

Die Gabe der Anerkennung

Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes
von Paul Ricœur

VON VERONIKA HOFFMANN

Soteriologische Metaphorik

Soteriologische Theoriebildung ist in hohem Maße durch den Einsatz von Metaphern gekennzeichnet: Die Überlistung des Teufels durch den „Köder“ der Menschheit Jesu, der „fröhliche Wechsel und Streit“ zwischen Christus und dem Sünder und die *satisfactio* des Vaters durch die stellvertretende Sühneleistung des Sohnes stellen nur einige wirkungsgeschichtlich besonders herausragende Beispiele für diese Tatsache dar. Bei einer genaueren Untersuchung dieser Metaphern würde sich zudem zeigen, daß sie nicht der nachträglichen Veranschaulichung eines unabhängig von ihnen entwickelten theoretisch-begrifflichen Konzeptes dienen, sondern jeweils das nervöse Zentrum der entsprechenden Erlösungs- und Rechtfertigungslehre bilden: Sie stellen *Leitmetaphern* dar, anhand derer die zentralen Fragestellungen und Lösungsmöglichkeiten entwickelt und plausibilisiert werden. Umgekehrt gilt freilich auch: Was sich in den von ihnen gesteckten Rahmen nicht einfügen läßt, bleibt fast notgedrungen außerhalb des Blickfeldes.

Daß sich die Geschichte der Erlösungslehre als eine Abfolge von Entwürfen anhand verschiedener solcher Leitmetaphern schreiben ließe,¹ läßt es fraglich erscheinen, ob – zumal angesichts des inzwischen erreichten Problemniveaus – eine systematische Soteriologie im Ausgang von nur *einer* Metapher *alle* relevanten Dimensionen und Facetten von Erlösung und Rechtfertigung in sich aufnehmen könnte. Statt dessen spricht einiges dafür, unter Verzicht auf eine solche geschlossene Darstellung anhand der Verwendung und Gegenüberstellung *mehrerer* Metaphern – die ihrerseits nicht noch einmal in ein übergreifendes System integriert werden können – nach „Gravitationszentren“² der Soteriologie zu suchen. So wird auch im Folgenden nicht der Anspruch erhoben, die Soteriologie insgesamt zu reformu-

¹ Vgl. die Skizze bei J. Werbick, *Soteriologie*, Düsseldorf 1990, 131–274. Ohne daß er dies ausdrücklich intendiert, kann man auch Raymund Schwagers Studie zur Erlösungslehre über weite Strecken so lesen; vgl. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.

² J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg i.Br. [u. a.] 2000, 492. Der hier zugrunde gelegte ‚starke‘ Metaphernbegriff versteht sich im Sinn von Paul Ricœur's Metapherntheorie: vgl. v.a. P. Ricœur, *Die lebendige Metapher*. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Aus dem Französischen von R. Rochlitz, München 1986; und, im Blick auf die Besonderheit religiöser Metaphorik, ders., *Biblische Hermeneutik*, in: W. Harnisch (Hg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982, 248–339.

lieren. Vielmehr soll ein seinerseits um eine Zentralmetapher gruppiertes theoretischer Zusammenhang aus dem Werk des kürzlich verstorbenen Philosophen Paul Ricœur (1913–2005) daraufhin analysiert werden, inwiefern er in der Lage sein könnte, die Metaphorik gegenwärtiger Soteriologie zu ergänzen und zu bereichern.³

Die Wahl des Autors mag dabei zunächst überraschen, findet sich doch in Ricœurs Werk wohl nur ein einziger, früher Text, der sich tatsächlich ausführlich und systematisch mit Fragen von Soteriologie und Rechtfertigung auseinandersetzt⁴ – und dies unter einer derart restringierten Perspektive, daß, wie sich zeigen wird, eine schlichte Übertragung des dort skizzierten in die Theologie zu fragwürdigen Verkürzungen führen würde. Bei genauerer Betrachtung steht hinter diesen frühen Überlegungen jedoch ein Fragenkomplex, der so sehr an Grundintuitionen von Ricœurs Denken rührt, daß er ihn im Laufe seines Schaffens auch in anderen Zusammenhängen immer wieder aufgegriffen, weiterentwickelt und dabei zum Teil erheblich modifiziert hat.⁵ Es läßt sich so ein ‚Seitenthema‘ in Ricœurs vielschichtigem Werk ausmachen, das – bisher wenig beachtet – einen Bogen von den sechziger Jahren bis zu seinen letzten Veröffentlichungen am Anfang des neuen Jahrtausends spannt und das, so die These des Aufsatzes, sich durchaus mit Gewinn auf soteriologische Fragestellungen applizieren läßt. Begrifflich nachverfolgen läßt sich dieses Seitenthema in seiner Kontinuität wie in seinen Modulationen entlang der Formel von der „Logik der Überfülle“ und ihrem Verhältnis zur „Logik der Äquivalenz“ sowie den sich darum herum

³ Das Verhältnis von philosophischen und „theologischen“ – besser: von der Bibel und von seinem protestantischen Glauben inspirierten – Überlegungen in Ricœurs Werk muß schon deswegen als einigermaßen komplex bezeichnet werden, weil es nicht nur je nach Anlaß und Genre des entsprechenden Textes, sondern auch je nach der Schaffensphase, in der dieser entstanden ist, variiert. Für die hier anzustellenden Überlegungen dürfte jedoch die pauschale Verhältnisbestimmung genügen, die Ricœur in „Die Freiheit im Licht der Hoffnung“ vornimmt: „Zwischen der Enthaltung [der Philosophie von der Theologie; V. H.] und der Kapitulation [der Philosophie vor der Theologie; V. H.] gibt es noch eine dritte Möglichkeit, die ich als Weg der *philosophischen Annäherung* bezeichne. Ich verwende den Begriff der Annäherung in seinem starken Sinn des Sich-Annäherns. Darin sehe ich die beharrliche Arbeit des Philosophen, der seine Rede in die Nähe der kerygmatischen und theologischen Rede bringen will. Dabei geht die Arbeit des Denkens zwar vom Hören, vom Gehörten aus, aber sie bewegt sich dennoch in der Autonomie des sich selbst verantwortlichen Denkens.“: P. Ricœur, *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, in: *Ders., Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 199–226; 200 [Hervorhebung im Original]. Auch wenn sich Ricœur also mit soteriologisch relevanten Themen und biblischen Texten befaßt, so tut er dies nicht als Theologe, sondern als philosophischer Hermeneutiker, der mit seinem Instrumentarium religiöse Symbole und Texte interpretiert. Zu einer differenzierten Sichtung des Verhältnisses von Philosophie und „Theologie“ bei Ricœur vgl. S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1999.

⁴ P. Ricœur, *Interpretation des Strafmythos*, in: *Ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 239–265.

⁵ Es wird im hier gesteckten Rahmen nicht möglich sein, den Zusammenhang des skizzierten ‚Seitenthemas‘ mit den Grundintuitionen von Ricœurs Philosophie explizit zu entwickeln. Zu diesen selbst vgl. z. B. *Th. M. van Leeuwen, The Surplus of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur*, Amsterdam 1981.

gruppierenden Fragestellungen, beispielsweise zu Einseitigkeit und Wechselseitigkeit von Geben und Nehmen, Liebe und Gerechtigkeit sowie Strafe und Vergebung.

Der Aufsatz wird im Folgenden zunächst einige Überlegungen Ricœurs zur symbolischen Artikulation des Bösen skizzieren, die die Hintergrundfolie für alles Weitere bilden, bevor er sich der Darstellung des genannten Seitenthemas zuwendet, dessen Entfaltung sich grob in drei Phasen gliedern läßt: Es begegnet uns zunächst in den bereits erwähnten Überlegungen zur Sühnesoteriologie aus den sechziger Jahren, die in das Umfeld von Ricœurs Reflexion auf die Symbole des Bösen gehören, läßt sich dann andeutungsweise in Überlegungen zur biblischen Hermeneutik, vor allem aber in Fragestellungen zum Zusammenhang von Liebe und Gerechtigkeit aus den achtziger und neunziger Jahren finden, und erfährt schließlich noch einmal eine entscheidende Neuorientierung in Ricœurs Arbeit am Begriff der Anerkennung in seinen letzten Lebensjahren.

Auch wenn mit dieser Durchsicht durchaus auch ein kleiner Beitrag zur Rezeption von Ricœurs Philosophie geleistet werden soll, wird sich die Darstellung doch von vornherein auf die soteriologische Fragestellung fokussieren und bereits unterwegs mögliche Schwierigkeiten und Verbindungslinien notieren, bevor abschließend in systematischer Perspektive die mögliche Relevanz von Ricœurs Überlegungen für die soteriologische Metaphorik erhoben wird.

Die Symbolik unserer Erlösungsbedürftigkeit

Die Frage nach dem Bösen und seiner Überwindung spielt keine geringe Rolle in Ricœurs früher Willensphilosophie. Er fragt jedoch in *Symbolik des Bösen* nicht reflexionsphilosophisch, was das Böse sei, sondern er wählt „den Umweg über eine Semantik und eine Exegese der Symbole und Mythen, in denen sich die jahrtausendealte Erfahrung des Bekenntnisses des Bösen niedergeschlagen hat“⁶. Dieser Umweg hat seinen Grund darin, daß er Ricœurs Auffassung zufolge der einzig mögliche Weg ist: Wir können zwar den Menschen reflexionsphilosophisch als einen solchen beschreiben, der fehlbar ist, der die Möglichkeit zum Bösen hat – Ricœur hat eine solche Beschreibung in *Die Fehlbarkeit des Menschen*, dem ersten Band seiner *Phänomenologie der Schuld*, selbst vorgenommen.⁷ Aber faktisch treffen wir den Menschen immer als einen bereits gefallenen an, und die Lücke dazwischen: der Fall selbst, läßt sich reflexionsphilosophisch nicht einholen. Deshalb ändert Ricœur im Übergang zum zweiten Band der *Phänome-*

⁶ P. Ricœur, Herméneutique de l'idée de Révélation, in: *Ders. [u. a.]* (Hgg.), *La Révélation*, Bruxelles 1977, 15–54 ; 44. [Übersetzung von mir, V. H.] Zu Ricœurs Symbolbegriff, auf den hier nicht näher eingegangen werden soll, vgl. P. Ricœur, *Symbolik des Bösen*. Übersetzt von M. Otto, Freiburg i. Br. 1971, 9–32.

⁷ P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, Freiburg i. Br. 2002.

nologie der Schuld die Methode und arbeitet in *Symbolik des Bösen* hermeneutisch.⁸

In diesem Zusammenhang widmet er sich unter anderem der Erzählung vom Sündenfall.⁹ Diese benennt, im Unterschied z. B. zu dualistischen Mythen, die ein böses Ursprungsprinzip annehmen, eindeutig den Menschen als Urheber des Bösen. Denn das Böse ist kein der Schöpfung inhärentes Prinzip – die Schöpfung ist gut; es ist nicht die dunkle Seite Gottes – Gott ist ein guter Gott; und es ist keine göttliche Gegenmacht – Gott ist der eine und einzige Gott, der allein und aus dem Nichts erschafft. Damit scheint die Folgerung unausweichlich, daß alles Böse ausschließlich vom und aus dem Menschen stammt, aber in dieser Schärfe zieht Gen 3 diese Folgerung nicht. Statt dessen scheint das Böse in der mythischen Gestalt der Schlange doch in irgendeiner Weise der ersten bösen Tat des Menschen bereits vorauszugehen und nicht erst dem bösen Tun des Menschen zu entspringen. Und dieser eigenartigen Machtgestalt des Bösen wird die Verführung des Menschen zur ersten bösen Tat zugeschrieben: Ist es doch, in der Sprache des Mythos gesprochen, die Schlange, die Eva die Idee einflüstert, Gott meine es vielleicht doch nicht so gut mit ihr.

