

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 Ricœurs 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 Ricœurs 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 Ricœurs 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 Ricœurs 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. Ricœurs 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 Ricœurs 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 Ricœurs hermeneutischem Denken (vgl. 71) macht *Amour et Justice* zusammen mit einer „generative[n] Poetik der Liebe“ (91)

als universalier triadischer Struktur (vgl. 93; 284) zu einem geradezu paradigmatischen Text (vgl. 71 f.; 91). Bei aufmerksamer Lektüre begegnen wir mit M. sozusagen einem „Ricœur *in nuce*“ (65; 91 und 95), also einem Denker, der bewusst auf das Absolute verzichtet und seinen biblischen Glauben eher auf exegetische Arbeit denn auf theologische Metareflexion stützt.

Das dritte Kap. der Studie setzt sich folgerichtig ausführlich mit *Soi-même comme un autre* (1990), einer erweiterten, zugleich aber um die beiden bibelhermeneutischen Vorlesungen gekürzten Fassung der *Gifford-Lectures* (1986) auseinander. Das Vorwort bietet nicht nur eine kompakte Hinführung zur wohl reifsten Gestalt von Ricœurs Hermeneutik des Selbst; in seinen Schlussabsätzen finden wir zudem „eine der wenigen ‚direkten‘ Brücken“ (99) zwischen philosophischer und biblischer Hermeneutik. Um ihre Tragfähigkeit einschätzen zu können, schlägt M. einen längeren Umweg über die mehrstufige Entstehungsgeschichte dieses zentralen Textes ein (vgl. 101–111). In einem zweiten Schritt wird die triadische Spiralstruktur, die Ricœurs „hermeneutisch-phänomenologischen Bestimmung des Selbst“ (116) insgesamt zugrunde liegt, in groben Zügen für die ersten neun Abhandlungen umrissen (vgl. 117). Mit Blick auf die sogenannte *Kleine Ethik*, der bei der Ausarbeitung von *Soi-même comme un autre* aufgrund der Entdeckung der „ternäre[n] Struktur als [...] Gliederungsmerkmal schlechthin“ (104; vgl. 119, 127, 138 f. und 159) eine zentrale Bedeutung zukommt, werden die Argumentationsstränge von M. auf eine Weise verdichtet, die eine solide Basis für Ricœurs explorative Überlegungen zu einer „phänomenologische[n] Ontologie des Handelns“ (155) gewährleistet. Insofern sich im Phänomen des Gewissens Ethik und Ontologie überkreuzen, bleiben beide zwar an die vorausgehenden Überlegungen zu einer praktischen Weisheit zurückgebunden (vgl. 127 und 152), werden in ihrer Dynamik aber zugleich um eine vertikale Dimension, die die Spannung von Liebe und Gerechtigkeit aufgreift, erweitert (vgl. 155–158). Ricœurs ethische Reformulierung des Gewissensphänomens versteht sich dabei als rein philosophisches Unternehmen, das – zumal die Frage des *Woher?* des Wissensrufes ausgeklammert bleiben muss – biblische Texte nur im Sinne von „mustergültige[n] Beispiele[n]“ (158) für menschliches Handeln in Betracht ziehen kann.

Zwar kennt Ricœur „als Philosoph keinen *theologischen* Offenbarungsgehalt biblischer Texte“ (159); dennoch scheint die Ruf-Antwort-Struktur, die uns im Phänomen des Gewissens ebenso wie in den beiden biblisch-hermeneutischen *Gifford-Lectures* begegnet, einen möglichen Brückenschlag zwischen philosophischer und theologischer Sphäre anzudeuten. Bei genauerem Hinsehen wird allerdings schnell deutlich, warum trotz aller verbindenden Ähnlichkeiten die Frage-Antwort-Struktur philosophischen Arbeitens klar von der Ruf-Antwort-Struktur biblischer Texte zu trennen ist (vgl. 162 f.; 215). Ein dritter Weg, der jenseits der exklusiven Alternative Philosophie oder systematische Theologie als nachgeordneter Diskurs (vgl. 163–166) ohnehin besser über den Umweg biblischer Texte gesucht werden sollte und für den Ricœur nachdrücklich wirbt, scheint nach M. von vornherein verstellt zu sein. Wirft man einen Blick auf *Le soi dans le miroir des Écritures* (2008), einen Text, der die Möglichkeit der Refiguration des Selbst vor dem polyphonen „schriftliche[n] Symbolnetzwerk der Bibel“ (188) thematisiert, wird diese Einschätzung insofern bestätigt, als Ricœur seine Leser – anders als die Bibel, die Gottes Nähe unterstreicht – mit einer „doppelten Abwesenheit Gottes“ (189) konfrontiert. Dass neutestamentliche Bezugsstellen knapp gesät sind und ihre Neuheit nur *via negativa* in den Blick kommt (vgl. 190 f.), fällt da schon kaum mehr ins Gewicht. *Le soi mandaté* (2008) stellt unterschiedliche Figuren des Selbst vor, das sich etwa als prophetisch oder christomorph verstehen kann (vgl. 216 f.). Ricœur unterstreicht darin nochmals seinen Vorbehalt gegen jede Form der absoluten Selbstsetzung und erinnert daran, dass jedes Selbst immer schon in Beziehung steht (vgl. 193). Dieser Gedanke kann zwar biblisch-hermeneutisch vertieft werden, ohne allerdings mit Ebelings theologischen Erwägungen zum Gewissen – die hier im Hintergrund stehen – zusammenzufallen (vgl. 202; 204 und 205 f.). Genau im Spannungsfeld von Gewissensautonomie und Glaubensgehorsam wird nach M. klar sichtbar, dass für Ricœur als Denker der Vermittlung eine „vollkommene Synthese zwischen Autonomie des Gewissens und Symbolik des Glaubens [...] aus Gründen der intellektuellen Redlichkeit schlechterdings unmöglich“ (211) ist – selbst die *imitatio Christi* bliebe ein Geschehen zweiter Ordnung! Als

Philosoph hält er trotz aller Brechungen mit aller Entschiedenheit an der Autonomie des menschlichen Subjektes fest und kann nach M. nun auch zu Recht nur in einem spezifisch eingeschränkten Sinn als „Theologe“ bezeichnet werden (vgl. 209 f.).

