

physik, nicht als Abschied von dieser verstanden, wie es der tieferen Intention Kants und Hegels entspricht, aber auch der Kant-Interpretation Gerhard Krügers, der Sch. nahesteht. Dennoch gehören Sch.s Sympathien eindeutig der Transzendentalphilosophie, nicht der antiken oder hochmittelalterlichen Ontologie. Sein Vorgehen bewegt sich ganz im Rahmen der kantischen und hegelschen Methodenreflexion. So ist seine Ontologie vor allem eine Erkenntnistheorie. In diesem Rahmen ist das „Seiende“ in erster Linie soviel wie der „erscheinende“ „Gegenstand“ des Anschauens und Erkennens, – dem „Sachverhalt“ näher als dem substantiell Wirklichen. Da aber Sch. mit Kant immer wieder die Rolle des Verstandes für das Zustandekommen von Erscheinungen einschärft, gerät der Titel des „Seienden“ und damit der der „Ontologie“ ins Wanken. Er stabilisiert beide, indem er, darin Heidegger ähnlich, das „Seiende“ selbst in der vorprädikativen Ebene ansiedelt, als das Woher des Anspruchs der Konstitution im Gegegnung zum Schein, nicht primär als das Konstituierte. Diese Lösung ist bestechend. Doch kann man sich fragen, ob nicht die aristotelische „Naivität“ im Zugang auf die Phänomene und ihr Durchsprechen unter der Idee des Seins eine Freiheit für die Seinsstufen und Grade der Seinsdichte zum Ausdruck bringt, die dem modernen, vom System der Sachverhalte abhängigen Erscheinungsbegriff so nicht oder nur auf dem Umweg über die komplizierten Reflexionen der „Kritik der Urteilskraft“ zugänglich ist. Aristoteles kommt in Sch.s Buch, das eher dem Platonismus nahesteht, kaum vor. Damit fällt ein starker Gegner einer Auseinandersetzung weitgehend aus, die es vielleicht noch stärker hätte werden lassen, als es zweifellos ist.

G. HAEFFNER S. J.

RICŒUR, PAUL, *An den Grenzen der Hermeneutik*. Philosophische Reflexionen über die Religion. Freiburg i. Br./München: Alber 2008. 141 S., ISBN 3-495-48298-8.

Der Bd. „An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion“ versammelt vier Schriften Ricœurs: „L'herméneutique du témoignage“ (1972), „Herméneutique de l'idée de Révélation“ (1977), „Phénoménologie de la religion“ (1994) und „L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique“ (1992). Die Zusammenführung dieser Texte aus einem solch großen Zeitraum rechtfertigt sich zweifellos durch das Gemeinsame der „Frage nach dem *initium*, dem nicht-hermeneutischen Ursprung der Interpretation, dem Signum des Absoluten in den Kontingenzen menschlichen Verstehens“, wie die Herausgeberin und Übersetzerin Veronika Hoffmann in ihrem Nachwort treffend hervorhebt.

Das Zentrum der Überlegungen Ricœurs (= R.) bilden in dem vorliegenden Bd. die Herausforderung der Philosophie oder auch der Vernunft durch den Glauben und der Versuch einer Annäherung im Hinblick auf die Auslegung der Heiligen Schrift. Dabei weisen die ersten beiden Texte besonders enge Zusammengehörigkeit auf, da sich R. in „Die Hermeneutik der Idee der Offenbarung“, was die „subjektive“ Seite der Hermeneutik der Offenbarung angeht, zu einem großen Teil auf Gedanken stützt, welche er in „Die Hermeneutik des Zeugnisses“ darlegt. Eine Erweiterung findet hinsichtlich der philosophischen Annäherung an die religiöse Offenbarung vor allem durch die Kategorie der Poesie auf der „objektiven“ Seite statt.

