

12. Besprechung von: Dietrich von Hildebrand, „Metaphysik der Gemeinschaft“, 1932. Unter den Rez. in FG ragt diese (176–185) deutlich heraus. Stein bezieht hier im Anschluss an Hildebrand Stellung zu Fragen von Staat und Gemeinschaft: „Machtentfaltung, Ehre, Stolz gehören zur Nation so wenig ursprünglich wie zur Familie.“ (181) „Keine Gemeinschaft und kein Organ einer Gemeinschaft (etwa ein Staatsmann) steht außerhalb der sittlichen Ordnung.“ (184) Diese Äußerungen, in der Verbandszeitschrift der katholischen Lehrerinnen Deutschlands im Jahr 1932 veröffentlicht, reihen sich in eine größere Zahl hellsichtiger Überlegungen Steins ein, in denen sie die rassistischen und nationalistischen Bestrebungen ihrer Zeit philosophisch, politisch, ethisch und religiös scharf kritisiert und in Frage stellt.

13. Besprechung von: Ludwig M. Habermehl, „Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin“, 1933. – 14. Besprechung von: Daniel Feuling, „Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben“, 1936. – 15. Besprechung von: Edmund Husserl, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“, 1937.

Anhang: 1. Edmund Husserl: Phänomenologie und Psychologie, 1917. – 2. Edmund Husserl: Phänomenologie und Erkenntnistheorie, 1917. – 3. Anhang: Zur Kritik an Theodor Elsenhans und August Messer, 1917.

Die Texte 1. (195–230) und 2. (231–299) waren für ein geplantes Beiheft zu Husserls Kant-Studien vorgesehen und von diesem stenographisch aufgezeichnet sowie von Stein ausgearbeitet worden (CXVII). Die Ausarbeitungen sind in FG erstmals publiziert. Text 3. (300–318) hat Stein „aufgrund von losen Textexzerpten und Notizen Husserls“ (CXVIII) angefertigt. Insgesamt erlauben diese Texte einen guten Einblick in Steins redaktionelle Aufgaben und Arbeitsweise bei Husserl. – Heinrich Gustav Steinmanns Aufsatz „Zur systematischen Stellung der Phänomenologie“, 1917: Stein diskutiert in diesem, bereits in „Husserliana“ XXV abgedruckten Beitrag (320–334) Steinmanns Kritik der Husserlschen Phänomenologie.

Insgesamt ist im Hinblick auf den hier vorgestellten Band „Freiheit und Gnade“ zu bilanzieren, dass seine Relevanz für die Edith Stein-Forschung kaum zu überschätzen ist. Die Texte und auch die Einführungen von Beckmann-Zöllner und Sepp gewähren in ihrer Vielfalt einen weitreichenden Einblick in die Denk- und Arbeitsweise Steins, vornehmlich in ihrer Zeit als christliche und gleichwohl von der Husserlschen Phänomenologie geprägte Denkerin. Die im Anhang abgedruckten Arbeiten verweisen zudem auf Steins Freiburger Assistententätigkeit. ESG A 9 eröffnet nicht nur einen fachwissenschaftlichen Zugang, sondern eignet sich jenseits der biographischen Texte in besonderer Weise auch als Einstieg in das Œuvre Edith Steins.

T. DENNEBAUM

HERMENEUTICS AND THE PHILOSOPHY OF RELIGION. The Legacy of Paul Ricœur (Claremont Studies in the Philosophy of Religion; Conference 2013). Edited by *In-golf U. Dalfert* and *Marlene A. Block*. Tübingen: Mohr Siebeck 2015. IX/291 S., ISBN 978–3–16–153712–7.

Anders als seine frühen Studien zur Hermeneutik des Verdachts, zur Metapher und ihrer Bedeutung für die religiöse Sprache oder zu Struktur und Dynamik von Erzählungen, deren Einsichten in die Exegese – insbesondere in die Bibelhermeneutik der Yale-School – Eingang gefunden haben, ist Paul Ricœurs Beitrag zu einer hermeneutisch gewendeten Religionsphilosophie bisher wenig beachtet und kaum je in seiner systematischen Tragweite ausgelotet worden.

