

Kritik – Imagination – Offenbarung

Zur theologischen Hermeneutik nach Paul Ricœur (1913–2005)

VON KNUT WENZEL

Einleitung

Paul Ricœur war praktizierender Christ der reformiert-hugenottischen Bekenntnistradition und hat zeit seines akademischen Wirkens darauf geachtet, als Philosoph (an-)erkannt zu werden und nicht eine Grenze zu überschreiten (oder dessen geziehen zu werden), die ab einem gewissen Grad der Differenzierung sich einer eindeutigen Bestimmung zu entziehen beginnt, die dennoch unverzichtbar ist: die zwischen Philosophie und Theologie. Für den Intellektuellen Paul Ricœur, für den Denker, der sich des Diskurses der Philosophie bedient, dessen Denken aber nicht mit der Philosophie zusammenfällt – ist doch das Denken schlechthin subjektiver Selbstvollzug –, ist das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zugleich indispensabel und prekär.¹

Außerhalb dieser spezifischen Konstellation lässt sich das Verhältnis sehr viel entspannter als jenes zwischen Philosophie und Lebenswelt adressieren. Mindestens jenseits der theoretischen Philosophie nämlich existiert kein autoreferenzielles Reinheitsgebot: Die Philosophie muss nicht auch noch die Gegenstände ihrer methodischen Reflexion selbst hervorbringen; außerhalb der theoretischen Philosophie ist es vielmehr der Normalfall, dass die Objekte der Philosophie sich dieser in Vermittlung durch die Lebenswelt² aufdrängen.

Ist nun aber mit diesem Umweg über die Lebenswelt das spezielle Religionsverhältnis entschärft, indem „Religion“ kurzerhand unter „Lebenswelt“ subsumiert wird? Wohl kaum. Tritt mit der Religion doch ein Angebot zur Deutung der Welt auf, das zugleich einen normativen Anspruch birgt. Die

¹ Ricœur hatte die letzten beiden der 1986 gehaltenen Gifford-Lectures, die er der biblischen Hermeneutik zuordnete, aus den genannten Verwechslungsgründen nicht in die auf den Vorlesungen aufbauende Studie: *Soi-même comme un autre* (1990) aufgenommen und separat veröffentlicht; vgl. *P. Ricœur, Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 35 f. Vgl. auch die grundlegenden Überlegungen in: *Ders., Kritik und Glaube. Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg i. Br./München 2009 (1995), 190–198. Siehe auch: *Ders., Eine intellektuelle Autobiographie* (1995), in: *Ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999), Hamburg 2005, 3–78, 18.

² Lebenswelt verstanden als die Welt, insofern sie von den Menschen bewohnt und durch dieses Bewohnen schon immer gestaltet wird und deswegen den Menschen stets als bereits von ihnen bewohnt und gestaltet begegnet, was auch dann noch gilt, wenn sie ihnen als wild und unbehaust begegnet, weil gerade dann sie in ihrer Wildheit und Unbehaustheit am Paradigma des gestaltenden Bewohnens gemessen, dieses Paradigma also in negativer Bestimmung in Anspruch genommen wird.

Zustimmung allerdings, die eine Religion, etwa das Christentum, zu den dogmatischen Formulierungen verlangt, in denen sie ihre Weltdeutung vorlegt, wird im Kern von der Zustimmung zu der solchermaßen gedeuteten Welt getragen; die Religion verleiht der Welt schlechthin unbedingte Bedeutung (indem sie sie auf das Absolute bezieht), tut dies jedoch in der partikularen Gestalt ihrer Formulierungen. Weil aber dieses die Religion bestimmende Verhältnis von Partikularität und Universalität sich mit dem die Lebenswelt bestimmenden Verhältnis von uneingrenzbarer Ausdehnung und kontingent-stofflicher Artikulationsgestalt kreuzt, strahlt die normative Dimension der Religion in die komplette Lebenswelt aus: Auch die Lebenswelt – die von Menschen im Modus des Bearbeitens bewohnte Wirklichkeit – ist für sich genommen kein Themenpark, sondern rekurriert in ihrer irreduzibel pluralen Sprachlichkeit stets auf Bedeutung – wie diskret, anonym, pseudonym auch immer. Die pluralen Ausdruckssprachen der Lebenswelt (als deren eine ja auch die Religion figuriert) an ihre eigenen normativen Geltungsansprüche erinnern kann die Religion aber nur, weil sie auf ein reales Absolutes rückbezogen ist, auf das hin sie, gerade weil sie selbst auch Kultur ist, die Kulturen offenhalten kann. Indem die Religion so aber die Möglichkeit eines realen Absoluten im Spiel hält, entlastet sie die Kulturen davon, ihrerseits ein je eigenes Verhältnis zum Absoluten ausarbeiten zu müssen.

Das somit nur angedeutete eigentümliche Verhältnis der Religion in der und zur Lebenswelt muss also mitklingen, wenn nun, im Sinne dessen, was Ricœur tut, festgehalten wird, dass die Philosophie sich in all ihren praktischen Spielarten ihren Gegenstand aus der Lebenswelt nimmt und deswegen wie selbstverständlich auch aus der Religion entgegennehmen kann. Gerade in Anbetracht seiner Sorge um die Verwechselbarkeit seiner Position in den Diskursen muss die große Sicherheit oder Selbstverständlichkeit auffallen, mit der Ricœur dann doch wieder von einem genuin philosophischen Zugriff auf das Bedeutungsmaterial der Religion auszugehen scheint. Eine Sicherheit, wie sie in seinen vielen Befassungen mit der Religion augenfällig wird.

Dennoch bleiben gewohnte Identitätslinien nicht unangetastet. Weder bewegt Ricœur sich in den Bahnen einer Religionsphilosophie, die das Erbe der Metaphysik angetreten hat und deren Big Three – Gott, Welt, Seele – traktiert und dies, ohne auf ausdrückliche Religionstraditionen auszugreifen, tun kann, so dass Religion und Theologie einerseits, (Religions-)Philosophie andererseits einander nicht beachten müssen. Noch wählt er den Zugang und die Methode einer analytischen Religionsphilosophie.³ Ricœur

³ Die sich nicht selten ausdrücklich-unausdrücklich in den Dienst einer religiösen Ausdruckstradition stellt oder in deren Welt sich wie selbstverständlich bewegt, faktisch vor allem in der Welt der US-amerikanischen protestantisch-evangelikalischen Denominationen, zunehmend aber auch im Katholizismus, und die diesen Traditionen ein Instrumentarium zur Überprüfung

hingegen greift vom Standpunkt einer allgemeinen Sprache, dem der hermeneutischen Philosophie,⁴ auf jenes Ausdrucks- oder Bedeutungsmaterial zu, durch welches eine religiöse Überzeugungstradition sich ihrer selbst vergewissert. Damit wird die einlinige und exklusive Identitätsrelation zwischen Religion und Theologie als „ihres“ Reflexionsdiskurses prinzipiell in Frage gestellt.

