil er der „ganz Andere“ ist, der auch in seiner Selbstoffenbarung noch Geheimnis bleibt<sup>64</sup>. Diese extreme Spannweite von Nähe und Ferne Gottes gehört zu den Eigentümlichkeiten des Gebetes gegenüber menschlichem Gespräch. Wiederum in der Ansprache dieses geheimnisvoll fernen wie nahen Gottes eindrücklich ins Wort gebracht hat sie Augustinus: *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> „Oneself inasmuch as another (*soi-même comme un autre*) is constituted by and constitutive of the dialectic between ipseity and alterity“: Anderson 68. Hervorhebung im Original.

<sup>63</sup> W. Seidel, „Gott, du mein Gott, dich suche ich“ (Ps 63,2). Bemerkungen zur Grundlage und Praxis des Betens, in: P. Reifenberg (Hrsg.), Gott – das bleibende Geheimnis (FS W. Seidel), Würzburg 1996, 53–67, 57f.

<sup>64</sup> Vgl. hierzu z. B. K. Lehmann, Gott – das bleibende Geheimnis, in: Reifenberg 103–130.

<sup>65</sup> Augustinus, Confessionum libri tredecim, Corpus Christianorum SL XXVII, III 6, 57f. Der Vergleich mit Otts zu Beginn zitierter Anlehnung an dieses Augustinuswort zeigt m. E., daß sich auf dem hier entfaltenen Hintergrund das Problem des „dialogisch, bis auf“ tatsächlich umgehen läßt und sich so auch ein zusätzliches Korrektiv-Schema, heiße es nun „Mysterium“ oder anders, erübrigt.

#### 4. Ein Blick auf das methodische Grundmuster: philosophisch-theologische Einbahnstraße?

Wir sind am Ende der Überlegungen angelangt, die die Bedeutung der Dialogkategorie für die Theologie der Offenbarung betreffen. Wie eingangs schon angekündigt, soll sich nun ein letzter Blick auf die Form richten, in der Theologie und Philosophie hier miteinander ins Gespräch kamen.

Sofern Theologie und Philosophie sich derzeit nicht schlicht gegenseitig ignorieren, scheint sich das Verhältnis zueinander von der Theologie aus auf zwei Grundformen zu beschränken: Entweder Theologie greift ausschließlich auf „theologiefreundliche“ Philosophie zurück – was bedeutet, daß sie größtenteils philosophiegeschichtlich arbeitet, die zeitgenössische Philosophie jedoch entweder nicht zur Kenntnis nimmt oder sich ihrer apologetisch zu erwehren sucht. Oder Theologie fordert von sich selbst eine Auseinandersetzung mit der Zeit, die nicht nur abwehrend ist, und setzt diese Forderung um, indem sie zeitgenössische philosophische Konzepte in die Theologie überträgt<sup>66</sup>. Damit gerät das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie jedoch zur „Einbahnstraße“, die zwar in der Philosophie kreative Impulse für die Theologie vermutet, dieser jedoch ihrerseits die Fähigkeit zu Lösungen abspricht, die wiederum von der Philosophie rezipiert werden könnten.

Auf den ersten Blick scheinen die hier vorgelegten Überlegungen sich an letzterem Modell des Verhältnisses Theologie – Philosophie zu orientieren. Bei näherem Hinsehen erweist sich jedoch, daß hier von einer philosophisch-theologischen „Einbahnstraße“ nicht die Rede sein kann: An die philosophische Darstellung von „Das Selbst als ein Anderer“ schloß sich zunächst der Aufweis an, daß eine schlichte Übertragung des Modells in die Theologie zumindest unter unserer Fragerücksicht nicht möglich ist. Die folgende theologische Verwertung hatte sodann mit der Skizze einer möglichen „vierten Modalität der Andersheit“ und der Fokussierung des pluralisierten Zwischen statt nur der pluralisierten Andersheit eine neue Perspektive eröffnet. Und eben diese Perspektive könnte, so die abschließende Behauptung, nicht nur innertheologisch relevant sein, sondern durchaus auch Rückwirkungen auf eine philosophische Rezeption von „Das Selbst als ein Anderer“ haben:

Bernhard Waldenfels wendet gegen Ricœur's Gesamtkonzept ein, die Fremdheit behalte „nur das vorletzte Wort“<sup>67</sup>. Denn „den Umschlagpunkt vom Eigenen zum Allgemeinen bildet die Wechselseitigkeit“<sup>68</sup>: Einer

<sup>66</sup> Als ein Beispiel unter vielen sei genannt: *M. Knapp*, Die Theorie des kommunikativen Handelns als Denkmodell für den trinitarischen Gottesbegriff?, in: *J. Schreiner/K. Wittstadt* (Hrsg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche* (FS P.-W. Scheele), Würzburg 1988, 323–337.

<sup>67</sup> *Waldenfels*, *Gedankengänge* 293.

<sup>68</sup> *Ebd.*

schätzt den anderen wie sich selbst und erfährt sich als einen Anderen unter anderen. „Dies besagt, daß die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem im Zuge von Verständigung und Vergemeinschaftung mehr und mehr durchlässig werden.“<sup>69</sup> „So kommt es, daß die Fremdheit – ähnlich wie im klassischen, griechischen und auch im modernen Denken – als relative Fremdheit zur Zweiten und nicht zur Ersten Philosophie gehört. Denn ein radikal Fremdes ist nur denkbar als ein Anderswo, als ein *Außerordentliches*.“<sup>70</sup> Eben diese Schwierigkeit scheint mir durch die Einführung einer „vierten Modalität“ überwindbar. Denn die „spezifische Andersheit Gottes“ kann gerade nicht als eine verstanden werden, die sich bruchlos in das philosophische System hinein vermitteln läßt. Statt dessen haben wir hier tatsächlich einen uneinholbar Anderen vor uns.

Gleichzeitig könnte die Andersheit Gottes, bei der, wie wir sahen, extreme Ferne und extreme Nähe korrelieren, vielleicht die einzige Möglichkeit sein, wie sich ein weiteres Problem entschärfen läßt, das gerade mit der Forderung nach einer „radikalen Fremdheit“ einhergeht und das Waldenfels so formuliert: „Eine Xenologie, die sich als gewöhnliche Wissenschaft vom Fremden etablieren würde, stünde vor dem Paradox, daß sie, je weiter sie in der Bestimmung, im Verständnis und in der Erklärung ihres Gegenstandes fortschritte, diesen um so mehr aufzehren würde. Das verstandene und erklärte Fremde wäre keines mehr.“<sup>71</sup> Denn dies gilt nur, solange ich nicht die Möglichkeit habe, von einem Anderen zu sprechen, dessen absolute Andersheit sich gerade darin zeigt, daß er zugleich auch der ganz Nahe ist, den man deshalb nicht mehr – durch Verständnis und Erklärung – „näher heranholen kann“, so daß seine Andersheit sich nach und nach auflöste.

„*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*“: Diese Korrelation von Fremdheit und Nähe – im Sinne einer „überkreuzten Dialektik“ –, die gerade die Uneinholbarkeit der Andersheit Gottes bedeutet, könnte deshalb eine Perspektive sein, die, theologisch entwickelt, auch philosophisch von Interesse ist, weil sie in der Lage ist, Andersheit als eine Kategorie zu beschreiben, die mit Selbstheit in Beziehung steht (und nicht so fremd ist, daß sie gar nicht wahrgenommen werden kann), sich als uneinholbare jedoch jeglicher Aneignung entzieht. Die Perspektive der spezifischen Andersheit Gottes und des offenbarungstheologischen „Zwischen“ wäre damit eine, mit der die Theologie sich nicht nur rezeptiv, sondern auch kreativ an der philosophisch-theologischen Problematik „zwischen Selbst und Anderem“ beteiligt.

<sup>69</sup> Ebd. 295 f.

<sup>70</sup> Ebd. 300. Hervorhebung im Original.

<sup>71</sup> Ebd. 292.