Dieser Mythos stellt im strengen Sinn keine Erklärung dar, vielmehr faßt er die Erfahrungen des Menschen mit dem Bösen in ein Drama. So verweigert er jede rationalisierende Auskunft über die Beschaffenheit und die Herkunft dessen, was innerhalb des mythischen Dramas auftritt, und bleibt bei der Doppelaussage stehen: Der Mensch ist der Urheber des Bösen, aber zugleich geht dieses ihm bereits voraus und verführt ihn. Die beiden Pole dieser Doppelaussage markieren so, was man den Tat- und den Machtcharakter des Bösen nennen könnte.

Der für moderne Vorstellungen merkwürdige Aspekt des „Bösen als Macht“ zieht eine nicht ganz unwichtige Folge nach sich. Denn eine strikt ethische Weltansicht, wie sie entstünde, wenn das Böse einzig und allein der menschlichen Freiheit zugerechnet würde, liefe auf eine Theodizee hinaus, die Gott entschuldigt, indem sie die Menschen beschuldigt.¹⁰ In Gen 3 wird eine solche Theodizee genau durch die mythische Gestalt der Schlange abgeschlossen.¹¹

⁸ „Der Philosoph muß sich Ricœur zufolge eingestehen, daß die reflexiv nicht lösbare Frage nach dem Bösen innerhalb einer Hermeneutik derjenigen Symbole, die die menschliche Erfahrung mit dem Bösen ausdrücken, besser beantwortet werden kann“: *Ortb*, 131. Vgl. auch ebd. 122f.

⁹ Ricœur betrachtet die Erzählung von Gen 3 als einen „Mythos“, ähnlich den dualistischen und tragischen Mythen, die er in „Symbolik des Bösen“ auch untersucht. Zu Ricœurs Mythosbegriff mag hier sein kurzer Hinweis genügen: „Ich halte den Mythos für eine Art von Symbol, ein in Erzählform entwickeltes Symbol, in einer Zeit und in einem Raum artikuliert, die nicht einschaltbar sind in Zeit und Raum der nach kritischer Methode begriffenen Geschichte und Geographie“: *Ricœur*, *Symbolik*, 26.

¹⁰ Vgl. *P. Ricœur*, Die „Ersünde“ – eine Bedeutungsstudie, in: *Ders.*: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 140–161; 153.

¹¹ „Den Einsprengseln des Tragischen hingegen ist es zu verdanken, daß ‚die biblische Theolo-

Diese frühen Überlegungen in *Symbolik des Bösen*, die den Menschen nicht nur als einen Täter, sondern auch als ein Opfer des Bösen denken, verhindern außerdem eine weitere gefährliche, weil allzu einfache Konzeption des Zusammenhangs von Bösem, Schuld und Leid. Da Ricœur allerdings, wie er selbst später selbstkritisch vermerkt, in dieser Phase seines Schaffens die Frage nach dem ungerechten Leiden kaum im Blick hatte,¹² findet sich dieser Aspekt explizit erst in einem viel späteren, sachlich jedoch an *Symbolik des Bösen* anschließenden Text. Dort macht er drei mögliche Beziehungen zwischen Schuld und Leid aus, zwei echte und eine vermeintliche.¹³ Die beiden echten lauten: 1. Wenn ich Böses tue, lasse ich andere leiden. Ich leide meinerseits unter dem, was andere mir schuldhaft zugefügt haben. 2. Zur Erfahrung der Schuld gehört jedoch auch die soeben skizzierte, von dunklen Mächten überwältigt worden – als Täter des Bösen zugleich auch sein Opfer zu sein. Diese Situation des Menschen beschreibt Ricœur mehrfach mit der alten Formel des „unfreien Willens“, und es wird sich zeigen, daß dieser Aspekt eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der Frage nach der Überwindung des Bösen spielt.

Nun fügen wir jemandem auch dann Leid zu, wenn wir ihn für etwas Böses bestrafen, das er getan hat – und dabei liegt die Schuld gerade nicht auf der Seite desjenigen, der das aktuelle Leid verursacht, sondern dieser ist gerade der Gerechte, und der Leidende ist der Schuldige, der auf diese Weise für begangenes Unrecht büßt. Im Umkehrschluß legt sich die fatale Frage nahe: Könnte sich nicht alles Leid als Strafe für bewußtes oder unbewußtes, individuelles oder kollektives böses Handeln verstehen lassen? Hier entsteht die vermeintliche Verbindung zwischen Schuld und Leid, eine ebenso naheliegende wie brandgefährliche ‚Kriminalisierung der Opfer‘, die in engstem Zusammenhang mit der bereits genannten allzu einfachen Lösung der Theodizeefrage steht und die sichtbar macht, wo eine Soteriologie sich vor unterkomplexen Lösungen in acht nehmen muß, will sie sich nicht fatale Folgen einhandeln.

Erste Phase: Sühne als Pendant zur Strafe

Dieser kurze Blick auf *Symbolik des Bösen* war um so wichtiger, als Ricœur selbst in seinem einige Jahre später verfaßten Aufsatz *Interpretation des Strafmythos*, wo er sich ausführlich mit soteriologischen Überlegungen

gie vor den Platteiten des ethischen Monotheismus‘ (366), vor der ‚rationalen Rechtfertigung der Schuldlosigkeit Gottes‘ (371) bewahrt werden kann. Durch den Einschluß des Tragischen zeigt der Mythos vom Sündenfall darüber hinaus, daß er eine ‚überethische Dimension‘ besitzt, die als Grenze jeder Willensphilosophie auch die Grenze der ethischen Weltanschauung ist“: *Orth*, 131, darin zitiert: *Ricœur*, *Symbolik*. Zu weiterführenden Überlegungen vgl. *Ricœur*, *Erbsünde*.

¹² *P. Ricœur*, *Der Philosoph und sein Glaube*. Interview mit Yvanka B. Raynova, in: *DZPh* 52 (2004) 85–112; 91 f.

¹³ Vgl. *P. Ricœur*, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, in: *Ders.*, *Lectures*, Band 3: *Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 211–233.

befasst, die Wirklichkeit der Sünde auf den Aspekt der menschlichen Tat zu verkürzen scheint. Denn die Sühne, die hier sein vorrangiges Thema bildet, wird von ihm exklusiv von der *Strafe* her gedacht, zu der sie das religiöse Pendant darstellt.

Die Argumentation des Aufsatzes schreitet dabei gewissermaßen von Aporie zu Aporie voran, und die erste dieser Aporien bildet die Vorstellung von der Rationalität der Strafe: „Denn tatsächlich ist nichts rationaler oder zumindest erhebt nichts nachdrücklicher den Anspruch auf Rationalität als die Strafvorstellung ... Paradoxerweise ist nun diese angebliche, vorausgesetzte Rationalität, die wir als die Logik der Strafe bezeichnen wollen, eine unauffindbare.“¹⁴ Denn: „Unter Strafe verstehen wir“, so entnimmt Ricœur Littrés *Dictionnaire de la langue française*, „was man jemanden für etwas verbüßen läßt, das als verwerflich oder schuldhaft beurteilt wird“¹⁵. Strafe impliziert also ein Leiden, das üblicherweise physisch ist und das in einem Zusammenhang stehen soll mit einem vorangehenden sittlichen Vergehen, für das man bestraft wird. Ricœur zufolge entsteht hier jedoch eine doppelte Schwierigkeit: Worin besteht tatsächlich die Gemeinsamkeit zwischen Straftat und Strafe? „Und wie kann ein physisches Übel ein sittliches Böses aufwiegen, kompensieren, tilgen?“¹⁶ Die Vorstellung, ein Übel könnte mithilfe eines anderen, „äquivalenten“, getilgt werden, ist, so folgert Ricœur, offensichtlich keine ausschließlich rationale, sondern hier mischen sich Rationalität und Mythos.

Der Mythos, der hinter dieser Konzeption steht, wird deutlicher greifbar, wenn man vom Bereich des Rechts in denjenigen der Religion wechselt. Dort ist die Strafe Teil eines Verfahrens, das den Bruch einer heiligen Ordnung heilen soll; „und die Qualität, kraft deren die Strafe eine Befleckung und ihre Auswirkungen in der Ordnung des Heiligen beseitigen kann, nennt man Sühne“¹⁷. Der Mythos der Sühne scheint damit genau diejenige Tilgungsvorstellung der Schuld durch die Strafe in sich zu tragen, die rational nicht konzipierbar war: „So nimmt die Sühne im Universum des Heiligen die Stellung des *rationale* ein, das eine erste Analyse auf der Ebene des Verstandes vergeblich gesucht hatte.“¹⁸ Hier zeigt sich, wie eng das Sakrale mit dem Juridischen verbunden ist – und diese Verbindung besteht auch dann noch fort, wenn das Juridische den Anspruch erhebt, das *Rationale par excellence* zu sein: Die scheinbar rationale Proportionalität von Vergehen und Strafe ist mytho-logisch, denn ihre Logik hängt an der Vorstellung davon, was mit der Strafe bewirkt werden soll. Sicherlich hat die Strafe auch andere Funktionen, wie die des Schutzes der Gesellschaft und der Ab-

¹⁴ Ricœur, Strafmythos, 239.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd. 240. Damit sind andere Funktionen der Strafe wie z. B. die der Abschreckung natürlich nicht in Frage gestellt. Vgl. ebd. 244.

¹⁷ Ebd. 241.

¹⁸ Ebd. [Hervorhebung im Original].

schreckung. Aber erstens käme ein Strafgesetz, das ausschließlich diese Funktionen erfüllte, ohne die sorgfältig austarierte *Proportionalität* von Vergehen und Strafe aus. Zweitens läßt sich der Gedanke der Strafe als Tilgung eines Unrechts Ricœur zufolge gar nicht vollständig eliminieren:

[W]enn man es gar nicht mehr versucht, die Rechtsverletzung im Subjekt der Verletzung selbst zu tilgen, fällt der Gedanke der Strafe in sich zusammen ... Die Aporie des Strafrechts besteht also in folgendem: Rationalisiert man die Strafe gemäß den Ansprüchen des Verstandes, indem man den Mythos der Sühne eliminiert, so nimmt man ihr gleichzeitig ihr Prinzip. Oder, um diese Aporie in den Termini eines Paradoxes auszudrücken: Was in der Strafe das Rationalste ausmacht – daß sie ein Vergehen aufwiegt –, ist zugleich das Irrationalste, nämlich die Vorstellung, daß sie es auslöscht.¹⁹

Es gibt jedoch eine Methode, die Strafflogik erfolgreich zu entmythologisieren: Ricœur weist nach – was hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden soll –, daß unter bestimmten Bedingungen das Konzept der Strafe tatsächlich rational und vollständig frei von mythologischen Resten ist, nämlich im Zusammenhang mit Hegels Konzeption des abstrakten Rechts.²⁰ Dort darf Strafe aber weder moralisch noch religiös verstanden werden. Im Bereich des Religiösen würde sie folglich nicht nur entmythologisiert, sondern sie verschwände gänzlich. Muß man daraus umgekehrt folgern, daß alle Vorstellungen des religiösen Äquivalents zur Strafe, der Sühne, *nur* mythologisch sind und keinerlei *rationale* haben? „Anders ausgedrückt, erschöpft sich die Entmythologisierung der Strafe in der Dekonstruktion des Mythos? Ich bin nicht dieser Ansicht. Die Idee einer nicht-juridischen, über-juridischen Strafe entzieht sich nicht völlig der Reflexion. Aber dann gilt es, der Entmythologisierung einen neuen Sinn zu geben, der Dekonstruktion eine Neuinterpretation anzugliedern.“²¹ In dieser Neuinterpretation wird der Mythos, der der Sühnevorstellung zugrunde liegt, Ricœur zufolge in der Form eines „zertrümmerten“²² Mythos bestehen bleiben.

Hier erhebt sich freilich ein Einwand: Eine Entmythologisierung, die das Konzept der Sühne nur noch als solcherart „zertrümmerten Mythos“ bestehen läßt, scheint zumindest im Blick auf das Christentum bereits zu weit zu gehen. Bildet nicht das Konzept der Sühne einen unaufgebbaren Bestandteil christlicher Erlösungsvorstellung? Zwar könnte man darauf antworten, daß die Logik der Äquivalenz von Vergehen und Strafe in der paulinischen Vorstellung der Rechtfertigung gerade gesprengt werde – beruht diese doch gerade *nicht* auf „Sühneleistungen“ von unserer Seite. Aber scheinbar läuft letzten Endes doch alles auf ihre neuerliche Bestätigung hinaus. Denn Paulus verwendet in Röm 5 für unsere Rechtfertigung die Metapher des Freispruchs und verbleibt damit innerhalb der juridisch-sakralen Mythologik,

¹⁹ Ebd. 244.