Der vorliegende Band geht auf eine Konferenz in Claremont (2013) zurück. Er möchte in drei thematisch angeordneten Teilen „Hermeneutics and Religion“ (9–99), „Philosophy and Biblical Poetry“ (101–177) und „Hermeneutics and Theology“ (179–279) einen Beitrag zur Erschließung von Ricœurs breit gefächerten religionsphilosophischen Arbeiten leisten. Darüber hinaus soll auch deutlich gemacht werden, wie fruchtbar seine in immer neuen Anläufen entwickelte Form einer „Hermeneutics of the Call“ (*I. U. Dalfert*) für die Religionsphilosophie sein könnte. In dieser Perspektive muss Ricœur nicht erst gegen polemisch-karikierende Angriffe laizistischer Philosophen verteidigt werden. Den Autorinnen und Autoren ist es vielmehr darum zu tun, die spezifische

Gestalt seiner Hermeneutik als Kunst der langen Wege (vgl. 3; 11), oder anders gesagt, als Einübung in eine philosophische Haltung der Aufmerksamkeit zu präsentieren, die sich gegen vorschnelle Klassifizierungen sträubt.

Um dem Ursprung der in philosophisch-theologischen Diskursen behandelten Fragen auf die Spur zu kommen, hat Ricœurs Interesse seit jeher den religiösen Praktiken, den symbolischen Ausdrucksformen und kulturell geprägten Institutionen, in deren Rahmen das Leben der Gläubigen seine konkrete Gestalt gewinnt, gegolten (vgl. 3; 34). Anders als eine analytisch ausgerichtete Religionsphilosophie, die sich aus Sicht von I. U. Dalferth immer wieder in aporetische Gegensätze verheddert, könnte die hermeneutische Methode der Komplexität historisch gewachsener Religionen eher gerecht werden. Ricœurs phänomenologisch und problemsensibel angelegtes Vorgehen, das neben den kulturellen Vermittlungsformen (vgl. 4–5) auch dem fähigen Menschen als verantwortlichem Selbst (vgl. 5–7) einen zentralen Stellenwert einräumt, erlaubt uns, selbst die auf den ersten Blick verdeckten oder unbewusst ausgeblendeten Fragen aufspüren. Sie baut damit auch ein selbstkritisches Moment in ihre eigenen Reflexionsgänge ein (vgl. 3–4) – womit eine wesentliche Stärke von Ricœurs Religionsphilosophie benannt wäre.

Ein erster Beitrag von Ricœurs dialektischer Hermeneutik für die moderne Religionsphilosophie liegt darin, sich konstruktiv auf die vielschichtigen Spannungen zwischen den beiden religiösen Grundformen der Manifestation (*M. Eliade*; vgl. 23–27) und der Proklamation (*G. v. Rad* und *R. Bultmann*; vgl. 27–28) eingelassen zu haben. Diese methodologisch komplexe Herangehensweise, so *D. Tracy* (11–34), „expanded and enriched the range of religious phenomena available for philosophical analysis“ (23) – was nicht zuletzt mit Blick auf die jüngeren Debatten um die ästhetische Dimension des Heiligen ebenso wie für eine Philosophie der Gabe (*J.-L. Marion*) von Bedeutung ist (vgl. 27). Zudem lassen sich die beiden religiösen Formen auf divergierende, einander aber nicht notwendig ausschließende Bedeutungslogiken (vgl. 30) zurückführen. Eine aufmerksame Analyse der komplexen Verflechtungen zwischen einer wesentlich auf Analogie beruhenden Logik der Korrespondenz und eine die Diskontinuitäten betonende Logik der Differenz könnte nicht nur für den Religionsdialog fruchtbar gemacht werden, sondern auch die Wechselwirkungen zwischen mystischen und kerygmatischen Traditionen innerhalb einer religiösen Tradition auf neue Weise erschließen und vertiefen. Eine religiöse Sprache, die sich – wie die Paradoxa oder Hyperbeln in den Gleichnissen Jesu – an die Grenzen des Sagbaren wagt, kann bisher ungekannte religiöse Erfahrungen eröffnen, aber „without philosophical attention to the sacred of manifestation, the proclamatory word can easily become merely abstract and cerebral“ (33). Das gilt auch für die biblische Tradition, die sich zwar auf Propheten, Ethik und Geschichte stützt und als solche eher proklamatorischen Charakter hat, dabei aber schon allein deshalb für Manifestationen offen bleibt, weil Erlösung nicht ohne oder gar gegen die Schöpfung gedacht werden kann (vgl. 33) – eine Einsicht, die wieder zu stärken wäre. Unter den drei Stichworten Trauer (vgl. 40–42), Umkehr (vgl. 46–47) und Lebensform (vgl. 35; 45) arbeitet *M. A. Block* (35–50) in ihrer Replik nochmals deutlicher die lebensprägende Kraft von Ricœurs Denken „as an intellectual or spiritual exercise or *askesis* that orients the whole person and that aims as a practice [...], to create a habitus [...], or to provoke a transformation of the self“ (36) heraus. Bei allen Bezügen zu Calvin, die dabei auftauchen mögen, wäre allerdings die für Ricœur unaufgebbare und gerade deshalb produktive Distanz zwischen persönlicher Überzeugung beziehungsweise Glaube und kritischer Reflexion zu wahren.