Der Glaube in der Schule der Religionskritik

Dieselbe Erosion der Diskursidentitäten schlägt nun aber auch auf die so vorgehende Philosophie zurück, weswegen Ricœurs Sorge um Verwechselbarkeit doch ein Fundament in seinem Vorgehen hat; denn diese Philosophie operiert durchaus erklärtermaßen auch in Sorge um das Selbstverständnis der Religion – oder sollte man an dieser Stelle präziser sagen: aus Sorge um den sich in dieser Religion artikulierenden Glauben? Es kann nämlich nicht übersehen und darf deswegen auch nicht übergangen werden, dass Ricœur den Zugang einer hermeneutischen Philosophie zur Offenbarung durch eine ausdrückliche Kritik der Religion führt. Schon früher hat er seine philosophische Sorge um den Glauben als Kritik der Religion ausgearbeitet.⁵ Wie schwierig auch immer also die Bestimmung des Verhältnisses des Denkens Paul Ricœurs zu Religion und Glaube sein mag: apologetisch ist es nicht. Im Gegenteil nimmt seine philosophische Sorge um den Glauben – eine Formulierung, die Ricœur vielleicht als zu indiskret erachten würde – exakt die antipodische Position zu einer Religions- oder Kirchenapologetik ein, indem er die radikale atheistische Religionskritik für eine Freilegung der Glaubensgründe von ihren religionsförmigen Überkrustungen fruchtbar macht. Mit Blick auf den gegenwärtigen neuen Atheismus à la Richard Dawkins oder Christopher Hitchens ist also an den intelligenten Atheismus Marx', Nietzsches und Freuds zu erinnern, von denen gerade ein Glaube, der ganz bei sich bleiben will, lernen kann.⁶ Ein weiteres Mal, nun sehr nah an den Polen religiöser Selbstverständigungen, geraten Identitätsverhältnisse durcheinander, wenn es hier eben nicht die Religion ist, sondern die gegen sie in Anspruch genommene atheistische Religionskritik, welche dem Glauben die Möglichkeit, bei sich selbst zu sein, neu erschließt.

und Justierung ihrer Grammatik zur Verfügung stellt, womit aber die Pflicht zur Rechenschaftsablegung vor der autonomen und öffentlichen Vernunft nicht abgegolten ist.

⁴ Allgemein ist sie, auch wenn sie, wie jede Philosophie, ihre eigene Methodologie und Kultur ausgebildet hat; allgemein heißt: zugänglich, ohne das Bekenntnis zu einer bestimmten Überzeugungstradition übernehmen zu müssen.

⁵ Vgl. *P. Ricœur, Religion, Atheismus und Glaube* (1968), in: *A. MacIntyre/P. Ricœur, Die religiöse Kraft des Atheismus*, Freiburg i. Br./München 2002, 65–102.

⁶ Vgl. *R. Dawkins, Der Gotteswahn*, Berlin 2007; *C. Hitchens, Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, Berlin 2007; zur Debatte: *M. Striet* (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen der Theologie?*, Freiburg i. Br. 2009.

Vielleicht sollten Christinnen und Christen beginnen, den Reichtum ihrer pluralen Konfessionskulturen wertzuschätzen und untereinander kommunizieren zu lassen, in freiem Austausch, wechselseitig ergänzend, aber auch korrigierend. Es könnte seiner reformierten Bekenntnistradition geschuldet sein, dass Ricœur sich freier auf eine Kritik der Religionsanteile des Christentums einlassen kann, als dies vielleicht auf katholischer oder orthodoxer Linie möglich wäre. Der radikalen Verwerfung alles Religionshaften durch Karl Barth folgt Ricœur allerdings nicht. Seine Religionsphilosophie ist vielmehr – und hat darin ihren fundamental un- oder antibarthanischen Akzent – von einem wahren Humanismus des Glaubens geprägt.⁷ Die Lektion des Atheismus, die der Glaube zu seinem eigenen Heil zu lernen hat, besteht im Abbau neurotischer, repressiver und regressiver Gottesbilder. Ricœur behandelt dies vor allem an den Themen der Schuld(anklage) und des Trostes. Auf den ersten Blick scheint er den Glaubenden Vergebungs- und Trostverzicht abzuverlangen: um eines göltigeren Gottesbildes und einer integrieren Selbstschätzung willen; beides bedingt einander. So verstanden, wird die heilsame Religionskritik, die Ricœur atheistischer Kritik entnimmt, den christlichen Glauben einer existenziellen Durchhärtung hin zu einem radikal weisheitlichen Gottesbild unterwerfen, jenes nämlich des Buchs Kohelet, das den Menschen rät, ihr Leben zu bewältigen *etsi Deus non daretur*. Es gibt einen weisheitlichen Agnostizismus der Immanenz.⁸ In dessen Nähe begibt Ricœur sich jedoch nicht mit sozusagen propositionalen Absichten, sondern aus Gründen der Performanz. Ihm geht es um die Abwehr dessen, was man *reaktives Gottesbild* nennen könnte: Gott ist der, den ich in der Stunde, da ich ihn brauche und in der Weise, wie ich ihn brauche, begreife. Das Erste ist hier meine Not, das Zweite Gott. Gott erklärt sich aus meiner Not; gäbe es die Not nicht, gäbe es Gott (so) nicht. Meine Not ist die Geburt Gottes. Soll aber ein Gott, der zu den Bedingungen einer Not erscheint, aus dieser mich befreien können?

Die Pointe der Adaption atheistischer Religionskritik durch Ricœur liegt nun nicht in der Zurückweisung der Idee eines eingreifenden, nämlich anklagenden, vielleicht vergebenden und tröstenden Gottes, sondern in der Weigerung, ihn hierdurch erst erschlossen und bestimmt zu sehen. Und es ist nicht zunächst der Gottesbegriff an und für sich, dem Ricœurs erste Sorge gilt, sondern das Glaubensbewusstsein, das in ihm sich artikuliert. Dieses sei aber nicht primär durch ein Unterworfenensein unter die Schuld

⁷ Sehr schön in diesem Zusammenhang Ricœurs Bekenntnis, dass immer noch Kant sein „bevorzugter Autor in der Religionsphilosophie“ sei: *Ricœur, Kritik*, 202.

