

riert: „Und doch, sagt er, wie willst du erkennen, wer eine Rede oder sonst eine Handlung schön präsentiert hat, wenn du nicht weißt, was das Schöne ist?“ (304d8-c2). H. sieht in dieser epistemologischen Prämisse den Leser vor einen Sachverhalt gestellt, der im *Laches* in verschiedener Weise problematisiert wird und erst in der Anamnesislehre des *Menon* eine Erklärung findet. Für H. zeigt der Autor des *Hippias Maior* mit dieser Prämisse Verständnislosigkeit für die schon vor einigen Jahrzehnten diskutierten Problematik. H.s Urteil basiert auf der schon erwähnten Spätdatierung; geht man aber von einer Frühdatierung aus, so erübrigt sich diese Inkongruenz – jedoch nur unter der Prämisse der Echtheit des *Hippias Maior* (der Rez. vertritt zwar vorsichtig eine Frühdatierung, kann aber auch mit einem *non liquet* leben).

Immer wieder war von der Figur des Unbekannten die Rede, als dessen Sachwalter Sokrates sich gibt. H. zeigt im Verlauf der Argumentation genau auf, wie der Unbekannte immer mehr in den Hintergrund tritt und wie allmählich zum Schluss deutlich wird, dass Sokrates selbst sich hinter dieser Maske verbirgt. Unklar bleibt allerdings der Grund für dieses Versteckspiel. Hier wäre ein Kapitel über fingierte Autorität als Argumentationsstrategie bei Platon aufschlussreich gewesen, um so die Singularität und Besonderheit dieses literarischen Kunstgriffs zu würdigen.

Mit H.s Kommentar zum *Hippias Maior* liegt nun eine moderne Monographie zu diesem Dialog vor, die Philosophie und Philologie fruchtbar miteinander verbindet und eine überdies gut lesbare Übersetzung bietet. Allerdings kann sich der Rez. aufgrund der genannten Kritikpunkte bisweilen nicht des Eindrucks erwehren, dass der Kommentar mit schneller Feder verfasst worden sei. Auch der dargebotene Forschungsüberblick – die Visitenkarte eines jeden Kommentars – weist Mängel hinsichtlich seiner Vollständigkeit auf. Zudem macht H.s zu Lasten terminologischer Präzision geglättete Übersetzung und der Verzicht auf die Transliteration griechischer Begriffe dem gräzistischen Laien die Lektüre nicht immer leicht. So wurde zwar das Desiderat nach einer modernen Monographie erfüllt, zugleich aber die Chance vertan, einen für lange Zeit Standardsetzenden Kommentar zu liefern. J.-M. PINJUH

REICHENBACH-KLINKE, STEPHANIE, *Albert Camus' philosophischer Glaube an den Menschen*. Von den Reflexionen über die Todesstrafe zur Kritik am Christentum (Alber-Reihe Thesen; Band 58). Freiburg i. Br./München: Alber 2014. 328 S., ISBN 978-3-495-48636-8.

Das Buch von Stephanie Reichenbach-Klinke (= R.-K.) ist die überarbeitete Fassung ihrer Dissertationsschrift, die 2012 von der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, München, angenommen worden ist. In der Einleitung dazu stellt R.-K. kurz die Intention und die These ihrer Untersuchung vor. Für Albert Camus war die Todesstrafe das Thema seines Lebens. Im Essay *Réflexions sur la guillotine* (dt.: *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe*) von 1957 argumentierte er für die Abschaffung der Todesstrafe. R.-K. will in ihrer Untersuchung diesen Text, der schon zu Lebzeiten Camus' vergleichsweise wenig Beachtung fand, obwohl er für das Verständnis seines Werkes von größter Wichtigkeit ist, eingehend würdigen und seine philosophische Bedeutung vor dem Hintergrund des Gesamtwerkes herausarbeiten (15, vgl. auch 122).