Für eine dynamische Hermeneutik des Lebens, die ein fähiges Selbst auch über die Brüche der Zeit hin tragen könnte, kommt, wie *P. S. Anderson* (51–70) zeigt, dem Vertrauen und seinen affektiven Wurzeln eine besondere Rolle zu. Es scheint „as if a subterranean life empowers memory and enables a social self to be connected to a profound sense of self“ (69), der das Selbst bis in den Tod hinein lebendig erhält. Diese schöpferisch-dynamische Perspektive ist dabei sehr viel stärker von Bergsons Lebensphilosophie geprägt (vgl. 58–60; 67), als Ricœur selbst einräumt. In dieser Fluchtlinie würde sich – mit Bezug auf die posthum veröffentlichten Fragmente – auch ein dynamisches, an das innerweltliche Leben gebundene Verständnis eines Lebens über den Tod hinaus entwickeln lassen (vgl. 60; 70), die unsere traditionell christliche Perspektive eines Lebens nach dem Tod konstruktiv weiterzudenken versucht – was aber auf Grund der strikt immanenten Pers-

pektive nicht ohne kritische Rückfragen möglich sein dürfte. Wer sich mit *W. Schweidler* (81–95) auf die Suche nach ontologischen Aspekten in der Hermeneutik von Ricœur begeben wird, wird den Schlüssel für die Bedeutung der Religion im Konstitutionszusammenhang des hermeneutischen Denkens „in a structural proportionality in Ricœur’s ontological conception of interpretation, namely in the correspondence between the function of hermeneutics for the whole of our human existence and the function of religion in the origination of hermeneutics“ (89) finden. Die darauf aufbauende Figur eines produktiven hermeneutischen Zirkels begegnet erstmals im Kontext der Frage nach dem Bösen, lässt sich aber insbesondere am vielschichtigen Verhältnis des Wortes Gottes zum Wort der Heiligen Schrift (vgl. 92–94) weiter vertiefen.