⁸ Radikal ist die Deutung durch Diethelm Michel, der in Kohelet eine Philosophie des Absurden erkennt: *D. Michel, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, Berlin 1989. Mindestens wird aber die Warnung gelten müssen: „Jede (christliche) Theologie der Auferstehung wird unter Berücksichtigung der Koheletschen Gottesrede darauf zu achten haben, daß sie das ‚Diesseits‘ nicht auf Kosten des ‚Jenseits‘ entwertet“: *L. Schwienhorst-Schönberger*, Das Buch Kohelet, in: *E. Zenger [u. a.]*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1995, 263–270, hier: 270.

und Ausgeliefertsein an den Trost bestimmt, sondern – durch eine Zustimmung zum Leben.⁹ Recht verstanden, mutet Ricœur diesem Glaubensbewusstsein damit nicht Normatives von einer externen Position her zu, sondern extrapoliert nur, was solchem Glaubensbewusstsein als fundamentale Bestimmung inhäriert: Die Bearbeitung von Schuld (in Anklage wie Vergebung) und der Trost sind voraussetzungsreiche, das heißt sekundäre Bestimmungen – sei es eines Gottesbegriffs, sei es eines Glaubensbewusstseins. Sie reflektieren auf einen Mangel (Schuld, Leid), können aber in ihm nicht ihren Bedeutungsgrund haben. Weder ein religiös sich artikulierender Glaube noch die von diesem in Anspruch genommene Gottesvorstellung kann in einem Negativum gründen. Die sei es der Erfahrung unmittelbar gegebene, sei es ihr interpretatorisch rückerschlossene Negativität (von Sünde und Leid), kann nicht eines religiös sich artikulierenden Glaubens Horizont oder Letztinstanz zur Deutung der Wirklichkeit schlechthin sein, denn dies würde einer Totalisierung der Negativität gleichkommen. Vielmehr muss die Negativität selbst (auch im Glauben) deutend erschlossen werden: Vom Umgang mit Schuld (in Anklage und Vergebung) und vom Trost zu sprechen heißt, von der Erfahrung von Negativität unter Voraussetzung einer je fundamentaleren Positivität zu sprechen.

Heute zeigt sich deutlicher denn je, wie sehr die von mir paraphrasierte Kritik einer negativistischen Religion, die Ricœur in jenem Aufsatz in einer starken, von mir nicht nachgezeichneten Anlehnung an den Denkstil, wenn nicht Jargon Martin Heideggers vorbringt, im Erbe Friedrich Nietzsches steht: Heute heißt seit der Studie von Heinrich Detering zum letzten hochproduktiven Schaffensjahr Nietzsches.¹⁰ Detering zeigt durch präzise und geistvolle philologische Analysen, wie etwa die Schrift des *Antichrist* zum Dokument einer Transformation der Wahrnehmung der Gestalt Jesu Christi durch Nietzsche wird: Sich in die geplante wüste Polemik gegen das Christentum und seinen Stifter stürzend, entdeckt Nietzsche diesen völlig ungeplant als Verkörperung einer blanken und bloßen Bejahung des Lebens, als Verkörperung jener Grundhaltung, die er gegen ihn und das Christentum in Stellung bringen wollte.¹¹ Nietzsches Entdeckung eines das Leben wehrlos

⁹ Ricœur spricht von einem Trost, der nicht der Logik des Wunschs unterliegt, sondern einer Logik „des Einverständnisses jenseits des Begehrens“ entspricht: *Ricœur*, Religion, 95.

¹⁰ Vgl. *H. Detering*, *Der Antichrist und der Gekreuzigte*. Friedrich Nietzsches letzte Texte, Göttingen 2010, vor allem 38–54.

¹¹ So weist Detering darauf hin (vgl. *ders.*, *Antichrist*, 52), dass Nietzsche den im 18. Abschnitt gegen den christlichen Gottesbegriff gestellten Gott einer vorbehaltlosen Bejahung des Lebens – der „Verklärung und ewiges Ja zu sein“ habe (KSA 6, 185) – nun bei Jesus verwirklicht findet: „Die ‚gute Botschaft‘ ist eben, dass es keine Gegensätze mehr giebt; das Himmelreich gehört den *Kindern* [Kursivierung im Original gesperrt]; der Glaube, der hier laut wird, ist kein erkämpfter Glaube ... Ein solcher Glaube zürnt nicht, tadelt nicht, wehrt sich nicht: er bringt nicht ‚das Schwert‘ ... Er beweist sich nicht, weder durch Wunder, noch durch Lohn und Verheißung; noch gar ‚durch die Schrift‘: er selbst ist jeden Augenblick sein Wunder, sein Lohn, sein Beweis, sein ‚Reich Gottes‘. Dieser Glaube formuliert sich auch nicht – er *lebt* [Kursivierung im Original gesperrt] ... er hat nie einen Grund gehabt, ‚die Welt‘ zu verneinen ... das *Verneinen* [Kursivierung

bejahenden Jesus gegen die ursprüngliche Deutungsintention wiegt schwer – und konvergiert mit Ricœurs Plädoyer für die Zustimmung zum Sein als ursprünglich religiöse Haltung.

Und es ist womöglich dieselbe Bejahung, rückhaltlos, unbedingt, fundamental, vorthematisch, vorethisch, die ein drittes Mal im Zusammenhang mit Jesus entdeckt und philosophisch aufgenommen wird, neben Nietzsche, neben Ricœur: von Michael Theunissen in seiner Studie zu Jesu Gebetsglauben.¹² Theunissen liest die Zeitenfolge in Jesu Aufforderung, sich vertrauensvoll bittend an den Vater zu wenden, genau und stößt ebenfalls auf Bedingungslosigkeit: auf die Abwesenheit jeder Bedingung für die Anwesenheit des vom Vater Gegebenen. Bittet, und euch ist gegeben.¹³ Die Bitte ist nicht erzeugende Bedingung für die Gabe Gottes; diese ist schon gegeben: das erfüllte Leben, die Präsenz des Göttlichen als Erfüllung des Lebens. Die Artikulation der Bitte um das immer schon Gegebene öffnet lediglich die Bittenden für diese Gabe, macht sie ihr zugänglich.

Solcherart dreifach in analoger Weise hinsichtlich des philosophisch ermittelbaren Bedeutungskerns der Religion, des Gottesglaubens oder jedenfalls der Person und der Verkündigung Jesu auf eine Bestimmung gestoßen worden zu sein, die diesen Religions- oder Glaubenskern als das Einfachste, Voraussetzungsloseste, den Menschen Unmittelbarste zu verstehen gibt – die Zustimmung zum Leben –, wird nun die Frage unabweisbar: Warum versteht sich den Menschen dieses Einfachste offensichtlich nicht von selbst, warum braucht es zu seiner Bestimmung den ungeheuren Aufwand einer Religion, der Religionskritik, der durch sie hindurchgehenden Wiedergewinnung eines neuen Glaubensverständnisses?

