

Franz Prammer | Wien

geb. 1950, verheiratet, 2 Kinder, Dozent in Pension
der KPH Wien/Krems und des Philosophischen
Instituts der Universität Wien

franzprammer@gmx.at

Philosoph und Christ

Zum 10. Todestag Paul Ricœurs

Am 20. Mai 2015 jährte sich zum zehnten Mal der Todestag Paul Ricœurs. Er war eine der herausragenden philosophischen Gestalten des 20. Jhs. Seine Philosophie ist geprägt von der auf R. Descartes zurückgehenden Tradition der französischen Reflexionsphilosophie, von der Phänomenologie E. Husserls und dem hermeneutischen Denken M. Heideggers und H.-G. Gadamers. Entscheidende Anstöße verdankt sie auch dem Gespräch mit der angelsächsischen analytischen Philosophie. Der breit gespannte Themenbogen seines umfangreichen Œuvres lässt sich schwer um einen einzigen Leitbegriff gruppieren. Am ehesten sind seine Werke als Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie zu charakterisieren.

Ein Philosoph der *Conditio humana*

„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ heißt es in Psalm 8. Diese Frage treibt auch Paul Ricœur um, genau genommen die Frage nach dem menschlichen Selbst, an das er sich heranzutasten versucht: „Wer spricht? Wer handelt? Wer erzählt sich? Wer ist verantwortlich?“¹ Der Mensch als *homo capax*, als „fähiger“ Mensch², ist sein Thema – befähigt zu sprechen, zu handeln, befähigt dazu, seine Geschichte zu erzählen und so personale Identität zu konstituieren, befähigt, nach dem „gute[n] Leben“ mit Anderen und für sie in gerechten Institutionen³

1 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*. Aus dem Französischen von J. Greisch in Zusammenarbeit mit T. Bedorf und B. Schaaff. München 1996, 359.

2 J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*. Berlin 2009; ders., *Vom Glück des Erinnerns zur Schwierigkeit des Vergebens. Drei Grundgestalten der Versöhnung im Horizont einer Anthropologie der Fähigkeit*, in: S. Orth / P. Reifenberg (Hrsg.), *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*. Freiburg i.Br. – München 2004, 91–114.

3 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, 210 [s. Anm. 1].

zu suchen, befähigt, sich dem Anspruch des moralischen Gesetzes zu stellen. Weitere Leitfragen ließen sich hinzufügen: Wer erinnert sich? Wer leistet „Trauarbeit“?⁴ Wer bedarf der Anerkennung durch den anderen, um er selbst sein zu können?⁵ Zu diesem Selbst gibt es keinen direkten Zugang. Bloße Introspektion genügt nicht. Es bedarf eines Umweges. Der Umweg führt über die Zeichen, die der Existenzakt in der Welt setzt, über die Spuren, die er hinterlässt. Nur im Spiegel der Objekte, Werke und Handlungen, in denen das Selbst sich entäußert, vermag das Selbst sich selbst zu sehen.

Das Symbol gibt zu denken

Schon früh hatte Ricoeur davon gesprochen, dass die Philosophie nicht von einem absoluten – und leeren – Nullpunkt heraus anzuheben habe, sondern von der Fülle der Sprache ausgehend denken solle. „Das Symbol gibt zu denken“⁶ war für viele Jahre ein Mantra der Philosophie Ricoeurs. Das Symbol *gibt* – und es gibt *zu denken*. Die Philosophie hat mit den ihr eigenen Ressourcen – dem Begriff – zu bedenken, was die Welt der Symbole (auch die biblischen) ihr zu denken gibt. Es kommt für sie nicht darauf an, *in* Symbolen, sondern *von* den Symbolen *aus* zu denken.⁷

