

sche Reduktion sieht zunächst von aller Existenz des Ich, der erfassenden Akte und der Gegenstände ab und betrachtet bloß deren Wesen (*eidos*). In der *phänomenologischen* Reduktion wird auch die Bewusstseinsunabhängigkeit dieser Inhalte ausgeschaltet. Parodistisch wird die Methode H.s 1907 in Göttingen von seinen Studenten in dem sogenannten Phänomenologenlied beschrieben und besungen (vgl. 163): „Wie blüht doch die Philosophie/seit sie Phänomenologie!/Man reduziert sich diese Welt/und Existenz in Frag’ man stellt/und hält sich an Essenzen.“

Die phänomenologische Methode H.s führt zur „Idee der Konstitution“ (vgl. 114–131). Im Gegensatz zur klassischen Philosophie fragt die Phänomenologie nicht mehr nach der Ursache des Seienden (also letztlich nach Gott), sondern nach der Konstitution des Seienden. Die Frage der Phänomenologie lautet also: „Wie bestimmt sich das Sein des einzelnen Seienden, und wie bestimmt sich das Sein von Welt überhaupt?“ Dass innerhalb dieser Frage dem Subjekt eine entscheidende Bedeutung zukommt, muss nicht eigens betont werden. An dieser Stelle berührt sich die Fragerichtung H.s mit jener von Kant.

Die Wirkung H.s auf die Philosophie seiner Zeit (vgl. 163–176) setzte bereits in seiner Göttinger Zeit ein. Zu den ersten Schülern gehörten: Adolf Reinach, Johannes Daubert, Theodor Conrad, Moritz Geiger, Hedwig Conrad Martius und Roman Ingarden. Als H. 1916 nach Freiburg i. Br. wechselte, bildete sich ein neuer Kreis von Schülern. Zu ihnen gehörten Edith Stein, Ludwig Landgrebe und Eugen Fink. Martin Heidegger, der 1928 in Freiburg H.s Nachfolger geworden war, trennte sich (vor allem aus menschlichen Gründen?) später von H. „Husserl und Heidegger werden oft in einer Art Personalunion genannt, so, als handle es sich bei beiden um nur geringfügig divergierende Denker, die sich mit derselben Thematik befaßten, am selben Ort lehrten und von denen der eine die Gedanken des anderen kontinuierlich und übereinstimmend weiterentwickelte. Dieses Bild entspricht zwar dem, was Husserl sich einst von Heidegger erhoffte, nicht aber den historischen Tatsachen“ (165). Nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Bedeutung H.s in der europäischen und vor allem in der angloamerikanischen Philosophie noch gewachsen. Deshalb darf gelten: „Die allmähliche Publikation von Husserls nachgelassenen Schriften und das Erscheinen einer ganzen Reihe von zuverlässigen Übersetzungen ins Englische haben dazu beigetragen, dass Husserl in der angloamerikanischen Philosophie heute als ernstzunehmender Diskussionspartner rezipiert wird“ (173). – Eine Zeittafel (177 f., die Bibliographie (179–186), das Personenregister (187–189) und das Sachregister (189–192) schließen dieses nützliche Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen.

Zum Schluss noch eine (mehr persönliche) Bemerkung: Die Autorin berichtet davon, H. habe „übermächtige religiöse Erlebnisse“ gehabt (vgl. 20), die dafür verantwortlich gewesen seien, dass er 1886 zum Protestantismus übertrat. Ja, später (vgl. 29) heißt es sogar, H. habe eine Neigung zur deutschen Mystik entwickelt. Im weiteren Verlauf ihrer Arbeit kommt aber Mayer nicht mehr auf die Existenz Gottes in der Philosophie H.s zurück. Das mag insofern berechtigt sein, weil H. (trotz seiner unbestrittenen persönlichen Frömmigkeit) den theoretischen Ort des Gottesproblems in seiner Phänomenologie noch nicht ausmachen konnte. H. konnte also offenbar die Linien seiner (persönlichen) Frömmigkeit noch nicht ausziehen. Dennoch ist damit die hier anstehende Frage noch nicht beantwortet. Aus der Sinnhaftigkeit und Vernünftigkeit des Seins, welche H. bejahte, müsste sich die Idee Gottes als „teleologischer Seinsgrund schlechthin“ entwickeln lassen; oder?