²⁰ Zur Argumentation im einzelnen vgl. ebd. 246–255.

²¹ Ebd. 254f.

²² Ebd. 255.

die in Äquivalenzen denkt: der Entsprechung von Tat und Strafe, Schuld und Sühne – als könne man „die Gnade, die Vergebung und das Erbarmen nur in einer Beziehung zum Strafgesetz denken, das sich dabei ebensowohl anerkannt wie aufgehoben findet: Verweist ein Freispruch nicht immer noch auf die Strafgerechtigkeit?“²³ Daß von hier aus Konzeptionen der Erlösung dazu tendierten, auch ihrerseits dieses Schema zu verwenden und Erlösung dergestalt zu denken, daß die gerechte, d.h. äquivalente Strafe für die menschlichen Sünden nicht dem Schuldigen, sondern einem Stellvertreter, Jesus Christus, aufgebürdet wird – die Äquivalenz aber exakt erhalten bleibt –, ist leicht nachvollziehbar.

Ricœur zufolge führt eine solche Lesart jedoch nicht weit genug. Denn entgegen dem ersten Augenschein stellen die biblischen Texte, insbesondere die Paulinischen Texte zur Rechtfertigung, der Sühnelogik gerade eine andere Logik gegenüber: eine „Logik der ‚Überfülle‘“²⁴, die die der Äquivalenzlogik einer „Ökonomie der Strafe“²⁵ überwindet. Diese Überwindung der Sühnelogik durch die Logik der Überfülle gliedert sich näherhin in drei Schritte:

In einem ersten, gewissermaßen vorbereitenden Schritt lassen sich die biblischen Metaphern, welche die personalen Beziehungen nach dem Modell der Rechtsbeziehungen vorstellen, relativieren, indem man ihnen andere Metaphern zur Seite stellt, die andere Seiten des Geschehens in den Vordergrund rücken; Ricœur nennt exemplarisch die Metaphern der „Ehebeziehung“ und des „Gotteszorns“. Beide „dejuridisieren“ die personalen Beziehungen über den Gedanken des Bundes. Gegen eine Juridisierung, die auch der Bundesgedanke selbst immer wieder erfuhr, bewahren solche Metaphern seinen Sinnüberschuß, „die Dimension der Gabe, die kein Gesetzbuch in den Griff bekommen und institutionalisieren kann ... Wenn man der Sünde ihren juristischen Aspekt nimmt, erkennt man, daß sie ursprünglich nicht eine Rechtsverletzung, eine Gesetzesübertretung bedeutet, sondern eine Trennung und eine Entwurzelung.“²⁶ In diesen nicht-juristischen Vorstellungen folgen Sünde und Strafe nicht aufeinander, sondern sie sind ein und dasselbe: Sünde ist Trennung von Gott, und diese Trennung *ist* zugleich die Strafe. Das „Figurativ“ der Strafe“²⁷ ist folglich bereits eine Rationalisierung zweiter Ordnung gegenüber ursprünglicheren Symbolen.

Das bedeutet jedoch auch, daß diese Ergänzung und Relativierung durch andere Metaphern die Sühnelogik entschärft, sie aber nicht überwindet, jedenfalls nicht auf *begrifflicher* Ebene. Das geschieht im zweiten, entscheidenden Schritt. Hier stellt Ricœur der Äquivalenzlogik der Sühne, derzufolge das Vergehen durch eine entsprechend proportionierte, gleichwertige

²³ Ebd. 245.

²⁴ Ebd. 263.

²⁵ Ebd. 255.

²⁶ Ebd. 257.

²⁷ Ebd. 259.

Strafe aufgehoben werden muß, die „Logik der Überfülle“ ausdrücklich entgegen.

Er greift dafür einmal mehr auf den Römerbrief zurück. Dort scheint ja die juristische Begrifflichkeit alles andere zu dominieren. Sie begegnet z.B. in Röm 2, wo es heißt: Gott „wird jedem vergelten, wie es seine Taten verdienen: denen, die beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, gibt er ewiges Leben, denen aber, die selbstsüchtig nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit gehorchen, widerfährt Zorn und Grimm“ (Röm 2, 6–8). Es scheint, als könne eine Bestätigung der Äquivalenzlogik kaum deutlicher ausfallen. Ricœur wagt jedoch eine andere These: „Nach Paulus' Auffassung muß man zuerst bis zum Äußersten der Verurteilung vordringen, um danach den äußersten Punkt des Erbarmens erreichen zu können.“²⁸ Die Logik des Gesetzes, der Äquivalenz, wird auf die Spitze getrieben – und daran zerbricht sie. Man muß jedoch zurückfragen: „Aber bleibt man dann nicht der Gefangene der Wörter, der Bilder und, wenn man so sagen darf, der Inszenierung?“²⁹ Daß diese Frage nicht unberechtigt ist, zeigt zum einen schon die Geschichte der Sühnevorstellung in der Soteriologie. Aber ist nicht zudem auch die Vorstellung eines Gerichts recht merkwürdig, das sich selbst *ad absurdum* führt, indem es den zu Recht zum Tode verurteilten Angeklagten freispricht, weil ein anderer die Strafe übernommen hat? Ricœur zufolge läßt dies nur eine Interpretation zu: Diese Absurdität ist gewollt. Die Logik der Strafe dient als Kontrast zur Rechtfertigung – und *nur* dazu. „Man darf die Strafologik also nicht als eine autonome Logik behandeln: Sie erschöpft sich in der absurden Demonstration ihres Gegenteils; sie verfügt nicht über die geringste eigene Konsistenz.“³⁰ Die Logik der Sühne bildet nur den dunklen Hintergrund, vor dem wir die „Logik der Überfülle“ verstehen.

Diese „Logik der Überfülle“ selbst findet Ricœur am eindrucklichsten ablesbar in der paulinischen Formel des „um wieviel mehr“: „Aber nicht verhält sich's mit der Gabe wie mit der Sünde. Denn wenn durch die Sünde des Einen die Vielen gestorben sind, *um wieviel mehr* ist Gottes Gnade und Gabe den Vielen überreich zuteil geworden durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus ... Denn wenn wegen der Sünde des Einen der Tod geherrscht hat durch den Einen, *um wieviel mehr* werden die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, herrschen im Leben durch den Einen, Jesus Christus“ (Röm 5, 15.17 nach rev. Lutherübersetzung, Hervorhebungen V. H.).

Diese „Logik der Überfülle“ bricht die Äquivalenzlogik: Sünde und Gnade entsprechen einander gerade *nicht*. Diese Logik ist eine Logik der Disproportion, strenggenommen sogar der Einseitigkeit, ist unsere Recht-

²⁸ Ebd. 261.

²⁹ Ebd. 262.

³⁰ Ebd.

fertigung doch durch keinerlei Leistung unsererseits mitbewirkt. „Die Logik der Strafe war eine solche der Äquivalenz ... die Logik der Gnade aber zentriert sich um den Überschuß und das Übermaß.“³¹

Der solcherart „zertrümmerte Mythos“ der Sühnelogik wird freilich, wie sich bereits andeutete, durch die Logik der Überfülle zwar demaskiert und außer Kraft gesetzt, nicht jedoch einfach ausgetilgt und restlos zum Verschwinden gebracht. Die Logik der Sühne bleibt wie ein zerstörtes Fundament, als ein „Denkmal“³² stehen:

Das Denkmal [mémorial] bildet somit eine aufgehobene Vergangenheit, die man weder als eine Illusion einstufen darf, von der sich unser Verstand durch ein einfaches Entmythologisierungsverfahren unwiderruflich befreien könnte, noch als ein ewiges Wahrheitsgesetz, das in der Sühne des Gerechten seine höchste Bestätigung finden würde. Die Strafe ist mehr als ein Idol, das man entlarven muß, und weniger als ein Gesetz, das man zum Idol machen könnte. Ich betrachte sie als eine Ökonomie, die ‚Epoche macht‘ und die von der Verkündigung im Gedächtnis [mémoire] der Heilsbotschaft aufbewahrt wird. Hätte der Gotteszorn keinen Sinn mehr für uns, so könnten wir auch nicht mehr verstehen, was Vergebung und Gnade bedeuten; würde andererseits die Straflogik einen eigenen Sinn besitzen und sich selbst genügen, so wäre sie als ein Gesetz des Seins selbst für immer unüberwindbar; dann müßte sich die Sühne Christi innerhalb dieser Logik einordnen, sie würde deren größten Triumph bedeuten, wie es in den Theologien der ‚stellvertretenden Sühne‘ [satisfaction viciaire] deutlich zum Ausdruck kommt, welche jedoch reine Straftheologien bleiben, weil sie das Moment der Gabe und der Gnade völlig verkennen.³³

Es scheint also zwar auf den ersten Blick so, als stünden sich die beiden Logiken der Äquivalenz und der Überfülle unversöhnlich gegenüber, und religiös sei nur diejenige der Überfülle zu rezipieren. Aber das Zitat macht bereits deutlich, daß es keine ‚saubere‘ Ablösung der Äquivalenzlogik durch diejenige der Überfülle gibt – wenn auch in dieser Phase von Ricœurs Denken die Funktion der Äquivalenzlogik auf die eines dunklen Hintergrundes beschränkt bleibt, von dem sich die Überfülle der Gnade um so deutlicher abhebt.

Wollte man Ricœurs Überlegungen zur Sühne in diesem Stadium in die Theologie transponieren, wäre man mit zwei erheblichen Verkürzungen konfrontiert, derer Ricœur sich hier schuldig zu machen scheint: Zum einen scheint hier Sünde ausschließlich in der (juristisch und moralisch eindeutigen) Kategorie der *bösen Tat*, für die der Mensch verantwortlich ist, vorzukommen. Es fehlen nicht nur Ricœurs – spätere – Reflexionen auf das Thema des erlittenen Bösen, sondern auch gegenüber *Symbolik des Bösen* ist die Perspektive verengt, insofern der *Machtcharakter* der Sünde ausgeblendet bleibt.

³¹ Ebd. 264. Vgl. weiterführend *Orth*, 420. „Der Lohn der Sünde ist der Tod“ heißt auch: Das Gesetz, das zum Leben führen sollte, führt gerade in den Tod. Damit wird die gesamte Logik von Gesetz und Strafe „unter das Zeichen des Todes“ gestellt: vgl. *Ricœur*, Strafmythos, 261.

³² Ebd. 264; dort ist allerdings das französische „mémorial“ zu „Memoriale“ verdeutscht.

³³ Ebd. 264 f. [Übersetzung modifiziert]. Ricœur vermerkt freilich abschließend, daß die Philosophie an ihre Grenze stößt, wenn sie versucht, den Übergang von der einen zur anderen Ökonomie zu denken.

Der Grund für diese Ausblendungen ist in der zweiten Verkürzung zu finden: einer Fassung des Sühnebegriffs, die diesen ausschließlich als religiöses Pendant zu demjenigen der Strafe denkt. Auch hier wäre zu bezweifeln, daß eine solche Konzeption zumindest aus theologischer Perspektive wirklich ausreichend sein kann.³⁴ Die Relevanz für die Soteriologie ist also offensichtlich weniger in einer solchen direkten Übertragung zu suchen. Als theologisch bedeutsam wird sich vielmehr die Zuordnung der beiden „Logiken“ – der Äquivalenz und der Überfülle – zueinander erweisen, auf die Ricœur unter verändertem Vorzeichen weiter reflektiert und dabei signifikante Modifikationen vorgenommen hat.