In die „Hermeneutik des Zeugnisses“ stellt R. seine Gedanken der Verbindung von Idee und Erfahrung des Absoluten sehr systematisch und detailliert vor, indem er erst die Sinnbedingungen des Zeugnisses überhaupt untersucht, zu einer Exegese des Zeugnisses in der Bibel übergeht, um schließlich die Annäherung der Philosophie an die Bezeugung des Absoluten in kontingenten Ereignissen und Akten zu hinterfragen. Dass das Zeugnis für die Philosophie ein Problem darstellt, sieht R. in der Markierung der Grenze für die, mit Hegel gesprochen, schlechte Unendlichkeit der Reflexion durch die Selbstoffenbarung des Absoluten im Hier und Jetzt. Methodisch wird dieses Problem bereits durch das von der Logik bestimmte Denken des Aristoteles belegt. Für diesen ist das Zeugnis ein untechnisches Beweismittel, d.h., es liegt außerhalb der selbst hervorgebrachten Argumente des Redners. Die Art und Weise, wie sich das Absolute aber nach R. im Zeugnis zeigt, ist eine dialektische, und fordert damit zu einer Auslegung geradezu auf.

Das Zeugnis allgemein gibt aufgrund dreier verschiedener dialektischer Strukturen zu interpretieren: 1. Es wird durch die Dialektik von Ereignis und Sinn bestimmt (im

Christentum manifestiert sich dieses Moment in der einheitlichen Schreibweise (Jesus-Christ<sup>2</sup>). 2. Es ist zugleich Offenbarung und Krise des Scheins. Hier wird die Bedeutung des Zeugnisses im profanen – nämlich juristischen Zusammenhang – von R. auch für die Offenbarung des Göttlichen herangezogen, d.h., dass das Absolute Teil eines Prozesses ist, da eine Bezeugung lediglich dort Sinn macht, wo bezweifelt wird. 3. Die Dialektik von Zeuge und Zeugnis verlangt nach einer Interpretation bzw. nach der Untersuchung der Integrität des Zeugen im Hinblick auf das Zeugnis.

Die Auslegung dieser verschiedenen Momente der Selbstoffenbarung ist als Akt zu verstehen, welcher auf ein Urteil zielt. Sinnvoll wird dieser Akt allerdings erst, so R., wenn das Absolute für das Bewusstsein Bedeutung hat, d.h., „wenn die *Reflexion* durch eine ebenso intellektuelle wie moralische Askese in der Lage ist, das Selbstbewusstsein bis zu einer ‚Urbejahung‘ zu erheben, die wirklich eine absolute Bejahung des Absoluten ist“. Mit diesem Hinweis offeriert R. in unsichtiger Weise die Möglichkeit, die Auslegung der Zeugnisse des Absoluten als sinnlos zu betrachten.

Die Urbejahung ist ein kritischer Akt, eine *Entäußerung* als Befreiung des Bewusstseins von Umständen, die eine völlige Befriedigung verbieten. R. bezieht sich mit der Idee der Urbejahung auf Jean Naberts „Le désir de Dieu“. Ausdruck des prozessualen Aktes der Urbejahung sind die Attribute des Göttlichen in verschiedenen Qualitäten. Die Verbindung zwischen dem Akt der Zeugnisauslegung und der Entäußerung des Bewusstseins zieht R. mit der Erkenntnis, dass das Zeugnis Ausdruck der Freiheit ist, die zu sein wir mit der Urbejahung erstreben. Bemerkenswert ist die Vorstellung R.s, dass das Erkannte ein anderes Bewusstsein sei, welches sich selbst absolut, frei und real setzt. Durch diese Parallele zwischen reflexivem Akt der Entäußerung in der Urbejahung und dem Akt, der vom Zeugnis bezeugt wird, ist überhaupt erst eine Annäherung zwischen Philosophie und Religion möglich. Diese bleibt aber immer auch lediglich Annäherung zweier Initiativen, zweier Akte als Brennpunkte einer Ellipse.