Dieses „Denken von den Symbolen aus“ wirft freilich Fragen auf: Ist das Symbol gleichsam nur ein Sprungbrett, von dem aus sich der/die Philosoph(in) in seinen/ihren eigentlichen Bereich, den des begrifflichen Denkens, katapultieren lässt, also ein Ausgangspunkt, den er/sie dann für immer zurücklässt? Zum anderen: Das Sinnpotential der Symbole ist nicht einfach unmittelbar zugänglich. Symbole bedürfen der *Interpretation*, sollen sie ihren Sinn freigeben. Und die Interpretation muss geleitet sein von einer *Hermeneutik* (Theorie der Interpretation). Diese soll gewährleisten, dass die *ars interpretandi* nicht in die Willkür abgeleitet. Allerdings gibt es nicht nur *eine* Hermeneutik, sondern verschiedene hermeneutische Schulen, die nicht nur miteinander rivalisieren, sondern einander auszuschließen scheinen.

Der Konflikt der Interpretationen

Die hermeneutischen Schulen der Religionsphänomenologie oder der Exegese versuchen, die (religiösen) Symbole als Zeichen der Transzendenz zu lesen, als Zeichen einer Wirklichkeit, die den Menschen übersteigt und zugleich seiner Existenz Halt und Sinn gibt. Ihnen gegenüber stehen jene hermeneutischen Richtungen,

4 P. Ricoeur, *Gedächtnis Geschichte Vergessen. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jautho und Hans Sedlaczek*. München 2004.

5 Ders., *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein. Aus dem Französischen von Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schärer*. Frankfurt a.M. 2006.

6 Vgl. ders., *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*. Freiburg/Br. – München 1971, 395–406.

7 Ebd., 403 [s. Anm. 6]. Zu Ricoeurs „Hermeneutik des Symbols“ vgl. F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachtheorie*. Innsbruck 1988, 56–70.

für die das Bewusstsein primär „falsches Bewusstsein“ ist. Sie argwöhnen, dass in den Symbolen nicht so sehr ein „Sinnreichtum“, eine „Fülle“ zu finden ist, sondern dass sie Ergebnis eines – unbewussten – Prozesses der Verschleierung und der Verdrängung sind. Für Marx, Nietzsche und Freud, die drei großen „Meister des Verdachts“⁸, gilt es, das Bewusstsein und die Symbole, in denen es sich wiederfindet, zu demaskieren. Nicht hehre Ideale und schon gar nicht Transzendenz (in welcher Form auch immer) verbergen sich in den Symbolen, sondern ungerechte Herrschaftssysteme stützende Ideologien, der als selbstlose Liebe maskierte „Wille zur Macht“, oder verdrängte aggressive oder sexuelle Wünsche.

Wie ist dieser „Konflikt der Interpretationen“ zu lösen? Nach Ricœur ist dies nicht einfach dadurch möglich, dass man für eine und gegen die anderen hermeneutischen Schulen Partei ergreift. Vielmehr sind die relative Berechtigung und Gültigkeit, aber auch die Grenzen jedes hermeneutischen Zuganges aufzuzeigen. Symbolinterpretation ist somit immer auch Symbolkritik.

Können die interpretierten und der Kritik unterzogenen Symbole, von denen aus der/die Philosoph(in) denkt, erneut Gegenstand eines „Hörens“, einer „Bereitschaft, sich belehren zu lassen“ werden? Unwiederbringlich verloren ist für Ricœur jedenfalls die Unmittelbarkeit des Glaubens, das fraglose Eingebettet-Sein in eine Symbolwelt, die „erste Naivität“⁹. Diese ist nach der Aufklärung und nach den Meistern des Verdachts keine Option mehr. Ein Motiv B. Pascals aufgreifend, „wettet“ Ricœur darauf, dass eine zweite Naivität, ein Glauben jenseits der Kritik, möglich ist.¹⁰ Aber lässt sich eine solche „zweite Naivität“ nicht nur denken, sondern auch leben? Hat der Mensch Ricœur diese Hoffnung auf eine „zweite Naivität“ – das „Leitmotiv seines Denkens“¹¹ – in seinem Leben, in seiner Spiritualität, umgesetzt? Als Vorbereitung einer Antwort auf diese Frage soll zunächst ein Blick auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Ricœur geworfen werden. Dabei zeigt sich, dass der Philosoph (und wohl auch Christ) Ricœur weniger an der (systematischen) Theologie als an der Bibel und an der Exegese interessiert ist.