R. SEBOTT S. J.

FACETTENREICHE ANTHROPOLOGIE. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen. Herausgegeben von *Stefan Orth* und *Peter Reifenberg*. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2004. 160 S., ISBN 3-495-48105-2.

POETIK DES GLAUBENS. Paul Ricœur und die Theologie. Herausgegeben von *Stefan Orth* und *Peter Reifenberg*. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2009. 224 S., ISBN 978-3-495-48359-6.

„Paul Ricœur [= R.] gehört genauso wie Maurice Blondel und Emmanuel Levinas zu den wirkmächtigen französischen Denkergestalten, denen ein besonderer Brückenschlag zwischen der deutschen und der französischen Philosophie wichtig war“ (II: 8).

Anlässlich seines 90. Geburtstags hat 2003 unter seiner Teilnahme die Mainzer Bistums-Akademie eine Tagung veranstaltet, die der erste Titel dokumentiert.

Nach der Begrüßungsansprache *Kardinal Lehmanns* skizziert der *Haupterausgeber* den Denkweg R.s durch mehr als ein halbes Jahrhundert: Von der Anthropologie der Fehlbarkeit zur Hermeneutik des Selbst. Den Ausgangspunkt bilden die Reflexionsphilosophie in der Tradition Descartes', Husserls Phänomenologie und die Hermeneutik als deren Modifikation. R.s Dissertation erschien als erster Teil einer auf drei Bde. konzipierten Willensphilosophie, die aber nach den beiden Bdn. des zweiten Teils (*Fehlbarkeit* und *Symbolik des Bösen*) nicht abgeschlossen wurde. Es folgt das Freud-Buch *Interpretation*. Da die Schuld nur in der Auslegung ihres Bekenntnisses zugänglich wird, rückt die Sprache und damit die Hermeneutik ins Zentrum, samt ihrer Infragestellung durch den Strukturalismus (Wahrheit und Methode gehören für R. zusammen). Wichtig wird ihm die vielfach als unpräzise abgetane „lebendige Metapher“. Strukturanalog zu ihr fasst er die Erzählung auf, womit die historische Zeit sich als Denkaufgabe stellt. Die Arbeit daran führt zum Begriff der narrativen Identität von Individuen und Gemeinschaften und damit vom Text zur Handlung. Das wird deutlich in dem aus den Gifford Lectures hervorgegangenen Buch *Das Selbst als ein Anderer*, in dem R. erstmals ausführlich die Ethik behandelt. Hier werden die Anfänge wieder aufgenommen; die Grenzen narrativer Identität zeigen sich beim Thema Schuld und erst recht: Vergebung (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*). – Dem Problem des Anfangs, den inneren Grenzen der Freiheit, widmet sich *F. Dastur*: Keine Entscheidung ohne Motiv (das indes keine Ursache darstellt). Positiv wichtig ist die