Im Hauptteil ihrer Arbeit befasst sich R.-K. zunächst mit den philosophischen Grundlagen bei Camus (Teil I), bevor sie den zentralen Text ihrer Arbeit genau analysiert: *Die Guillotine. Betrachtungen zur Todesstrafe* (Teil II). Im ersten Kapitel zum Umgang mit Camus' Werk klärt die Autorin seinen Philosophiebegriff. Camus hatte eine Abneigung gegenüber einer rein theoretischen Philosophie (29) und distanzierte sich deutlich von einem Philosophieren, das allein Selbstzweck blieb (35). Sein Hauptinteresse galt einer praktischen Philosophie, die auch das Handeln des Menschen zu beeinflussen sucht und dem Menschen dienlich ist (27f.). Der Philosoph sollte durch sein Leben und seine Persönlichkeit seiner Lehre Wirklichkeit und Wirksamkeit verleihen (35). Als philosophische Sprache wählte Camus die bildhafte Ausdrucksform des Romans, da er sie für die Vermittlung philosophischer Ideen für geeignet hielt und mit ihr auch ein nichtakademisches Publikum erreichen konnte (31, 33).

Im Zusammenhang mit seinem Philosophiebegriff weist R.-K. Parallelen und Unterschiede zwischen seiner Philosophie und der Stoa auf. So nahmen etwa Camus und die Stoiker den Menschen deutlich in seiner körperlichen Unzulänglichkeit wahr und betonten sehr stark seine Endlichkeit. Während die Stoa jedoch mit Blick auf den Tod den Sterblichen mit all seinen Mängeln im (göttlichen) Kosmos geborgen sah, betrachtete Camus den Menschen als fest in der diesseitigen Welt verankert und wollte vor allem, dass das irdische Leben nicht zu Ende gehe (41, 53).

Gegenüber dem französischen Existenzialismus seiner Zeit nahm Camus ausdrücklich eine kritische Haltung ein (z. B. 58). Zwar bediente sich die Existenzialisten und er derselben philosophischen Sprache (57), doch machte er bei den Existenzialisten das Fehlen grundlegender Werte aus – insbesondere des Mitleids und Mitgefühls (62). Vor diesem Hintergrund versteht R.-K. Camus' Erzählung *Der Fall* als seine persönliche Distanzierung von seinen existenzialistischen Zeitgenossen. Mit dem Werk wollte er den Existenzialisten ihre Hybris vor Augen führen, ihre Unfähigkeit, mit anderen mitzufühlen und auf Augenhöhe mit ihnen zu kommunizieren, ihre Kluft zwischen Theorie und Leben (73f.).

Das zweite Kapitel widmet R.-K. der Komposition beziehungsweise Struktur des Gesamtwerks von Camus. Wie hauptsächlich seinen Tagebüchern zu entnehmen ist, sah Camus sein Werk in drei thematische Abteilungen bzw. Zyklen gebündelt (79): in die Abteilung I. des Absurden, II. der Revolte und III. der Liebe bzw. des Maßes. Dabei sind den einzelnen Zyklen Leitfiguren aus der antiken Mythologie vorangestellt. So ist dem Zyklus des Absurden die Figur des Sisyphos zugeordnet. „Sisyphos steht für die Position des Menschen in der Welt. Er ist von vornherein dazu verdammt, sein Tun als sinnlos zur Kenntnis zu nehmen“ (80). Im Mittelpunkt des Zyklus der Revolte befindet sich die Figur des Prometheus. Er ist der, „der sich gegen seine Situation – nämlich die, unwissend zu sein – auflehnt“ (80). Für den Zyklus der Liebe bzw. des Maßes, den Camus wegen seines frühen Unfalltodes nicht vollenden konnte, hatte er die Figur der Nemesis vor Augen, jedoch nicht unter der Rücksicht einer Rache Gottheit, sondern unter der der ausgleichenden Gerechtigkeit und des rechten Maßes (81). In allen drei Zyklen ist die Thematik der Todesstrafe bedeutsam.