Philosophie und Theologie

Ricœur hat sich zeit seines Lebens von christlichen Theolog(inn)en – meist protestantischer Prägung – inspirieren lassen. Seine bevorzugten Gesprächspartner waren Exeget(inn)en und biblische Theolog(inn)en. Der systematischen Theologie gegenüber verhielt er sich weitgehend reserviert. Die biblische Offenbarung im Me-

8 P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt a.M. 1974, 47.

9 Ders., *Symbolik des Bösen*, 399 [s. Anm. 6].

10 Ebd., 403 [s. Anm. 6]. Eine gründliche Untersuchung des Begriffs „Zweite Naivität“ liegt vor bei J. Negel, *Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept*, in: ders., *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*. Münster 2013, 259–288.

11 J. Grondin, *Paul Ricœur*. Paris 2013, 35.

dium des Begriffs zu bedenken, schien ihm problematisch. Der/Die Philosoph(in) habe von der Theologie deswegen nicht viel (bzw. nichts Gutes) zu erwarten, weil diese mit demselben Instrumentarium arbeite wie der/die Philosoph(in) selber, nämlich mit den Ressourcen des Denkens in Begriffen.¹² Und dieses sei eben die ureigene Domäne der Philosophie, während die Theologie durch ihre notwendige Rückgebundenheit an die biblischen Quellen notgedrungen immer nur ein „gemischter“ Diskurs von spekulativen Begriffen und der metaphorisch-poetischen Sprache der Bibel sein könne. Ricœur hält sich lieber an die Bibel. Die Vielfalt der biblischen Sprachformen fasziniert ihn. Er sieht eine „Polyphonie“¹³ biblischer Sprache. Ihre Funktion ist im Wesentlichen eine poetische: sie ist „offenbart“, weil und insofern sie – wie jede dichterische Rede – „offenbarend“¹⁴ ist. Aspekte des Menschen und der Wirklichkeit, deren Artikulation anderen Formen der Rede (der alltäglichen, der wissenschaftlichen) verschlossen bleiben, werden durch die poetische Rede „enthüllt“ – und in diesem Sinn „offenbart“.

Philosoph und Christ – aber kein „christlicher Philosoph“

Ricœur weiß, dass sich sein Christsein in gewissem Sinn dem „Zufall“ verdankt: dem Hineingeboren-Sein in eine bestimmte Zeit und in eine bestimmte kulturelle Umgebung. Aber es ist ein „Zufall, der sich durch eine fortwährende Wahl in ein Schicksal verwandelt“¹⁵. Gegen den Vorwurf, seine Philosophie sei letztlich eine „Krypto-Theologie“, also eine als Philosophie „verkleidete“ Theologie, hat Ricœur sich entschieden verwahrt.¹⁶ Die Etikettierung als „christlicher Philosoph“ weist er zurück: „Ich bin kein christlicher Philosoph, wie ein durchaus auch abfälliges, wenn nicht sogar diskriminierendes Gerücht behauptet. Ich bin schlicht ein Philosoph, sogar einer ohne Absolutes, besorgt um die philosophische Anthropologie, der er sich verschrieben und gewidmet hat.“¹⁷ Er versteht sich als „Christ, der sich

12 P. Ricœur, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, in: ders., *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von V. Hoffmann. Freiburg i.Br. – München 2008, 41–83, hier: 42.