In „Hermeneutik der Idee der Offenbarung“ weitet sich der erörterte Bereich der Offenbarung vom Zeugnis aus und wendet sich den verschiedenen religiösen Diskursen zu. Dabei sieht R. die religiösen Diskurse der Dogmatik und des Lehrkorpus in ihrem Charakter lediglich abgeleitet vom Glaubensdiskurs. Das Glaubensbekenntnis soll daher der religiöse Diskurs sein, welcher ihm in seiner Untersuchung als Richtschnur dient. Der Glaubende sucht sich selbst zu verstehen, indem er die Texte seines Glaubens besser versteht. Das Konzept der Offenbarung ist aufgrund der verschiedenen Glaubensdiskurse ursprünglich plural und polysemisch. R. legt diesen Pluralismus dar, wenn er auf das jeweils Spezifische des prophetischen Diskurses, des narrativen Diskurses, des vorschreibenden Diskurses, des Weisheitsdiskurses und des hymnischen Diskurses genauer eingeht. Die Offenbarung lässt sich selbst nicht auf eine dieser Modalitäten beschränken, lässt sich von keinem Wissen beherrschen. Sehr an Heidegger erinnernd spricht R. in diesem Zusammenhang von der Idee des Geheimnisses als Grenzzidee der Offenbarung: Was sich offenbart, ist zugleich das, was entzogen bleibt.

Wie kann nun die Philosophie dem Anspruch der Offenbarung begegnen, wenn die Vernunftwahrheit die Autonomie des denkenden Subjekts fordert und die Glaubenswahrheit als Heteronomie unter dem Urteil eines Lehramtes verstanden wird? R. wendet sich schließlich zwei verbreiteten Einwänden gegenüber der Annahme einer möglichen Offenbarung zu: 1. Die Offenbarung kann sich nicht an einer objektiven Wahrheit entsprechend einer empirischen Verifikation und Falsifikation messen. 2. Die Autonomie des denkenden Subjekts scheint nicht gegeben (was sich ja bereits in „Die Hermeneutik des Zeugnisses“ mit dem Verweis auf das untechnische Mittel nach Aristoteles gezeigt hatte).

Mit diesen zwei Einwänden findet sich nun die doppelte Betrachtung der Idee der Offenbarung durch R. hinsichtlich ihrer „objektiven“ und „subjektiven“ Seite. Dabei wird auf der „objektiven“ Seite deutlich, dass es in der Offenbarung in erster Linie nicht um Verifikation, sondern um Wahrheit als Manifestation geht. R. bezieht sich auf die poetische Sprache, um deutlich zu machen, dass diese eine Erweiterung unserer Welterfahrung, also im Grunde auch eine Offenbarung ist, dass mit ihr die deskriptive Funktion aufgehoben und, wie schon das ästhetische Urteil nach Kant deutlich macht, nicht die Gegenstandserkenntnis erweitert wird. Empirische Verifikation und Falsifikation kann

also erst gar nicht greifen. Die Sache des biblischen Textes ist die Welt, die vor dem Text entfaltet wird, deren Objekte nicht manipulierbar sind, so dass ein ursprüngliches Verwurzelsein in der Offenbarung aufscheinen kann. Die so genannte *Welt des Werkes* kommt zwar allen poetischen Werken zu; die Bibel aber ist ein einzigartiger Fall, so R., da all ihre Teildiskurse auf den Namen des Unnennbaren bezogen sind.

Die „subjektive“ Seite seiner Hermeneutik der Offenbarung befasst sich schließlich mit der Frage nach dem Anspruch der Autonomie des denkenden Subjekts. R. untermauert nun seine Idee der vermittelten Reflexion anhand von drei Momenten: 1. Das cogito ist durch ein Universum von Zeichen vermittelt. 2. Die Reflexion taucht auf als eine ‚Krise‘ innerhalb der Erfahrung, die uns trägt und uns als Subjekt dieser Erfahrung erst konstituiert. 3. Das Subjekt versteht sich vor dem Text. Alle drei Punkte verweisen auf die Entäußerung oder Entsagung des Bewusstseins, welche R. in „Die Hermeneutik des Zeugnisses“ bereits dargelegt hatte, und welche annimmt, dass das Bewusstsein nicht Maßstab des Textsinnes ist, sondern ein größeres Selbst vom Text empfängt. Bereichert wird die Hermeneutik des Zeugnisses durch R. mit dem Verweis auf Kants ästhetisches Urteil. Ein größeres Selbst vor dem Text zu erlangen ermöglicht uns die Einbildungskraft bzw., sie verleiht dem Denken die Fähigkeit mehr zu denken. Damit plädiert R. für eine nicht-heteronome Abhängigkeit der Reflexion von den Zeugnissen, d.h., es geht in der Offenbarung nicht um die Aufgabe der Autonomie des denkenden Subjekts, sondern um die Öffnung der Einbildungskraft.