Während sich die bisher vorgestellten Beiträge mit religiösen Lebensformen auseinandergesetzt haben, stehen im zweiten Hauptteil biblische Lektüren in ihrem Verhältnis zur philosophischen Tradition im Zentrum des Interesses. Auch wenn viele in Ricœur einen eher antihegelianischen Denker sehen wollen, lässt sich nach *C. Pallesen* (103–135) gerade in seinen religionsphilosophischen Texten eine Reihe von hegelianischen Motiven erkennen. Eine interessante Zusammenschau kleinerer, teils nicht auf Deutsch verfügbarer Texte lässt die Vielschichtigkeit möglicher Bezüge zu und Brüche mit Hegel nach und nach sichtbar werden. So wäre etwa zu erwähnen „that the central ethical and religious category of testimony and immediacy are both Johannine and Hegelian“ (112). Ähnliches gilt auch für die drängend fragende Klage als zentraler Bestandteil eines Ringens um Sinn, der mit Hegels Arbeit des Begriffs durchaus Rechnung getragen werden kann (vgl. 114) – was nicht zuletzt daran deutlich wird, dass bei Hegel das grausame Wort vom Tod Gottes „has become a moment in the absolute that not only allows for recapitulation of biblical and theological discourse, but calls for re-appropriation of the pre-theological meaning of God for the confessing consciousness“ (115). Schließlich kommt, wie der Hegelaufsatz zeigt, aus Sicht Ricœurs der Vorstellung eine besondere Rolle für eine philosophische Erschließung der Religion zu (vgl. 115–122 und 129–133). Weil Hegels „Philosophie des Geistes“ mehr Sensibilität für die biblische Sprache aufbringt (vgl. 128), als so mancher ihr zutrauen möchte, würde gerade eine konstruktive Verbindung von hermeneutischer Lektüre und dialektischer Kritik, die nicht vorschnell auf Hegel verzichtet, einen Weg eröffnen, „to do systematic theology without losing sensibility for the biblical discourses and without relapsing into a pre-critical exegesis“ (122) – ein Vermittlungsversuch, der anhand von Ps 22 und der Passion nach Markus exemplarisch vorgeführt wird (vgl. 122–129). Auf diesen ehrgeizigen und spannenden Versuch folgt ein Beitrag von *A. K. Min* (143–168), der an Ricœurs Hegelkritik im Kontext seiner Hermeneutik des historischen Bewusstseins in „*Temps et récit III*“ (1985) anknüpft. Zwar sieht Min deutlich, dass Handlung ein für beide Philosophen prägendes Konzept ist (vgl. 162–168) und versucht darüber hinaus, der Totalität im Kontext der Globalisierung eine kritische Note zu geben (vgl. 160–162). Dennoch hätte ihm eine Berücksichtigung der späteren Überlegungen zur *conditio historica* in „*La mémoire, l’histoire, l’oubli*“ (2000) eine differenziertere Auswertung der Spuren von Hegel in Ricœurs Geschichtsdenken erlaubt.

Die Beiträge des dritten Teils markieren einige wichtige Grundlinien einer an Fragen des Glaubens und der christlichen Theologie interessierten Hermeneutik, die trotz allem den Prinzipien einer kritischen Reflexion verpflichtet bleibt. So arbeitet *P. Bühler* (181–195) an zwei in unterschiedlichen Schaffensperioden situiereten Dialogen mit G. Ebeling – Ruf-Antwort-Struktur (vgl. 185–188) und Autonomie des Gewissens im Spannungsfeld des Glaubensgehorsams (vgl. 188–190) – heraus, wie prägend das reformatorische Erbe für Ricœurs philosophische Anthropologie trotz mancher Vorbehalte gegenüber der Theologie insgesamt doch geworden ist. *N. Stricker* (209–224) greift das schwierige Verhältnis von Offenbarung und Inspiration auf. Anhand der beiden Texte „*Manifestation et Proclamation*“ (1974) sowie „*Herméneutique de l’idée de Révélation*“ (1977) versucht sie, „his ideas on Revelation as manifestation and as polyphony“ (209) nachzuzeichnen. In einem zweiten Schritt soll die Frage nach dem Wort Gottes und seiner Vermittlung im Kontext eines „non-authoritarian, transparent concept of Revelation that can enter into a living dialectic with the concept of reason“ (213) mit Blick auf das Verhältnis von Wort und Schrift theologisch weiter ausgewertet werden.

Obwohl das Zusammenspiel zwischen biblischen Texten und einem daran ausgerichteten Glaubensleben für Christen ebenso zentral ist wie der Bedeutungsgehalt spezifisch christlicher Praktiken, äußert sich Ricœur – wie C. M. Gschwandtner (231–272) zu Recht bemerkt – in seinen religionsphilosophischen Schriften anders als in seinen allgemeiner hermeneutischen Arbeiten (vgl. 234–250) nur sehr zögerlich zum Verhältnis von Text und Handlung beziehungsweise Erzählung und Leben (vgl. 251–262). Insofern Liturgie am Schnittpunkt von Text und Handlung steht und darin zudem die mimetischen Strukturen im Verhältnis von fiktionalen und historischen Erzählungen zur Darstellung bringt (vgl. 233), scheint sie geradezu prädestiniert dafür zu sein, mit Hilfe des hermeneutischen Instrumentariums näher zu untersuchen „how sacred text can move us to faithful action“ (263). Wir hätten mit der Tradition der orthodoxen Kirchen (vgl. 268) wieder zu entdecken, dass uns die Feier der Liturgie eine neue, geradezu himmlische Welt eröffnen kann, ohne dass wir dabei die zerstörerischen Emotionen und Erfahrungen des menschlichen Lebens, die der Versöhnung bedürfen (vgl. 270–272), außen vor lassen dürfen.