13 Ders., *Gott nennen*, in: ders., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*. Übersetzt und herausgegeben von P. Welsen. Hamburg 2005, 153–182, hier: 163.

14 Vgl. ders., *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, 66–70 [s. Anm. 12]. Die Formel „*révélée en tant que révélat*“ („offenbart insofern offenbarend“) findet sich schon in *Symbolik des Bösen*, 351 [s. Anm. 6]. Für viele Christ(inn)en ist die Bibel allerdings mehr als nur der „Great Code“ (N. Frye) poetischer Existenzerhellung. V. Hoffmann weist in diesem Zusammenhang auf die „theologische Unterbestimmtheit“ von Ricœurs Offenbarungsbegriff hin; vgl. V. Hoffmann, *Offenbarung denken? Paul Ricœurs Begriff des Zeugnisses*, in: S. Orth / P. Reifenberg (Hrsg.), *Poetik des Glaubens. Paul Ricœur und die Theologie*. Freiburg i.Br. – München 2009, 67–87, bes. 73–76.

15 P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass*. Französisch – Deutsch. Mit einem Vorwort von O. Abel und einem Nachwort von C. Goldenstein. Übersetzt und herausgegeben von A. Chucholowski, Hamburg 2011, 87; ders., *Kritik und Glaube. Gespräch mit François Azouvi und Marc de Launay*, Freiburg i.Br. – München 2009, 198f.

16 Ders., *Das Selbst als ein Anderer*, 36 [s. Anm. 1].

17 Ders., *Lebendig bis in den Tod*, 99 [s. Anm. 15].

in der Philosophie ausdrückt, so wie Rembrandt schlicht ein Maler war und andererseits ein Christ, der sich in der Malerei ausdrückte, oder Bach schlicht ein Musiker und ein Christ, der seinen Ausdruck in der Musik fand“¹⁸. „Philosophierender Christ“ – das ist seine Formel für diese „schizoide Situation, die ihre Eigendynamik, ihre Leiden und ihre kleinen Glücksmomente hat“¹⁹.

Aspekte der Spiritualität Paul Ricœurs

Die in *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass* gesammelten Texte,²⁰ aber auch die unter dem Titel *Kritik und Glaube* erschienenen Gespräche Ricœurs mit F. Azouvi und M. de Launay²¹ lassen behutsam Rückschlüsse auf die gelebte Spiritualität Ricœurs zu. Auch der Ricœur-Biographie von F. Dosse²² lassen sich Hinweise entnehmen. Wir lassen uns dabei von drei Stichworten leiten.

Gnade

Das Wort „Gnade“ kommt in Ricœurs Werk häufiger vor, jedoch nicht immer mit einer explizit theologischen Konnotation. Ein Text ist hier besonders hervorzuheben: jener „wunderbare Satz“²³, mit dem G. Bernanos das *Tagebuch eines Landpfarrers* enden lässt und den Ricœur mehrfach zitierte: „Es ist leichter als man glaubt, sich zu hassen. Die Gnade besteht darin, sich selbst zu vergessen. Aber wenn jeder Stolz in uns abgestorben wäre, bestünde die Gnade aller Gnaden darin, sich selbst demütig zu lieben, so wie jedes beliebige der leidenden Glieder Jesu Christi.“²⁴ Er spricht von der „bleibenden Faszination“²⁵ dieses Satzes, und davon, dass er dieses Zitat „auch für sich selbst übernehmen“²⁶ kann. Allerdings kommt Ricœur auf den (oft unerkannten) Selbsthass und auf die diesem korrespondierende „Gnade aller Gnaden“, nämlich sich selbst lieben zu können, explizit kaum zu sprechen. Hingegen spielt die „Gnade, sich selbst zu vergessen“ in den persönlichen Reflexionen der letzten Lebensjahre eine wichtige Rolle.