Aufmerksamkeit als „*potestas ad opposita*“ (45), bei lebender Spannung zur „unbesiegbaren Natur“ (479). Das Ja gegenüber Absurdität und „schwarzem Existentialismus“ bedarf der Hoffnung. – Mit dem Missverhältnis des Selbst zwischen Erzählung und Bezeugung befasst sich *B. Liebsch*. Ein Miteinander bei prinzipiellem Verdacht ist unmöglich. Wie aber vertrauen im Zeichen des Verrats? Es ist nur „im Wahrheitsmodus der Bezeugung angesichts Anderer zu realisieren“ (75), und Erzählen wird zur Selbstbezeugung. – *H. Joas* untersucht zwei Elemente in R.s Ethik, a) das „Normenraster“ als universalen Filter des Rechten im „Werte-Chaos des Guten“, b) die Frage der religiösen Erfahrung (W. James!) gegenüber R.s Bevorzugung sakraler Texte. – Um zwei Punkte geht es auch *J. Greisch*. (92: „Ein Selbst“ antwortet auf die Frage „Was bin ich?“, auf das „Wer?“: „Ich, Jean.“) Zunächst das Erinnern: Was ist zu erinnern? Wie? (Erinnerungs- und Trauerarbeit) Von wem? (Zur Eigen- und Fremderinnerung tritt die gemeinsame.). Sodann die schwierige Versöhnung: Verlässliche Zeugen unheimlicher Geschichte? (Auschwitz – beim „Alles verstehen [?] begreifen!“) ...“ fehlt leider auch hier der Hinweis auf das einzig korrekte „entschuldigen/excuser“. R.: „Es gibt die Vergebung – wie ... vor allem die Liebe“ (111), je anders gegenüber (auch unverjährbarem) Verbrechen, politischer Schuld, moralischer, zuhöchst in Versöhnung (Sich-versöhnen lassen!). – „Umkehren? – Umgekehrt werden!“ lautet die Überschrift bei *J. Werbick*. Besser als „passivisch“ (115) wäre „medial“: Sich-umkehren lassen; so gesehen kann nämlich das Denken durchaus (117) „zugleich gebunden und frei“ sein. Der Hunger beweist nicht das Dasein von Speise, aber sehnt sich auch nicht bloß (120 – Nietzsche), sondern beweist ihre (Real-)Möglichkeit, und nicht der Argwohn nutzt die Hermeneutiken des Verdachts zu „rettender Kritik“ (121, doch wird in II das Thema nochmals aufgenommen). Metaphern rufen die Einbildungskraft zur Umkehr, erzählte Metaphern sind die Gleichnisse Jesu, die nicht bloß Gehorsam heischen, sondern Sinn zusagen. „Anschlussfragen“ bringen zur Sprache, dass die neutestamentlichen Texte nicht literarisch-fiktional sind: konkrete Selbstausslegung Gottes, jenseits dessen, „was so und wieder ganz anders zu denken ... gibt“ (136). – Den Schluss, vor dem Autorenverzeichnis, bilden als Gegengabe elf Seiten *Ricœur*s von 2004: *Phénoménologie de la reconnaissance*, jeweils linksseitig mit der Übersetzung (*A. Letzkus*) rechts gegenüber.