Zweite Phase: Die Dialektik zwischen der Äquivalenzlogik und der hyper-ethischen „Ökonomie der Gabe“

Ricœur hat sich nach *Symbolik des Bösen* und den in den Umkreis gehörenden Aufsätzen anderen Themen zugewandt und ist m. W. nicht mehr ausführlicher auf seine Überlegungen zu Sühne und Rechtfertigung zurückgekommen. Die beiden „Logiken“, die er in diesem Zusammenhang erstmals einander gegenübergestellt hatte, finden sich jedoch der Sache wie dem Begriff nach jetzt in anderen thematischen Kontexten wieder, und dort lassen sich signifikante Perspektivverschiebungen beobachten.

Die „Logik der Überfülle“ hat in dieser Schaffensphase Ricœurs, die vor allem Fragen der Text- und insbesondere der Metapherninterpretation gewidmet ist, ihren Ort vorrangig in seinen biblisch-hermeneutischen Überlegungen. Hier beobachtet er sie insbesondere in der Predigt Jesu, so beispielsweise den Reich-Gottes-Gleichnissen, wo sie über eine „Intensivierung der metaphorischen Funktion“³⁵ der literarischen Form des Gleichnisses zur Sprache kommt³⁶. Denn die Handlung der Gleichnisse ist höchstens auf den ersten Blick so alltäglich wie der Rahmen, in dem sie spielt. In Wirklichkeit zeichnet sie sich durch eine Art „erzählerischer *Impertinenz*“³⁷ aus: Die Saat geht in Überfülle auf, die Entlohnung der Arbeiter läßt jedes Gerechtigkeitsprinzip vermissen ... Die Pointe des Gleichnisses ist jeweils „un glaublich, wenn nicht skandalös, nach dem Commonsense und der Alltagsweis-

³⁴ Vgl. hierzu z. B. die Hinweise zu Verständnis und Mißverständnis der „satisfactio“ bei *Werbick*, *Glauben*, 436–442; sowie zur Motivlage im AT: ebd. 477–482.

³⁵ *P. Ricœur*, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, in: *Ders./E. Jüngel* (Hgg.), *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einführung von *P. Gisel*, München 1974, 45–70; 66 [Hervorhebung im Original]. Zur Zuordnung der Extravaganz zum Status der Gleichnisse als religiöser Rede vgl. *P. Ricœur*, *Biblical Hermeneutics*, in: *Semeia* 4 (1975) 27–148; 32 (fehlt in der gekürzten deutschen Übersetzung „Biblische Hermeneutik“).

³⁶ Zu einer Darstellung der „Logik der Überfülle“ auch anhand anderer biblischer Sprachformen vgl. *P. Ricœur*, *The Logic of Jesus, the Logic of God*, in: *Ders.*, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*. Translated by *D. Pellauer*, edited by *M. I. Wallace*, Minneapolis 1995, 279–283.

³⁷ *Ricœur*, *Stellung*, 69 [Hervorhebung im Original].

heit“³⁸. Diese Impertinenz gibt dem Gleichnis eine bizarre Note und macht ein Verständnis im Rahmen unserer normalen Weltwahrnehmung unmöglich. Auf diese Weise wird das Gleichnis zum „Grenzausdruck“³⁹, der auf das „um wieviel mehr“ des Reiches Gottes verweist, ohne daß dieses dadurch sprachlich faßbar würde. Die Paulinische Rechtfertigungslehre geht ihrerseits nur insofern noch einmal über Jesu Verkündigung des Reiches Gottes hinaus, als sie Jesus selbst als diese Logik ‚in Person‘ versteht:

Wenn wir den Brief an die Römer im Licht der Bergpredigt lesen, wird er anfangen, zu uns zu sprechen, und wir werden beginnen zu entdecken, daß Paulus dasselbe sagt wie Jesus, jedoch auf einer anderen Sprachebene. Das einzig Neue, was Paulus überdies hinzufügt, wird demgegenüber um so wertvoller werden. Dieses Neue besteht darin, daß Jesus Christus selbst das ‚um wieviel mehr Gottes‘ ist. Für das Evangelium war Jesus zuerst derjenige, der predigte und die gute Nachricht verbreitete. Jetzt wird er als der verkündet, der durch die Torheit des Kreuzes die moralische Äquivalenz von Sünde und Tod bricht ... Auf diesem Weg gibt die Kirche durch den Mund des Paulus dem Gesetz der Überfülle einen Namen: den Namen Jesu Christi.⁴⁰

In diesem Kontext bleibt die Kontrastierung der beiden „Logiken“ so radikal wie in *Interpretation des Strafmythos*: „Auf der Seite der Logik der Äquivalenz: Sünde, Gesetz und Tod; auf der Seite der Logik der Überfülle: Rechtfertigung, Gnade und Leben.“⁴¹ Im Rahmen einer anderen Fragestellung kommt es jedoch zu einer gewissen Rehabilitierung der Logik der Äquivalenz. Dadurch wird aus der schroffen Entgegensetzung von Logik der Äquivalenz und Logik der Überfülle eine Dialektik⁴², und nach dem bereits Gesagten ist es nicht überraschend, daß diese Dialektik sich ausgerechnet im Zusammenhang von Überlegungen Ricœurs zur Gerechtigkeit findet. Sein Augenmerk ist dabei auf Probleme der *zwischenmenschlichen* Gerechtigkeit gerichtet. Dies darf jedoch nicht zu der Annahme verleiten, diese positivere Neubewertung der Äquivalenzlogik sei in ihrer Gültigkeit auf den Bereich philosophisch-ethischer Argumentation beschränkt, so, als verlief die Grenze zwischen Logik der Äquivalenz und Logik der Überfülle parallel zu derjenigen zwischen Philosophie und Theologie oder zwischen einer „rein philosophischen“ und einer „theologischen Ethik“. Daß dies nicht der Fall ist, läßt sich schon daran erkennen, daß Ricœur die Dialektik der beiden Logiken mehrfach anhand einer gegenseitigen Korrektur von Goldener Regel und der Aufforderung zur (Feindes-)Liebe verdeutlicht.⁴³

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd. 66 [im Original hervorgehoben].

⁴⁰ Ricœur, *Logik*, 282 [Übersetzung von mir, V. H., Hervorhebung im Original]; vgl. auch die scharfe Gegenüberstellungen der Logiken in diesem Text insgesamt.

⁴¹ Ebd. [Übersetzung von mir, V. H.].

⁴² „Unter Dialektik verstehe ich hier einerseits die Erkenntnis der ursprünglichen Disproportion zwischen beiden Begriffen und andererseits die Suche nach praktischen Vermittlungen zwischen beiden Extremen, – Vermittlungen, die, um es gleich zu sagen, immer fragil und vorläufig sind“: P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice*. Mit einer deutschen Parallelübersetzung von M. Raden, herausgegeben von O. Bayer, Tübingen 1990, 7.

⁴³ Hier wäre unter anderem auch die Frage zu stellen, welchen Status Ricœurs Rekurs auf die „Logik der Überfülle“ für die philosophische Ethik haben könnte. Für den vorliegenden Zusam-

Die Goldene Regel vertritt hierbei das Gerechtigkeitsprinzip, und die in ihr enthaltene Vorstellung von Wechselseitigkeit und Äquivalenz ist zwingende Grundlage für eine Ethik der Gerechtigkeit. Auf ein Gebot wie das der Feindesliebe, das für sich alleingegenüber gerade die Suspension des Ethischen bedeutet, ließe sich weder eine funktionierende Justiz noch eine gerechte Gesellschaft bauen.⁴⁴ Denn

welches Strafgesetz und überhaupt welche rechtliche Regelung (*règle de justice*) könnte aus einer Handlungsmaxime abgeleitet werden, welche die Nichtentsprechung zur allgemeinen Regel machen würde? Welche Verteilung von Aufgaben, Rollen, Vorteilen und Lasten könnte im Geiste der Verteilungsgerechtigkeit vorgenommen werden, wenn die *Maxime*, zu leihen, ohne zurückzufordern, allgemeine Moral wäre? Wenn die Übermoral nicht zur Unmoral, z. B. zur Feigheit, werden soll, dann muß sie dem Grundsatz der Moralität genügen, wie er in der Goldenen Regel verfaßt und in der Forderung nach Gerechtigkeit formalisiert ist.⁴⁵

Das Gebot der Feindesliebe ist hingegen Ausdruck einer „Ökonomie der Gabe“⁴⁶, die sich als eine Gestalt der „Logik der Überfülle“ verstehen läßt⁴⁷. Diese Ökonomie beginnt nicht mit dem Gebot, sondern sie wird für uns erfahrbar in „der Empfindung unserer schlechthinnigen Abhängigkeit von einer Macht, die uns vorangeht, uns umfängt und uns trägt“⁴⁸ – wobei Ricœur sofort hinzufügt, daß dieses Gefühl keinesfalls moralisch mißverstanden werden dürfe: „Diese Empfindung ist hyper-ethisch *par excellence*.“⁴⁹ Diesem Bewußtsein radikaler Abhängigkeit zugeordnet sind die biblischen Symbole der göttlichen Gaben von Schöpfung, Gesetz, Vergebung und eschatologischer Hoffnung: „Das ist die Ökonomie der Gabe in ihren wesentlichen Ausdrucksformen: Gabe der Schöpfung, Gabe der Tora, Gabe der Vergebung, Gabe der Hoffnung“,⁵⁰ so daß man die „Ökonomie der Gabe“ geradezu als eine ursprünglich ‚göttliche Ökonomie‘ bezeichnen könnte. Erst aus dem Empfang dieser Gabe folgt das Gebot zu lieben, das sogar die Feinde einschließt und das beschrieben werden kann als eine „ethische Annäherung an die Ökonomie der Gabe ...“, die sich mit der Wendung wiedergeben läßt: *Da dir ja gegeben wurde, gib deinerseits*. Gemäß dieser Formulierung und kraft des ‚*da ja*‘ zeigt sich die Gabe als Ursache der

menhang ist jedoch nur die umgekehrte Perspektive bedeutsam: daß aufgrund dieser Konzeption die Dialektik zwischen Äquivalenzlogik und Logik der Überfülle auch auf soteriologische Zusammenhänge Anwendung finden kann.

⁴⁴ Vgl. P. Ricœur, *Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule*, in: *Ders.*, *Figuring the Sacred*, 293–302; 301.

⁴⁵ Ricœur, *Liebe*, 57 [Übersetzung modifiziert].

⁴⁶ Soweit ich sehen kann, taucht der Begriff der „Ökonomie der Gabe“ zum ersten Mal in „The Logic of Jesus“ (Ersterscheinung 1979) auf. In „Interpretation des Strafmythos“ hatte Ricœur signifikanterweise zwar von einer „Dimension der Gabe“ (257), aber nie von einer „Ökonomie“ gesprochen.

⁴⁷ Vgl. Ricœur, *Considerations*, 300 [Übersetzung von mir, V. H.].

⁴⁸ Ebd. 297 [Übersetzung von mir, V. H.].

⁴⁹ Ebd. [Übersetzung von mir, V. H.].

⁵⁰ Ebd. 299 [Übersetzung von mir, V. H.]; vgl. auch Ricœur, *Liebe*, 45 sowie 47.

Verpflichtung.“⁵¹ Entscheidend ist hier also, daß der Zusammenhang von Gabe und Gebot weder als ein moralischer noch als eine weitere Form von Äquivalenzdenken betrachtet werden darf.⁵²

Diese Vorordnung der Gabe und die spezifische Verbindung zum Liebesgebot machen gerade ihre Korrekturfunktion für die Goldene Regel aus. Denn in der Äquivalenzlogik ist das Kalkül zwar nicht zwingend impliziert; eine Perversion in diese Richtung kann aber ohne die Perspektive des Liebesgebotes nicht ausgeschlossen werden: „Ohne das Korrektiv des Liebesgebotes würde die Goldene Regel in der Tat ständig im utilitaristischen Sinne gedeutet, dessen Kurzform ‚*do ut des*‘ hieße, ich gebe, *damit* du gibst. Das Gebot ‚Gib, *weil* dir ja gegeben wurde‘ korrigiert das *Damit* der utilitaristischen Maxime und bewahrt die Goldene Regel vor einer immer noch möglichen, perversen Interpretation.“⁵³

Äquivalenzlogik und Logik der Überfülle stehen sich hier also nicht mehr in unversöhnlichem Gegensatz gegenüber. Ebenso wenig verteilen sie sich aber einfach auf zwei verschiedene Anwendungsbereiche, so daß sie ohne Berührungspunkte nebeneinander existieren könnten, sondern sie gehen gerade in ihrer gegensätzlichen Ausrichtung eine Dialektik gegenseitiger Korrektur ein.