An Nietzsches Wiederentdeckung Jesu ist ein radikales Moment – die Einsicht in die *Wehrlosigkeit unbedingter Lebensbejahung*. Dennoch eignet seiner Antwort auf jene Frage – die Einfachheit des Glaubens hat gegen die machtförmigen Deformationen durch die Religionsapparate von Judentum und Christentum erst wiederentdeckt werden müssen – eine verdächtig eingängige Plausibilität.¹⁴ Das einfache Ja zum Leben kann nicht erst durch die deformativen Strategien von Religionen zerstört worden sein; wer würde schon den verfremdenden Sirenengesängen der Religion verfallen, besäße er vor ihr und ohne sie den Zugang zur einfachen Gewissheit der Lebenszu-

im Original gesperrt] ist eben das ihm ganz Unmögliche“ (KSA 6, 203 f.). Gegen Ernest Renans „Hoheitstitel“ des Helden hält Nietzsche die Wehrlosigkeit der Botschaft Jesu: „Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral („widerstehe nicht dem Bösen“ das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne) die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-können“ [Kursivierung im Original gesperrt] (KSA 6, 199 f.).

¹² Vgl. M. Theunissen, „Ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: *Ders.*, Negative Theologie der Zeit, Frankfurt am Main 1991, 321–377.

¹³ Vgl. Mt 7,7 f.; Lk 11,9f.

¹⁴ Zu schweigen davon, dass Nietzsches Kritik an Judentum und Christentum ihrerseits davon besessen ist, was zu bekämpfen sie vorgibt: vom Ressentiment. Vgl. Ricœur, Religion, 100.

stimmung? Es muss diese Gewissheit vielmehr schon zerbrochen, verloren sein, *bevor* die Religion einsetzt. Darin übrigens hat Ricœurs Unterscheidung von Religion und Glaube¹⁵ – und Nietzsches Polemik gegen die Religion – ihren genealogischen Grund: Religion setzt ein als Reaktion auf den Verlust jenes einfachen Glaubens. Der argumentative Aufwand, mit dem Michael Theunissen die Freilegung jenes einfachen Gebetsglaubens Jesu betreibt, spricht ebenfalls die Sprache der Wiedergewinnung von Verschüttem, der Rekonstruktion von Verlorenem. Ein philosophisches Verfahren, das als *spekulative Rekonstruktion* bezeichnet werden kann.

Psychoanalyse in hermeneutischer Bestimmung: Spekulative Rekonstruktion der subjektiven Prähistorie der Bedeutung

Paul Ricœur ist tatsächlich den Weg dieser spekulativen Rekonstruktion gegangen, hat ihn voll ausgeschritten, nämlich in seiner eingehenden Beschäftigung mit der Psychoanalyse Sigmund Freuds.¹⁶ Gedeckt durch dessen eigene Übertragungen psychoanalytischer Theoreme auf die Kulturtheorie, lässt sich die Systemstelle, welche die Psychoanalyse in der Gesamtarchitektur der hermeneutischen Philosophie Ricœurs einnimmt, als spekulativ-empirische Gewinnung des Standorts identifizieren, von dem aus überhaupt die Frage nach dem Ursprung der Religion und ihrer Krise gestellt werden kann: nämlich als Frage nach der Krise des Menschen in seinem Ursprung. Das Einfache ist von vornherein komplex, weil die Zustimmung zum Leben von der ins Physische zurückreichenden, nämlich den Weg des Tribschicksals nehmenden Dynamik des Wunsches zugleich energetisiert und bedroht wird. Dies ist nun keine Antwort, sondern, wie erwähnt, erst die Gewinnung eines Standorts zur Stellung der ursprünglichen Frage (nach dem Menschen).

Nun weist aber die Grundausrichtung hermeneutischen Fragens eine Bewegung nicht „zurück“, sondern „nach vorn“ auf. Sie stellt eigentlich keine Ursprungsfragen; ihre Frage gilt stets dem Ausdruck, der Artikulation. Nur in der Modulation durch den Ausdruck wird der, welcher sich hier zum Ausdruck bringt, lesbar. Die hermeneutische Philosophie mit ihrer exoterischen Grundausrichtung, die entgegennimmt, was der Mensch von sich aus äußert, die auf den Text, die Kommunikation, auf Öffentlichkeit, auf das Politische hin ausgerichtet ist, muss in Hinsicht auf die Fragerichtung der Psychoanalyse, die dagegen eine vergleichsweise esoterische Dynamik aufzuweisen scheint, eine ganz spezifische Konstellation der Diskretheit entwickeln, was das sich äußernde Subjekt anbetrifft.

¹⁵ Er spricht gar von einem „philosophischen Fortschreiten von der Religion zum Glauben durch den Atheismus“ und sieht darin einen Prozess der „Reinigung“: Ricœur, Religion, 93.

¹⁶ Vgl. P. Ricœur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (1965), Frankfurt am Main 1969; ders., Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974.

Zum einen wird sie den exoterischen Bereich – die Sphäre der Lesbarkeit¹⁷ – durch eine Hermeneutisierung der Psychoanalyse weit in die Binnenaktivität des psychischen Subjekts tragen. Zum anderen wird sie die Ausweitung des Exoterischen nach innen zugleich strikt limitieren. Ein sachlicher Grund für das frühe und tiefe Zerwürfnis zwischen Paul Ricœur und Jacques Lacan ist wohl darin zu sehen, dass Ricœur sich einer totalen Versprachlichung des Unbewussten, wie Lacan sie betrieben hat, verweigerte. Bei aller rhetorischen Mystifikation der eigenen Diskursstrategien betreibt die Psychoanalyse Lacans die Ausstülpung des Binnenbereichs der Psyche in die exoterische Sphäre der Sprache. Ricœur, darin sozusagen näher an der „orthodoxen“ Psychoanalyse, behält dem Unbewussten Sprachentzogenheit vor, wenngleich es sich nur sprachlich äußern kann: Das Es gibt es nur vom Ich aus gesehen. Das Diskretionsmoment steckt genau in dieser Dialektik: Mit dem Unbewussten ist eine Kerndimension des real sich vollziehenden Subjekts benannt, das an sich allem Zugriff entzogen ist, und als dieses prinzipiell Entzogene sich nicht anders als in Sprache artikuliert. Zwischen dem „an sich“ des Unbewussten und seiner Artikulation muss dann ein Übersetzungsprozess stattgefunden haben, der hermeneutisch nicht einholbar ist. Ricœur hat diese Zugriffsgrenze des „Willens zu verstehen“ exemplarisch daran festgemacht, dass Gegenstand der Traumdeutung die Traumerzählung ist, nicht aber der Traum selbst.