Im dritten Kapitel legt R.-K. dar, welche Position der Mensch in Camus' Philosophie innehat, indem sie die drei Werkzyklen inhaltlich als drei aufeinander folgende Stufen menschlicher Entwicklung nachzeichnet und um die Stufe der Solidarität ergänzt. Das Anerkennen der Absurdität bildet die Ausgangssituation des Menschen. Auf der Stufe der Revolte lehnt sich der Mensch gegen die Leere des Absurden auf und wendet sich dem Nächsten zu, besonders wenn dieser gering und erbärmlich erscheint (102). Die Revolte veranlasst ihn zu moralischem Handeln und zur Identifikation mit dem Nächsten. Höchster Wert ist nun nicht mehr allein das Menschsein, sondern das Mitmenschsein (117). Die Empörung über die eigene Situation und die Erkenntnis, dass auch die Mitmenschen leiden, führen zur Erfahrung der Solidarität (104). Diese eint die Menschen zutiefst miteinander. Von daher verbietet sich auch die Todesstrafe, da sie die einzige unbestreitbare Solidarität der Menschen – die gemeinsame Front gegen den Tod – zerstören würde (106). Zur höchsten Stufe gelangt der Mensch durch die Liebe und das Maß. Das Einhalten des rechten Maßes wurde für Camus in seiner letzten Lebensdekade zur höchsten Norm (108).

Im zweiten Teil wendet sich nun R.-K. dem Text *Réflexions sur la guillotine* zu. Camus' Abscheu vor der Todesstrafe gründete in einer persönlichen Erfahrung. Sein Vater wurde durch den Anblick einer Hinrichtung schwer traumatisiert (128). Den Körper bei einer Hinrichtung der Vernichtung preisgegeben zu sehen, erschien ihm als höchstes Grauen (150).

R.-K. interpretiert das Menschenbild Camus', das in den *Betrachtungen zur Todesstrafe* zum Ausdruck kommt, in vier Deutungshorizonten, denen vier wichtige Kapitel bei der philosophischen Analyse dieses Textes entsprechen: Der Mensch 1. in seiner Körperlichkeit, 2. in der Welt, 3. in seiner Innerlichkeit und 4. im Kontext seiner Weltanschauung. Wie die Verf. in anhand verschiedener Texte (*Der erste Mensch*, *Der glückliche Tod*) und verschiedener literarischer Figuren (Zagreus, Meursault) nachweist, findet sich bei Camus eine ambivalente, aber dennoch stimmige Einschätzung des menschlichen

Körpers. Einerseits entlarvte er den Körper als etwas Unvollkommenes, Wehrloses und hoffnungslos Endliches und übergibt nie dessen Schwachheit und Zerbrechlichkeit (171 f.). Andererseits sah er in ihm und überhaupt im Menschen etwas Wunderbares und Staunenswertes (172). „Das Menschliche bei Camus besteht in der Verbindung von Körper, Geist und einer geheimnisvollen, quasi Leben spendenden Flamme oder Glut“ (171). Diese Einheit des Menschen verdient Achtung und Respekt. Dies gilt insbesondere auch für den Leib, „wie auch immer er beschaffen sein mag, gesund oder krank, kraftstrotzend oder kaum noch vorhanden“ (172). Denn in ihm wohnt die Flamme des Ich. Diese Flamme begründet die Lebenswürdigkeit eines jeden Menschen. Sie verbietet es dem Menschen, sich selbst zu töten oder das Leben anderer anzutasten.

Zur Lebenswelt des Menschen gehört es, einem Rechtssystem ausgeliefert zu sein. Dieses System wird, wie Camus in den *Betrachtungen zur Todesstrafe* hervorhebt, dem Menschen nicht gerecht, wenn es ihn zum Tode verurteilt, da es ihn dann jeglicher Wahlfreiheit und Wahlmöglichkeit beraubt und ihm damit die Menschenwürde nimmt (177 f.). Darüber hinaus argumentiert Camus, „dass der zum Tode Verurteilte übermäßig bestraft wird, da er nicht nur den physischen Tod, sondern zuvor auch ein psychisches Sterben hinter sich bringen muss“ (208). Für ihn handelte es sich bei der Todesstrafe nicht eigentlich um eine Strafe, sondern vielmehr um Rache beziehungsweise Vergeltung (195 f.). Auch bezweifelte er die abschreckende Wirkung dieser sogenannten Strafe (192). Ein Blick in die Innerlichkeit des Menschen und seine Emotionen zeige nämlich, dass der Mensch zwar große Angst vor dem Tod habe, diese ihn aber nicht zwingend dazu befähige, seine negativen Leidenschaften zu bezähmen (209 f., 228). Auch könne eine gewisse Todessehnsucht paradoxerweise neben die Todesangst treten und so die abschreckende Wirkung der Todesstrafe geradezu in ihr Gegenteil verkehren (217).