Als Protestant und zumal in Rücksicht auf die französischen Verhältnisse hat R. seine philosophischen Werke immer sorglich von kleineren theologischen Arbeiten getrennt und eine „christliche Philosophie“ entschieden abgelehnt, andererseits wiederholt von wechselseitiger Bedeutung und Beeinflussung der Disziplinen gesprochen. So hat die Theologie wichtige Anstöße von ihm erhalten. Dem geht der zweite Bd. nach, eröffnet durch einen Querschnitt-Überblick *Orthos* zum Verhältnis der Fächer bei R.: „hoch

komplex“ (11), von der frühen Thematik der Freiheit und des Bösen über das Feld der Hermeneutik(en) bis zur Ordnung der Gabe im Spätwerk. – *J. Werbik* wendet sich nochmals dem Verdacht und der Schule des Zweifels in R.s Relecture der Religionskritik zu. Ent-Idolisierung der Symbole durch Verzicht auf den Wunsch oder dessen Selbsttranszendenz? – „Struktur und Subjekt“ überschreibt *K. Wenzel* seinen Beitrag zur Anthropologie des frühen und mittleren R.: Wahrung der Subjektivität der Toten in der Objektivität der Dokumente und personaler Barmherzigkeit in Gerechtigkeitsstrukturen. – *V. Hoffmann* nimmt R.s Begriff des Zeugnisses auf, um Offenbarung angemessener zu denken als in R.s eigener Offenbarungs-Abhandlung: nicht bloß text-, sondern geschichtsbezogen und juristisch verortet. – *B. J. Claret* befasst sich mit dem Bösen, mit Größe wie Grenze ethischer Weltanschauung. Zentral ist R.s Diktum: „Sündigen heißt nachgeben“ und der „Grenzbegriff“ des „servum arbitrium – gefangenen freien Willens“ (in der Tat besser als „unfreier Wille“ [102]). (Wieso allerdings das Böse – als ethische statt naturale Kategorie – nicht nach Personalisierung rufe [109], bleibt mir unverstänglich.) – Um die R.-Rezeption in der theologischen Ethik geht es *C. Mandry*, im Blick zunächst auf Mieths „narrative Ethik“ und Böckles Fundamentalmoral, sodann später breiter, mit *Zeit und Erzählung* und *Das Selbst als ein Anderer*, hinsichtlich der Identitätsfrage und der Spannung von Sollensethik und „gutem Leben“, schließlich der Ökonomie der Gabe“. – Deren Festlichkeit führt – so *M. Junker-Kenny* – mit der Erinnerungskultur eines inchoativen Universalismus über die Kontraposition von liberaler und kommunitaristischer Ethik hinaus. In kritischem Bezug auf W. Schweiker in Chicago (Schöpfungsordnung) und J. Wall in New Jersey (Re-Kreation aus Tragik) verweist sie (mit V. Hoffmann) auf das Angefangenhaben erhoffter Zukunft in Jesus Christus. – R.s Kritik am verpflichtenden Gedächtnis diskutiert *M. Böhnke*, gestützt auf J. B. Metz und die kultische Anamnese. Es gilt die Zukunftsdimension des Gedenkens zu realisieren (bes. Gen 8,1). – *W. W. Müller* behandelt R.s Einfluss auf die Religionspädagogik: Vom Symbol aus denken. (Doch sollte man dessen Integrationskraft – Leben und Tod bei Feuer und Wasser z. B. – nicht dem „Non-Kontradiktionsprinzip der Logik entgegen“ sehen [185].) Erzählung, Gottesfrage, Person, Zeugnis lauten hier die Stichworte. – Den Schluss bildet *G. Larcher*. Für ihn bedarf der Glaube in einem nachreligiösen und nachmetaphysischen Zeitalter einer „sensiblen poetischen Aufmerksamkeits“, deren Resonanzraum „heute freilich die autonome moderne Kunst [ist], nicht mehr das ordometaphysische Programm der ‚alten‘ Ästhetik von Augustinus bis zur Hochscholastik“ (201). Dafür denkt er R.s Ästhetik der poetischen Sprache über die Brücke imaginativbildgebender Momente der Metapher ins künstlerische Bild(en) weiter. „Die geformte Materialität der Kunstwerke [Rouault, Chagall, Hrdlicka, Falken] und Aktionen [Beuys' Fußwaschung, Rainers Übermalungen] bedeutet analog unableitbare Sinnzukehr in einer eigentümlichen Weise von Gegenwart“ (214), als lebendige Memoria und notfalls kritische Gedächtniskunst.

Ein Verzeichnis der zitierten Sekundärliteratur zu R. und eine knappe Vorstellung der Autoren, wie bei Bd. I, runden den Bd. J. SPLETT

HONNEFELDER, LUDGER, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*. Berlin: Berlin University Press 2008. 383 S., ISBN 978-3-940432-28-5.

Woher kommen wir? Diese Frage versteht Honnefelder (= H.) in Bezug auf die Philosophie und die Theologie des Mittelalters [500–1500 n. Chr.] (9). Thomas von Aquin († 1274), Albert der Große († 1280), Johannes Duns Scotus († 1308), Wilhelm von Ockham († 1347) – und mit einem Blick auf die Patristik auch Augustinus († 430), Bischof von Hippo, vertreten mit ihrem Denken würdig das lateinische Mittelalter. H. blickt von unserer heutigen westlichen Kultur aus auf diese Zeitspanne, um, wie er selbst schreibt, „Tiefenbohrungen vorzunehmen“ (10).

Im Vorwort (9–10) wird die Intention der gesamten Publikation offengelegt. H. untersucht und erklärt die Geschichte des Denkens der genannten Epoche anhand bestimmter geschichtlicher Fragestellungen, wie z. B. der Existenz der Welt, der Moralität, dem Willen, der Freiheit und der Geschichte.