Der Traum bezeichnet die Grenze zwischen Unbewusstem und Bewusstem. In ihm wird sie uns zum Aufenthaltsort. Es kann also mit dem eben Gesagten nicht behauptet sein, dass der Traum bar jeden Deutens sei – ist der Traum doch bestimmbar als Prozess der Symbolisierung. Nur besteht zwischen diesem und unserer verfügenden Sprache der Interpretation keine Kontinuität. Die hermeneutische Philosophie wird keinen vollständigen Begriff der Interpretation, ohne diesen Aspekt des Verfügens zu berücksichtigen, bilden können. Im Akt der Interpretation verfügen wir nicht nur über die gedeutete Wirklichkeit, sondern auch über die Sprache als Instrument unseres Deutens. Im Traum verfügen wir nicht, eher wird über uns verfügt. Es dürfte dem Traumerleben am präzisesten entsprechen zu sagen: Der Traum geschieht. Sein Symbolisieren vollzieht sich, anders als das Interpretieren, nicht auf der Bahn der Intentionalität. Ebendeswegen kann er *disclosures* heraufbefördern, die in deutender Aneignung einsichtsvolle, ja heilende Wirkungen zeitigen mögen. Doch sind diese Traum-*disclosures* eben nicht operationalisierbar, nicht in sich selbst als sprachförmige, verfügende Interpretationen betracht- oder diesen unterwerfbar. In dieser Koor-

¹⁷ Auch angesichts Roland Barthes' wertender Unterscheidung zwischen dem lesbaren und dem schreibbaren Text (vgl. *R. Barthes, S/Z*, Frankfurt am Main 1987, 8 f.) halte ich aus Gründen der terminologischen Konsistenz am Begriff der Lesbarkeit fest. Da dieser Begriff hier in einem systematischen Zusammenhang mit dem subjekttheoretischen Konzept des Textes als subjektiver Selbstausdruck steht, ist das, was Barthes unter dem schreibbaren Text versteht, mitgedacht.

dination des Ungeregelten mit der Deutungsproduktivität – die in psychoanalytischer Architektonik auf der Schwelle zwischen Unbewusstem und Bewusstem angesiedelt ist – lässt sich eine Analogie des Traums zur ästhetischen Erfahrung ausmachen, wie sie Christoph Menke unter dem Leitbegriff der *Kraft* philosophisch durchgearbeitet hat.¹⁸ Der Traum wäre dann nicht nur Verbindungsschwelle zwischen Unbewusstem und Bewusstem, sondern privilegierter Zugangsmodus zum „freien Spiel der dunklen Seelenkräfte“¹⁹, ohne das sich keines unserer Vermögen ausbilden könnte, das aber das Andere unserer (Handlungs-)Fähigkeit bleibt, die aus ihm sich stets erneuert, ohne es je verbrauchen zu können.²⁰

Die hermeneutische Philosophie, die sich auf die Psychoanalyse einlässt, muss also deren materiale Hypothesen und Modelle keineswegs übernehmen, um sich dennoch an der progressiven Richtung des eigenen Fragens ein regressives Moment entdecken zu lassen: dass die von ihr untersuchten Dokumente – Texte im weitesten Sinn – nicht nur Dokumente subjektiven Selbstausdrucks sind, sondern sich einer expressiven Dynamik verdanken, der ein Drang zur Artikulation innewohnt, ein Drang, der in sich schon ambivalent ist, sowohl Ausdrucksfreude als auch Ausdrucksnot sein kann, und zudem noch in seiner Vitalität physisch ist – so aber schließlich, dass die aufs offene Feld des Verstehens zielende hermeneutische Philosophie mit einer Vor-Geschichte der von ihr untersuchten Texte zu rechnen hat, die einigermaßen zusammenfällt mit der lebensgeschichtlichen Verwirklichung des Subjekts. Hat die Bedeutung, nach der die Hermeneutik fragt, im Subjekt ihre transzendente Konstitutionsinstanz, so hat der Text, in dem die Hermeneutik die Bedeutung aufsucht, über seine historischen, also methodisch objektivierbaren Entstehungszusammenhänge hinaus eine subjektive Prähistorie.

Diese ist nicht zu verwechseln mit der viel beschworenen Aussageintention des Autors und genauso wenig mit den psychischen oder gar psychopathologischen Entstehungsbedingungen des Texts. Die subjektive Prähistorie, welche sich die hermeneutische Philosophie von der Psychoanalyse entdecken lässt, ist vor allem die Prähistorie des (realen) Subjekts²¹ selbst, wie sie dem Subjekt in seiner realen Gestalt eingelagert ist. Dies macht der hermeneutischen Philosophie die Psychoanalyse deutlich – ohne es ihr ein-

¹⁸ Vgl. Ch. Menke, *Kraft*. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie, Frankfurt am Main 2008.

¹⁹ Aus Herders „dunkeln Mechanismus der Seele“ (zitiert bei Menke, *Kraft*, 49) schöpft Menke einen ganzen Fächer der Ableitungsvarianten, die leitmotivisch seine Studie durchziehen und prägen, deren Konzentrat die oben gewählte Formulierung bildet.

²⁰ Vgl. hierzu Menke, *Kraft*, 103–106. Menke zielt hier und im Weiteren auf die Bestimmung des Bedeutungskerns im Verhältnis zwischen Ethik und Ästhetik.

²¹ Mit dem eigentümlich anmutenden Zusatz des *realen* Subjekts sei der sinnvollen Unterscheidung zwischen der transzendentalen Instanz des Subjekts und der realen Gestalt der Person Rechnung getragen, ohne den ohnehin schon begriffsdichten Gedankengang mit noch einer weiteren terminologischen Differenzierung zu belasten.

fach zu lesen zu geben. Das reale Subjekt drückt sich im Text aus, ist selbst aber keiner. Seine innere genealogische Komplexität ist ungeheuer bedeutungsproduktiv, aber nicht als solches möglicher Gegenstand einer Lektüre. Vielmehr taucht unter der Lektüre des Texts dessen subjektive Prähistorie als Schatten der Unlesbarkeit auf.

Dass der Geschichte der Texte eine wesentlich intrikatere Vor-Geschichte innewohnt – und dass dies insbesondere für die Religionsüberlieferungen zutrifft –, diesem Verdacht hätte Ricœur durchaus auch mit den Instrumenten einer Archäologie der Diskurse nachgehen können. Womöglich sind es nur wenige Modulationen, die eine zumal sozialwissenschaftlich informierte Hermeneutik²² von Foucaults Diskursanalyse trennen. Dass Ricœur stattdessen der Psychoanalyse den Vorzug gibt, darf als ein starkes Votum für die Subjektperspektive in der Hermeneutik aufgefasst werden.