Zwei Beobachtungen sind hier anzufügen, die im Blick auf die dritte Phase der Überlegungen bedeutsam sind:

1. Ricœur konzipiert die Ökonomie der Gabe nicht mit der radikalen Einseitigkeit, wie sie die Logik der Überfülle im Zusammenhang der Rechtfertigung implizierte. Zwar finden sich noch Formulierungen, die die Einseitigkeit einer Gabe, die ihrerseits nichts erwartet, als ein Ideal erscheinen lassen, so z. B. wenn er von der „Spannung zwischen einseitiger Liebe und gegenseitiger Gerechtigkeit“⁵⁴ spricht. Aber letztlich verabschiedet Ricœur sich von dieser zunächst einleuchtend erscheinenden Vorstellung: „Die Betonung scheint auf der Abwesenheit von Gegenseitigkeit zu liegen. Die Asymmetrie zwischen dem, der gibt, und dem, der nimmt, scheint vollkommen. Als eine erste, näherungsweise Bestimmung ist dies nicht falsch ... Der kritische Punkt scheint mir in der Frage zu liegen, ob sich die Gabe jenseits *allen* Austauschs zuträgt oder ob sie diesem nur in der *kommerziellen Form* des Austauschs entgegengesetzt ist.“⁵⁵

⁵¹ Ricœur, *Liebe*, 49 [Hervorhebung im Original].

⁵² Vgl. z. B. auch Ricœurs Hinweis, daß die „Gabe der Tora“ nur im Kontext der Befreiungstat des Exodus richtig verstanden wird: Ricœur, *Considerations*, 298 f.

⁵³ Ricœur, *Liebe*, 59 [Hervorhebungen im Original]. Ricœur setzt sich hier insbesondere mit John Rawls auseinander. Im Unterschied zur Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption läßt das Liebesgebot keine Opferung einer Minderheit zugunsten des größeren Nutzens der Mehrheit zu; ebd. 63.

⁵⁴ Ricœur, *Considerations*, 301 [Übersetzung von mir, V. H.].

⁵⁵ P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*. Übersetzt von A. Breiting und H. R. Lesaar. Mit einem Vorwort von B. Liebsch, Göttingen 1998, 149 [Hervorhebungen von mir, V. H.].

Wenn Ricœur als Gegenteil der Gabe nicht mehr den Austausch an sich, sondern den kalkulierenden Austausch versteht, der vom Äquivalenzdenken geleitet wird, lehnt er sich an Überlegungen von Marcel Mauss an: Dieser hat in seinem berühmten *Essai sur le don* Formen des Austauschs von Gaben untersucht, die einerseits nicht dem Bereich der Ökonomie oder der Justiz angehören, andererseits aber auch keine einseitigen Geschenke darstellen.⁵⁶ Zwar wird etwas verschenkt – in dem Sinn, daß es nicht bezahlt wird –, aber diese Gabe fordert dennoch eine Rück-Gabe⁵⁷. Die totale Asymmetrie einer Gabe ohne Gegenleistung ist hier aufgehoben. Mauss hat diese Gestalt der Gabe vor allem anhand von Zeremonien des Gebens unter Eingeborenen in Neuseeland beschrieben, aber selbst bereits darauf hingewiesen, daß sie auch aus modernen Gesellschaften nicht verschwunden ist. Ricœur findet hier nach der Gerechtigkeit eine weitere Wiederannäherung an die Gegenseitigkeit der Äquivalenzlogik, jedoch nicht in einem Sinn, der die Logik der Überfülle bricht. „Welchen Namen soll man dieser nicht-kommerziellen Form der Gabe geben? *Der Austausch zwischen Nehmen und Geben, zwischen Geben und Nehmen.*“⁵⁸ Ungeklärt bleibt freilich – bei Mauss und in diesem Stadium seiner Überlegungen auch bei Ricœur –, woher diese Verpflichtung des Empfängers stammt, selbst wiederum zum Gebenden zu werden. Es entsteht also ein Rätsel in der Beziehung zwischen den drei Verpflichtungen: zu geben, zu empfangen und seinerseits zu geben.⁵⁹

Diese Abwendung von der Vorstellung einer radikalen Einseitigkeit des Gebens bedeutet jedoch nicht, daß für Ricœur in dieser Phase die Ökonomie der Gabe nicht fundamental am Geben, und zwar an einer Disproportion des Gebens, orientiert bliebe – schließlich ist die hinter ihr stehende Logik der Überfülle eine Logik des Gebens im Übermaß. „Es ist dieses *Mehr-Geben*, das mir das Wesentliche dieser extremen Forderungen zu sein scheint. Und hinter diesem *Mehr-Geben* zeigt sich dieselbe Logik Jesu, die auch in seinen Gleichnissen, Sprichwörtern und eschatologischen Aussprüchen gefunden werden kann. Diese Logik der Großzügigkeit widerspricht

⁵⁶ Vgl. *M. Mauss*, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Mit einem Vorwort von *E. E. Evans-Pritchard*. Übersetzt von *E. Moldenhauer*. Anhang: *H. Ritter*: Die ethnologische Wende. Über Marcel Mauss, Frankfurt am Main 21994.

⁵⁷ Der Begriff der „Rück-Gabe“ wird hier und im weiteren mit Bindestrich geschrieben, um zu verdeutlichen, daß diese erstens die Reaktion auf eine Gabe darstellt, nicht auf einen Vorgang des Leihens, zweitens, daß es sich nicht um die Rückgabe desselben Gegenstandes, der geschenkt wurde, handelt. Zur Bedeutung dieses Unterschiedes und entsprechenden Mißverständnissen in der Rezeption des ethnologischen Befundes vgl. *M. Hénaff*, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris 2002, 166–169.

⁵⁸ *Ricœur*, Rätsel, 152 [Hervorhebung im Original].

⁵⁹ Mauss selbst hat angenommen, daß diese „Kraft“ im geschenkten Gegenstand selbst liege. Freilich hat Lévi-Strauss wohl nicht zu Unrecht kritisiert, daß Mauss damit ohne ausreichende ethnologische Distanz die Erklärung übernimmt, die in den entsprechenden primitiven Kulturen selbst gegeben wurde. Ricœur wird später sowohl Mauss' als auch Lévi-Strauss' Lösung ablehnen zugunsten der Überlegungen von Marcel Hénaff.

der Logik der Äquivalenz, die unseren alltäglichen Austausch, unseren Handel und unser Strafrecht regelt, diametral.“⁶⁰

2. Auch unter den solcherart geänderten theoretischen Rahmenbedingungen findet Ricœur in unserer Konzeption der Strafe Reste einer Äquivalenzlogik, die letztlich immer noch auf dem Gedanken der Vergeltung aufruht, so sehr sie auch rationalisiert zu sein glaubt: „Sind wir nicht aufgerufen, selbst noch im gerechtesten Urteil das beunruhigende Antlitz des Zornes und der Vergeltung zu entdecken?“⁶¹

Dritte Phase: Logik der Anerkennung

In seiner letzten Monographie, *Wege der Anerkennung*, hat Ricœur sich dem Thema der beiden „Logiken“ noch einmal von einer neuen Seite aus genähert. Zwar arbeitet er hier nicht mit den Begriffen der „Logik der Überfülle“ und der „Logik der Äquivalenz“. Dies mag zum einen daran liegen, daß er die Konzeption der „Logik der Überfülle“ zuvor immer mit religiösen Konnotationen verwendet hat, Ricœur in *Wege der Anerkennung* aber religiöse Fragen vollständig ausklammert. Zum anderen liegt jedoch die Vermutung nahe, daß er auch deswegen auf die Begrifflichkeit nicht zurückgreift, weil sich hier viel deutlicher noch als in den Texten der zweiten Phase eine Gegenüberstellung dieser beiden „Logiken“ als zu simpel erweist. Die inhaltliche Kontinuität der Fragestellung trotz der Aufgabe der Begrifflichkeit ist jedoch deutlich zu erkennen und wird durch Ricœurs eigene Verweise auf entsprechende frühere Texte noch unterstützt.

Im Rahmen der dritten Studie von *Wege der Anerkennung* kehrt Ricœur zu dem Problem zurück, das in Marcel Mauss' Theorie der Gabe ungelöst bleibt, und reformuliert es als Paradoxie zwischen der Generosität des ersten Gebers und der Verpflichtung des Empfängers zurückzugeben:

Das Paradoxon lautet: Wie wird der Empfänger der Gabe dazu verpflichtet, die Gabe zu erwidern? Und wenn er sie erwidern muss, um großzügig zu sein, wie hat dann die erste Gabe großzügig sein können? Anders gesagt: Ein Geschenk durch seine Erwidern anzuerkennen, heißt das nicht, es als Geschenk zu zerstören? Ist die erste Geste des Gebens großzügig, so zerstört die zweite, die unter dem Zwang zur Gegengabe erfolgte, die Uneigennützigkeit der ersten. Der System-Theoretiker ordnet diesen unter der Hand wieder teuflisch gewordenen Kreis als *double bind* ein.⁶²

Zur Auflösung dieses scheinbaren *double bind* stützt sich Ricœur vor allem auf Marcel Hénaffs 2002 erschienene Studie *Le prix de la vérité*, wo

⁶⁰ Ricœur, *Logic*, 281 [Übersetzung von mir, V. H.; Hervorhebungen im Original]. Vgl. auch: „Der Exzess dieser Logik der überquellenden Fülle drückt sich im Verhältnis zur Logik des Ausgleichs zunächst in einem Mißverhältnis aus“: P. Ricœur, *Theonomie und/oder Autonomie*, in: C. Krieg (Hg.), *Die Theologie auf dem Weg in das 3. Jahrtausend*. Festschrift J. Moltmann, Gütersloh 1996, 324–345; 334.

⁶¹ Ricœur, *Logic*, 283 [Übersetzung von mir, V. H.]; vgl. auch seine Überlegungen in: P. Ricœur, *The Memory of Suffering*, in: *Ders.*, *Figuring the Sacred*, 289–292.

⁶² P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt am Main 2006, 286 [Hervorhebung im Original].