Abgeschiedenheit

Stellt der Philosoph Ricœur das „handelnde und leidende Selbst“ in den Mittelpunkt, so will sich der Christ Ricœur die „Abgeschiedenheit“ (*détachement*) von Meister Eckhart zu eigen machen und sich „gemeinsam mit ihm in die Tradition

18 Ebd. [s. Anm. 15].

19 Ebd. [s. Anm. 15].

20 Siehe [s. Anm. 15].

21 Siehe [s. Anm. 15].

22 F. Dosse F., *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005). Édition revue et augmentée*. Paris 2008.

23 P. Ricœur, *Eine intellektuelle Autobiographie*, in: ders., *Vom Text zur Person*, 3–78, hier: 73 [s. Anm. 13].

24 Ich folge hier der in *Kritik und Glaube*, 221, angeführten Übersetzung [s. Anm. 15].

25 Ebd. [s. Anm. 15].

26 Ebd., 221 [s. Anm. 15].

27 Ebd., 212 [s. Anm. 15].

der flämischen Mystik einschreiben“.²⁷ Dazu schreibt er: „Alles, was ich über das Selbst und die Alterität im Selbst zu sagen versucht habe, würde ich weiterhin auf einer *philosophischen* Ebene verteidigen; aber in einem *religiösen* Zusammenhang würde ich vielleicht verlangen, dass Selbst aufzugeben.“ [Herv. FP]²⁸

In diesem Zusammenhang meditiert Ricœur die Bibelstelle „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren.“²⁹ Seine Überlegungen kulminieren in dem Satz: „Das Vertrauen in die Gnade. Nichts steht mir zu. Ich erwarte nichts für mich; ich verlange nichts; ich habe dem Bitten, dem Fordern entsagt! – Oder versuche zu entsagen.“³⁰ Und er fährt fort: „Ich sage: Gott, mache aus mir, was dir beliebt. Vielleicht nichts. Ich akzeptiere, nicht mehr zu sein.“³¹ Dieses „Dem-Selbst-Entsagen“ hat bei Ricœur eine spezifische Pointe, nämlich „das Ausklammern der Sorge um die persönliche Auferstehung“.³²

Auferstehung

Auf seine Jenseitshoffnung angesprochen, räumt Ricœur ein, dass er nicht auf ein persönliches Weiterleben nach dem Tod hofft, mehr noch, dass eine solche Hoffnung für ihn im Widerspruch zu der Haltung der *vollkommenen*³³ „Abgeschiedenheit“ stehen würde, um die er sich – als Christ – bemüht: „Es kommt darauf an, bis zum Tod lebendig zu sein, indem man die ‚Abgeschiedenheit‘ bis zur Trauer über die Sorge um das Weiterleben vorantreibt. Ich sehe hier, wie das Vokabular Meister Eckharts und das Vokabular Freuds miteinander verschmelzen: ‚Abgeschiedenheit‘ und ‚Trauerarbeit‘.“³⁴

Diese Askese hinsichtlich der Hoffnung auf ein persönliches Weiterleben nach dem Tod überrascht, jedenfalls wenn man bedenkt, dass Ricœur während seiner „philosophischen Lehrjahre“ zum Schülerkreis von G. Marcel gehörte; dieser hatte betont, dass das eigentliche Problem nicht der eigene Tod, sondern der Tod des Menschen, den man liebt, sei.³⁵ Das eigene Nicht-Sein nach dem Tod lässt sich zur Not denken (und bejahen?). Das endgültige Ausgelöscht-Sein des Menschen, den man liebt, lässt sich mit der Liebe zu ihm nur sehr schwer zusammen denken. Deshalb lautet ein viel zitierter Satz Marcells: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: du wirst nicht sterben“. Es erstaunt, dass Ricœur auf diese Perspektive hier in keiner

28 Ebd. [s. Anm. 15].

29 Ders., *Lebendig bis in den Tod*, 62.71–73 [s. Anm. 15].

30 Ebd., 63 [s. Anm. 15]. Schon 30 Jahre zuvor hatte Ricœur Ähnliches geäußert, als er von der „Anrufung, bei der ich um nichts mehr bitte, sondern nur noch horche“ sprach, vgl. *Die Interpretation*, 564 [s. Anm. 8].