Die Aufbrechung der hermeneutischen durch die psychoanalytische Fragestellung zielt nun nicht auf die spekulative Ausstaffierung eines Ursprungsereignisses. Auch hierin muss den materialen Hypothesen Freuds nicht gefolgt werden, zumal eine solche Ausmalung eines Ursprungsereignisses Ricœurs mythostheoretische Unterscheidung zwischen Ursprung und Anfang²³ rückgängig machen würde. Ist einmal der Mythos als jene Erzählung vom Ursprung erkannt, die den Ursprung in die *consecutio temporum* projiziert und deswegen eine Erzählung des Anfangs ist, lässt sich eine solche Erzählung vom Ursprung als Anfang nurmehr noch als Fiktionserzählung aufrechterhalten. In jener Phase des Reflexivwerdens des mythologischen Prozesses²⁴, in der die Hermeneutik auf die Psychoanalyse trifft, kann der Erkenntnisgewinn dieser Begegnung nur ein formaler sein: Der Interpretation bedürftig sind die Texte (nicht nur der Vergangenheit, sondern) auch unserer Zeitgenossenschaft, weil sie in ihrem Ursprung schon komplex sind.²⁵

²² Vgl. hierzu den exzellent zusammengestellten Aufsatzband: *P. Ricœur, Hermeneutics and the Human Sciences*. Edited and translated by *J. B. Thompson*, Cambridge/Paris 1981, v. a. den Aufsatz „Hermeneutics and the critique of ideology“, 63–100, sowie die Sektion III: „Studies in the philosophy of social sciences“, 197–296.

²³ Vgl. hierzu *P. Ricœur, Thinking Creation*, in: *A. LaCocque/P. Ricœur, Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, Chicago/London 1998, 31–67, besonders 61 f.: „I speak of beginning or origin in order to take into account a discussion that will play a considerable role in philosophy having to do with the distinction between the idea of a beginning, taken in the limited sense of a temporal beginning (that is, the first term of a series of events, states, or systems), and that of an origin, taken in the sense of a foundation, in an atemporal sense of the term.“

²⁴ Franz Schupp hat in theologischer Aufnahme der Mythostheorie Ernst Cassirers den traditionellen Gegensatz zwischen Mythos und Logos zugunsten einer Kontinuität des zunehmenden Reflexivwerdens aufgelöst und hierfür den Begriff des mythologischen Prozesses geprägt. Vgl. *F. Schupp, Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung*, Düsseldorf 1990, 33–52, besonders 45–48.

²⁵ Nicht nur weit über diese Skizze zum Verhältnis von Hermeneutik und Psychoanalyse nach Paul Ricœur hinausgehend, sondern auf der Basis eigener Theoriebildung arbeitet gegenwärtig Sarah Rosenhauer an der systematischen Grundlegung und Entfaltung einer Theologischen Hermeneutik des Subjekts im Gespräch mit der Psychoanalyse. Eine erste Studie hierzu wird in

Expressivität des Menschen – Ursprünglichkeit des Textes

Verstehen kann sich nicht von der Idee der Rückführung des Textes in seinen eindeutigen Anfang, zu seiner klaren Bedeutungsquelle, leiten lassen. Auch wenn alle Symbolisierungen, mit denen Menschen es zu tun haben können, geschichtlich sind – was nach christlichem Verständnis sogar für Gott zutrifft, der sich in geschichtlichem Handeln und geschichtlich endgültig in der Inkarnation kenntlich gemacht hat –, wir also prinzipiell mit dem Anfang zu rechnen haben, ist dieser doch faktisch ungewiss. Das Konzept des Ursprungs unterscheidet sich von dem des Anfangs, berücksichtigt aber dessen Markierung der Geschichtlichkeit aller Bedeutung. Es steht nicht für eine fassbare erste Authentizität, sondern für die prinzipielle In-Authentizität, Desintegriertheit, Exzentrizität aller zugänglichen Bedeutungsgestalten, ohne sie einer heteronomen Begründungsstruktur zu unterwerfen. Die Landschaften des Sichtbaren, die Texturen des Lesbaren, die Partituren des Hörbaren: Sie haben ihren Grund in sich selbst, aber tief in sich, in einer Jenseitstiefe. Die Frage nach dem Grund des Textes führt in sein Innerstes: aus ihm hinaus. Von der Ursprungshaftigkeit des Textes zu sprechen bedeutet, am Text selbst festzuhalten, dass er Ausdruck ist.

Die Ursprungskomplexität des Textes: Das ist das Subjekt in seiner Expressivität. Zu denken geben muss dabei, dass mythische oder mit dem Bedeutungsmaterial des mythologischen Prozesses arbeitende Beschreibungen von Ursprungskonstellationen menschlicher Ausdrucksgeschichte die Wahrnehmung des Ursprungs oft in der Brechung durch sekundäre Entwicklungsstufen zu verstehen geben – etwa einen Urstand in der Brechung durch die Perspektive der Ursünde, oder die Kulturfähigkeit des Menschen durch seine Ent-Koppeltheit aus dem Naturzusammenhang des sich von selbst Verstehenden. Im Kern aber ist es die Überraschung über die Erkenntnis, dass der Mensch sich in seinem subjektiven Selbstverhältnis nicht von selbst versteht, die zur Ausbildung von Phantasien der Unreinheit oder des Mangels führt, was den Ursprung anbetrifft. Werden diese Deutungen oder Phantasien nicht als Beschreibungen wahrgenommen – Beschreibungen freilich im Modus mythologischer Beschwörung oder spekulativer Setzung ihres Gegenstands –, sondern in ihrer Symptomatik, dann weisen sie, wie eine Spur, die noch lesbar ist und zugleich beunruhigt, auf jene Ursprungskomplexität der Texte hin. Und wenn hier von Texten die Rede ist, sind diese exemplarisch zu nehmen für die Kulturproduktivität des Menschen schlechthin. Sind, in dieser Exemplarität, Texte Ausdrucksdokumente, so ist der *Transitivität* ihrer Ausdruckshaftigkeit – sie bringen *etwas* zum Ausdruck – eine *Reflexivität* eingelagert: Die, welche mittels der Texte etwas zum Ausdruck bringen, drücken darin *sich selbst* aus. In der Aus-

Kürze unter dem Titel „Vom Sinn der Sehnsucht und der Bedeutung des Begehrens“ im ET Journal erscheinen.

drucksdimension der Texte ist also deren *Referentialität* aufgehoben. Diese erweist sich dabei als tiefendimensional subjektiv. Das erste Signifikat des Textes ist das kraft seiner sich zum Ausdruck bringende Subjekt. Auch so ließe sich die Ursprungsdimension des Textes formulieren.