Die Beiträge des vorliegenden Konferenzbandes tragen eine Vielzahl von Elementen aus kleineren, oft wenig bekannten religionsphilosophischen Arbeiten sowie aus Interpretationen von Bibeltexten zusammen und stellen sie in den größeren Kontext von Ricœurs phänomenologischer Hermeneutik. Dabei werden nach und nach Konturen eines faszinierenden Portraits eines herausragenden und prägenden religionsphilosophischen Denkers sichtbar, wie es bisher kaum je in solcher Komplexität und Dichte gezeichnet worden ist. Die hier nicht eigens berücksichtigten Repliken auf die jeweiligen Haupttexte versuchen über eine kritische Rekapitulation hinaus die Perspektiven einer sich an Ricœur orientierenden Religionsphilosophie zu weiten und Anknüpfungspunkte an aktuelle Debatten aufzuzeigen. Auch wenn auf dieser Basis noch keine vollständige oder gar abschließende Einschätzung von Ricœurs zahlreichen religionsphilosophischen Arbeiten gewagt werden kann, ist mit dem vorliegenden Sammelband doch ein wichtiger Schritt in Richtung einer vertiefenden Rezeption ihrer bisher weitgehend brachliegenden Potenziale getan.

P. SCHROFFNER SJ

BRAGUE, RÉMI, *Le règne de l'homme*. Genèse et échec du projet moderne. Paris: Gallimard 2015. 398 S., ISBN 978-2-07-077588-0.

Brague (= B.), emeritierter Philosophieprofessor an der Pariser Sorbonne und an der LMU München, Mitglied des Institut de France, legt in diesem Buch den Abschluss seiner großen Trilogie vor, in der er, im Sinne einer Geschichte „de très longue durée“ (8), den Grundgestalten der menschlichen Selbstdeutung in der europäischen Kultur nachgeht. Der erste Band dieser Trilogie war dem Glauben gewidmet, dass der Mensch das, was er selbst sein soll, ablesen kann an der Struktur des sichtbaren Kosmos, wofür exemplarisch der Platonische *Timaios* stand („La Sagesse du monde“, Paris 1999, deutsch: München 2006; vgl. die Besprechung in ThPh 76 [2001] 125–130). Der zweite Band („La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance“, Paris 2005) stellte die lange gültige Überzeugung dar, dass das menschliche Tun und Lassen unter göttlichen Gesetzen stehe, die teils geschichtlich enthüllt und teils im Gewissen bezeugt sind. Ihm folgt nun der dritte Band, der dem Projekt der Moderne gewidmet ist, demzufolge der Mensch sich allein durch sich selbst bestimmen könne. Für die Moderne in diesem Sinne ist es charakteristisch, dass sie sich bewusst und entschieden absetzt gegen das, was ihrer Selbstkonstitution vorausging. Sie versteht sich als Projekt, als phantasiegestützten Entwurf, als Experiment. Ihr Lebensraum ist die Möglichkeit. Alle Realität ist Gegenstand der Herrschaft des Menschen. – B. zeichnet die Lebenslinie dieses Projekts „Moderne“ in drei Schritten nach: „Vorbereitung“, „Entfaltung“ und „Scheitern“.

I. „Vorbereitung“ (19–82). Schon in der Zeit der Antike und mehr noch in den folgenden Jhdtn. bilden sich einige jener Motive heraus, von denen sich die Moderne nähren wird. Der Mensch, der sich zunächst noch bescheiden als Wesen unter den vielen Wesen begreift, wird sich langsam auch der Einzigartigkeit seines Wesens bewusst. Es dämmert ihm, dass mit seinem Wesen eine besondere Würde verknüpft ist. Schließlich deutet er diese Würde als Grund einer Herrschaft (*maitrise*). Noch liegt freilich der Gedanke einer Herrschaft über die äußere Natur in weiter Ferne. Doch zeichnet es den Freien aus,