Hénaff seinerseits Mauss' Überlegungen aus *Essai sur le don* wieder aufgreift und weiterführt.⁶³ Daß trotz der Untersuchungen von Mauss (und vieler vor und nach ihm) das Rätsel der Gabe weiterhin großteils ungelöst ist, liegt Hénaff zufolge an drei weitverbreiteten Auffassungen über die Gabe, die in die Irre führen:

Erstens sind die landläufigen Vorstellungen vom Verhältnis zwischen der Gabe und dem *Marktaustausch* [échange marchand] zu kritisieren. Die Gabe in Mauss' und Hénaffs Sinn – das, was im Blick auf primitive Gesellschaften „zeremonielle Gabe“ heißt, – ist weder ein Vorläufer ökonomischer Vorgänge noch ein Ersatz, noch, und das ist besonders wichtig, bildet sie ein Gegenkonzept zu demjenigen der Ökonomie: „Das Gabeverhältnis, selbst wenn es sich als Widerpart zum ökonomischen Verhältnis versteht, hat nicht die Aufgabe, dieses anzufechten, noch weniger, es zu ersetzen; es spielt sich auf einer anderen Ebene ab; es verhindert den Nutzaustausch [échange utile] nicht, und es kann ihn sogar stärken.“⁶⁴ Wäre sie ein Alternativkonzept, so bedeutete dies, daß beide Formen des Austausches prinzipiell auf derselben Ebene lägen und dort in Konkurrenz zueinander stünden. Das ist jedoch nicht der Fall⁶⁵: Die Gabe gehört schlicht einem anderen sozialen Wirklichkeitsbereich an als der Marktaustausch.⁶⁶

⁶³ Über das Phänomen der Gabe hat sich eine ausufernde Debatte entwickelt, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Neben *M. Godelier*, *Das Rätsel der Gabe*. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999, stehen dabei insbesondere die Konzepte von Marion und Derrida im Mittelpunkt: Vgl. *J.-L. Marion*, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 21998; *J. Derrida*, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993; sowie die Darstellung der Überlegungen Derridas bei *B. Waldenfels*, *Das Un-ding der Gabe*, in: *H.-D. Gondek/B. Waldenfels* (Hgg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt am Main 1997, 385–409. Für den Hinweis auf Waldenfels danke ich Jürgen Werbick. Zur Kontroverse zwischen Derrida und Marion vgl. den von *J. D. Caputo* und *M. J. Scanlon* herausgegebenen Tagungsband: *God, the gift, and postmodernism*, Bloomington/In. 1999. Rezipiert werden die Überlegungen von Marion und Derrida u.a. von *K. Busch*, *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München 2004; *R. Horner*, *Rethinking God as Gift*. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology, New York 2001; und kritisch von *I. U. Dalfers*, *Umsonst. Vom Schenken, Geben und Bekommen*, in: *StTh* 59 (2005) 83–103; sowie *ders.*, *Becoming present. An inquiry into the Christian sense of the presence of God*, Leuven 2006. Keiner der Genannten greift jedoch die Konzeptionen von Ricœur oder Hénaff auf, und insbesondere die Darstellung bei Horner zeigt, daß sich unter Zugrundelegung von Derridas und Marions Überlegungen bereits grundsätzlich andere Fragestellungen als die hier bearbeiteten ergeben. Folgerichtig weist auch Hénaff seinerseits nur knapp auf die Fundamental differenzen hin: Zu seiner Kritik an Godelier vgl. *Prix*, 201–203; zu denjenigen an Derrida und Marion vgl. ebd. 188, Anmerkung. Eigenwillige Thesen aus der Gabe-Konzeption Ricœurs entwickelt *D. W. Hall*, *The Economy of the Gift: Paul Ricœur's Poetic Redescription of Reality*, in: *JLT* 20 (2006) 189–204, ignoriert dabei aber vollständig Ricœurs Rezeption von Hénaff wie seine jüngsten Überlegungen zur Gabe insgesamt.

⁶⁴ *M. Hénaff*, *Argumentaire: du don cérémoniel à la politique de la reconnaissance*, in: *Esprit*, Februar 2002, 159–165; 161 [Übersetzung von mir, V. H.].

⁶⁵ Deswegen lehnt Hénaff auch die Begrifflichkeit einer „Ökonomie der Gabe“ ab. Vgl. *M. Hénaff*, *De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don?* Entretien avec Marcel Hénaff, in: *Esprit*, Februar 2002, 135–158; 140f. Freilich wird Ricœurs Begriffsverwendung von dieser Kritik nicht getroffen.

⁶⁶ Ricœur weist anhand der historischen Untersuchung von *N. Zemon-Davis*, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, Paris 2003, nach, daß und inwiefern die beiden Ordnungen sich in der sozialen Realität durchaus überschneiden und vermischen können. Dies schmälert jedoch den

Die zweite Auffassung, die Hénaff zufolge eine Lösung des Rätsels um die Trias von Geben – Empfangen – Zurück-Geben verhindert, ist eine Auffassung der Gabe, die diese mit Hilfe *moralischer Kategorien* bewertet. Die Gabe hat jedoch nichts mit einem Altruismus zu tun, der gibt, ohne eine Gegengabe zu erwarten,⁶⁷ die Gegenseitigkeit ist sogar essentiell. Selbst Mauss ist jedoch diesem moralischen Mißverständnis der Gabe nicht ganz entronnen. Das zeigt sich daran, daß er bei dem Versuch, das Phänomen zu entschlüsseln, nicht die Frage nach dem Grund für die *erste Gabe* und damit für den Beginn der Gesamtbewegung gestellt hat, sondern nach dem Grund für die *Rück-Gabe*. Hier schien ihm das eigentliche Rätsel zu liegen. Hénaff vermutet, daß dieser eigenartigen Fassung der Frage (die Mauss nicht weiter begründet) verdeckt die moralische Vorstellung der Gabe in unseren Gesellschaften zugrundeliegt, die zum Geben ohne Erwartung eines Rück-Gebens auffordert – so daß das Geben als ein problemlos verstehbarer, die Rück-Gabe hingegen als der eigentlich erklärungsbedürftige Vorgang erscheint.⁶⁸ Aber eben dadurch hat Mauss entscheidende Hinweise verspielt, um dem Geheimnis der Gabe auf die Spur zu kommen. Während er sich also mit der Frage beschäftigt hatte, wie es dazu kommt, daß die Gabe eine Rück-Gabe fordert, muß Hénaff zufolge anders angesetzt und gefragt werden: Wie kommt es überhaupt zu der ersten Gabe, die die gesamte Bewegung von Geben, Empfangen und Zurück-Geben in Gang setzt?

Hénaff zufolge läßt sich – drittens – dieses Rätsel am plausibelsten lösen, wenn man genauer auf die Eigenart dessen reflektiert, *was* da gegeben und empfangen wird. Dann zeigt sich, daß im Zentrum nicht die Weggabe oder der *Austausch von Gütern* steht (in den primitiven Kulturen, auf die sich Mauss vorrangig bezieht, sind die entsprechenden Gaben immer „Luxusgüter“, z. B. Schmuck oder auch festliche Speisen, niemals etwas, was schlicht lebensnotwendig wäre). Hingegen ist der Zentralvorgang, der hinter der Bewegung von Geben – Empfangen – Zurück-Geben steht, derjenige der *gegenseitigen Anerkennung*. Die materiellen Gaben, die dabei ausgetauscht werden, sind nur die Mittel, mit denen diese Anerkennung ausgedrückt wird. Indem ich etwas gebe, das mir gehört, gebe ich im doppelten Wortsinn etwas ‚von mir‘, ich gebe – symbolisch – einen Teil meiner selbst: „Es handelt sich nicht darum, jemandem etwas zu geben, sondern darum, *sich selbst*

Wert einer idealtypischen Unterscheidung nicht, mit Hilfe derer die je verschiedenen Grundstrukturen herausgearbeitet werden können. Vgl. *Ricœur*, *Wege*, 295–301.

⁶⁷ Weder Hénaff noch Ricœur bestreiten, daß es solche Gaben im moralischen Sinn, „milde Gaben“, die keine Gegengabe erwarten, gibt, noch bestreiten sie deren Legitimität. Gesagt sein soll nur, daß es neben den Gestalten der Äquivalenz wie Markt und Justiz und der völligen Einseitigkeit der karitativen Gabe eine weitere Gestalt der Gabe gibt, deren Bedeutung Mauss als erster erkannt hat und die mißverstanden ist, wenn man sie einer der beiden anderen Kategorien zuordnet. Wenn im Folgenden ohne weitere Qualifizierung von „Gabe“ die Rede ist, ist immer diese Ebene der Austauschbewegung von Gabe – Empfangen – Gegengabe gemeint, die in die von Ricœur skizzierte Paradoxie von Generosität und Verpflichtung zu führen scheint.

⁶⁸ Vgl. *Hénaff*, *Prix*, 164 ff; *ders.*, *Argumentaire*, 161.

jemandem zu geben *vermittels von etwas*.“⁶⁹ Das Ziel eines solchen Vorgangs symbolischer Anerkennung hat folgerichtig auch nichts mit Besitzvermehrung zu tun. Angezielt wird vielmehr die Etablierung eines sozialen Bandes zwischen den beiden Partnern eines solchen Gabentauschs, und dabei steht nicht nur die Gabe selbst im Dienst der Knüpfung eines solchen Bandes, sondern auch die Zeremonie ihrer Überreichung und die Gesten der Höflichkeit, die sie typischerweise begleiten und die die symbolische Anerkennungsgeste unterstreichen.⁷⁰

Hénaff und Ricœur können deswegen im Blick auf das, was Mauss das wesentliche Rätsel erschienen war: die Verpflichtung zur Rückgabe angesichts der Generosität der Gabe, statt von einer (moralischen oder ökonomischen) Verpflichtung (*obligation*) von einer Aufforderung (*défi*) sprechen. „Im Zeichen der *Agape* muss man statt von einer Verpflichtung zur Gegengabe von der Antwort auf einen Appell sprechen, der von der Großherzigkeit der anfänglichen Gabe ausgeht.“⁷¹ Denn diesem ersten ‚Zug‘, der Gabe der Anerkennung gegenüber, kann der andere nicht einfach neutral bleiben. Das abgedroschene Extrembeispiel der Liebeserklärung führt das immer noch unmittelbar einleuchtend vor Augen: Man kann diese nicht einfach dankend entgegennehmen – man muß reagieren, und die Alternative zur Ablehnung ist die Erwidern, in der meine Gabe der Anerkennung derjenigen des anderen antwortet, ohne daß man deshalb im mindesten sagen könnte, daß sie erzwungen wäre.

Von hier aus lassen sich die beiden anderen Thesen Hénaffs, daß die Gabe weder als eine ökonomische noch als eine moralische verstanden werden darf, näher begründen:

1. Im Unterschied zu einem ökonomischen Kauf- oder Tauschvorgang sind die beiden Partner am Ende der Bewegung von Gabe, Empfang und Rück-Gabe nicht ‚quitt‘. Und dies bildet nicht nur eine Begleiterscheinung der Gabe, sondern eines ihrer wesentlichen Merkmale: Wenn Käufer und Verkäufer quitt sind, können sie auseinandergehen, ohne daß zwischen ihnen eine Verbindung, sei es der Schuld oder der Dankbarkeit, bestehen bliebe. Gerade um die Knüpfung eines solchen Bandes – des sozialen Bandes gegenseitiger Anerkennung, das gewissermaßen in der Dankbarkeit Gestalt annimmt (wie Ricœur über Hénaff hinaus sagen wird) – geht es aber im Vollzug von Gabe und Gegen-Gabe. Ricœur unterscheidet deshalb terminologisch zwischen „*mutualité*“ (Gegenseitigkeit, Wechselseitigkeit) und „*réciprocité*“ (Reziprozität): Während „Reziprozität“ jegliche Form von gegenseitigem Austausch meint, sei er in Gestalt des Marktes, der Gabe, der Gerechtigkeit oder auch beispielsweise der Vergeltung, reserviert

⁶⁹ Hénaff, *Philosophie* 143 [Übersetzung von mir, V. H., Hervorhebung im Original].

⁷⁰ Für Überlegungen zum Verhältnis von Individuum, Gemeinschaften und dem Staat, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, vgl. Hénaff, *Prix*, v. a. 512–514.

⁷¹ Ricœur, *Wege*, 302; vgl. Hénaff, *Argumentaire*, 161.

Ricœur den Begriff der „Wechselseitigkeit“ für die partikuläre Form des Austausches, den die Gabe darstellt und für den kennzeichnend ist, daß die Personen in eine wirkliche Verbindung miteinander treten: „Der Rekurs auf den Begriff der wechselseitigen Anerkennung läuft in diesem Stadium der Diskussion auf ein Plädoyer für die Wechselseitigkeit der Beziehungen *zwischen* den Tauschakteuren hinaus, im Gegensatz zum Begriff der Gegenseitigkeit, den die Theorie *über* die gesellschaftlichen Akteure und ihre Transaktionen stellt.“⁷² Aufgrund dessen wird auch deutlich, daß und warum es keine totale Äquivalenz der beiden Gabe-Bewegungen geben muß – ja, es sie noch nicht einmal geben kann. Denn während es im Bereich der Ökonomie exakt die Aufgabe des Geldes ist, Inkommensurables kommensurabel zu machen und damit Äquivalenz zu ermöglichen, sind und bleiben unter der Ägide der Anerkennung die Gaben inkommensurabel.⁷³

Ricœur zufolge liefert eben die Tatsache, daß die Partner am Ende nicht quitt sind – was sich darin äußert, daß beide Dankbarkeit empfinden – einen wesentlicher Hinweis darauf, daß wir es in einer konkreten Situation tatsächlich mit einer solchen Form der Gabe zu tun haben, selbst wenn sie u. U. in der konkreten Gestalt des Austauschs mit einem ökonomischen Tauschvorgang gekoppelt sein mag.⁷⁴ Und es ist verständlich, wenn Hénaff sich am Ende seiner Überlegungen zur Gabe andererseits auch den „legitimen Gestalten des ökonomischen Tausches“⁷⁵ zuwendet: Im Blick beispielsweise auf professionelle Leistungen ist die marktförmige offensichtlich die angemessene Form des Austauschs, und das Geld ermöglicht eine solche gerechte, äquivalente Entlohnung, nach der die beiden Partner quitt sind und kein bleibendes soziales Band entsteht. Am deutlichsten wird dies vielleicht im Blick auf die Bezahlung der Arbeit des Psychoanalytikers, die „eine wesentliche Sicherung der Autonomie des Patienten und dadurch Bedingung für den Erfolg der Übertragung“⁷⁶ ist.