Haben die drei bisher analysierten Texte Ricœurs Forderung des *parfaitement raisonnable* in einer gewissen Schwebelage belassen, unternimmt M. im abschließenden Kapitel eine kritische Würdigung aus spezifisch protestantischer Perspektive (vgl. 220). Sie unterscheidet rückblickend zwei Stufen der Debatte: eine innere auf der Ebene biblische und philosophische Hermeneutik sowie eine äußere auf der Ebene Philosophie und Theologie (vgl. 259). Konnten die biblische Hermeneutik Ricœurs und die Theologie auf der Ebene des Handelns mit Hilfe einer Ethik der Agape in ein positives Verhältnis zueinander gesetzt werden, müssen sie auf „rein diskursiver Ebene [...] zunächst voneinander getrennt werden“ (260; vgl. 249) – dies insbesondere deshalb, weil ein philosophischer Leser biblischer Texte nicht nur jeden Letztbegründungsanspruch, sondern auch ihre Heilsrelevanz einklamern muss (vgl. 232). Bis zu welchem Punkt Ricœurs Philosophie und die reformatorische Theologie vergleichbar sind und wo sie letztlich doch unvergleichlich bleiben, lässt sich nach M. am besten am Phänomen des Gewissens und der damit verbundenen Frage menschlicher Autonomie ablesen (vgl. 232). Ricœurs Vorschlag zur Reformulierung einer Gewissens-„Theologie“ im Anschluss an Paulus und Ebeling ist nicht einfach nur unzureichend, weil er beide in ein Korsett philosophischer Rationalität zwingt; er muss nach M. als schlicht unzulässig qualifiziert werden. Dies deshalb, weil Theologie als Soteriologie in ihrer Sicht „notwendig Rede von dem menschlich schlechthin ‚Unvernünftigen‘, nur bei Gott Möglichen sein“ (241) und bleiben muss. Zwar ist Ricœurs dialektisches Modell grundsätzlich mit einem theologischen Menschenbild vereinbar, wird aber dort unzureichend, ja geradezu verkehrt, wo es dem *sola fide* erkennbaren Zuspruch der Liebe Gottes als Fundament menschlicher Heilshoffnung nicht gerecht werden kann (vgl. 240; 242; 245 und 246). – Dass Ricœur mitunter auch überraschen kann, zeigen die posthum unter dem Titel *Vivant jusqu'à la mort* (2007) veröffentlichten Texte und Fragmente, in denen sich eine „Poetik der Auferstehung“ (251) anzudeuten scheint. Allerdings bleibt diese radikal andere Perspektive, in der sich ein um den Glauben ringender Philosoph zu erkennen gibt, „über den doppelten Umweg der Schrift und seines eigenen Todes“ (257) vermittelt und kann daher auch theologisch nur äußerst behutsam zur Sprache gebracht werden (vgl. 251–257).

Die vorliegende Studie greift mit dem Spannungsverhältnis von philosophischer und biblischer Hermeneutik ein Desiderat in Ricœurs Werk auf. M. knüpft an von Ricœur vorgegebene, aber nicht weiter verfolgte und vielfach vergessene Spuren an und führt sie in den drei textanalytischen Kapiteln auf überzeugende Weise zusammen. Ergänzt um zahlreiche Anhänge – etwa zu den biblisch-exegetischen Beiträgen Ricœurs, dem Programm der *Gifford-Lectures* oder einer graphischen Darstellung der Systematik von *Amour et Justice* – kann die Arbeit ohne Umschweife als Meilenstein der theologischen Auseinandersetzung mit dem Denken Ricœurs gewertet werden. Das gilt auch dann, wenn Anfragen an Abgrenzungen zwischen Philosophie und Theologie, die zu einem Teil der spezifisch-protestantischen Perspektive geschuldet sein dürften, bleiben. Der grundlegend aporetische Charakter von Ricœurs Denken, der nicht einfach nur schizophoren ist, ließe über die kritische Würdigung hinaus durchaus auch kritische Rückfragen an das theologische Denken zu – etwa dann, wenn eine soteriologische Lesart auf eine eschatologische Hoffnungsperspektive, die als solche die Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“ mit einbeziehen müsste, hin erweitert würde. P. SCHROFFNER SJ

JACOBI, RAINER-M. E. (Hg.), *Schmerz und Sprache*. Zur Medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäckers (Beiträge zur Philosophie; Neue Folge). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2012. 153 S., ISBN 978-3-8253-5953-9.

Der Herausgeber vereinigt neben dem Text „Die Schmerzen“ Viktor von Weizsäckers fünf Beiträge mit unterschiedlichen interpretatorischen Zugängen zur Medizinischen Anthropologie in einem schmalen Sammelband. Rainer-M. E. Jacobi selbst schlüsselt den kulturhistorischen Ort des Essays auf, Reiner Wiehl zeichnet die Grundlinien des Weizsäckerschen Denkens mittels Präzisierung zentraler Termini nach, Roland Bor-