Für Camus ist für die Vorbeugung von Verbrechen und für die Gesellschaft, die sich zur Abschaffung der Todesstrafe durchringen soll, das Mitempfinden von großer Bedeutung (223 f., 229). Denn nur „wer in der Lage ist, selbst zu lieben bzw. grundsätzlich positiv zu empfinden, kann auch moralisch handeln“ (229, vgl. 220 f.).

Bei der Beurteilung des weltanschaulichen Kontextes, in dem der Mensch notgedrungen lebt, glaubte Camus, grundsätzliche Defizite am Christentum feststellen zu müssen. So kann der christliche Glaube eine Bestrafung mit dem Tod durch die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod relativieren (233, 243). Auch könne der christliche Glaube die Todesstrafe insofern logisch rechtfertigen, als mit ihm kein absolutes Urteil gefällt werde. Das absolute Urteil bleibe ja dem endgültigen Richterspruch Gottes im Jenseits vorbehalten (233, 244). Nach Camus ist es zu solchen Konsequenzen aus dem christlichen Glauben zumindest zum Teil nur durch die explizite Abkehr von der Lehre Christi gekommen (242, 244).

Camus' Sicht des Christentums war nach Auffassung der Verf. in insgesamt auffällig einseitig von augustiniischen Inhalten geprägt (260 f., 297). R.-K. geht deshalb der Frage nach, ob und, wenn ja, inwiefern zeitgenössische christliche Theologie seiner einseitigen Sicht des Christentums Korrigierendes und Relativierendes hätte entgegensetzen können (280, 297). In Karl Rahner sieht sie den Repräsentanten einer solchen Theologie. Mit seiner Theorie vom „anonymen Christen“ ist es Rahner gelungen, den Nichtchristen theologisch eine höhere Wertschätzung zuzuerkennen (285 f., 297). Ihm zufolge ist jedem Menschen – auch dem Nichtchristen, dem Atheisten – immer und überall die Gnade Christi auf prinzipiell erfahrbare Weise angeboten, so dass jeder zu einem echten Glauben und dadurch zum ewigen Leben und Heil gelangen kann. Rahner wäre mit diesen theologischen Ansichten, so R.-K., ein interessanter Gesprächspartner in den Fragen gewesen, die Camus an das Christentum hatte, zumal Camus an einem offenen und konstruktiven Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen sehr gelegen war (298, 284).

R.-K. hat ihr Werk in klarer, verständlicher und sehr schöner Sprache verfasst. Ihr gelingt es darin, das Thema der Todesstrafe bei Camus im Zusammenhang seines Gesamtwerks einer gründlichen philosophischen Analyse zu unterziehen und dabei sein Menschenbild deutlich hervortreten zu lassen. Dazu bezieht sie zahlreiche literarische Werke ein, die hier im Einzelnen kaum genannt wurden, und verbindet geschickt sachlich-argumentative mit poetisch-literarischen Texten des Autors. So ergibt sich ein eindrucksvolles Gesamtbild der Philosophie Camus'.

Besondere Erwähnung verdient die konstruktive Auseinandersetzung der Autorin mit seiner Kritik an der christlichen Jenseitshoffnung sowie mit seinem einseitigen Bild vom Christentum durch die Gegenüberstellung der Rahner'schen Gnadentheologie. Das Werk stellt zweifellos einen wichtigen wissenschaftlichen Beitrag zum besseren Verständnis der Philosophie Camus' dar.

J. HERZGSELL SJ

MESSNER, KATHRIN, *Paul Ricœur's biblische und philosophische Hermeneutik des Selbst. Eine Untersuchung aus theologischer Perspektive (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 67)*. Tübingen: Mohr Siebeck 2014. XVIII/311 S., ISBN: 978-3-16-153169-9.