31 Ders., *Lebendig bis in den Tod*, 63; ders. *Kritik und Glaube*, 216, dort aber mit dem abschwächenden Zusatz: „In einer Ausdrucksweise, die sehr mystisch bleibt, würde ich dies so sagen“ [s. Anm. 15].

32 Ders., *Kritik und Glaube*, 212 [s. Anm. 15].

33 Unvollkommen wäre eine „Abgeschiedenheit“, die an der Hoffnung auf ein persönliches Fortleben nach dem Tod festhalten möchte – vgl. *Lebendig bis in den Tod*, 63 [s. Anm. 15].

34 Ders., *Kritik und Glaube*, 212 [s. Anm. 15].

35 Vgl. G. Marcel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Übers. von H.P.M. Schadt. Frankfurt a.M. 1961, 159f.

Weise Bezug nimmt. Oder geht es ihm v.a. darum, die christliche Auferstehungshoffnung davor zu bewahren, dass sie zur Idee einer bloßen Fortschreibung des irdischen Lebens – eben eines „Weiterlebens“ nach dem Tod – degeneriert? Ihm selber scheint jedenfalls die von der Prozesstheologie (A.N. Whitehead, C. Hartshorne) vorgeschlagene Formel, dass der Mensch in das Gedächtnis Gottes für immer eingeschrieben und so „bewahrt“ ist, zu genügen. Den eingangs zitierten Vers aus Ps 8 liebt Ricœur in der Übersetzung „Was ist der Mensch, dass du ihn im Gedächtnis behältst (*que tu en garde la mémoire*)?“

In einem von C. Goldenstein³⁶ überlieferten Brief, den Ricœur einige Wochen vor seinem Tod an eine Freundin schrieb, spiegelt sich sowohl sein Festhalten an dem Wort „Auferstehung“ wie auch seine Weigerung, diese Hoffnung über den Tod hinaus in irgendeiner Weise zu „imaginieren“, zu bebildern:

„Liebe Marie
in der Stunde des Niedergangs erhebt sich das
Wort Auferstehung. Jenseits der
Episoden der Wunder. Vom Grunde des Lebens
erwächst eine Kraft, die bezeugt, dass das Sein
Sein gegen den Tod ist.
Glauben Sie dies mit mir.
Ihr Freund.
Paul R.“³⁷

Erstes Fazit

Die Spiritualität des Christen Paul Ricœur lässt sich kaum als exemplarisch praktizierte „zweite Naivität“ interpretieren. Wenn etwas an seinem Christsein exemplarisch ist, dann die intellektuelle Redlichkeit, das Nicht-Beschönigen, das Nicht-Ausweichen vor unbequemen Fragen, das Eingeständnis vor sich selbst und vor anderen, keine Antwort zu wissen, das – beinahe *unerbittliche* – Sich-selbst-Befragen, bis hin zum Satz: „Bin ich noch Christ“?³⁸ O. Abel weist auf „einige Elemente (...) in den hier [*Lebendig bis in den Tod*; Anm. FP] versammelten Texten“ hin, „die nicht nur das Vorurteil erschüttern, Ricœur sei ein ‚christlicher‘ Philosoph, sondern auch das bezeugte und gefällige Bild, wonach Ricœur bis zum Schluss ein entschiedener Christ gewesen sei.“ Er setzt fort: „Es gab bei ihm einen radikalen Zweifel, der die Glaubhaftigkeit seines Zeugnisses ausmacht.“³⁹

36 Cathérine Goldenstein hat Paul Ricœur bis zu seinem Tod als Sekretärin und Freundin begleitet.

37 C. Goldenstein, *Nachwort*, in: P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod* 131–135, hier: 135 [s. Anm. 15].