2. Die Differenz zwischen Gabe und Ökonomie mag schon deswegen einleuchtend sein, weil die Entgegensetzung beider eine relativ gängige Denkfigur darstellt – nicht zuletzt sind wir ihr im vorangegangenen Abschnitt auch bei Ricœur begegnet, wenngleich in differenzierter Form. Aber die zweite Abgrenzung, diejenige von einer moralischen Interpretation der Gabe, scheint – insbesondere vor theologischem Hintergrund – zunächst

⁷² Ricœur, *Wege*, 290 f. [Hervorhebungen im Original]. Vgl. auch P. Ricœur, *Phénoménologie de la reconnaissance – Phänomenologie der Anerkennung*, in: S. Orth/P. Reifenberg (Hgg.): *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i.Br./München 2004, 138–159, 156. Der Verweis auf die „Theorie“ meint andere Interpretationsversuche des Gabenaustauschs; vgl. Ricœur, *Wege*, 282–291.

⁷³ Vgl. Ricœur, *Wege*, 303.

⁷⁴ So wurde beispielsweise bei Verkäufen unter Nachbarn üblicherweise eine Gabe hinzu gegeben: vgl. Ricœur, *Wege*, 298 (wieder in Anlehnung an Zemon-Davis).

⁷⁵ Hénaff, *Prix*, 457 [Übersetzung von mir, V. H.].

⁷⁶ Hénaff, *Argumentaire*, 164 [Übersetzung von mir, V. H.].

schwer nachvollziehbar, zumal eine dritte Ebene neben der bekannten Dualität, eine *weder* moralische *noch* ökonomische, sich denkerisch anscheinend so schwer anzielen läßt, daß sie in der Interpretation der Gabe immer wieder verfehlt wird.⁷⁷ In ihrer Beschreibung besteht deshalb auch Hénaffs entscheidende Leistung.

Daß eine moralische Interpretation gerade das Proprium der Gabe verfehlt, läßt sich vielleicht so plausibilisieren: Das Ideal einer solchen moralisch verstandenen Gabe wäre ein völliger Altruismus, der keinerlei Gegengabe erwartet. Verstehen wir nun die Gabe als Geschenk der Anerkennung, hieße das: Ich erkenne mein Gegenüber an, erwarte aber von ihm seinerseits keinerlei Anerkennung meiner Person. Eine solche Nicht-Erwartung, ein dergestaltetes Desinteresse an der Anerkennung des anderen ist aber weniger Altruismus als Geringschätzung des anderen; damit werte ich ihn ab – und widerspreche so meiner eigenen Anerkennungsgeste.

Tatsächlich ist dies nicht nur ein hypothetischer Vorgang, sondern ein eminent realer, den bereits Mauss im Blick hatte: „Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt.“⁷⁸ Und auch Ricœur hatte sich bereits im Epilog von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* damit befaßt – m.E. dort noch, ohne zu einer echten Lösung zu kommen: Gerade die (vermeintliche oder echte) Generosität eines Gebers, der seinerseits nichts vom Empfänger erwartet – im Deutschen ist der Ausdruck in sprechender Weise doppelsinnig! –, kann den Empfänger zu einem Schuldner machen, der prinzipiell außerstande ist, seine Schuld jemals zu begleichen, und dessen Würde in einer solchen karitativen Gabe mißachtet wird.⁷⁹

Ricœur ist der eigenartigen Spannung zwischen Generosität und Verpflichtung im Austausch der Gabe noch über Hénaffs Analysen hinaus nachgegangen. Es ist das „Zwischen“ der Personen im Unterschied zur reinen Zirkulation von Gütern, das in seinen Augen eine der Gabe eigentümliche Dialektik zwischen der Wechselseitigkeit der Beziehungen einerseits und der fundamentalen Nichtvertauschbarkeit der beiden Partner andererseits am deutlichsten sichtbar werden läßt: „Der eine ist nicht der andere; man tauscht Gaben, aber nicht den Platz.“⁸⁰ In diesem Verhältnis der gewissermaßen asymmetrischen Wechselseitigkeit im Unterschied sowohl zu Einseitigkeit als auch äquivalenter Reziprozität bildet jetzt das Empfangen als ‚Haltepunkt‘ in der Bewegung des Austauschs das zentrale Moment. Denn es trennt den Zirkel von Gabe und Rück-Gabe auf und macht aus ihm

⁷⁷ Zur Problematik dieser Dualität vgl. auch P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 737f. Hénaff zufolge ist diese Dualität endgültig durch den Protestantismus festgeschrieben worden: reine, unverdiente Gnade, einseitige Gabe also auf der einen Seite, der religiösen, Marktaustausch auf der weltlichen Seite. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob er mit diesen wie mit seinen anderen Analysen zur Konzeption christlicher Gnade nicht zu sehr vereinfacht. Vgl. Hénaff, *Prix*, 319–380; und *ders.*, *Argumentaire*, 163.

⁷⁸ Mauss, *Gabe*, 157.

⁷⁹ Vgl. Ricœur, *Gedächtnis*, 737–740.

⁸⁰ Ricœur, *Wege*, 324.

zwei einzelne Bewegungen: Die Bewegungen von Gabe – Empfangen und Rück-Gabe – Empfangen sind nicht aufeinander abbildbar, sie stellen nicht denselben Vorgang in den Varianten A und A' dar, ebenso wie die beiden Partner nicht vertauschbar sind. Derjenige, der empfängt, ist ein anderer als der, der gibt, und derjenige, der zurückgibt, und derjenige, der diese Gegen-Gabe empfängt, sind wiederum verschieden, und in dieser doppelten Bewegung unterscheiden sie sich jeweils im Geben wie im Empfangen.

Über den Gedanken, daß wir in der Gabe nicht ‚etwas‘, sondern symbolisch ‚etwas von uns‘ geben, ist also der weitere zugänglich, daß hier die Asymmetrie der unverwechselbaren Personen zur Gegenseitigkeit des Austauschs hinzutritt und eine völlige Äquivalenz der beiden Bewegungen des Gebens und Empfangens verhindert. Damit ist die Lösung für das Rätsel einer ‚Pflicht zur Gegen-Gabe‘ gefunden und der *double bind* aufgelöst:

Unter dieser Perspektive müßten wir in der Verpflichtung zur Gegengabe die Verdopplung der ersten, auf Freigebigkeit beruhenden Gabe suchen. Wir müssen das Zurück-Geben wie eine zweite erste Gabe betrachten, denn es ist die Ansteckung der ersten, freigebigen Gabe, die eine Schuld [dette] ohne Verpflichtung [obligation] und ohne Verschulden [faute] hervorbringt. Folglich ist auch der entscheidende Akt nicht Geben – Zurück-Geben, sondern Empfangen, denn in der Art und Weise des Empfangens zeigt sich, daß der Schenkende anerkannt wird, und erst in der Großzügigkeit des Empfangens findet sich derjenige, der zurückgibt, überhaupt in den Zirkel der Gegenseitigkeit hineingenommen.⁸¹

Der Eintritt in die Gabe geschieht deshalb nicht ohne Risiko, denn ob das Angebot angenommen, die Anerkennung symbolisch erwidert wird, entscheidet sich erst an jenem Haltepunkt der Bewegung, den das Empfangen darstellt.

In dieser Figur der „doppelten ersten Gabe“ findet Ricœur schließlich Spuren der Agape wieder, der in ihrer reinsten Gestalt Fragen der Äquivalenz, des Ausgleichs oder der Gerechtigkeit fremd sind, die gibt, ohne eine Gegengabe zu erwarten, freilich nicht in der Überheblichkeit einer „milden Gabe“, sondern im Absehen von sich selbst: „Wir treffen hier die Agape wieder, wie beim Geben ohne Zurückgeben: Zurück-Geben heißt in gewisser Weise, sich in der Wiederholung des Gebens ohne Rück-Gabe zu befinden.“⁸² In der Dialektik von Gegenseitigkeit und Inkommensurabilität in der Gabe wiederholt sich damit gewissermaßen gedrängt die Bewegung der ersten beiden Phasen: Schien auf den ersten Blick zwischen einer solchen reinen Agape und allen Gestalten der (berechtigten) Äquivalenz, wie z. B. der Gerechtigkeit, nur Mißverstehen möglich zu sein⁸³, so ist es doch in Wirklichkeit gerade die Dialektik zwischen ihnen, die jene Paradoxien zu lösen vermag, die sich um das Phänomen der Gabe gruppieren⁸⁴.

⁸¹ Ricœur, Phänomenologie, 159 [Übersetzung modifiziert].

⁸² Ebd. [Übersetzung modifiziert].

⁸³ Vgl. Ricœur, Wege, 280f.

⁸⁴ Vgl. ebd. 275.

Deshalb nimmt das Moment des Empfangens hier die spezifische Gestalt der Dankbarkeit an:

Letzten Endes ruht alles auf dem Mittelglied der Trias geben – empfangen – erwidern. Auf Dankbarkeit ... beruht das *gute Empfangen*, das die Seele der Aufteilung in gute und schlechte Gegenseitigkeit ist. Die Dankbarkeit sorgt, indem sie sie auseinandernimmt und wieder zusammenfügt, für die Beziehung zwischen Gabe und Gegengabe. Sie stellt das Paar geben – empfangen auf die eine und das Paar empfangen – erwidern auf die andere Seite. Der Abstand, den sie zwischen die beiden Paare legt, ist im Vergleich zur Äquivalenz des Rechtsverhältnisses, aber auch zu der des Verkaufs ein Abstand der *Ungenaugigkeit*.⁸⁵

Damit treibt Ricœur, der *Wege der Anerkennung* (frz. *Parcours de la reconnaissance*) mit lexikalischen Untersuchungen zur Verwendung von *reconnaître* und *reconnaissance* begonnen hatte, gewissermaßen auch die Interpretation des lexikalischen Befundes bis ans Ende, wird doch in bestimmten Wendungen nicht nur die Anerkennung, sondern auch die Dankbarkeit als *reconnaissance* bezeichnet.

Die soteriologische Bedeutung der Anerkennungsmetapher

Wir sind am Ende der Darstellung des ‚Seitenthemas‘ in Ricœurs Werk angelangt und kehren zur soteriologischen Ausgangsfrage zurück, die sich jetzt konkretisieren läßt als Frage danach, welche Perspektive die Metapher der ‚Gabe der Anerkennung‘ zu eröffnen in der Lage ist. Dabei wird sich die Ausfaltung dieser Perspektive notwendigerweise auf einige Grundlinien beschränken, die nur die Überlegungsrichtung deutlich machen sollen, ohne die Fragestellungen der Soteriologie insgesamt abzuschreiten.⁸⁶

Wenn wir zunächst einen Blick auf die von Ricœur selbst gebrauchte soteriologische Metaphorik werfen, zeigt sich, daß seine frühen Überlegungen offensichtlich im wesentlichen zwei Leitmetaphern verpflichtet waren, die den beiden Aspekten der Sünde als ‚Tat‘ und als ‚Macht‘ entsprechen: der des Gerichts und der der Befreiung. Gerade was diese beiden Metaphern angeht, scheint die Metapher der Anerkennung – die Ricœur selbst nirgendwo soteriologisch qualifiziert hat – geeignet, sie nicht nur zu ergänzen, sondern ihre Perspektiven unter einer gewissen Rücksicht sogar zu integrieren: Einerseits läßt sich Sünde konzipieren als aktive Verweigerung der Anerkennung des anderen, die meinem Selbstbehauptungstrieb zum Opfer fällt. Das kann sich in meiner fehlende Bereitschaft äußern, das Risiko des Einstiegs in den positiven Zirkel der Gabe einzugehen, indem ich dem anderen mit meiner Anerkennung entgegenkomme, oder aber in der Abweisung der Gabe der Anerkennung, die der andere mir entgegenbringt, durch meine Weigerung, ihm meinerseits mit meiner Anerkennung zu antworten.