Die beiden folgenden kürzeren Texte sind aus der vorletzten Vorlesung der Gifford Lectures entstanden. „Phänomenologie der Religion“ führt R. mit der Darlegung der Schwierigkeiten ein, die dem Titel bereits mitgegeben sind. Dabei hebt er u. a. die Entmächtigung des Subjekts hervor und erinnert damit an die Infragestellung der Autonomie des Subjekts in „Hermeneutik der Idee der Offenbarung“. Im Gegensatz zur Beziehung von Frage und Antwort im rein epistemologischen Sinne ist die Antwort auf den Anruf im religiösen Sinn durch einen Gehorsam gekennzeichnet, der die Überlegenheit des Anrufs anerkennt. Zudem besteht im Bereich des Religiösen das Problem zum einen der möglichen Unmittelbarkeit religiöser Gefühle, zum anderen werden diese religiösen Gefühle und auch Haltungen immer wieder mit einer anderen Bedeutung empfunden und praktiziert. Es stellt sich somit die Frage, ob es das religiöse Phänomen als spezifisches überhaupt gibt.

R. skizziert aufgrund dieser Vorüberlegungen nun die mögliche Vorgehensweise einer Phänomenologie der Religion. Dabei bildet vor allem die Übertragung des Phänomens Religion auf die verschiedenen Einzelreligionen eine interessante und besonders aktuelle Herausforderung: Es gilt zuerst, eine große hermeneutische Linie einer einzigen Religion, dann die Begründung einer möglichen analogisierenden Übertragung vorzulegen, welche Respekt und Imagination hinsichtlich der verschiedenen Glaubensmöglichkeiten fordert. Die Motivation einer interkonfessionellen, interreligiösen Gastfreundschaft hebt schließlich die große Bedeutung einer Phänomenologie der Religion hervor. An verschiedenen hermeneutischen Zirkeln der jüdischen und christlichen Schriften setzt R. seine Phänomenologie an: So sind in einem ersten Zirkel das Wort die Gründungsinstanz der Schrift und die Schrift der Ort der Offenbarung des Wortes. In einem zweiten ausladenderen Zirkel erwähnen sich inspiriertes Wort bzw. dessen Leib, die Schrift, und die kirchliche interpretierende Gemeinschaft gegenseitig. Dieser Zirkel bereichert sich dadurch, dass nach R. die Geschichte der Interpretation konstitutiv für den Sinn der Schriften selbst ist und Religionen immer auch durch angrenzende Kulturen beeinflusst sind. So finden sich im Christentum starke Anleihen aus der Antike. Der letzte Zirkel ist durch den einzelnen Glaubenden selbst geprägt; es ist der existenzielle Zirkel, der durch den Zufall gekennzeichnet ist, der mit der kontinuierlichen Wahl, so R., in ein Schicksal verwandelt wird.

In „Die Verflechtung von Stimme und Schrift im biblischen Diskurs“ führt R. den Gedanken aus „Phänomenologie der Religion“ weiter aus und legt anhand der Durchdringung von Wort und Schrift auf transzendenter und profaner Ebene dar, wie der Glaube überhaupt auch unabhängig von einem bestimmten Glaubensvollzug verstanden werden kann. Ausgangspunkt sind die drei großen kanonischen Schriftgruppen der ihm vertrauten jüdischen Religion: die Tora, diejenigen der Propheten und die Schriften

unter dem Zeichen der Weisheit. Konstitutiv für die Tora ist die Verbindung von Gesetz und Narration vor allem durch die Geschichte des Exodus. Mit dieser Erzählung eröffnet sich eine Bewegung vom unvordenklichen Gesetz auf transzendenter Ebene zur Alltäglichkeit des Gehorsams, zu welchem das Volk außerhalb des Textes aufgerufen ist. Mit den Propheten findet eine Destabilisierung statt, da die Identität von Narration und Gesetz mit der Frage nach deren jeweiliger Wahrhaftigkeit problematisch wird. Dank der Weisheit ist schließlich eine Kommunikation zwischen der Singularität des israelischen Volkes und der Universalität der Kulturen möglich. Ausgedrückt hat sich diese Universalität, so R., in den Begriffen des griechischen Logos. Mit den Weisheitsschriften wird also bereits die jüdische Identität der drei Schrifttypen aufgebrochen. R. spricht von einem Rhythmus der Offenheit und Geschlossenheit der Schrift, auf welche die bekennde und interpretierende Gemeinschaft mit der Geschlossenheit der Tradition und der Offenheit der Einbildungskraft antwortet. Die Einheit dieser Rhythmen bezeichnet er als Geist. Der Glaube selbst ist letztlich dadurch gekennzeichnet, dass der Geist des inneren Zeugnisses der ‚Hörenden‘ und die Inspiration, welche den Schriften von der Gemeinde zugeschrieben wird, als „das Werk ein und desselben Geistes“ geglaubt wird.