38 Ebd., 3 [s. Anm. 15]; im Original ohne Fragezeichen.

39 O. Abel, *Vorwort*, in: ebd., XIX–XXXI, hier: XXVIII. [s. Anm. 15]

„Zweite Naivität“ als Leitfaden christlicher Spiritualität?

Das Konzept der zweiten Naivität suggeriert, dass „erste Naivität“, „Zweifel“ oder „Kritik“ und „zweite Naivität“ eine Abfolge bilden, ein Nacheinander. Religionspädagogisch konkretisiert hieße das, der Weg führe vom „Kinderglauben“ (erste Naivität) über die kritische Auseinandersetzung mit dem Glauben durch eine geeignete religiöse Erziehung zum „Erwachsenenglauben“ (zweite Naivität). Dieses Modell legt die Sichtweise nahe, dass der Zweifel bzw. die Kritik nur eine Phase ist, die man durchläuft, um sie dann hinter sich zu lassen, sobald man die Ebene der zweiten Naivität erreicht hat. Ist man einmal dort, kann man sich von Kritik und Zweifel unbehelligt dem neuen, post-kritischen „Hören auf das Wort (Gottes)“ widmen; das Wort „post-kritisch“ suggeriert übrigens etwas Ähnliches.

Die theologische Rezeption der Hermeneutik Ricœurs war z.T. sehr selektiv. Sie blendete – G. Theißen⁴⁰ hat jüngst darauf hingewiesen – den zentralen Begriff von Ricœurs Konzeption, nämlich den Begriff des „Konflikts der Interpretationen“ weitgehend aus. Es ist ganz eindeutig, dass dieser für Ricœur keine Phase ist, die man hinter sich lassen könnte, nachdem man sie durchlaufen hat. Sie ist quasi ein „Dauerzustand“, und zwar sowohl auf der wissenschaftlich-theologischen als auch auf der persönlich-spirituellen Ebene. Auf beiden tauchen immer wieder Fragen auf, müssen konkurrierende und teilweise einander ausschließende Interpretationen gegeneinander abgewogen, müssen Entscheidungen getroffen werden. Unsere Überzeugungen (*considered convictions*, J. Rawls) sind stets fragil und anfechtbar. Diese Position Ricœurs endet keineswegs in Relativismus. Es gibt Wahrheit(en) – aber eben nur in dieser fragilen Form. Die Aufgabe, sich im „Konflikt der Interpretationen“ immer wieder neu orientieren zu müssen, ist unabgeschlossenbar.

Konsequenzen

Anzuzielen wäre eine Grundhaltung, für die „Kritik und Glaube“⁴¹ eine bessere Formel ist als „post-kritischer Glaube“ oder „zweite Naivität“. Es geht dabei nicht um ein bloßes Nebeneinander von Glaube einerseits und Zweifel und Kritik andererseits, sondern um ein wechselseitiges und „höchst konfliktreiches Ineinander“. „Der Zweifel muss (...) im Glauben wohnen, damit dieser *Glaube* bleibt.“⁴² Oder, wie es J. Ratzinger formulierte: „Der Glaubende und der Ungläubige haben, jeder auf seine Weise, am Zweifel *und* am Glauben Anteil.“⁴³ D. Sölle schreibt: „Alle, die

40 G. Theißen, *Das Verschwinden des hermeneutischen Konflikts. Zur Rezeption von Paul Ricœur in der deutschsprachigen theologischen Hermeneutik*, in: D. Frey u.a. (Hrsg.), *Die Rezeption von Paul Ricœur in den Feldern der Theologie*. Berlin 2013, 19–35.

41 Vgl. den programmatischen Titel des in Anm. 15 angeführten Buches, das Ricœurs Gespräche mit F. Azouvi und M. de Launay enthält.