⁸⁵ Ebd. 303 [Hervorhebungen im Original].

⁸⁶ Vgl. die soteriologischen Überlegungen von Jürgen Werbick, die unter anderem auch die Metaphorik der Erlösung als „Geschenk der Würdigung“ entfalten: Werbick, Glauben, 427–627.

Zugleich stehe ich jedoch bereits in einem Kontext verweigerter Anerkennung – verweigerter Anerkennung *meiner* – und diese Verweigerung ist es, die in den vitiösen Zirkel der Weitergabe dieser Weigerung führt. Sünde ist deshalb „nicht einfachhin als das ‚freie‘ Anfangen des Bösen in der Welt durch den Sünder“ zu verstehen, „sondern als ein Weitergeben: Sie gibt die Gewalt der Verneinung weiter, indem sie ihr zustimmt und sie selbst vollstreckt“⁸⁷. So läßt sich nicht nur denken, daß die Sünde meinem Handeln bereits vorausgeht und ich mich immer schon in ihrem Einflussbereich befinde, sondern auch, inwiefern diese Sünde, die (noch) nicht meine Tat ist, diese Tat nach sich zieht: Der Zirkel verweigerter Anerkennung macht mich zum Gefangenen eines Strebens, eines Durstes nach Anerkennung, der mich seinerseits aus dem vitiösen Zirkel nicht entläßt und der es mir als untragbares Risiko erscheinen lassen kann, den ersten Schritt auf den anderen zu tun und mich damit noch verletzlicher zu machen, als ich es ohnehin schon bin. Auf diese Weise wird der Teufelskreis der Verweigerung, den niemand will und der allen schadet, in Gang gehalten.

Die im Kontext dieser Metapher alles entscheidende Frage läßt sich also vereinfachend so zuspitzen: Wie gelingt der Ausbruch aus dem vitiösen Zirkel der wechselseitigen Verweigerung in den ‚guten‘, den kreativen Zirkel der gegenseitigen Gabe?⁸⁸ Die Soteriologie hat die Aufgabe, zur Sprache zu bringen, daß Gott es ist, der diesen Ausbruch ermöglicht, und daß nur er derjenige sein *kann*, der aus der allein ihm originär eigenen „Logik der Überfülle“ das ‚Spiel Anerkennung geben und Anerkennung empfangen‘⁸⁹ (wieder) in Gang setzt. Er beginnt es mit der Gabe seiner Anerkennung, die das Risiko der Abweisung eingeht – und diese im Schicksal Jesu auch in der äußersten Form erfährt – und die er selbst über diese Abweisung hinaus aufrechterhält. In diesem äußersten ‚Durchhalten‘ befähigt er uns, unsererseits aus dem Teufelskreis der Verweigerung aus- und in den Zirkel der Gabe einzutreten. Dabei ist unsere Gabe der Anerkennung in der Asymmetrie der Gabebewegung eindeutig als die ‚zweite Gabe‘ gekennzeichnet – die Rückgabe, in der wir keine Schuld begleichen oder auch nur versuchen, uns der göttlichen Gabe ‚würdig zu erweisen‘, sondern in der wir auf die Aufforde-

⁸⁷ Ebd. 526; gegen eine mögliche ‚Schlagseite‘ der Anerkennungsmetapher darf nicht aus dem Blick geraten, daß Sünde „eine Macht [darstellt, V. H.], der nur Gott selbst gewachsen ist, obwohl sie durch das Unrecht der Menschen herrscht. Sünde ist also nicht gleichbedeutend mit moralischem Verschulden oder gesellschaftlich dysfunktionalem Verhalten ... Sünde meint vielmehr den *Widerspruch* zu dem von Gott Gewollten – und Erlösung hieße, daß Gott diesen Widerspruch nicht einfach hinnimmt oder verurteilt, sondern von sich aus überwindet und so die Menschen aus der Verstrickung rettet, in der sie nicht mehr *von sich aus* aufhören können, Sünder zu sein“: ebd. 530 [Hervorhebungen im Original].

⁸⁸ Vgl. zur Fragestellung – freilich ohne hier vorgeschlagene ‚soteriologische Lösung‘ – *Ricœur*, Wege, 285 f.

⁸⁹ Die Formulierung lehnt sich an Robert Brandoms berühmte Formel vom Gesellschaftsspiel „Gründe geben und Gründe verlangen“ an, soll aber keinerlei sachlichen Zusammenhang mit Brandoms Überlegungen nahelegen.

nung, den Lockruf der ‚ersten Gabe‘ der Anerkennung, mit unserer Anerkennung eingehen, abseits aller Fragen der Kommensurabilität.⁹⁰

Von Bedeutung könnte es m.E. auch sein, in der Soteriologie ausdrücklich die Einsicht zu rezipieren, daß sich ein Drittes neben der marktförmigen Gestalt des Austauschs einerseits und der vollständigen Einseitigkeit des Gebens im moralischen Sinn andererseits denken läßt, und damit Hénaffs doppelte Abgrenzung der Gabe nachzuvollziehen. Was die Marktperspektive angeht, bedarf es wohl keiner weiteren Begründung, warum Erlösung heute zwingend so zu konzipieren ist, daß nicht doch, und sei es noch so verdeckt, einem subtilen „*do ut des*“ das Wort geredet wird; daß keine Rechnungen beglichen oder Schulden bezahlt werden – weder vom Schuldigen selbst noch von irgend jemandem „an seiner statt“: Die Gabe ist keine Gestalt der Ökonomie.⁹¹ Zugleich ist sie aber auch keine Form der Moral, was soteriologisch vielleicht so zu rezipieren wäre: Wenn wir sagen, daß Gott uns „bedingungslos liebt“, dann ist das sicher insofern richtig, als er keinerlei Vorbedingungen stellt. Aber bedeutet es auch (wie schnell insinuiert wird), daß er uns liebt, „ohne etwas von uns zu erwarten“? Es ist bereits deutlich geworden, daß diese doppelsinnige Formulierung einen hohen moralischen Standard bezeichnen kann, aber auch eine subtile Abwertung dieses anderen, von dem man „nichts erwartet“. Erlösung als Erneuerung des Zirkels der Gabe zu konzipieren hieße auch, sie so zu verstehen, daß Gott durchaus etwas von uns erwartet: Wohl ist seine Gabe der Anerkennung, die aus der göttlichen „Logik der Überfülle“ stammt, zwingend das erste, und so verschieden von unserer Antwort darauf, wie göttliches von menschlichem Handeln, göttliche von menschlicher Liebe verschieden ist. Aber die Asymmetrie der ersten Bewegungen von Gabe und Empfangen gegenüber der zweiten Gabe und dem zweiten Empfangen und die Inkommensurabilität der beiden Gaben darf doch nicht verwechselt werden mit einer totalen Einseitigkeit.⁹² Bittet Gott nicht, indem er uns die seine schenkt, zugleich auch um unsere Anerkennung? Und wäre *seine* Anerkennung mehr als eine Farce, täte er es nicht?⁹³

Wenn sich Erlösung dergestalt als ‚Gabe der Anerkennung‘ denken läßt, muß schließlich aus theologischer Sicht den Schlußüberlegungen von Hén-

⁹⁰ Vgl. auch die Überlegungen bei *Werbick*, *Glauben*, 618–627. Ist nicht „der gute Anfang ... der nicht mehr aufhören wird anzufangen“ (ebd. 626) gewissermaßen eine soteriologisch kontextualisierte Beschreibung der göttlichen „Logik der Überfülle“?

⁹¹ Vgl. zur Kritik eines solchen Verständnisses von Sühne auch ebd. 511 f.

⁹² Daß Hénaff selbst – in historischer Perspektive – die christliche Gnade als eine total einseitige Gabe identifiziert, die ihrerseits wiederum die Ökonomisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen vorangetrieben habe (vgl. *Hénaff*, *Prix*, 319–337), schließt die hier vorgelegte *systematische* Konzeption nicht aus.

⁹³ Freilich befreit uns Gottes Eintreten in das Spiel „Anerkennung geben und Anerkennung empfangen“ nicht nur dazu, unsererseits mit ihm und den anderen wieder in dieses Spiel einzusteigen, sondern es befreit uns auch zu der Möglichkeit, aus diesem zwischenmenschlichen Spiel auszusteigen, wenn es mißbraucht wird – in dem Wissen, in einem größeren und festeren ‚guten Zirkel‘ gehalten zu sein. Vgl. *Werbick*, *Glauben*, 631–634.

affs *Le prix de la vérité* widersprochen werden.⁹⁴ Hénaff findet das Thema der Anerkennung des anderen am weitesten vorangetrieben in Lévinas' *Totalität und Unendlichkeit*. Denn hier gehe es um den anderen als solchen: Das Antlitz fordert uns zur Anerkennung des anderen in seinem Sein auf. Und was wir Menschen voneinander erwarten, sei zuerst genau dies: in unserer Würde unbedingt anerkannt zu werden. Nun hat Hénaff zwar sicherlich recht mit dieser Folgerung; aber stellt es nicht eine hoffnungslose moralische Überforderung dar, von der Forderung nach der unbedingten Anerkennung des *anderen* auszugehen? Ist nicht, theologisch gesprochen, genau dies unsere grundlegende Gefangenschaft, daß wir dazu – zur „ersten Gabe“ – nicht in der Lage sind?⁹⁵ Plausibler scheint mir deswegen Ricœurs umgekehrter Ansatz bei der Fragestellung, wann wir uns tatsächlich anerkannt fühlen können, wobei Ricœur im Rahmen von *Wege der Anerkennung* in einer Erfahrung des Anerkanntseins nur gewissermaßen eine „Lichtung“ in unserem Kampf um Anerkennung feststellen kann. Denn zwischenmenschlich bleibt in Kraft, daß „die Erfahrung der Gabe ... jenseits ihres symbolischen, indirekten, seltenen, ja Ausnahmecharakters nicht von der Last potentieller Konflikte zu trennen [ist], die mit der produktiven Spannung zwischen Großherzigkeit und Verpflichtung zusammenhängen“⁹⁶. Hier hat die Soteriologie eine ‚gute Nachricht‘ zu verkünden, wenn sie von der „ersten Gabe“ der göttlichen Anerkennung spricht.

Auch die Metapher der Gabe der Anerkennung bleibt soteriologisch nur *eine* Metapher, die wesentliche Aspekte der Soteriologie aus dem Blickfeld verlieren ließe, würde sie sich als *die* Metapher aufspielen. Sie bedarf notwendig der Ergänzung durch andere Perspektiven. Daß sie jedoch als eine sinnvolle und mögliche Metapher im Zusammenhang soteriologischer Fragestellungen verwendet werden kann, das sollte mit den vorangehenden Überlegungen gezeigt werden.

⁹⁴ Vgl. Hénaff, *Prix*, 515–521; *ders.*, *Argumentaire*, 164f.

⁹⁵ Hier ergeben sich Verbindungslinien zu Ricœurs Überlegungen zum „fähigen Menschen“ (*l'homme capable*), die an dieser Stelle jedoch nicht entfaltet werden können. Vgl. hierzu z. B. Ricœur, *Theonomie*, v. a. 342–345, wo auch eine der hier vorgetragenen ähnliche Kritik an Lévinas angedeutet ist; sowie die Darstellung bei *Orth*, 404–422.

⁹⁶ Ricœur, *Wege*, 305f.