Dem aufmerksamen Leser der Werke von P. Ricœur (1913–2005) wird kaum verborgen bleiben können, wie zentral biblische Motive für das Verständnis seines Denkens seit jeher sind. Dennoch steht eine kritische Würdigung seiner philosophischen Bibellektüren bis dato aus. Was angesichts der teils heftig geführten weltanschaulichen Debatten im Frankreich der 60er und 70er Jahre aus philosophischer Sicht nicht weiter verwundern mag, motiviert auf der anderen Seite die evangelische Theologin K. Messner (= M.) zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit Ricœur's biblisch-hermeneutischen Beiträgen. Dieser hat zwar zeitlebens kein Hehl aus seiner christlichen Herkunft gemacht, stand dabei aber zugleich jeder Form einer christlichen Philosophie oder gar Ontotheologie reserviert bis ablehnend gegenüber. Wohl deshalb wurde er mehrfach zum Ziel scharfer, zuweilen auch ungerechter Angriffe aus dem philosophischen ebenso wie aus dem theologischen Lager. Umso mehr erstaunt, wenn ausgerechnet D. Janicaud, der die neuere französische Phänomenologie eines *tournant théologique* bezichtigt, Ricœur explizit von seiner polemischen Kritik ausgenommen wissen will. Jeder Versuch eines posthumen Dialogs zwischen Ricœur's Denken und der Theologie wird also vielschichtig, ja zuweilen risikoreich bleiben müssen.

Ein Umweg über die *Intellektuelle Autobiographie* (1995), in der die zentralen Etappen von Ricœur's Denken nachgezeichnet und immer wieder mit wichtigen Lebensereignissen verbunden werden (vgl. 37; 45f. und 51–53), ermöglicht M. eine erste Annäherung an das Profil eines Denkers, für den Glauben und Vernunft gleichermaßen prägend sind (vgl. 21). Um den „Theologen“ Ricœur besser verstehen zu können, soll zuerst sein Gesamtwerk, das wie ein Gewebe aus philosophischen und theologischen Fäden erscheint, die „teils dichter, teils lockerer miteinander verwoben sind“ (11), in den Blick genommen werden. Wie spannungsreich und komplex die Beziehungen zwischen den beiden Sphären sind, lässt sich u. a. an der Schwierigkeit ablesen, geeignete Kriterien der Zuordnung (vgl. 13) einzelner Texte zum philosophischen bzw. zum „theologischen“ Denkstrang (vgl. 14–17) zu benennen – ein Problem, das durch einen „sehr summarischen Begriff des Theologischen“ (23) noch zugespitzt wird. Theologisch/Theologie/Theologe werden daher meist unter Führungszeichen gesetzt. Ricœur's kleinere „theologische“ Texte (vgl. 24–33), die nur zu einem sehr geringen Teil überhaupt auf Deutsch zugänglich sind, umfassen neben gewichtigen religionsphilosophischen und bibelhermeneutischen Arbeiten auch Predigten oder pädagogische Beiträge, die insgesamt eine sehr viel deutlichere „theologische“ Ausrichtung erkennen lassen (vgl. 33). Bei allen im „bibliographischen Durchgang“ (vgl. 11 und 36f.) durch Ricœur's Werk offen gebliebenen Fragen kristallisiert sich rückblickend doch nach und nach die prägende Stellung der Anthropologie und insbesondere des Gewissens (vgl. 29f. und 63f.) heraus. Beide bestimmen auch die Auswahl der drei für die vorliegende Untersuchung herangezogenen Texte.

In seinem Tübinger Vortrag *Amour et Justice* (1989) entwirft Ricœur Skizzen zu einer Ökonomie der Gabe, die zum einen auf eine wenn auch fragile Überwindung des schier unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen Liebe und Gerechtigkeit „auf praktisch-ethischer Ebene“ (74) abzielen. Zum anderen setzen sie Theologie/Bibel und Philosophie auf der Ebene des Handelns in ein immer wieder neu auszubalancierendes Verhältnis einer „lebendigen Spannung“ (85), die als ternäre Struktur gelesen werden muss. Das fähige Selbst als Zentrum und Fundament von Ricœur's hermeneutischem Denken (vgl. 71) macht *Amour et Justice* zusammen mit einer „generative[n] Poetik der Liebe“ (91)