Deren irreduzible Komplexität besteht eben genau in der Expressivität des Subjekts. Dass dieses sich Ausdruck verschafft und darin kulturproduktiv wird, ist nichts, was es auch lassen könnte. Erst im Ausdruck seiner selbst gewinnt es Zugang zu sich. In der Beschreibung der Welt und in der Verständigung mit den Anderen artikuliert sich der Mensch in seiner unhintergehbaren Subjektivität. In der Selbst-Adressierung an die Anderen, an die Welt, in dieser Selbst-Entäußerung ist er bei sich, indem er nicht bei sich ist.

Von der Hermeneutik des Subjekts zu einer Philosophie der Offenbarung

Entgegen einer missverstehenden Lesart, die er selbst durch manche Formulierung nahelegt, ist die Frage nach dem Subjekt für Ricœur nie philosophisch obsolet geworden oder auch nur in den Hintergrund getreten. Im Gegenteil: Das, was die so disparat erscheinenden Felder der Reflexionsphilosophie, der phänomenologischen Hermeneutik, der Religionsphilosophie, der philosophischen Lektüre der Psychoanalyse, der Abarbeitung am Strukturalismus, der praktischen Philosophie, der Historik, der Texttheorie, Metapherntheorie, Erzähltheorie, Literaturtheorie – die Felder, aus denen die Landkarte der Philosophie Ricœurs besteht –, vereint, ist letztlich eine Perspektive, die man die des hermeneutischen Subjekts nennen kann. Denn dieses, das eben nicht nur die transzendentallogisch erschließbare *Subjektinstanz* ist, sondern das real sich vollziehende, in den Bedingtheiten weltlicher Existenz sich verwirklichende Subjekt, hat – zu diesen Realbedingungen – sich nicht immer schon, steht nicht unmittelbar zu sich, ist nicht originär vertraut mit sich und sich selbst transparent, sondern ist, als es selbst, in zweifacher Weise nicht identisch mit sich selbst: „nach innen“ durch das Unbewusste, das Triebleben, aber auch durch das Ästhetische; „nach außen“ durch die Zeichen und Texte, die es liest und produziert, denen auch im Gebrauch durch das Subjekt etwas Objektives eignet, was sie im Subjektgebrauch nicht aufgehen lässt: Wann immer wir Sprache benutzen, sprechen nicht nur wir. Durch die von uns in Gebrauch genommene Sprache sprechen auch die Anderen mit, vor allem die Toten, deren Sprachgebrauch sich in die Sprache wie anonymisierte Erinnerungsspuren eingelagert hat. Und ebenso ist, wenn wir Gebrauch von der Sprache machen, auch „die Welt“ mit im Spiel; sie ist der Referentialitätshorizont – der Bedeutungshorizont – allen Sprachgebrauchs. Ricœur hat diesen „objektiven“ Charakter der Sprache, der sich auch in deren subjektivem Gebrauch nicht verliert, sondern gerade bemerkbar macht, in den drei Konzeptionen der *Schrift*, des

Werks und der *Welt des Texts* ausgearbeitet.²⁶ Unter diese Konzeptionen lässt sich die „poetische Funktion“ der Sprache fassen. Diese produziert, was Ricœur die „Autonomie“ der Sprache nennt. Die poetische Funktion stellt zudem den Zugang zu einer „nicht-religiösen“ „Idee einer offenbaren Funktion des Diskurses in poetischer Form“ dar.²⁷ Der „nicht-religiöse Sinn der Offenbarung“²⁸, wie er ihn in der poetischen Funktion der Sprache identifiziert, erlaubt es Ricœur, das zu tun, was die Philosophie legitimerweise angesichts der Offenbarung tun kann, ohne sich eines *sacrificium intellectus* schuldig zu machen: die Bedingungen menschlicher Existenz zu untersuchen – in diesem Fall die „*Interpretationsstrukturen* menschlicher Erfahrung“²⁹ –, unter denen Offenbarung (im religiösen Anspruch) denkbar sein kann. Ricœur lässt dabei keinen Zweifel, dass die Philosophie nicht für die spezifische Bedeutung des religiösen Offenbarungsdiskurses, das heißt letztlich: für die Realität Gottes, aufkommen kann.³⁰

Doch sind wir noch nicht so weit. Noch verfolgen wir die Bewegungen des Selbstausdrucks des Subjekts. Dieses, das sich nicht selbstursprünglich hat, verständigt sich über sich selbst an den symbolischen Bedeutungsobjektivationen der Zeichen und Texte. Unter ihnen bewegt es sich lesend und schreibend. Das Rezeptive und das Produktive der hermeneutischen Existenz sind keine einander entgegengesetzten Vorgänge oder Praktiken; sie stehen, wenn nicht in Identität, so doch in Kontinuität zueinander. Was ist ihr Einheitspunkt? Der Selbstvollzug des Subjekts, als welcher sie praktiziert werden: Im rezeptiv-produktiven Umgang mit den Zeichen und Texten liest das Subjekt sich selbst und schreibt an sich.

Wenn diese Ingebrauchnahme der Sprache, weil absolut subjektiv, auch ständige Modulationen an ihr verübt, entstehen dennoch keine komplett idiosynkratischen Texte. Die Objektivität – oder Autonomie – der Sprache, greifbar vor allem in der Textualität, ist, wie erwähnt, nicht aufhebbar durch ihren Subjektgebrauch. Die Selbstvermittlung des Subjekts durch Zeichen und Text trifft auf deren Eigenstofflichkeit. An ihr bricht eine bloß egologische Dimension der Verständigung des Subjekts mit und über sich selbst auf. Denn durch die Objektivität von Zeichen und Text gerät das Subjekt in

²⁶ Vgl. P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung* (1977), in: *Ders., An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br./München 2008, 41–83, hier: 65 f.

²⁷ Ricœur, *Hermeneutik*, 65.

²⁸ Ebd. 70.

²⁹ Ebd. 63.