„An den Grenzen der Hermeneutik“ stellt eine außerordentliche Bereicherung für die Frage nach der Religion aus philosophischer Perspektive dar. R. brilliert auf diesem Gebiet aufgrund seiner besonderen Wachsamkeit zum einen hinsichtlich der Kritik an der Religion von Seiten der Vernunft und zum anderen hinsichtlich der Pluralität der Religionen. Er begegnet diesen Herausforderungen mit Hilfe der phänomenologischen Methode des Beschreibens, welche ihn immer wieder auf dialektische Strukturen stoßen lässt. Eine auslegende Annäherung an den Gegenstand wird durch diese Strukturen geradezu provoziert; zugleich wird eine dogmatische Festlegung ausgeschlossen. Dank seiner differenzierten und weitsichtigen Betrachtungen ist es sogar möglich, die Grenzen der Hermeneutik einzuhalten und zugleich einen Blick über sie hinaus zu werfen.

A. SOLBACH

DI CESARE, DONATELLA, *Gadamer. Ein philosophisches Porträt*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 324 S., ISBN 978-3-16-149946-3.

Hans-Georg Gadamer (= G.), dessen Leben das gesamte 20. Jhdt. umfasste – denn er lebte von 1900 bis 2002 –, gilt als eine der großen Gestalten der neueren Geschichte der Philosophie. Sein Werk, das der Entwicklung und Entfaltung der hermeneutischen Philosophie galt, weist ein unverkennbares Profil auf, das immer mit seinem Namen verbunden war und bleiben wird. Es wurde durch die Aufmerksamkeit auf die gesamte abendländische Philosophiegeschichte angeregt und hat eine vielfältige Beachtung gefunden, auch über den engeren Bereich der philosophischen Fachdiskussion hinaus. Von all dem einen umfassenden, kenntnisreichen, verständnisvollen Eindruck zu vermitteln, ist das Thema des vorliegenden Buches.

Im I. Kap. zeichnet die Vf.in die wichtigsten Stationen des Lebensweges G.s nach. Sie bietet eine knappe, gleichwohl recht detaillierte Biographie. Sie erinnert vor allem an die Jahre, in denen er in Marburg und in Heidelberg gelebt und gewirkt hat. Sie beschreibt die Beziehungen, die G. zu seinen Lehrern und Kollegen unterhielt. Es erstaunt nicht, dass sie dabei die Bedeutung, die Martin Heidegger für Gadamer hatte, am ausführlichsten erwähnt. Die Vf.in betont auch, dass G. einer Verstrickung in die Ideologie des Nationalsozialismus nicht bezichtigt werden kann.

In den folgenden Kap. geht es zum einen um die wichtigsten Motive und Themen der hermeneutischen Philosophie G.s und zum anderen um die Wege, die er beschritt, um ihrer ansichtig zu werden und sie darlegen zu lernen. Sie lassen sich unter dem Begriff „Gespräch“ zusammenfassen. Er führte es mit den großen Vertretern der griechischen Philosophie – mit Aristoteles, mit Platon; mit einigen Repräsentanten der christlichen Theologie – mit Augustinus, mit Thomas von Aquin; mit den bedeutendsten Gestalten der neuzeitlichen Philosophie – mit Kant, mit Hegel, mit Schleiermacher, mit Humboldt, mit Husserl, mit Heidegger, schließlich mit Wittgenstein, mit Derrida und Habermas – um nur die wichtigsten zu nennen. Was ist die Sprache?, was bedeutet „verste-