42 J. Werbick, *Was zeigt der Verdacht? Paul Ricœurs Relecture der Religionskritik*, in: S. Orth / P. Reifenberg (Hrsg.), *Poetik des Glaubens*, 29–43, hier: 34 [s. Anm 14].

43 J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*. München 1971, 19.

glauben, [hinken] ein wenig (...), wie Jakob, nachdem er mit dem Engel gekämpft hat“. ⁴⁴ Ricœurs Fragmente aus seinen letzten Lebensjahren zeigen uns eher einen mit seinem Glauben Ringenden („Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!“) und von diesem Kampf Gezeichneten als jemanden, der es sich in einer „zweiten Naivität“ gemütlich eingerichtet hat.

Das „Ja“ des Paul Ricœur

Schon in *Negativität und Urbejahung*⁴⁵, einem frühen Artikel, der der Auseinandersetzung mit Sartre gewidmet war, zeichnet sich jenes grundlegende Ja zum Leben ab, das sich wie ein *cantus firmus* durch das Werk und Leben Ricœurs zieht. Es ist allerdings ein den dunklen Seiten des Lebens abgerungenes Ja. Ricœur kennt das Leid. Seine Mutter starb einige Monate nach seiner Geburt, sein Vater fiel im Ersten Weltkrieg, als er zwei Jahre alt war. Seine geliebte Schwester, mit der er bei den Großeltern mütterlicherseits aufwuchs, starb jung an Tuberkulose. Der „Karfreitag des Lebens und Denkens“ war aber für ihn und seine Frau Simone der Tod ihres Sohnes Olivier (er war das vierte von den fünf Kindern des Ehepaars). Er nahm sich im Alter von 40 Jahren das Leben – ein durch nichts gemilderter Tod, dem sich keinerlei Sinn abgewinnen ließ.

Es ist kein Zufall, dass Ricœur sich immer wieder mit der Gestalt Hiobs auseinandersetzte, dass das Motiv des *Deus absconditus* eine bedeutsame Rolle für ihn spielte, dass er über das Thema der Gottverlassenheit, das Ps 22 anspricht, meditierte.⁴⁶ F. Dosse berichtet in seiner Ricœur-Biographie, dass dieser zu seinem 90. Geburtstag eine Kopie der Pietà des Michelangelo geschenkt bekam, die im Dom-museum von Florenz zu sehen ist und die Josef von Arimatäa darstellt, wie er den Leichnam Jesu auf seinen Schultern trägt und zugleich Maria, die Mutter Jesu, stützt. Von dem Geschenk tief berührt sagte Ricœur: „Hier habe ich etwas, womit ich meinen Schmerz identifizieren kann.“⁴⁷ Und dennoch hält er an seinem „Ja zur Liebe und zum Leben“ fest, und so kann O. Abel seinem wunderbaren Kinderbuch („für Kinder von 9 bis 99“, heißt es auf dem Klappentext) über Ricœur zu Recht den Titel geben: *Le Oui de Paul Ricœur (Das Ja des Paul Ricœur)*.⁴⁸ Ja und Nein gehören zusammen – nicht nur, aber ganz besonders auch – in der Liebe⁴⁹ und im Glauben.

44 D. Sölle, *Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen*. Stuttgart 1975, 44.

45 P. Ricœur, *Negativität und Urbejahung*, in: ders., *Geschichte und Wahrheit*. Übers. und mit einer Einleitung versehen von R. Leick, München 1974, 335–365. Das Original erschien erstmals 1956.

46 Vgl. ders., *La plainte comme prière*, in: A. LaCocque, / P. Ricœur, *Penser la Bible*. Paris 1998, 287–313.

47 F. Dosse, *Les sens d'une vie*, 683 [s. Anm. 22].

48 O. Abel, *Le Oui de Paul Ricœur*, Paris 2010.

49 P. Schellenbaum, *Das Nein in der Liebe*. München 1980.