³⁰ Dies ist die hermeneutisch formulierte Argumentation: Der religiöse Diskurs ist eingebettet in den poetischen Diskurs. Was jener mit diesem gemeinsam hat, ist der allgemeinen Hermeneutik – der Philosophie – zugänglich. Das Spezifikum des religiösen Diskurses – Ricœur hat hier den zuvor im Text untersuchten *biblichen* Diskurs im Blick –, dass dieser seinen Bedeutungsfluchtpunkt, der ihn in seiner materialen Diversität eint, in Gott hat, kann die Philosophie nicht mehr mitverantworten. Seinen Bedeutungsfluchtpunkt kann der religiöse Diskurs nämlich nur in der Realität dessen haben, worauf er referiert, in welcher Referenz die Bedeutung dieses jeweiligen Diskurses sich konstituiert. Vgl. Ricœur, *Hermeneutik*, 70.

Kontakt mit den anderen Subjekten, mit all den anderen, mit einer syn- und diachron unabsehbaren Vielzahl der anderen, den es schlechterdings nicht abweisen kann, wenn anders nicht die Sprache selbst zurückgewiesen werden soll.

Die sprachvermittelte Konstitution des Subjekts in seinem realen Selbstsein geschieht ursprünglich intersubjektiv; und sie geschieht ebenso ursprünglich säkular, im Horizont der Welt, vermittelt durch die unabsehbar Vielen. Ricœur hält aber noch eine prinzipiellere Dimension der Autonomie der Sprache angesichts ihres Gebrauchs fest: Weil Sprache, wer weiß auf welchem Weg und vielleicht gerade durch ihren andauernden Gebrauch, längst eine Eigenstruktur ausgebildet hat, wodurch sie nicht mehr bloßes Ausdrucksinstrument ist, sondern auf sich selbst verweist, konfrontiert sie den Menschen in seiner Expressivität mit Bedeutungswelten, die sie mit sich führt und die sich nicht aus den Suchbewegungen des Subjekts herleiten. Die Sprache „heilt“ die Dezentriertheit des hermeneutischen Subjekts nicht vorschnell, sondern gibt ihr einen Sinn: indem sie es anreichert mit Bedeutungsmöglichkeiten, die ihm nie selbst zu Gebote gestanden hätten. Solchermaßen in den Text sich einschreibend, begegnet der Mensch der *Offenbarungsdimension* der Sprache. Denn diese beantwortet die Frage des Subjekts nach sich selbst mit der Eröffnung zu Möglichkeiten der Neubeschreibung der Welt. Dies ist die alle Partialdiskurse überwölbende Formel, die Ricœur der Offenbarung zuordnet: die Neubeschreibung der Welt, die Be-Deutung eines neuen Seins.

Damit ist aber auch festgehalten, was Ricœur die „Korrektur“ des Offenbarungsverständnisses durch ihren „nicht-religiösen Sinn“ nennt:³¹ Offenbarung ist nicht, oder nicht zuerst, inspiratorische Mitteilung eines Sinns hinter den Sinnen, sondern: Manifestation der Möglichkeit eines neuen Seins. Dessen Artikulation beansprucht nicht die Gehorsamsfähigkeit des Menschen, sondern seine Einbildungskraft. Diese Beanspruchung generiert Sprachen. Die Thematisierung des Geoffenbarten, seine inhaltliche Bestimmung, geschieht nicht vorab zu seiner Textualisierung, sondern erfolgt in textualen Diskursen und durch sie. Ricœurs Behandlung der biblischen, vor allem alttestamentlichen Offenbarungsdiskurse bewegt sich damit in enger Nachbarschaft zum Offenbarungsverständnis der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils, auf welches die dort wörtlich nicht vorkommende Formel „Gotteswort in Menschenwort“ zurückgeführt wird. Dieses Menschenwort, das bereits Ant-Wort auf die Offenbarung selbst ist, tritt faktisch, und zwar eben auch innerhalb des biblischen Kanons, im Plural auf. Ricœur unterscheidet und untersucht fünf biblische Offenbarungsdiskurse: den prophetischen³², den narrativen³³, den

³¹ Vgl. ebd.

³² Vgl. ebd. 43–45.

³³ Vgl. ebd. 45–49.

präskriptiven³⁴, den weisheitlichen³⁵ und schließlich den hymnischen Diskurs³⁶. Diese Diskurse sind aufeinander irreduzibel, und keiner darf die Vorherrschaft über die anderen beanspruchen. Der biblische Offenbarungsdiskurs ist auch innerhalb seiner kanonischen Grenzen polyphon.³⁷ Deswegen gilt auch, „dass das Glaubensbekenntnis, das sich in den biblischen Texten ausdrückt, in unmittelbarer Weise durch die Diskursformen geprägt ist, in denen es sich ausdrückt“.³⁸ Dies aber impliziert eine doppelte Relativierung der Offenbarungsdiskurse in ihrer faktischen Gestalt: zum einen eine Relativierung gegenüber dem geoffenbarten Gott. Ricœur sieht in dieser Relativierung eine präzise Bestimmung des Begriffs *Geheimnis*. „Die Idee der Offenbarung ist eine doppelgesichtige Idee. Der Gott, der sich zeigt, ist ein verborgener Gott und ein Gott, dem die verborgenen Dinge vorbehalten sind.“³⁹ Zum anderen eine Relativierung gegenüber dem Glaubensakt des Subjekts. Man kann es so formulieren: Die *fides quae*, jene Glaubensdimension, durch welche das glaubende Subjekt einem Korpus der Bestimmungen des Gehalts der Offenbarung zustimmt, umfasst nur eine gewisse Dimension des Glaubensakts, der als *fides qua* die Annahme der gebotenen Möglichkeit eines neuen Seins *im und durch den Selbstvollzug des Subjekts selbst* ist. Deswegen leitet Ricœur seine Reflexionen zur Philosophie der Offenbarung mit einer entschiedenen Religionskritik ein: Verdunkelt wird das Offenbarungsverständnis einer Religion durch die Vermischung von *lex credendi* und *lex orandi*.⁴⁰ Vielmehr ist der Glaube nicht ursprünglich durch einen thematischen Offenbarungsdiskurs bestimmt. Diesen allererst anzunehmen, ist schon Akt des Glaubens, der ihm also, nicht der Ordnung der Zeit, aber der Ordnung der Ursprünglichkeit nach, nachgeordnet ist. Er ist bereits Akt des expressiven Selbst. Es wäre die Aufgabe einer erst noch zu entwickelnden generativen Poetik, die Diskurse in ihrer irreduziblen Polysemie und Polyphonie auf die Grundformen des menschlichen Ausdrucksbegehrens zurückzuführen.⁴¹

³⁴ Vgl. ebd. 49–52.

³⁵ Vgl. ebd. 52–55.

³⁶ Vgl. ebd. 55–57.

³⁷ Vgl. ebd. 58.

³⁸ Vgl. ebd. 58.

³⁹ Ebd. 60.

⁴⁰ Vgl. ebd. 41 f.

⁴¹ Vgl. ebd. 57.